

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO BICOCCA
Facoltà di Scienze della Formazione
Corso di Laurea specialistica
in Scienze Antropologiche ed Etnologiche



Corpo e disciplina nella tradizione cattolica
Pratiche e rappresentazioni

Relatore: Prof. Ugo Fabietti
Correlatore: Prof.ssa Claudia Mattalucci

Prova Finale di:
Anita Merli
Matr. n.061631

Anno Accademico 2004-05

Le persone che mi hanno aiutata a portare a termine questo lavoro sono tante, e vorrei qui ringraziarle tutte, anche se è impossibile citarle.

Desidero qui esprimere il mio ringraziamento a mio marito Carlo, per il sostegno che mi ha sempre offerto, a mio figlio Federico per la sua allegria contagiosa, a mia figlia Giuliana che è stata veloce tramite con le biblioteche universitarie del centro di Milano.

Ringrazio infine i bibliotecari di Cologno Monzese e i bibliotecari di Segrate che mi hanno assistita con sollecitudine e disponibilità.

Indice

Introduzione.....	4
Corpo e società.....	8
Regola monastica.....	10
L'obbedienza.....	11
<i>L'abito</i>	11
<i>Il cibo</i>	12
<i>Il sesso</i>	12
<i>Il lavoro</i>	13
<i>Il silenzio</i>	14
Anima e corpo.....	15
Il sangue.....	16
Sangue come segno del potere.....	18
Il sangue di Cristo.....	18
Le lacrime.....	21
Il riso.....	21
Testa.....	22
Cuore.....	23
I sogni.....	23
Sporco e pulito.....	24
La malattia.....	26
La nudità.....	29
Cibo.....	31
Santa anoressia e asceti.....	32
Cibo mistico.....	33
La gola.....	34
Carnevale.....	34
Sesso e genere.....	36
L'ambivalenza della verginità.....	36
La castità tra i cristiani.....	37
Il governo della sessualità.....	38
La definizione dell'anormalità.....	40
Le donne.....	41
Morte.....	43
Morte e Sesso.....	43
La meditazione della morte.....	44
L'odore di santità.....	45
Reliquie.....	47
Il corpo del re cristiano.....	48
La pena di morte.....	49
La cristianizzazione della morte.....	50
Questo mondo e quell'altro.....	51
Dolore.....	52
Gesti della penitenza.....	54
Dolore come tecnica di verità.....	55

Iconografia devota.....	56
Cuore nero.....	58
Preghiera ed estasi.....	61
Visioni.....	62
Stigmate.....	64
Mistici.....	65
“La carne”.....	67
Tecnologie del sè.....	68
Sacramenti.....	70
Lingua sacra.....	70
Battesimo.....	71
Gesti e rituali.....	72
Il battesimo come atto performativo....	72
Intorno alla nascita.....	75
Confessione.....	77
Il controllo del territorio.....	78
Il confessionale.....	79
Eucarestia.....	80
Pane magico.....	81
Simboli.....	82
Conclusioni.....	83
Bibliografia.....	85

Introduzione

*Io sono il buon Pastore.
Il buon pastore dà la vita per le sue pecore;
Giovanni, 10,11*

A differenza di altre tradizioni religiose, la religione cattolica ha espresso un'organizzazione centralizzata, mutuata dalle strutture politiche dell'impero romano. Tale organizzazione ha sempre esercitato un'autorità dottrinale su tutti i cristiani, e per un lunghissimo periodo anche il potere temporale.

Il potere della Chiesa si è espresso come *pastorato*, secondo l'espressione di Michel Foucault. Come si caratterizza il pastorato cristiano? Il potere del pastore non si esercita su di un territorio, ma su una molteplicità in movimento, è fondamentalmente un potere che fa del bene. Il potere pastorale è un potere che cura: assicura il nutrimento, e parte alla ricerca delle pecore che si sono smarrite¹, e tende a coincidere con il controllo.

“Per essere più precisi e rigorosi, bisognerebbe dire che il pastorato inizia con un processo assolutamente unico nella storia, e di cui non c'è traccia in nessun'altra civiltà: il processo grazie al quale una comunità religiosa si costituisce come Chiesa, cioè come un'istituzione che aspira al governo degli uomini nella loro vita quotidiana, col pretesto di condurli alla vita eterna in un altro mondo, non limitandosi ad un gruppo circoscritto, a una città o a uno stato, ma rivolgendosi all'umanità intera....Con l'istituzionalizzazione di una religione come Chiesa si forma...un dispositivo di potere impossibile da rintracciare altrove.”².

L'assunto di essere l'unica interprete del dettato divino è sempre stato gelosamente difeso dalla Chiesa cattolica, fino a sopportare due scismi, i quali naturalmente hanno avuto anche una serie di motivazioni politiche che qui tralascio, piuttosto che ammettere una pluralità di posizioni dottrinali e operative al proprio interno.

La Riforma protestante è stata, più che una battaglia dottrinale, una battaglia sul modo di esercitare il pastorato.

“In cosa consiste l'essere pastore? Si può rispondere così: essere pastore implica innanzitutto l'esistenza di un solo pastore del gregge. Non ci sono pastori diversi per un solo gregge, ce n'è uno solo.”³

Il pastore si occupa ed è responsabile di tutti e di ciascuno.

Il pastorato nel cristianesimo ha dato luogo ad un'arte di dirigere, accompagnare, governare. Lo stato moderno nasce quando la governamentalità così creata diventa effettivamente una pratica politica.

Gli ebrei erano sottomessi alla legge, i greci alla persuasione e alla legge, i cristiani sono governati da un rapporto individuale, e il rapporto della pecora con chi la dirige è di dipendenza integrale. Questo significa un rapporto di sottomissione ad un principio d'ordine e ad un individuo con un'obbedienza fine a sé stessa.

Il pastore cristiano non è indifferente alle condizioni materiali e della sussistenza del suo gregge: assumendo anche questo compito, anche se indirettamente, il dispositivo di potere ne esce ulteriormente rafforzato.

Nonostante tutto questo dirigismo, se si prende in considerazione la pratica, anzi *le pratiche* della religione, oltre che le enunciazioni teologiche, la situazione cambia:

¹ Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione – Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005, p.101

² M. Foucault, Op.Cit., 2005, pp.115-116

³ M. Foucault, Op.Cit., 2005, p.111

tali pratiche sono il risultato dell'interpretazione che i diversi gruppi umani operano delle credenze religiose, dando luogo a diverse esperienze.

L'affermazione vale anche in senso inverso: il pensiero della Chiesa, su varie questioni, si è formato nell'humus culturale esistente.

Il governo delle persone passa attraverso il governo dei loro corpi e delle loro anime, e a queste si perviene attraverso quelli. La concezione cristiana pone in contrapposizione Anima e Corpo, e questo antagonismo segna una netta discontinuità con il contesto culturale del Vecchio Testamento, che ha una visione unitaria della persona umana, e deriva piuttosto dalla filosofia platonica nella sua versione neoplatonica, diffusa nel mondo tardo antico.

Per Agostino d'Ippona, solo

“... allontanandosi dalle cose sensibili, l'anima potrà fissare il suo sguardo sulla Forma immutabile che dà forma a tutte le cose, e sulla Bellezza *sempre uguale e in tutto somigliante a se stessa, che lo spazio non divide né il tempo trasforma....* Se le anime *accecate dalle lordure corporee* hanno potuto, *senza il soccorso delle discussioni filosofiche, rientrare in se stesse e guardare vero la loro patria*, è perché Dio ha, nell'Incarnazione, abbassato fino al corpo umano l'autorità della Ragione divina”⁴.

E' quindi fondata l'affermazione di Nietzsche che definisce il cristianesimo come platonismo per il popolo.⁵

Ma il corpo, lontano da Dio, non è che carne, cioè contingenza, morte, corruzione, impermanenza, peccato, inganno. Il corpo è quindi carne da redimere.

Questo è uno dei temi di fondo della concezione del corpo nella religione cattolica: e sarà declinato in molti modi, diversificati nella dimensione storica, culturale e politica.

Sul piano storico, i momenti salienti che prenderò in considerazione saranno i primi secoli del Cristianesimo, il Medioevo e la Controriforma, ciascuna delle quali ha prodotto specifiche forme di esperienza del corpo, con qualche sguardo sul momento contemporaneo.

La dimensione culturale sarà limitata al contesto europeo, e l'analisi sarà focalizzata al rapporto tra la concezione dottrinale e la concezione popolare. Questo problema è del tutto attuale, e costituisce una delle difficoltà che la Chiesa contemporanea incontra nel diffondere il suo messaggio presso popoli che non sono mai stati neoplatonici, e gli ecclesiastici vi si riferiscono col termine *inculturazione*.

Una suggestiva ipotesi⁶ individua l'*Inferno* dantesco quale punto d'incontro/scontro tra la cultura leggendaria folklorica relativa al mondo sotterraneo e la cultura alta (Aristotele, Virgilio, Tommaso d'Aquino), che esprime un modello del mondo fatto di geometrie e tassonomie: una sorta di dialettica tra il Carnevale e la Quaresima, il Trittico del giudizio di Hieronymus Bosch.

La dimensione politica è *sempre* presente: il dominio sui corpi è la premessa al controllo delle coscienze, ma il problema del potere ha avuto un incremento di magnitudine con la Controriforma, dando luogo a forme di controllo personale e sociale capillari e pervasive che hanno costituito un modello, analizzato da Foucault, nel quale ha maggior peso l'introiezione, o l'incorporazione, dell'ordine costituito

⁴ P.Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1998, p.240. Il corsivo è una citazione di Hadot da Agostino, *De vera religione*, 3.3 e 4.7.

⁵ F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Roma, Newton Compton, 1977, nella prefazione, p.38.

⁶ P.Camporesi, *Il paese della fame*, Bologna, Il Mulino, 1978, nell'introduzione, p.5.

rispetto alla sua imposizione dall'esterno, la quale comunque entra in azione nei casi in cui l'introspezione non funziona in modo soddisfacente.

Tale dominio si è esercitato a lungo in maniera diretta, mediante il potere dei sovrani per diritto divino, o in ogni modo per mezzo di apparati statali che facevano o fanno della religione un fattore di coesione politica e sociale.

In tempi più recenti e nelle società secolarizzate è ben noto il tentativo della Chiesa di legiferare per interposta persona, specie sui temi che riguardano il corpo.

Tale ostinazione normativa è finalizzata a stabilire i capisaldi di una visione del mondo, o di una interpretazione del mondo, una delle molte possibili, sulla quale sia possibile costruire un orizzonte di senso. Tale costruzione ha le sue fondamenta nel corpo.

Ed in base a questo orizzonte di senso, spiegare gli avvenimenti della vita.

Geertz esemplifica con l'episodio del grande fungo giavanese⁷, evento tutto sommato modesto, ma capace di muovere lo stupore e di scatenare una ridda di ipotesi, la necessità umana di trovare un senso ad ogni esperienza, e a maggior ragione alla sofferenza, alla sventura, alla morte, la cui addomesticazione è per ogni cultura una sfida difficile.

Tuttavia il significato di una cultura non è soltanto un sistema di simboli riducibile a testo: questo schema interpretativo lascia uno iato tra la vita e l'esperienza. La tradizione cattolica ha prodotto una quantità rilevantissima di testi e di rappresentazioni, ma ancora di più ha prodotto vita vissuta, *habitus*, attitudine e predisposizione dei corpi ad assumere determinati comportamenti. Per comprenderla occorre una mossa epistemologica più radicale: e cioè che le rappresentazioni non denotino l'esperienza, ma che la costruiscano⁸.

Il paradigma dell'incorporazione, che è questa modalità di descrizione del mondo, è radicata nella tradizione fenomenologica, in particolare nell'elaborazione di Merleau-Ponty, il quale individua nella percezione l'esperienza corporea fondamentale, che rende il corpo protagonista della costruzione oggettuale della realtà.

Se il corpo è parte del mondo, non osservatore esterno, la soggettività e l'esperienza di chi scrive non sono estranee alla ricerca. Ed infatti non lo sono, a partire dalla scelta di occuparsi di questo tema.

Io (se esiste un momento giusto per dire *io*, è adesso) non avrei scelto di lavorare su questo tema, e forse neanche di studiare antropologia, se non avessi vissuto la mia vita, situata in certo luogo – il Paese cattolico per antonomasia – e in una certa epoca – *baby boomer* nata negli anni '50 del secolo scorso, quando ho potuto vivere la religiosità cattolica pre-conciliare, ed anche l'esperienza anti-autoritaria del '68 (sempre del secolo scorso), femmina, e quindi più esposta al controllo ed alla discriminazione.

Sono consapevole che gli antropologi devono evitare di spiegare i comportamenti facendo ricorso a categorie psicologiche, che si riferiscono a comportamenti individuali. Ma, quando i comportamenti sono sociali, non credo sia improprio utilizzare gli strumenti delle teorie delle psicanalisi e della psicologia analitica per comprenderli; in fondo anche questi sono interpretazioni, e spesso dotati di grande valore euristico.

⁷ C.Geertz, *La religione come sistema culturale*, in *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino, 1973

⁸ Thomas Csordas, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in *Annuario di Antropologia n°3 – Anno 2003 – Corpi*, Roma, Meltemi

L'istituzione religiosa che meglio esemplifica la disciplina e l'incorporazione è il monachesimo: questa forma di vita consacrata attraversa tutta la storia del cristianesimo, dai primi secoli fino ad oggi. Essa ha esplicitamente codificato regole per definire gli aspetti più minuti della vita quotidiana, ed è stata posta a modello della vita di tutti i fedeli.

Corpo e società

Il corpo, secondo il punto di vista dell'incorporazione, non è un oggetto da studiare in relazione alla cultura, ma deve essere considerato esso stesso soggetto della cultura, o più precisamente il suo terreno esistenziale⁹, la sua condizione di possibilità.

Questa affermazione ha un riscontro addirittura ovvio: la continuità di qualunque società ha due dimensioni, una culturale e una fisica. La prima è assicurata dal perpetuarsi della tradizione, la seconda richiede l'impegno di ciascuno a generare un numero adeguato di figli.

Le società antiche nelle quali il Cristianesimo ha iniziato a diffondersi avevano il problema, per noi del tutto alieno, di sopravvivere in quanto comunità umane: nella Roma di Augusto la vita media non superava i venticinque anni, ed era dovere di ogni cittadino dedicare il proprio corpo a fini riproduttivi.

“La pressione sulle femmine era schiacciante. Affinché la popolazione dell'impero romano potesse restare semplicemente stazionaria, pare che ogni donna dovesse generare in media cinque figli.¹⁰”

Comportamenti non conformi erano tollerati solo pochi intellettuali eccentrici appartenenti alle classi superiori, e facevano eccezione un limitatissimo numero di sacerdotesse vergini, le Vestali.

Il matrimonio e la maternità erano il destino indiscusso di tutte le donne.

Oltre a questa considerazione concreta, non bisogna dimenticare la corrispondenza simbolica tra corpo e società. “Il corpo è un modello che può valere per qualunque sistema circoscritto: i suoi confini possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari. Il corpo è una struttura complessa: le funzioni delle sue diverse parti e le relazioni tra esse forniscono una gamma di simboli per altre strutture complesse.”¹¹

Il modello della Chiesa come corpo è esplicitamente richiamato da S.Paolo¹², il quale sottolinea l'interdipendenza delle diverse parti. Il corpo è anche un'usatissima metafora politica.

Ed è, naturalmente, vero anche l'inverso: il corpo del cristiano deve essere il tempio di Dio.

La continuità culturale era anch'essa (ed è) lavoro del corpo: essa è ricostruita ogni giorno da gesti, atteggiamenti, abitudini, modi di vestire, modi di mangiare, e da innumerevoli altre tecniche del corpo.

Il punto di vista fenomenologico cerca di interpretare la realtà a partire dall'accadere di fatti, per i quali non c'è alcuna teoria giustificativa sovrastante da ricercare.

Il mondo è comprensibile perché *impressiona* e modifica i corpi con i quali entra in contatto, e i corpi *incorporano* l'impronta del mondo, acquisendo così un sistema di disposizioni coerente con l'esperienza, e si trova predisposto ad anticiparle mediante comportamenti. “In altre parole, se l'agente ha una comprensione immediata del mondo familiare, ciò dipende dal fatto che le strutture cognitive messe in opera da lui

⁹ Thomas Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in *Ethos*, Vol. 18, No. 1 (Mar., 1990), p.5

¹⁰ P.Brown, *Il corpo e la società*, Torino, Einaudi, 1992, p.6

¹¹ Mary Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1993, p.186

¹² 1° Lettera ai Corinti, 12, 14-30

sono il prodotto dell'incorporazione delle strutture del mondo in cui egli agisce, nonché del fatto che gli strumenti di costruzione impiegati per conoscere il mondo sono costruiti da e attraverso il mondo.”¹³

¹³ Pierre Bourdieu, *La conoscenza col corpo*, in *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998, p.142

Regola monastica

“Chiunque si innalzerà sarà abbassato
e chi si abasserà sarà innalzato”
Matteo 23,12

Questo versetto di Matteo non si riferisce soltanto alla funzione compensatrice della giustizia divina, che darà in un'altra vita ciò che non si è avuto in questa, ma afferma anche il valore dell'umiltà come situazione liminale che precede l'elevazione di status¹⁴. Se la liminalità si considera come tempo e luogo di ritiro dalle normali modalità di azione sociale, potenzialmente di riesame dei valori centrali e degli assiomi della cultura egemone, in società complesse e stratificate la liminalità stessa può diventare istituzione, e ritirarsi in convento abbracciando la vita monastica può significare sia prepararsi ad un'elevazione di status - la beatitudine celeste, ma forse anche un'importante carica ecclesiastica – che svolgere un ruolo di elaborazione anche critica dei dogmi della situazione di cose esistente.

La vita monastica implica l'accettazione di una regola.

Le regole monastiche sono numerose e diverse: ne sono state formulate dai primi secoli della cristianità fino ai tempi nostri. Tutte sono però accomunate da quella che è stata detta triade classica – castità, povertà, obbedienza – che rappresenta un'efficace sintesi antropologica delle molteplici esigenze evangeliche¹⁵.

Questo perché l'origine dell'idolatria negatrice di Dio e di una logica egoistica devastante per i rapporti umani.

Le tre *libidines*, la *libido amandi*, la *libido possidendi* e la *libido dominandi* costituiscono il nucleo più profondo dell'essere umano, e la lotta contro queste tre dominanti è un avvicinamento ad una condizione superiore.

Dopo aver sconfitto le tre *libidines*, e non è una cosa semplice, una prova più difficile attende il monaco: deve evitare il peccato di orgoglio – il vizio peggiore di tutti – per essere uscito vittorioso da tanta prova.

L'umiltà è un obiettivo ancora più alto, e sono stati predisposti itinerari spirituali specifici per raggiungerlo: i dodici gradini dell'umiltà¹⁶. Ma anche qui lo spirituale di declina anche nel corporale: tacere, non ridere, capo chino, sguardo a terra.

A celibato, povertà e obbedienza, che sono modalità di essere, si aggiungono indicazioni per il fare, e cioè preghiera, lettura, lavoro ed ospitalità¹⁷.

Le regole monastiche, ciascuna con le sue specificità, traducono questi principi generali in istruzioni operative, e queste hanno un grande riscontro sul corpo.

Si realizza, nell'istituzione monastica, in condizioni quasi da laboratorio un'*interiorizzazione dell'esteriorità e un'esteriorizzazione dell'interiorità*¹⁸ intenzionali, finalizzate a costruire una condizione di vita ideale, che come tale era destinata ad essere indicata come modello di vita cristiana.

¹⁴ Victor Turner, *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana, 2001, p.181

¹⁵ *Regole Monastiche d'Occidente*, a cura di Enzo Bianchi, Torino, Einaudi, 2001, p.XXII

¹⁶ Regola di Donato, *Regole Monastiche Femminili*, a cura di Lisa Cremaschi, p.200-205

¹⁷ *Regole Monastiche d'Occidente*, pp.XXIV-XXVII

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina, 2003, p.206

L'obbedienza

L'obbedienza è dunque considerata dalle regole monastiche come una virtù di per sé stessa, e nei monasteri si sviluppa una tecnologia della disciplina, fatta di regole minute.

L'obbedienza è alla fine di un percorso di riorganizzazione delle emozioni¹⁹, che sono strutturate reciprocamente in modi storicamente determinati: in questo settore non v'è nulla di naturale.

“Non potendo contare su comportamenti automatici e adeguati all'ambiente, cioè su risposte istintive agli stimoli dell'esperienza, l'uomo *credè se stesso* come animale culturale, ossia come animale che si fa guidare da programmi mediati simbolicamente: progetti e prescrizioni di cui è autore e destinatario.”²⁰

Al monaco si addice la disciplina, e tutte le regole monastiche ne elaborano una versione, non molto dissimile l'una dall'altra. La disciplina è un concetto che compete al dominio militare, domestico e politico. La disciplina del monaco si riferisce al comportamento esteriore, alla disposizione di spirito interiore, in unità tra corpo e anima, e agisce sull'anima attraverso il corpo, prescrivendo il modo di vestire, i movimenti e le posizioni, il modo di parlare e il modo di stare a tavola nel refettorio²¹.

Talal Asad rileva che la disciplina dei gesti non è solo una tecnica del corpo, ma un'effettiva riorganizzazione dell'anima, e cita Ugo da S.Vittore secondo il quale la disciplina monastica non è solo segno di virtù, ma consente di stabilire un'equivalenza tra il corpo umano e la comunità.

La nozione pre-cristiana di disciplina, ad esempio quella richiesta in vista di una vittoria militare, era finalizzata all'esito di un evento incerto, al contrario, nel pensiero cristiano la disciplina e l'umiltà che ne deriva sono finalizzate al rispetto della legge divina, che dovrebbe essere un atteggiamento costante²².

L'abito

L'abito del monaco è ispirato alla più essenziale semplicità. Non se ne deve tenere più di uno. Esso deve coprire la vergogna della nudità e riparare dal freddo, ed evitare di alimentare ogni occasione di vanità e di distinzione. Lo si deve tenere pulito senza eccedere nelle cure²³. Anzi, le vesti vengono lavate “secondo l'ordine del preposito²⁴”, e non secondo il giudizio personale. Infatti un eccessivo desiderio di pulizia delle vesti potrebbe far contrarre all'anima sozzura interiore. Ci sarà da dire anche più avanti del contrasto pulito/sporco.

“Quanto alle calzature, si faccia così: in inverno, dal 1° di novembre al 1° di maggio, facciano uso delle scarpe che vorranno, mentre nel rimanente tempo estivo si proteggano solo con l'aiuto di sandali”²⁵.

¹⁹ Talal Asad, *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore ; London : The Johns Hopkins university press, 1993, p.134

²⁰ Roberto Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino, 1997, p.73. Sono grata all'autore di questo testo per le numerose e appassionanti discussioni su questo argomento.

²¹ T.Asad, Op.Cit., 1993, p.138

²² T.Asad, Op.Cit., 1993, p.139

²³ *Regola di Cassiano*, in *Regole Monastiche d'Occidente*, p.409

²⁴ *Regola Tarnatense*, in Op.Cit., p.149

²⁵ *Regola di Fruttuoso*, in Op.Cit., p.349

Nessuno può tenere indumenti di lino sotto la tunica, né la si profumi, perché questo sarebbe compiacenza verso la carne, come prendersi cura del proprio volto o della propria capigliatura. Anzi, il taglio dei capelli deve avvenire in comune, perché “E’ biasimevole ... avere un aspetto diverso quando non vi è diversa forma di vita.”²⁶

“Nel vostro modo di camminare, di stare, in ogni movimento del vostro corpo non vi sia nulla di indecoroso, che offenda lo sguardo di chi vede, ma abbiate un comportamento che si addica alla santità del vostro stato.”²⁷

Tutte le regole prescrivono le caratteristiche dell’involucro del corpo, che lo disciplina fisicamente dall’esterno.

Il cibo

La dieta del monaco tiene conto del fatto che la gola è il punto d’ingresso della lussuria, e quindi è tale da non appesantire il ventre, congestionando pericolosamente le zone limitrofe. Alcune regole si astengono dalla carne, altre regole prevedono un solo pasto al giorno con il rigoroso divieto di mangiare fuori pasto. Si devono rifuggire la sazietà e l’ebbrezza, ma anche praticare la misura.

“4. Se, infatti, l’astinenza oltrepassa la misura, essa non è virtù, ma un vizio, poiché la virtù costudisce e comprende molti beni. 5. Dobbiamo, dunque, digiunare tutti i giorni, così come tutti i giorni dobbiamo mangiare; 6. e tuttavia, pur dovendo mangiare tutti i giorni, bisogna fare poche concessioni al corpo, e di lieve entità. Bisogna, dunque, sostentarci ogni giorno con il cibo perché ogni giorno bisogna progredire, ogni giorno pregare, ogni giorno leggere”²⁸.

La Regola di Benedetto è anche molto precisa e dettagliata nello stabilire gli orari dei pasti in relazione alle stagioni e ai lavori da farsi. E’ espressamente indicato che durante tutto l’anno i pasti avvengano alla luce del giorno, senza la necessità di accendere lampade²⁹.

Il sesso

Le regole monastiche sono di un’ingegnosità notevole nel prevedere dispositivi che tengano lontano il monaco dalla fornicazione.

I monaci non devono mai trovarsi soli con donne, non devono in ogni caso guardarle o peggio ancora scambiare sguardi.

La stessa norma è prescritta alle monache:

”1. Non sorga in voi, su istigazione del diavolo, nessuna *concupiscenza degli occhi* verso alcun uomo. 2. Non dite di aver l’animo puro, se avete gli occhi impuri, perché l’occhio impuro è segno di un cuore impuro.”³⁰

²⁶ *Regola di Isidoro*, in Op.Cit., p.323

²⁷ *Regola Tarnatense*, in Op.Cit., p.147

²⁸ *Regola di Colombano ai monaci*, in Op.Cit., p.291

²⁹ *Regola di Benedetto*, in Op.Cit., p.237

³⁰ *Regola di Donato, Regole Monastiche Femminili*, a cura di Lisa Cremaschi, p.206

Non devono essere padrini di alcun bambino, perché la relazione di padrinato li introdurrebbe nelle famiglie, fornendo loro occasioni di peccato.

Anche le potenziali relazioni omosessuali sono tenute sotto stretta sorveglianza:

“1. Nessuno parli con un altro nell’oscurità. 2. Nessuna dorma sulla stuoia insieme con un altro. 3. nessuno tenga la mano di un altro; ma, sia che stia in piedi, sia che si trovi in cammino, sia che sia seduto, ciascuno si tenga sempre a un cubito di distanza dall’altro.³¹”

“Se durante il buio della notte capita di incontrare un fratello, non si parli con lui. Quando sopraggiunge la notte una lampada illumini il locale di coloro che dormono, in modo che rotto il buio, ci si possa rendere conto se ognuno riposa.³²”

Nessuno deve avere un cella che si possa chiudere a chiave³³.
Nessuno deve ridere o giocare con ragazzi e bambini.

Il lavoro

La giornata del monaco è minuziosamente regolamentata: la regola stabilisce cosa egli debba fare in ogni momento della giornata, della settimana, nei giorni feriali e festivi, nelle diverse stagioni e nei diversi momenti dell’anno liturgico.

Il vizio dell’*acedia*, al pari di tutti gli altri, è tenuto sotto controllo mediante sorveglianza, e all’occorrenza punito.

“ 1. L’ozio è nemico dell’anima. Per questo in alcuni determinati momenti i fratelli devono essere occupati nel lavoro manuale e in altri determinati momenti nella lettura divina.

2. Crediamo, dunque, che questi due tempi possano essere ordinati secondo la seguente disposizione: 3. che da Pasqua fino al 1° di ottobre al mattino, uscendo da prima, lavorino fin *quasi* all’ora quarta là dove ce ne sarà bisogno. 4. Dall’ora quarta, poi, fino *quasi* alla celebrazione dell’ora sesta abbiano tempo per la lettura. Dopo sesta, alzatisi da tavola, riposino sui loro letti in assoluto silenzio. ...6. Nona sia celebrata *un po’ prima*, a metà dell’ora ottava, e poi di nuovo facciano ciò che vi sarà da fare, fino a vespro.³⁴

La regola continua poi a prescrivere come ci si debba comportare dal 1° di ottobre fino alla quaresima. Solo qualche lieve indeterminatezza attenua la precisione delle indicazioni temporali.

L’aspetto disciplinare è evidente: una *microfisica* dell’obbedienza certamente non estranea allo stabilirsi della *microfisica del potere* in una serie di istituzioni quali carcere, esercito, manifattura nel corso dell’*età classica*.³⁵

Le punizioni corporali solitamente intervengono in caso di ostinazione nell’errore; in prima istanza si ricorre alla correzione fraterna.

L’organizzazione della giornata di lavoro dei monaci benedettini preparò il passaggio dal calendario – tempo ciclico delle stagioni, dei momenti liturgici, della commemorazione, legittimato dal passato – all’agenda, dove erano pianificate le azioni di una giornata, associata alla produttività, fatta di microeventi, proiettata verso il futuro³⁶.

³¹ *Regola della Gallia I*, in Op.Cit., p.291

³² *Regola di Isidoro*, in Op.Cit., p.324

³³ *Regola Orientale*, in Op.Cit., p.65

³⁴ *Regola di Benedetto*, in Op.Cit., p.242; i corsivi sono miei

³⁵ Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1993, pp.148-149

³⁶ Jeremy Rifkin, *Il sogno europeo*, Edizione CDE su licenza Mondadori, Milano, 2004, p.107

L'invenzione dell'orologio meccanico, sempre da parte dei benedettini, perfeziona l'opera: il tempo diventa una dimensione granulare e disciplinabile.

Il silenzio

Il silenzio è prescritto a tavola, da tutte le regole, e “se qualcuno parla e ride durante il pasto sia ripreso e faccia penitenza.”³⁷

Chi presiede può interrogare qualcuno, che deve rispondere, oppure tenere letture edificanti, al fine di nutrire lo spirito mentre si nutre il corpo.

“Terminate le viglie e sciolta la comunità, nessuno pretenda di intrattenersi o di parlare con un altro, nemmeno un poco.....Quando poi i fratelli sono al lavoro, non vi sia assolutamente nessun discorso tra loro, ma ciascuno compia ciò che gli è stato comandato ruminando a memoria un salmo o qualche altro passo della Scrittura, senza impiegare nemmeno una parte di una sola ora non solo in cospirazioni malvagie o cattivi consigli, ma neanche in chiacchiere oziose.”³⁸

Le chiacchiere sono occasione di peccato, perché possono scivolare verso argomenti scurrili o verso la mormorazione, cioè i commenti a carico di qualche confratello o di un superiore.

La regola del silenzio è indubbiamente un elemento di disciplina, e tutti gli elementi di disciplina sono incorporati mediante la pratica delle diverse regole.

³⁷ *Regola Orientale*, in Op.Cit., p.76

³⁸ *Regola di Cassiano*, in Op.Cit., p.417

Anima e corpo

L'idea della caverna, delineata da Platone ne *“La repubblica”*, da dove gli uomini potevano vedere solo un'ombra fallace, imperfetta e impermanente della realtà, e l'idea dell'immortalità dell'anima, di cui si discute nel *“Fedone”* erano singolarmente ben trovate per costruire la teoria cristiana della condizione umana, e furono veicolate dal neoplatonismo di Agostino.

Per Origene, il fatto che l'anima, frazione individuale e degradata dello spirito creato da Dio, fosse imprigionata in un corpo come in una gabbia, costituiva il cimento che ciascuno doveva vincere per ricongiungersi a Dio in un abbraccio salvifico. All'interno del *cuore*, sorgevano i temi della meditazione cristiana, ma, nello stesso luogo nasceva anche la tentazione. Dare spazio ai cattivi pensieri – sempre legati alle grossolane debolezze corporee, quali il bisogno di cibo e gli impulsi sessuali – era collaborazione con il demonio.

Il dilemma tra essere un corpo ed avere un corpo è risolto a favore della seconda posizione: il corpo viene dalla terra, e il soffio vitale viene da Dio. Ma

“...lo spirito ha bisogno della carne per esprimersi e la carne, il corpo, senza il soffio vitale non potrebbe trascendersi.³⁹”

Il corpo resta strumento, argilla da plasmare, campo da arare, per usare le espressioni dei Padri del deserto⁴⁰, il che è un'espressione persino troppo forte dell'idea di incorporazione.

Per plasmare il corpo è indispensabile tenere sotto controllo il flusso dei pensieri, perché la fantasia sessuale è sempre in agguato, e all'occorrenza aprire il proprio cuore ad un padre spirituale per richiedere aiuto: quindi dar conto di sé ad un'altra persona, e trovare le parole per esprimere i propri pensieri più segreti.

E quando saranno sconfitte la lussuria e la gola, resteranno da affrontare i ben più temibili peccati dello spirito, quali superbia e orgoglio.

Il problema dell'anima suscitò l'interesse degli anatomisti del XV e XVI secolo che ne cercavano la sede, per essere poi accantonato con un presa di posizione di Andrea Vesalio, autore di un'opera sul cuore e la circolazione, il quale affermò il valore dell'esperienza nella conoscenza del corpo e la separazione tra problematiche anatomiche e teologiche⁴¹. I medici erano una corporazione in ascesa con la quale la Chiesa non voleva scontrarsi.

La figura del medico e i saperi medici diventarono centrali, in particolare nel campo riproduttivo: i medici saranno spinti a non aiutare in pratiche abortive, e in occasione di parti dall'esito infausto, dovranno sacrificare la vita della madre per riuscire a battezzare il bambino, salvandone in questo modo l'anima.

“Controllare la nuda vita è diventato sempre di più l'obiettivo e la misura del potere – religioso, politico, scientifico – e il luogo di conflitto dei poteri con la libertà non solo degli individui in grado di generare ma sempre di più con quella degli individui non ancora nati.”⁴²

³⁹ C. M. Martini, Op.Cit., 2000, p.41

⁴⁰ P. Brown, Op.Cit., p.211

⁴¹ Adriano Prosperi, *Dare l'anima*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 237-238

⁴² A. Prosperi, Op.Cit., 2005, p. 356

Il sangue

*“Bene è adunque glorioso questo sangue;
è un unguento odorifero che spegne la puzza
della nostra iniquità”
Caterina da Siena, Le lettere, II*

La rappresentazione del sangue, nella concezione cristiana, è assai ambivalente. Non sono più in vigore i tabù della legge ebraica relativi al sangue contenuto nel cibo o alle donne mestruate, sebbene la perdita periodica sia considerata un argomento che supporta l'argomento dell'inferiorità della donna, e che esista tuttora una certa impurità riferita al sangue femminile, poiché il rito di purificazione della puerpera – che ha effuso molto sangue ed è per forza di cose venuta in contatto con il seme – sia tuttora praticato. Questo rito, che deriva direttamente dal Levitico⁴³, in ambiente cristiano viene praticato come forma di ringraziamento per l'avvenuta nascita⁴⁴ secondo il moderno rituale romano emanato da Paolo V (1605-1621) o forse in onore a Maria, che vi si sottopose senza averne bisogno⁴⁵. Il Levitico fa riferimento alla necessità di purificazione per il sangue (una settimana, come per il flusso mensile se è nato un maschio, e due settimane se è nata una femmina) e per il “peccato”.

Un testo di Pietro di Blois – predicatore medievale che si è interessato all'argomento - non fa menzione del sangue, ma si riferisce esplicitamente alla contaminazione del seme da cui Maria è immune per le circostanze assolutamente uniche della sua maternità.

Se in una chiesa avviene un omicidio, in ogni modo associato allo spargimento di sangue, questa deve essere riconsacrata. A questo proposito, Tommaso d'Aquino precisa che lo spargimento di sangue implica un peccato, ed è il peccato commesso in un luogo sacro che sconsacra il luogo stesso, non certo la contaminazione che deriva unicamente dal sangue versato⁴⁶.

Un'altra situazione di possibile contaminazione con il sangue occorre in occasione delle torture alle quali il tribunale dell'Inquisizione sottoponeva gli indagati: questa irregolarità venne risolta da una speciale misura emanata da Paolo IV nel 1557⁴⁷. La lotta all'eresia richiedeva qualche deroga.

Si deve però osservare che l'atto fondante del cristianesimo è il sacrificio di una vittima, santa ma sanguinante, Gesù Cristo. Il sacrificio è perennemente rinnovato nella liturgia eucaristica, dove le parole sacre sono “questo è il mio corpo, questo è il mio sangue”, e a queste parole verrà attribuita un'autentica forza performativa, la cui intensità sarà molto variabile attraverso i secoli per i cattolici, mentre verrà a cessare per i protestanti, per i quali l'eucarestia è il ricordo del sacrificio di Cristo, non il suo rinnovarsi.

La differenza tra le due cose è efficacemente illustrata da una serie pressoché infinita di narrazioni presenti nell'immaginario cristiano (popolare ma non solo). Uno per tutti, e il più famoso, citato in un testo che ne riporta più di cinquanta, il miracolo di Bolsena,

⁴³ Levitico 12,2

⁴⁴ M.Douglas, Op.Cit., 1993, p.111

⁴⁵ Sermone di Pietro di Blois, in *Tesi Mariane del II Millennio*, III, Autori medioevali dell'Occidente, a cura di L.Gamero, p.479. Devo questo testo alla cortesia di Suor Maria Ilaria, amica della mia amica Maria Paola Viola

⁴⁶ M.Douglas, Op.Cit., 1993, p.111

⁴⁷ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza – Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996, p.156

dette origine alla festa del *Corpus Domini*. Nel 1263, un prete boemo di nome Pietro da Praga si stava recando in pellegrinaggio a Roma, e viene riferito che egli nutrisse in cuor suo dei dubbi sulla reale presenza nell'ostia del corpo e del sangue di Cristo. Si era fermato in una chiesa di Bolsena per celebrare la messa, e al momento della consacrazione l'ostia si mise a sanguinare, macchiando tovaglie e paramenti sacri. Il papa Urbano IV, che era belga, a seguito di questo fatto ed anche per le sollecitazioni di una monaca veggente belga, istituì la festa, incaricando Tommaso d'Aquino di comporre i testi per le funzioni liturgiche della solennità⁴⁸. Il culto del Preziosissimo Sangue è particolarmente praticato in Belgio, dove esistono chiese ad esso dedicate.

I miracoli, o almeno gli eventi prodigiosi, riferiti al sangue sono numerosi e tuttora frequenti: una o due volte l'anno i telegiornali ci danno notizie dell'avvenuto scioglimento del sangue di S.Gennaro, vescovo di Benevento decapitato a Napoli durante la persecuzione di Diocleziano nel 305 d.c., e con frequenza non prevedibile siamo informati del pianto ematico di statue della Madonna. Questi fenomeni sono stati oggetto di indagine scientifica⁴⁹ che ne ha messo fortemente in dubbio l'origine soprannaturale. In questi casi, ciò che chiamiamo evidenza scientifica è molto lontana dallo scalfire la compattezza del discorso autoreferenziale nel quale si colloca, e figura proprio come un'interpretazione tra le altre, e non tra le più accreditate.

Al culto del Sacro Sangue è ascrivibile anche il successo del tema letterario e cavalleresco del sacro Graal.

Dove è ritenuta più certa l'efficacia simbolica, che è una forma di pensiero magico, il ritualismo è maggiormente sviluppato, e la nozione di peccato si incentra su azioni esteriori, piuttosto che su situazioni dell'interiorità⁵⁰.

L'atteggiamento verso il sangue e l'Eucarestia sarà quindi una cartina di tornasole rispetto ad atteggiamenti interiori che troveranno la loro piena espressione con la Riforma, "e della sua protesta contro i riti insensati, la religione meccanica"⁵¹, e con la Controriforma, che possono essere entrambe considerate adattamenti ad una modalità di pensiero che sta diventando moderna.

⁴⁸ Renzo Allegri, *Il sangue di Dio*, Milano, Ancora Editrice, 2005, p.78. Ho trovato questo libro per caso, al di fuori di ogni ricerca bibliografica, in uno dei giri che spesso e volentieri faccio nelle biblioteche. La quarta di copertina avverte che l'autore non è un teologo, né uno studioso delle religioni, ma è stato a lungo inviato di <Gente>, nonché capo-redattore di *Noi* e *Chi*, pubblicazioni dedite al gossip. Nel libro è elencata una lunga serie di "miracoli eucaristici", tutti descritti al modo indicativo, al grado zero della scrittura, facendo un uso perfettamente acritico di una serie di concetti presi di peso forse da qualche manuale di catechismo. La casa editrice è titolare di una libreria nella cui mailing list per ventura io mi trovo, e che probabilmente in futuro non pagherà più l'ICI. Mi mandano inviti a conferenze dottissime: l'ultimo invito ricevuto riguarda la lettura comparata di alcuni passi dell'Antico Testamento fatta da alcuni Rabbini e alcuni Gesuiti. Faccio fatica a immaginare il modo in cui si tengono insieme i due eventi, e di sicuro è un limite mio. L'unica spiegazione che riesco a trovare è che si pratici ciò che nel gergo del marketing si chiama 'segmentazione del mercato', che è una tecnica per rivolgersi ad auditorii diversi con offerte diverse al limite del contraddittorio, proponendosi come punto di riferimento per entrambi. Considero comunque questo libro un oggetto etnografico.

⁴⁹ Luigi Garlaschelli, *La chimica dei miracoli*, in *Micromega* 1/99, p.95

⁵⁰ Mary Douglas, *I simboli naturali*, Einaudi, Torino, 1979, p.22

⁵¹ M.Douglas, *Op.Cit.*, 1979, p.13

Sangue come segno del potere

Nel medioevo il linguaggio del sangue diventa l'espressione della gerarchia sociale: la nobiltà è *nobiltà di sangue*⁵², i discendenti dei re, attraverso i quali si trasmette il potere, saranno *principi di sangue*, segnando così una forte discontinuità con il mondo antico, dove l'adozione e la trasmissione dell'*imperium* e della condizione sociale attraverso di essa erano assai diffuse.

Il sangue è rimasto per molto tempo un elemento importante nei meccanismi del potere: in una società di lignaggio, spesso colpita da epidemie e dove la violenza era endemica, il sangue era un valore essenziale.

Per molte ragioni: per motivi strumentali, *poter versare il sangue*, per il suo funzionamento nell'ordine dei segni (*avere un certo sangue, accettare di rischiare il proprio sangue*) e per la sua precarietà (*facile ad effondersi e ad inaridirsi, troppo pronto a mescolarsi e suscettibile di corruzione*)⁵³.

Il potere parla attraverso il sangue, mediante i supplizi, facendo morire.

La nuova connotazione del potere attraverso il sangue risulta dall'incrocio di due pratiche storiche: la (passata) grandezza di Roma, sempre presente nella coscienza dei popoli, e le invasioni di franchi, normanni, celti, galli che proprio nel sangue e nella conquista determineranno una frattura storica che sarà individualizzato come medioevo⁵⁴.

Questa situazione durerà fino a quando le nuove procedure di potere, indirizzate a promuovere la vita mediante nuovi saperi, sostituiranno la *simbolica del sangue* con una *analitica della sessualità*⁵⁵.

Il sangue di Cristo

Si direbbe che il sangue sia sinonimo di forza vitale, e modo per alludere, senza nominarlo, allo sperma. Non a caso, i figli del medesimo padre sono detti fratelli *consanguinei*, mentre i figli della medesima madre sono indicati come fratelli uterini. Il sangue di Cristo è associato ad un altro liquido vitale, il latte che nutre l'universo dei fedeli. Questa associazione è assai antica, il topos delle 'mammelle di Dio' risale almeno a Clemente Alessandrino⁵⁶, ricorre nel linguaggio delle mistiche⁵⁷, è ripreso insistentemente dai predicatori barocchi, ma è nel mondo dei conventi e monasteri femminili che le metafore gocciolanti della carne e del sangue riesplodono con energia, e si tratta di un linguaggio erotico.

Nel medioevo, il sangue è elemento di distinzione tra i due strati superiori della società, *oratores* e *bellatores*. I secondi possono spargere il sangue, i primi non devono: ma la differenza è politica e non teologica.

La supremazia del sangue sarà il tratto distintivo del potere fino all'età moderna, quando il potere di vita e di morte, "fare morire o lasciare vivere"⁵⁸ esercitato dal un

⁵² J.Le Goff, 2005, p.25

⁵³ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1985, p.130

⁵⁴ M.Foucault, Op.Cit.,1998, p.69

⁵⁵ M.Focault, Op.Cit., 1985, p.131

⁵⁶ Piero Camporesi, *Il sugo della vita*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, p.53

⁵⁷ Maria Maddalena Dè Pazzi, *Le parole dell'estasi*, a cura di G.Pozzi, Adelphi, 1984, p.102, citato in P. Camporesi, Op.cit., 1984, p.52

⁵⁸ Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998, p.207

sovrano di sangue nobile e per diritto divino, lascerà il posto ad un diverso tipo di potere. La *limpieza de sangre* era indispensabile per poter vivere nella Spagna di Ferdinando ed Isabella. Ed allora il discorso del sangue si sposterà a supportare le teorizzazioni del razzismo.

Il tema del sangue conosce un rigoglioso sviluppo durante la Controriforma, quando ‘..il supplizio di Cristo, insieme al culto del suo corpo e del suo sangue, diventa una *passio* collettiva, quasi un’epidemia morbosa, un’oscura malattia dell’anima (*animi pasiones* erano gli squilibri e i turbamenti dell’equilibrio umorale) in cui si rispecchia l’orrore-attrazione per lo sperpero della vita simboleggiata dal sangue effuso..’⁵⁹.

Il tema era vigorosamente propagandato nelle prediche quaresimali, dove le fasi del supplizio di Cristo, con speciale enfasi sulla flagellazione, erano oggetto di un’attenzione minuziosa, insistita, morbosa e amplificata sui dettagli più atroci⁶⁰, sceneggiature *ante litteram* del film di Mel Gibson “*La passione di Cristo*”.

La Passione di Cristo era diventata una passione collettiva, con caratteristiche sia erotiche che sado- masochistiche⁶¹.

Queste visioni da teatro anatomico – un’invenzione dell’epoca – trovavano un loro punto di caduta sia nelle sempre spettacolari esecuzioni⁶² che si svolgevano in pubblico, che in una pratica penitenziale di massa che aveva nella flagellazione, con copioso spargimento di sangue, il suo momento più caratteristico.

S.Filippo Neri, nel racconto di un biografo⁶³, beveva con rapimento il vino-sangue della Comunione, tanto da aver consumato l’orlo del calice, e, non avendo potuto “andar nell’Indie a sparger sangue per amor di Cristo”, ne sparse interi catini con flagellazioni ed altre emorragie, dal naso e dalla bocca, chieste – e ottenute – come grazie da Dio.

Una forma di partecipazione alla Passione di Cristo giunta fino a noi sono le stimmate: l’esempio più recente riguarda Padre Pio da Pietralcina.

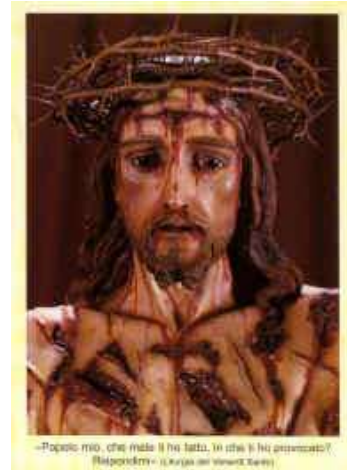
⁵⁹ P. Camporesi, Op.cit., 1984, p.39

⁶⁰ dal libro citato sopra, si segnalano *La passione per il venerdì santo* in *Prediche quaresimali* di Emmanuele Orchi, 1650, e *L’incredulo senza scusa* di Paolo Segneri, 1732

⁶¹ Freud ha ipotizzato che le due pulsioni, quella di vita che si esprime nell’eros, e quella di morte che produce aggressività, sadismo e masochismo, non siano entità indipendenti, ma operino una al servizio dell’altra, e spesso congiuntamente. Cfr. Sigmund Freud, *Al di là del principio del piacere*, Milano, Bruno Mondadori, 1995, pp.117-119

⁶² Per citare un solo esempio, ci si potrebbe riferire alla scena con cui si apre *Sorvegliare e punire* di Michel Foucault

⁶³ P.G.Bacci, *Vita di S.Filippo Neri fiorentino fondatore della Congregazione dell’Oratorio*, 1699, citato in P.Camporesi, Op. Cit.,p.43



Rappresentazioni della Passione

Il sangue di Cristo è come moneta pagata per la salvezza, ed è un pegno che deve essere restituito.

Le lacrime

“Beati coloro che piangono,
perché essi saranno consolati”
Matteo, 5,5

I Padri del deserto furono i primi a fare del pianto uno dei punti di riferimento della vita spirituale.

Essi, tra gli altri Antonio abate, nel III secolo, si posero l’obiettivo di “ricostruire completamente la struttura della personalità umana agendo direttamente sul corpo”⁶⁴.

Il pianto di Cristo è in più occasioni riferito nei Vangeli, e questo atteggiamento è indicato all’imitazione dei fedeli.

Il senso delle lacrime e la valorizzazione del pianto sono coerenti con il destino che il cristianesimo assegna al corpo.

“Se l’esortazione al pianto rientra nella rinuncia alla carne nel cristianesimo della tarda antichità, ciò si deve innanzitutto al fatto che il pianto si iscrive nell’economia dei liquidi corporei che l’asceta deve dominare. Bere poco riduce la quantità dei liquidi presenti nel corpo e quindi lo stimolo del peccato; così piangere fa fuori uscire questi liquidi e ne evita quindi l’uso peccaminoso”⁶⁵.

Le regole monastiche, in pratica tutte, prescrivono pianti penitenziali. Ad esempio, S.Benedetto stabilisce di “ogni giorno, nella preghiera, confessare a Dio con lacrime e gemiti i propri peccati passati”⁶⁶, la Regola Comune prescrive il pianto anche per i peccati altrui⁶⁷ e dal secolo XI il *dono delle lacrime* assurgerà a criterio di santità e *habitus* degli uomini devoti.

Esiste un’*Orazione per la grazia delle lacrime*, di Jean de Fècamp (morto nel 1078), che contiene, tra altre, la seguente invocazione “..E donami il segno manifesto del tuo amore, l’abbondante fontana di lacrime che sgorgano continue, così quelle stesse lacrime saranno prova del tuo amore per me”⁶⁸.

Le lacrime sono considerate una sorta di fecondità di origine divina, e sono certamente un mezzo per indirizzare le emozioni, per incorporare una certa modalità di espressione del pentimento.

Il riso

La riprovazione medievale del riso ha la sua causa nelle visione medievale dello spazio, che distingue tra alto e basso, interno ed esterno, più che tra destra e sinistra, anche se Cristo farà sedere i giusti alla sua destra. Il corpo è diviso tra parti alte, testa e cuore, e basse, ventre, mani e sesso, ed è dotato di filtri per distinguere il bene dal male: occhi, orecchie e bocca.⁶⁹

La testa è dal lato dello spirito, il ventre da quello della carne: il riso nasce dal ventre, e risale attraverso il corpo, passando dal petto alla bocca, che può pronunciare parole

⁶⁴ A.Boureau, prefazione a P.Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Age*, Albin Michel, Parigi, 2000, citato in Le Goff, Op.cit., p.57

⁶⁵ P.Nagy, Op.cit., citato in Le Goff, Op.cit., p.57

⁶⁶ *Regola di Benedetto*, 4-57, in *Regole monastiche d’Occidente*, a cura di Enzo Bianchi, Torino, Einaudi, 2001. p.206

⁶⁷ *Regola Comune*, 8, in E.Bianchi, op. cit., p.374

⁶⁸ Jacques Le Goff, Op.cit., 2005, p.59

⁶⁹ Jacques Le Goff, Op.cit., 2005, p.61

di pietà o parole licenziose e blasfeme. Il riso è la “lordura della bocca”, e la bocca è il “chiavistello” del corpo.

Il riso ha qualche cosa di diabolico, e appartiene al Carnevale.

Le regole monastiche condannano o limitano il riso, e prescrivono in generale il silenzio.

La sola eccezione di rilievo è rappresentata da S.Francesco d’Assisi.

Dal XII secolo si comincerà a distinguere tra il riso di gioia e il riso beffardo: il primo è prefigurazione della felicità celeste, e quindi considerato positivamente.

Testa

*“Voglio però che sappiate, che d’ogni uomo il capo è Cristo,
e che il capo della moglie è il marito,
e il capo di Cristo è Dio.”
Paolo, Corinzi 1, XI, 3*

L’associazione tra capo e potere ricorre più volte nelle lettere di Paolo.

La testa conserva, in ambito cristiano, l’importanza che già le attribuivano i Romani: sede del cervello, organo che contiene l’anima e dirige il corpo. La testa è implicata in molte metafore di tipo politico, ed indica, per l’appunto, l’esercizio del potere: l’apologo di Menenio Agrippa conserva la sua validità.

La pratica della decapitazione nasceva dalla volontà di annientare la personalità e il potere di un avversario, e testimonia un convincimento circa le virtù insite nella testa.⁷⁰

Il passo di Paolo che segue quello citato si sofferma sulla necessità della donna durante la preghiera di velarsi, mentre per l’uomo è prescritto tenere il capo scoperto. Il capo coperto delle donne rappresenta la sottomissione, ed inoltre consente di nascondere una delle attrattive più vistose del corpo femminile, i capelli⁷¹.

Ai tempi di Tertulliano, le fanciulle che avevano fatto voto di verginità erano esentate dal portare il velo, perché erano al di sopra della tentazione, mentre le donne sposate ne avevano l’obbligo, per nascondere l’impudicizia della loro condizione⁷².

E’ evidente l’associazione tra capelli femminili e attività sessuale.

Eustazio, un asceta del IV secolo e vescovo, promosse delle confraternite alle quali erano ammesse anche le donne, le quali si rasavano il capo, pratica attuata anche dalle monache buddiste. Al Concilio di Gangre, la pratica venne condannata, perché, rimuovendo il “velo naturale” dei lunghi capelli, esse cancellavano il segno “dato da Dio ad ogni donna a memoria della sua soggezione, e in tal modo annullavano, per così dire, il divino decreto di soggezione”⁷³.

La testa e il cuore, sede dei sentimenti, hanno rappresentato e forse rappresentano ancora i due poli di una lunghissima contesa; nelle teorizzazioni politiche medievali il principe è talvolta ritenuto la testa del regno e talaltra il cuore.

Cuore

⁷⁰ J.Le Goff, Op.Cit.,2005, p.142

⁷¹ Ida Magli, *Storia laica delle donne religiose*, Milano, Longanesi, 1995, p.115

⁷² P.Brown, Op.Cit, p.74

⁷³ P.Brown, Op.Cit, p.263

Il sistema cristiano delle metafore corporee si riferisce molto al binomio testa/cuore. Dal XIII al XV secolo il cuore si afferma come sede dei sentimenti e della sofferenza.

Più tardi, nel XVI e XVII secolo, si affermerà la devozione del Sacro Cuore di Gesù, metamorfosi barocca di una mistica del cuore elaborata nei secoli precedenti, e si avrà un cambiamento nell'iconografia relativa: la piaga nel costato del Crocefisso si sposterà dal lato destro al sinistro, quello del cuore. Parallelamente emergerà una iconografia della Madonna con il cuore trafitto da sette spade, i sette dolori.

La devozione del Sacro Cuore ha dato vita a un movimento devozionale, un movimento politico e a un'iconografia tuttora presenti⁷⁴.

Le metafore corporeo/politiche medievali oscilleranno a lungo tra testa e cuore come riferimenti del papa e del principe, così come la contesa per la primazia.

Il cuore rimarrà comunque collegato alla regalità, e il principe sarà il cuore del regno.

I sogni

Nel mondo antico i sogni erano visti con interesse: premonizione del futuro, messaggi degli antenati, talvolta inganni. L'oniromanzia era molto praticata.

Tertulliano elabora una diversa tipologia dei sogni,⁷⁵ inquietante terra di nessuno sospesa tra il corpo e l'anima, distinguendo i sogni che vengono da Dio, dal corpo e dal demonio.

Ed è Satana in persona che manda agli uomini le polluzioni notturne, che per quanto involontarie sono ritenute contaminanti e nei primi secoli sono motivo sufficiente per vietare ai fedeli di accostarsi all'Eucarestia, di pregare e toccare le sacre scritture⁷⁶.

La Regola di Isidoro (VII secolo), in questa circostanza prevede una purificazione di acqua e pianto, prima di essere riammesso in chiesa⁷⁷. Inoltre si ritiene che il monaco sia colpevole di quanto accaduto: devono esservi stati in lui pensieri turpi. "Se prima, infatti, lo ispira un pensiero illecito, poi rapidamente lo contamina una tentazione impura"⁷⁸.

Il controllo di questa dimensione arriverà ad un livello pervasivo per chi accetterà di abbracciare una regola monastica, e non solo nella tradizione cattolica⁷⁹, per cui si assiste quindi ad un processo di interiorizzazione di proibizioni esterne. Questo fatto, rileva Foucault⁸⁰, non è una sostituzione di proibizioni esterne con proibizioni interne, ma è un processo di allargamento dell'area della soggettività.

Talal Asad cita un altro testo di Foucault⁸¹ a proposito dei Padri del deserto per riaffermare lo stesso concetto: la battaglia per la castità necessita dell'apertura di un

⁷⁴ Esiste una confraternita per la devozione al Sacro Cuore, e che si fa carico di diffonderne le effigi, e di cui parlerò più avanti, che rivendica l'eredità del movimento della Vandea, ed è collegato a movimenti politico-religiosi quali "Tradizione, famiglia e proprietà" attivo nel Cile di Pinochet.

⁷⁵ Le Goff, Op.Cit., 2005, p.67

⁷⁶ P.Brown, Op.cit., p.135

⁷⁷ Regola di Isidoro, 14-4, in E.Bianchi, op. cit., p.325

⁷⁸ Regola di Isidoro, 14-3, in E.Bianchi, op. cit., p.325

⁷⁹ Questo punto appartiene anche al monachesimo buddista Theravada, che ritiene la castità acquisita solo quando cessano i "sogni bagnati";

⁸⁰ In un saggio pubblicato nel 1985, citato da Steve Collins

dominio relativo al pensiero, al suo corso spontaneo, alle sue immagini, ricordi, percezioni, con i movimenti e le impressioni comunicare dal corpo all'anima e dall'anima al corpo, e ciò che è in gioco è un'intera tecnica per analizzare e diagnosticare il pensiero, le sue origini, le sue qualità, i suoi pericoli, i suoi poteri di seduzione, e tutte quelle forze oscure che possono essere nascoste sotto altre apparenze. Saper indagare su tutte queste cose implica un processo di soggettivazione (mettere l'io dove c'era l'es, direbbe Freud).

Come ovvio, questo processo sorpassa ampiamente lo scopo di prevenire la fornicazione, ma ne innesca altri, quali un'infinita oggettivazione della persona per sé stessa, e l'imperativo di ricercare incessantemente la propria verità.

La differenza tra le due situazioni è politica: nell'ambiente buddista la soggettività così conquistata appartiene all'individuo, nell'ambiente cattolico, invece, esiste un'autorità religiosa e civile pronta a colonizzare anche quel nuovo territorio interiore.

E' ugualmente condannabile il desiderio di voler conoscere il futuro, perché questo appartiene solo a Dio. Quest'ultimo divieto conosce però una distinzione sociale: a re, santi e a qualche monaco è consentito sognare, e i loro sogni sono elevati al rango divino.

Al resto dell'umanità il sogno è fortemente sconsigliato, e deve essere prevenuto con una serie di accorgimenti, quali particolare moderazione nel mangiare e nel bere, e anche invocazioni esorcistiche.

La cosa rilevante che emerge è l'inesistenza di zone franche per la persona: qualunque "provincia" del corpo e dell'anima, per quanto marginale possa sembrare, viene "colonizzata" e sottoposta ad un controllo disciplinare stretto.

E nello stesso tempo rappresenta lo sviluppo, per la persona e non per singoli ma per le masse, di un senso della propria interiorità e della riflessione su di essa sconosciuti in precedenza.

Sporco e pulito

Un vero e proprio caso etnografico⁸² consente di esaminare in che modo la sporcizia e la pulizia riferite al corpo sono entrate a fare parte dell'apparato disciplinare della tradizione cattolica.

Il caso si riferisce al processo di santificazione di Benedetto Giuseppe Labre, morto a Roma nel 1783, dopo una vita da mendicante. Il motivo di questa canonizzazione è politico: risponde alla necessità di indicare ai poveri un modello da imitare, con un'etica dell'accontentarsi, del mortificarsi. Con questo tipo di devozione, come con quelle del Sacro Cuore, delle Quarant'ore e della Via Crucis, la Chiesa post-tridentina si prepara una base popolare da contrapporre, talvolta con successo, alle rivoluzioni sociali ormai alle porte.

La Chiesa propose il modello del *buon povero*, che faceva della sua indigenza mezzo di salvezza, contrapposto al povero colpevole e perdigiorno, attribuendogli una sorta

⁸¹ Talal Asad, *Genealogies of religion: discipline and reason of power in Christianity and Islam*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993, pp.107-108

⁸² Marina Caffiero, *La politica della santità – Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp.113-126

di superiorità morale⁸³ – che è chiaro, solo morale doveva rimanere – e realizzando così un’inversione mentale e sociale, con obiettivi di disciplinamento sociale e di restaurazione politica.

La tematizzazione del buon povero e del cattivo povero era alla base della creazione delle strutture disciplinari che negli stessi anni si moltiplicavano in tutta l’Europa: *workhouses*, case di correzione, ospedali e manicomi descritte da Foucault nella *Storia della follia*.

Ma, quale che ne fosse la motivazione, il processo di canonizzazione mise in luce un particolare aspetto della persona del santo: la sua singolare sordidezza fisica, anche per gli standard igienici dei suoi contemporanei.

La sporcizia di Labre era scandalosa per i nuovi codici olfattivi e igienici che si erano affermati nella seconda metà del XVIII secolo, anche in base alle nuove teorie mediche e scientifiche. Inoltre, anche da parte degli Stati forti, centralizzati e repressivi, la *normalizzazione* della società passava attraverso ad una nuova e disciplinata percezione del corpo.

“Se il corpo fisico è un microcosmo che riflette il corpo sociale⁸⁴ e le sue norme, il rifiuto del nauseabondo e dello sporco, il loro controllo in quanto minaccia dell’ordine e della stabilità sociali, si ricollegano agli interventi statali di questa età, imperniati non a caso sulla segregazione di tutte le incarnazioni del diverso e del ‘disordine’: in primo luogo, sulla reclusione e sull’eliminazione dei poveri e dei ‘vagabondi’, vere immondizie sociali e corrottori della buona salute dello Stato.”⁸⁵

Questo punto di vista contrastava con i comportamenti tradizionali, ma era sostanzialmente condiviso dalla cultura ecclesiastica.

L’antica idea religiosa del corpo come produttore e portatore di pidocchi, vermi e immondizie, e quella di pratiche penitenziali estreme erano indebolite ma non scomparse nella cultura della Chiesa.

Comunque, la sporcizia di Labre era percepita come un elemento in contrasto con la sua santità, e necessitava di una giustificazione.

Questa era il discorso mistico, che, con la sua logica rovesciata e paradossale, del pazzo/savio, dell’ignorante/dotto e dello sporco/pulito, trasforma la parassitosi “sopportata pazientemente, anzi, amata” in esercizio eroico delle virtù cristiane⁸⁶.

Secondo un consolidato cliché, il corpo del santo, tormentato e martoriato in vita sarebbe rifiorito dopo la morte come corpo glorioso.

Questo rovesciamento recuperava temi ideologici tipici della cristianità medievale, e si proponeva come antidoto e rovesciamento della visione del mondo e dei comportamenti del secolo dei lumi, visti come corrotti e corrottori.

Un elemento di anti-modernità che sarà giocato, come vedremo più avanti col il culto del Sacro Cuore, in termini di politica reazionaria.

La malattia

O Signor, per cortesia,

⁸³ M.Caffiero, Op.Cit., 1996, p.66

⁸⁴ L’autrice riprende questa posizione da *Purezza e pericolo* di Mary Douglas

⁸⁵ M.Caffiero, Op.Cit., 1996, p.115

⁸⁶ M.Caffiero, Op.Cit., 1996, p.118

manname la malsania!

*A me la freve quartana,
la continua e la terzana,
la doppia quotidiana
co la granne etropesia.*

.....
*Jacopone da Todi, De l'infermità e mali che frate Jacopone
Demandava per eccesso di carità*

Jacopone prosegue poi per altre diciotto quartine ad elencare le malattie che vorrebbe avere per redimere la sua anima.

La malattia è entrata nel mondo insieme al peccato, e come tale rappresenta il limite e il male.

Lo statuto del malato è ambiguo: il malato è allo stesso tempo reietto ed eletto, immagine del peccato e condizione del suo riscatto mediante la sofferenza. Analogamente Cristo è rimedio al peccato, ma anche ai mali del corpo, come testimoniano le guarigioni miracolose, e anche testimone estremo del dolore.

Nel medioevo una malattia in particolare è stata stigmatizzata: la lebbra. Per opinione comune il lebbroso era stato generato dai genitori in uno dei periodi in cui la copulazione era vietata (Quaresima, vigilia di feste..)⁸⁷; la lebbra rappresenta dunque direttamente la lussuria, ed anche l'eresia .

La lebbra oltre che malattia è impurità: questa condizione è stabilita già nel Levitico. Pertanto nel medioevo sono istituiti luoghi di segregazione, i lebbrosari, prototipi di altre istituzioni totali, dove i malati saranno confinati e comunque esclusi dalla vita sociale e religiosa.

Alla fine del XIII secolo sono censiti in Francia oltre duemila lebbrosari⁸⁸; tre secoli più tardi, forse per la rarefarsi dei contatti con l'Oriente, focolaio di infezioni, la lebbra cesserà di essere un fenomeno importante, fino a sparire. Resta però sul territorio un'importante rete di edifici, la dotazione economica per farli funzionare e l'organizzazione sottostante.

Queste strutture sono adibite alla segregazione (e alla cura?) dei portatori di malattie veneree, la sifilide in particolare, diffusasi dopo la scoperta dell'America. La sifilide prende dunque il posto della lebbra nelle istituzioni ospedaliere e nello stigma sociale. Nello stesso spazio morale di esclusione, e fisico di reclusione, sarà associata la follia, anch'essa ritenuta fonte di impurità.

Ai folli sarà proibito entrare in chiesa.

La pratica dell'internamento dei folli proseguirà e si estenderà ad altre categorie di persone marginali.

Il lebbroso non è tuttavia escluso dalla grazia divina.

“Amico mio – dice il rituale della Chiesa di Vienna – Nostro Signore vuole che tu sia infetto da questa malattia, e ti fa una grande grazia quando ti vuole punire dei peccati che hai commesso in questo mondo.”⁸⁹

La malattia, anche la lebbra, sarà ed è l'occasione dell'esercizio della carità.

Dal bacio al lebbroso di S.Francesco, all'esercizio del precetto “curare gli ammalati”, che si esprimerà anche con modalità di automortificazione estrema da parte di alcuni santi, fino all'istituzione di ospedali tuttora operanti e di ordini religiosi che

⁸⁷ Jacques Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p.92

⁸⁸ Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1984, primo capitolo

⁸⁹ M.Foucault, *Op.Cit.*, 1984, p.16

pongono tra le loro finalità istituzionali proprio l'assistenza agli infermi, talvolta condizionata dalla richiesta di un comportamento cristiano.

Questa attività dei religiosi rappresenta uno dei momenti più significativi della loro presenza nella società.

Una malattia non meno inquietante della lebbra ha ricevuto particolare attenzione nel contesto culturale cristiano: l'epilessia.

Nell'antichità questa affezione era definita morbo sacro o male comiziale, perché quando si manifestava nel corso di una riunione questa veniva immediatamente sospesa, perché considerata illegittima e nefasta⁹⁰.

Questa malattia è riferita più volte nei Vangeli come possessione diabolica.

“Tale quadro mitologico, accettato dall'ortodossia come esibizione di poteri divinamente fondati, produce una sua propria linea terapeutica contro l'epilessia/indemoniamento,...nella cosiddetta *Missio apostolorum*, che è l'indicazione degli incarichi e dei poteri apostolici proclamati dallo stesso Gesù (Marco, 16:14 ss.) è detto: ‘Espelleranno i demoni nel mio nome...porranno le mani sopra gli infermi e saranno guariti’.⁹¹”

In questo modo sono fondati i poteri esorcistici e taumaturgici degli apostoli, ed anche la terapia sacrale ed esorcistica dell'epilessia, che consoliderà l'emarginazione ed il carattere mostruoso del malato.

L'attività dell'esorcista, nel passato, ma anche oggi è assai indicativa del processo di auto-oggettivazione che porta a definire alcune malattie come possessione diabolica. Si tratta di una particolare applicazione di un'espressione di Merleau-Ponty secondo la quale *Le nostre percezioni vanno a finire in un oggetto*⁹². Un particolare malessere, per lo più ma non esclusivamente psichico, viene definito con il nome di un demone, e successivamente il demone viene cacciato fuori dai confini del corpo del malato con opportuni riti officiati dall'esorcista.

La figura del santo come guaritore darà vita ad una tradizione infinita di santi, riti e devozioni rivolti a guarire specifiche malattie.

Quale santo invocare per quale malattia dipende dal tipo di oggettivazione delle proprie percezioni, e questa dipende da una serie di rappresentazioni. Ad esempio, per un dolore in una parte del corpo ci si rivolge al santo che in quella parte del corpo ha sofferto con il suo martirio. Quindi, per problemi di vista ci si rivolge a santa Lucia, per mal di denti a santa Apollonia⁹³.

Anche altri criteri servono ad individuare il santo giusto per un'intercessione efficace.

“Nell'Occidente dei secoli dal XV al XVII, si conoscevano - e si temevano - una buona quarantina di malattie designate col nome d'un santo, e una stessa infermità poteva essere collegata a più santi differenti. Le più temute, e apparentemente più frequenti, erano il *fuoco di Sant'Antonio*, (herpes zoster); *il mal sacro*, chiamato anche, in Francia, *mal Saint-Lou* (epilessia); la malattia detta in Francia di *Saint-Acaire* o di *Saint-Mathurin* (pazzia); il *morbo di San Rocco* (la peste), il *mal Saint-*

⁹⁰ Alfonso Maria di Nola, “*Storia di un morbo sacro*”, in *Riza Scienze*, 67/1993, p.89

⁹¹ A.M.di Nola, *Op.Cit.*, p.90

⁹² Citato da T.Csordas, *Op.Cit.*, 1990, p.13

⁹³ La procedura vale anche per malesseri che non siano vere e proprie malattie. Per la preoccupazione ho un ricordo personale. Da bambina avevo uno zio giovane che lavorava come frontaliere in Svizzera, e che tornava sempre piuttosto tardi dal lavoro. Quando ero ospite di mia nonna, in occasione di ritardi insoliti dello zio, ricordo che la nonna si preoccupava, e quindi cominciava a pregare. Ai consueti Pater-Ave-Gloria faceva seguito un'invocazione particolare: “*Sant'Espedito, spedisemel a ca'*“ . Sfruttava una particolare competenza del santo.

Fiacre (emorroidi e ragadi dell'ano); il mal Saint-Maur o mal Saint-Genou (la gotta).⁹⁴

Il santo, in questi casi, è una figura ambivalente: è destinatario di preghiere per far guarire le malattie, ma ha anche l'inquietante potere di provarle se viene in qualche modo offeso.

Ciò che accade dopo si vive con un'aurea di pensiero magico: può darsi che il dolore passi, o che non si abbia pregato abbastanza bene, o che il santo non potesse dare ascolto per qualche giustificato motivo.

Il guaritore, nel cattolicesimo contemporaneo, è una figura alquanto insolita: sopravvive, come si diceva, l'esorcista, ed anche il suo campo d'azione è sempre più eroso dall'espandersi dei saperi medico-psichiatrici.

La separazione tra corpo ed anima, di cui si è già detto, è coerente con la distinzione cartesiana tra *res cogita* e *res extensa*, che accompagna la nascita e lo sviluppo della scienza moderna.

Il corpo sarà il dominio della medicina, l'anima quello del sacerdote, e più tardi si aggiungerà lo psichiatra.

Nel cattolicesimo di *sensibilità europea*⁹⁵, il ruolo del santo è ufficialmente quello dell'intermediario presso Dio, il quale è comunque onnipotente, e può operare guarigioni oltre il potere dei medici, dei sacerdoti e anche degli esorcisti.

Esiste un movimento, i Pentecostali cattolici, noti anche come Cattolici carismatici, originatosi negli Stati Uniti all'inizio del XX secolo, che ribadiscono la loro obbedienza romana ma sono portatori di una differente tradizione.

I Cattolici carismatici praticano rituali di guarigione⁹⁶, realizzando un punto di contatto tra la religione e la medicina, situato nel 'territorio' della sofferenza e della salvezza. Essi sono fautori dell'imitazione di Cristo e delle pratiche di mortificazione fisica relative, ma ritengono che talvolta la malattia possa essere di ostacolo alla crescita spirituale. In questo caso si stabilisce un'implicazione reciproca tra crescita spirituale e salute fisica, e può essere necessario procedere ad un rituale di guarigione⁹⁷.

I Cattolici carismatici hanno una concezione tripartita della persona, che si riflette sul tipo di salute: c'è una salute fisica, una emotiva ed una libertà dagli spiriti maligni.

Gli interventi terapeutici sulla salute fisica consistono in imposizione delle mani, unzione con olio benedetto, preghiere ed auspici per il buon esito del trattamento medico.

Nel secondo caso, si va alla ricerca di un avvenimento traumatico nell'intera vita del paziente, e lo si esorta e reinterpretarla alla luce della *presenza salutare di Gesù*.

Il terzo caso ricade nella categoria dell'esorcismo.

L'intero processo, che coinvolge nella preghiera non solo paziente e terapeuta ma tutta la comunità, fa appello alla convinzione sulla possibilità di trasformarsi a sua volta basata su apparati discorsivi all'interno dei quali la guarigione è possibile, la terapia è efficace, e tutti sono pronti ad accettare i cambiamenti – fisici, spirituali, comportamentali - che verranno dalla terapia⁹⁸.

Vale la pena di osservare come la fiducia nell'efficacia della terapia ha direttamente a che fare con categorie quali regalità, signoria, autorità, sottomissione, che

⁹⁴ Jean Delumeau, *La paura in occidente*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1979, pp.93-94

⁹⁵ L'espressione è di Csordas

⁹⁶ Thomas J. Csordas, *The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing*, in *Body/Meaning/Healing*, Boston, Palgrave Macmillan, 2002, pp.11-13

⁹⁷ T.J.Csordas, Op.Cit., 2002, p.14

⁹⁸ T.J.Csordas, Op.Cit., 2002, p.27

richiamano direttamente il *tocco reale* con cui i re taumaturghi medievali operavano le guarigioni dalla scrofola⁹⁹, argomento che verrà ripreso in un paragrafo successivo. Un altro elemento dell'efficacia è il tocco in quanto tale: infrange una barriera convenzionale di privacy, il corpo si sente in stretto contatto con il principio terapeutico, che a sua volta è una metafora del Sangue dell'Agnello mistico¹⁰⁰. Si tratta di una vera e propria *tecnica del corpo*.

Se non si può guarire, la malattia è ritenuta un'opportunità per soffrire in unione con Gesù, "con la coscienza di completare in noi ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo Corpo che è la Chiesa."¹⁰¹

E questo vale sia per i pentecostali che per tutti gli altri cattolici.

Indubbiamente quello proposto è un orizzonte di senso che in alcuni casi rende possibile inserire nella vita esperienze altrimenti incomprensibili.

La nudità

La nudità fisica non è particolarmente stigmatizzata.

Adamo ed Eva provarono vergogna della loro nudità dopo il peccato originale: prima di questo evento essa faceva parte della loro condizione di innocenza. Questo perché, secondo Agostino¹⁰², dopo quell'atto di disubbidienza era diventato impossibile tenere il corpo ed in particolare la pulsione sessuale sotto il controllo della volontà, che si è separata e quindi resa autonoma dalla volontà divina.

Il corpo è divenuto dunque l'animale da controllare e da sottomettere: in infiniti modi, e l'occultamento della nudità è tra questi in fondo il più dolce.

La tradizione riferisce di come, durante il martirio di sante, il loro pudore fosse preservato da interventi miracolosi: santa Tecla, gettata nuda in una vasca piena di squali fu avvolta da una nube di fuoco, in modo che nessuno (neanche gli squali) potesse vederla¹⁰³, e a santa Agnese, denudata prima della decapitazione, crebbero i capelli fino ai piedi.

L'enfasi sulla privatezza del corpo ebbe anche l'esito di favorire l'identità individuale: un'estensione dell'area della soggettività.

Un altro esito inclinava indubbiamente verso la *pruderie*¹⁰⁴.

Il cristianesimo dei primi secoli segnò una discontinuità con il mondo antico anche per quanto riguardava le cure del corpo quali esercizi ginnici e pratiche termali, spesso associate alla prostituzione.

⁹⁹ T.J.Csordas, Op.Cit., 2002, p.31

¹⁰⁰ T.J.Csordas, Op.Cit., 2002, p.32

¹⁰¹ Carlo Maria Martini, *Sul Corpo*, Milano, Centro Ambrosiano, 2000, p.29; la citazione contiene un riferimento a Paolo, Lettera ai Colossesi, 1,24.

¹⁰² P.Brown, Op.Cit., p.377

¹⁰³ P.Brown, Op.Cit., p.144

¹⁰⁴ Su questa interpretazione ho un ricordo personale. Nel 1957 io avevo quattro anni, e dovetti trascorrere un intero inverno in riviera per motivi di salute. Poiché entrambi i miei genitori lavoravano fui portata in un collegio gestito da suore, le quali, vista la mia età, si occupavano anche del mio bagno settimanale, durante il quale continuavo ad indossare le mutande.

La nudità è una condizione pericolosa, inclinata verso il male e la follia. Male perché prossimo al pericolo morale dell'impudicizia e dell'erotismo, follia perché implica il rifiuto di ogni ruolo sociale, sempre caratterizzato da un particolare abito.

Soltanto san Francesco seppe fare della nudità il simbolo della rinuncia alla posizione sociale e alla ricchezza.

Soltanto la nudità dei piedi è apprezzata come pratica penitenziale e di mortificazione in occasione di pellegrinaggi e processioni¹⁰⁵.

¹⁰⁵ M.Caffiero, Op.Cit., 1996, p.127

Cibo

*Non quello che entra nella bocca contamina l'uomo,
ma quello che esce dalla bocca, questo contamina l'uomo!"*
Matteo, 15-11

Il rapporto col cibo per il cristiano non è privo di problemi: mangiare è una necessità, ma anche una concessione alla “carne” che al contrario dell’attività sessuale non può essere evitata.

Si tratta comunque di un ancoramento al mondo accuratamente regolamentato.

La distinzione tra cibi puri e impuri, propria della religione ebraica da cui quella cristiana deriva, viene lasciata cadere perché si vuole destinare la religione cristiana ad una diffusione universale, superando l’ambito ebraico, e perché il confine tra bene e male, lecito ed illecito è spostato dal comportamento esteriore verso l’interiorità. Gesù rende esplicito questo concetto ai suoi contemporanei

“Non capite che tutto ciò che entra nella bocca passa nel ventre e viene espulso nel recesso? Invece quello che esce dalla bocca viene dal cuore ed è quello che contamina l’uomo. Dal cuore infatti vengono i cattivi pensieri, gli omicidi e gli adulterii, le fornicazioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie. Queste son le cose che contaminano l’uomo; ma il mangiare senza lavarsi le mani non contamina l’uomo.”¹⁰⁶

Effettivamente, se i tabù alimentari (ed altri) elencati nel Levitico dovevano servire a distinguere e separare gli ebrei dai loro vicini pagani¹⁰⁷, questi non avevano più ragione d’essere qualora la separazione dovesse essere superata.

“E anche se il cristianesimo sembra aver superato i divieti ebraici nei confronti del sangue delle bestie uccise, una sorta di sotterranea prevenzione verso la carne attraversa comunque la cultura medievale, ed assume forme più o meno istituzionali nelle prescrizioni religiose e nelle regole monastiche”¹⁰⁸.

I precetti alimentari conservano comunque una funzione identitaria: Mary Douglas, descrivendo una comunità di immigrati irlandesi a Londra¹⁰⁹, rileva come il precetto del mangiare di magro il venerdì, ormai svuotato di significato e persino abolito dalla gerarchia cattolica, sia gelosamente conservato come segno di riconoscimento reciproco, in un ambiente ostile. Come elemento identitario, questa particolarità dietetica separa e valorizza gli irlandesi dagli inglesi e dagli altri immigrati con i quali essi condividono una condizione sociale ed economica difficile.

A partire dal XIII secolo, la Chiesa impone un calendario alimentare che implica l’astinenza dalla carne tre volte la settimana, il digiuno nella quaresima e nell’avvento, nella vigilia delle feste e il venerdì, e in questo modo impone ai corpi una disciplina del tempo¹¹⁰.

¹⁰⁶ Matteo, da 15-17 a 15-20

¹⁰⁷ M. Douglas, Op.Cit., 1993, pp.93-94

¹⁰⁸ C.Casagrande e S.Vecchio, Op.cit., p.127

¹⁰⁹ Mary Douglas, Op.cit., capitolo <I Bog Irish>

¹¹⁰ J.LeGoff, Op.Cit., 2005, p.24

Santa anoressia e asceti

Il cibo è un legame con la materialità della vita, e può essere fonte di piacere. In quanto tale è sicuramente un aspetto legato alla “carne”, e oggetto di regolamentazione e sospetto.

Le regole monastiche e quelle cenobitiche, in particolare quella di S.Benedetto e i Padri del deserto, prevedono norme piuttosto austere relative all'alimentazione e al digiuno, ma sempre in un contesto di moderazione¹¹¹.

Il digiuno, per i Padri del deserto del IV secolo, era un esercizio di “morte al mondo”, e il pane era il pane del villaggio, un prodotto di quel mondo che l'eremita voleva lasciare; ma proprio per lo stesso motivo, il pane era anche contrassegno di umanità, contrapposto alle erbe selvatiche, rassicurazione contro

“l'orribile *adiaphoria*, uno stato nel quale i confini tra l'uomo e il deserto e tra l'umano e il bestiale crollavano, confondendosi paurosamente”¹¹².

E l'*adiaphoria* era il pericolo più temuto dai Padri del deserto, ancora più della tentazione sessuale.

Attività del ventre, come l'attività sessuale, per la pericolosa contiguità con gli organi genitali, l'alimentazione eccessiva può facilmente trasformarsi in lussuria; si stabilisce quindi un parallelismo tra l'astinenza dal cibo e la verginità¹¹³.

La santità per le donne fu spesso equivalente a forme estreme di autonegazione¹¹⁴, nelle quali la moderazione non aveva alcun ruolo. Il loro corpo era ritenuto peccaminoso in quanto tale, e il controllo dei bisogni fisici quali cibo, sesso, sonno e calore furono visti come mezzi per raggiungere la santità. Ma non solo: questa strada richiedeva straordinaria capacità di autocontrollo, costituiva una grande e difficile impresa, un'occasione di autoaffermazione, di controllo di sé e in una certa misura del loro contesto, probabilmente l'unica di cui le donne potessero disporre in un contesto sociale che le stigmatizzava.

Il cibo è simbolicamente e materialmente associato alla donna, per il suo ruolo di nutrice del feto e del neonato e di dispensatrice di cibo per la famiglia: cucinare e controllare la dispensa erano ruoli femminili.

Si può respingere o negare a sé stessi solo ciò che si controlla: il rifiuto del cibo fu il mezzo più diretto alla portata delle donne per esercitare un qualche tipo di controllo. Non potevano infatti sottrarsi ai progetti matrimoniali decisi dal padre o al debito coniugale richiesto dal marito, spesso con brutalità, ma smettere di mangiare e distribuire il cibo ai poveri era alla loro portata¹¹⁵. Su di un piano di concretezza occorre osservare che il destino femminile del matrimonio era gravido di pericoli, una delle sorelle di Caterina da Siena morì di parto, e la tensione verso una vita verginale o continente poteva anche avere questa componente.

Del resto anche ora lo sciopero della fame (si possono ricordare i casi di Gandhi o dei militanti dell'Esercito Repubblicano Irlandese) è un'arma di pressione sul proprio ambiente per chi non ne ha altre.

¹¹¹ Rudolph M.Bell, *La santa anoressia*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp.140-141

¹¹² P.Brown, Op.cit., p.199

¹¹³ Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *I sette vizi capitali*, Einaudi, Torino, 2000, p.136

¹¹⁴ Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publisher Ltd, 2000, p.83

¹¹⁵ Caroline Walker Bynum, *Sacro convivio sacro digiuno*, Milano, Feltrinelli, 2001, p.212

Attraverso i comportamenti riferiti al cibo le donne riuscivano a manipolare se stesse e il loro mondo: funzioni corporee, fecondità, sessualità, genitori e figli, mariti e confessori. Un controllo ad ampio raggio del loro ambiente, proprio come le anoressiche di oggi.

Quello di Caterina da Siena fu il caso più famoso, ma non isolato: dal XIII secolo fino alla Controriforma le sante anoressiche furono numerose, mentre non sono noti casi di santi anoressici.

La dinamica psicologica sottostante questo comportamento non sembra differire da quello che si verifica nei casi contemporanei di anoressia: l'autostima e fiducia in se stesse, e l'accettazione da parte dell'ambiente condizionati dalla conformità ad un modello virtualmente irraggiungibile, la santità medievale o un ideale estetico improntato alla magrezza estrema¹¹⁶.

Le cronache, dal tardo medioevo in avanti, registrano vite di sante le quali si alimentavano per anni esclusivamente di eucarestia, che distinguevano senza incertezze da ogni altro pane, cui non attribuivano alcun potere nutritivo. Il tema del digiuno fu uno tra i tanti nella spiritualità maschile, ma il tema dominante per quella femminile¹¹⁷.

Il mangiare e il dolore sono stati simboli scelti più frequentemente dalle donne per rappresentare e dotare di significato alcune realtà fondamentali per ogni società: la procreatività, il servizio, la sofferenza.

Cibo mistico

La letteratura devota è ricca di metafore legate al cibo: a partire dal pane e dal vino che diventano eucarestia, al sapore di fave e miele che conforta le bocche altrimenti vuote delle mistiche, al latte con cui Cristo nutre chi gli si avvicina, fino alla carne dell'agnello sacrificale e soprattutto al sangue.

In particolare il culto del latte della Vergine era particolarmente diffuso nel medioevo, il tema costituiva motivo artistico privilegiato, e il seno della Vergine era spesso associato visivamente al grappolo d'uva; la madre allattante era vista come figura allegorica della carità¹¹⁸. Alla strega erano attribuiti seni soprannumerari con cui allattare gli incubi, immagine che conferma l'associazione tra corpo della donna e cibo. Un'altra immagine diffusa nell'immaginario mistico erano i fedeli che bevevano al seno di Gesù, che assumeva così un ruolo in qualche modo femminile; in questo modo si istituiva un parallelismo tra il latte e il sangue salvifico, tra il seno di Maria e la ferita di Cristo. All'inverso, si disse che santa Caterina d'Alessandria avesse versato latte anziché sangue quando fu decapitata¹¹⁹. Continuando nell'associazione le stimmate, più presenti sul corpo delle donne che in quello degli uomini, non erano considerate semplici ferite ma mammelle.

¹¹⁶ R.M.Bell, Op.Cit, dall'Epilogo di William N.Davis, p.209

¹¹⁷ C.Walker Bynum, Op.cit, pp.105-110

¹¹⁸ C.Walker Bynum, Op.cit, p.293

¹¹⁹ C.Walker Bynum, Op.cit, p.297

La gola

...Il sesto giorno furono create le bestie,
e con le bestie ebbe origine la possibilità
di mangiare e l'uso del cibo.
E appena fu introdotto il cibo iniziò la fine del mondo.
Ambrogio, *De Elia et ieiunio*¹²⁰

Forse il peccato di Adamo ed Eva, che li fece precipitare dal paradiso terrestre a dove ci troviamo ora, non fu proprio un peccato di gola, ma certamente fu dovuto ad un desiderio sregolato.

La gola, secondo Cassiano, è il punto di ingresso degli altri vizi, prima di tutto lussuria, avidità e avarizia, poi eccessiva e inopportuna loquacità, ma non può essere del tutto eradicata dal corpo.

Si tratta quindi di trovare un compromesso col cibo, rimuovendo ogni desiderio di alimenti superflui. Le regole monastiche instaurano un sistema di privazioni che trasformano la necessità fisiologica di alimentarsi in mezzo di santificazione.

La bocca è la soglia del corpo, così spesso alla gola si associano anche la maldicenza e altre parole “cattive”, e la lingua un organo viscido e infido.

La temperanza nel nutrirsi si accompagna alle buone maniere nel farlo, non soltanto nei conventi, ma in tutti i contesti: il *De institutione novitiorum* di Ugo di S.Vittore contiene dettagliate istruzioni in merito.

Naturalmente è normale che i ricchi e i nobili mangino di più e meglio: il cibo esprime un codice sociale. “Il cibo assolve alla funzione di segnalare la superiorità di classe e il mancato adeguamento a questo codice viene visto come un pericoloso segno di disordine e confusione sociale”¹²¹.

La gola è un vizio classista.

Carnevale

Il calendario cristiano si è sovrapposto a quello pagano preesistente, che era comunque coerente con i momenti cruciali del ciclo agrario. Il Carnevale rappresenta una riedizione dei Saturnali romani, che la Chiesa cercò di spostare il più lontano possibile dal Natale¹²², e di contenerne la durata stabilendo l'inizio della Quaresima quaranta giorni prima della Pasqua, festa della Resurrezione (rinascita, equinozio...) e che quindi conserva la caratteristica di rito di inversione.

In un mondo segnato dalla penuria e dalla penitenza, il Carnevale era un momento in cui era consentito, anzi forse obbligatorio, l'eccesso¹²³, rappresentato da orge gastronomiche e talvolta sessuali e da comportamenti non inquadrati nell'ordine sociale.

Il mito del paese di Cuccagna, versione plebea dell'Età dell'oro, di cui erano cittadini Gargantua e Pantagruelle, convive a lungo con la cultura cristiana, e declina solo nell'arco del XVII secolo, all'instaurarsi di diversi rapporti sociali e di proprietà¹²⁴.

¹²⁰ citato in C.Casagrande, S.Vecchio, Op.cit.,p.125

¹²¹ C.Casagrande, S.Vecchio, Op.cit.,p.143

¹²² Alfredo Cattabiani, *Calendario*, Milano, Rusconi, 1988, p.148

¹²³ “I comportamenti carnevaleschi non sono liberi ma costretti: si *deve* ridere, si *devono* scatenare gli appetiti non solo e non tanto in forma rituale, quanto in forma eccessiva. E l'obbligo dell'eccesso si trasforma in quel sottile senso di inquietudine e di angoscia che pervade i carnevali tradizionali.”, Glauco Sanga, *Personata libido*, in AA.VV., *Interpretazioni del Carnevale*, in <La ricerca folklorica>, n.6, ottobre 1982, p.5, citato in A.Cattabiani, Op.cit., 147

¹²⁴ P.Camporesi, Op.Cit.1985, pp.71-73

Il Carnevale fu oggetto di contestazioni e richiami negli anni della Controriforma: si trattava di un divertimento profano, occasione di balli e altri peccati. Oltre al Carnevale – cui la Chiesa cerco di opporre il culto delle Quarant'ore – erano nel mirino i fuochi di S.Giovanni, e il Calendimaggio, con la connessa usanza di tagliare i rami d'albero fioriti per decorare le case e le piazze¹²⁵.

Oltre a queste attività tradizionali ne sono testimoniate altre: a Bologna, seconda città dello Stato Pontificio, durante il Carnevale si tenevano autopsie in piazza, con grande concorso di pubblico¹²⁶, la cui materia prima era fornita dai corpi dei giustiziati.

¹²⁵ Delumeau, Op.Cit., 1979, pp. 626 e 630

¹²⁶ Adriano Prosperi, *Dare l'anima*, Torino, Einaudi, 2005, p.241

Sesso e genere

Il cristianesimo è sempre stato segnato da un atteggiamento negativo nei confronti della sessualità e nei confronti delle donne.

Questa misoginia deriva dal fatto che il cristianesimo si è affermato in società patriarcali, e ne ha in parte mutuato i valori; la diffidenza nei confronti della sessualità marca invece una differenza nei confronti delle società antiche, quella ebraica in particolare, dove un'abbondante discendenza era considerata una benedizione divina e la persona sterile era considerata con estrema diffidenza..

Eviterò l'interminabile elenco delle professioni di misoginia prodotto dai Padri della Chiesa e da altri esponenti qualificati, e mi limiterò ad elencare pochi fatti.

Il sacerdozio, cioè il rapporto diretto con Dio, è riservato ai maschi. Nella religione ebraica il patto con Dio riguarda i maschi, che vi aderiscono con la circoncisione, e che lo rendono palese tenendo il capo coperto, atteggiamento di umiltà proprio delle donne.

Si può quindi affermare che i maschi di Israele assumono un ruolo femminile nei confronti del loro Dio¹²⁷, come anche i Sikh¹²⁸, che usano la metafora della donna amante per descrivere la loro fede.

La medesima posizione era propria degli gnostici, che in aggiunta identificavano la donna con la materia e l'uomo con lo spirito¹²⁹. Valentino gnostico usava spesso metafore coniugali per descrivere il rapporto dell'anima con Dio: è superfluo precisare che le donne rappresentavano sempre il polo negativo; nella sua concezione, alla fine dei tempi l'alterità maschio/femmina si sarebbe dissolta come tutto ciò che non era puro spirito.

Se le donne stanno agli uomini come gli uomini stanno a Dio, i rapporti gerarchici sono evidenti.

Vi sono poi da aggiungere il rifiuto di questo mondo in nome di quell'altro, la preminenza dell'anima sul corpo, il legame tra il sesso e la morte, di cui dirò in seguito, e ne consegue un atteggiamento fortemente negativo nei confronti della sessualità.

L'ambivalenza della verginità

*Vergine e Madre, figlia del tuo Figlio,
Umile ed alta più che creatura,
Dante, Paradiso, XXXIII,1*

Il cortocircuito concettuale con cui esordisce l'ultimo canto del Paradiso illustra bene la profondità delle contraddizioni che si affollano intorno ad una minuscola

¹²⁷ Questa posizione è in particolare sostenuta da Ida Magli, in diversi suoi testi. Mi riferisco in particolare a *La Madonna*, Rizzoli, Milano, 1987, pp.15 e segg.

¹²⁸ Eleanor Nesbitt, *The body in Sikh tradition*, in *Religion and the body* / Sarah Coakley – Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.294

¹²⁹ P.Brown, *Op.Cit.*, p.105

membrana, l'imene, che tra i mammiferi, a quanto pare, solo le femmine di due specie posseggono: gli umani e gli elefanti¹³⁰.

Questa sventurata circostanza è stata culturalmente sovrainvestita e sovraelaborata a tal punto da essere divenuta il centro di un autentico delirio collettivo.

La storia della verginità inizia naturalmente molto prima del cristianesimo, e gli stessi significati del termine hanno oscillato a lungo.

Nel mondo greco antico il termine *parthénos* non corrisponde al concetto di verginità quale lo si intende ora nella sua specificazione anatomica, ma piuttosto indica una donna non sposata, cioè non *sottomessa* allo sposo¹³¹.

Vale la pena di osservare che il termine *sottomessa* si può intendere sia in senso proprio che in senso metaforico.

Questa donna non sottomessa poteva anche avere un'attività sessuale; ad esempio Artemide (per alcuni autori) e la Grande Dea e madre degli dei del Vicino Oriente, che non erano le spose di alcuno, e generavano senza l'intervento maschile. Vergini e madri, dunque.

Artemide è la dea che presiede alle nascite ed è protettrice delle cucciolate e della vita giovane in genere¹³². Artemide *parthénos* oltre che levatrice è anche nutrice: nella sua famosa effigie di Efeso la dea è raffigurata con numerosi seni.

Nel Concilio di Efeso del 431 viene ufficializzato il culto di Maria, vergine e madre di Dio.

Il corpo di Maria è perfetto: perfettamente chiuso, viene fecondata senza infrangerne l'integrità fisica, libera dal peccato originale (il dogma relativo sarà proclamato da Pio IX nel 1854) partorisce senza dolore. Con queste premesse, non conoscerà né la morte né la corruzione che la segue¹³³, ma sarà assunta in Cielo con il suo corpo. Il dogma dell'Assunzione è del 1950.

Si tratta con ogni evidenza di un corpo privo di ogni realtà biologica.

La castità tra i cristiani

La verginità di Maria ha significato spirituale non meno che anatomico: essa permane prima, durante e dopo il parto, come rilevano e testimoniano le levatrici dei Vangeli Apocrifi con precisione medico-legale¹³⁴.

Maria viene elevata a modello delle donne cristiane, e si tratta di un modello assolutamente irraggiungibile.

L'ideale della castità era proposto ad uomini e donne, mentre la verginità faceva parte dello specifico femminile. Per Ambrogio¹³⁵ la "chiusura" del corpo femminile era garanzia di *integritas*, cioè di rifiuto di commistione e di contaminazione: il corpo di Maria e delle vergini consacrate rappresentava tutto ciò che era intatto e sacro.

Gli appellativi con cui i fedeli si rivolgono a Maria (*Mater inviolata, Vas spirituale, Vas honorabile, Vas insigne devotionis, Turris davidica, Turris eburnea, Ianua Coeli*¹³⁶, giardino chiuso, fonte sigillata¹³⁷) sono più che esplicite in merito.

¹³⁰ Georges Devereux, *Donne e mito*, Milano, Feltrinelli, 1984, p.55

¹³¹ G.Devereux, Op.Cit., pp. 66-67

¹³² G.Devereux, Op.Cit., pp. 152 e segg.

¹³³ I.Magli, Op.Cit., 1987, p.94

¹³⁴ *Protovangelo di Giacomo*, XIX e XX, in *I Vangeli Apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, edizione CDE su licenza Einaudi, Torino, 1969, pp. 21-22

¹³⁵ P.Brown, Op.Cit., p.320

Le metafore architettoniche (Turris, Ianua) sono di tipo militare, e il richiamo al “vaso” non richiede commenti.

La preoccupazione di sorvegliare i confini esterni¹³⁸ appare grande: i confini del corpo, di quello femminile in particolare possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari.

La chiusura del corpo femminile è richiesta anche nel contegno: le donne devono tacere, stare *composte*, e se proprio devono ridere lo facciano a bocca chiusa¹³⁹.

La consacrazione delle vergini, o cerimonia della *velatio*, si svolgeva durante le maggiori solennità, e comportava il dono alla Chiesa di una parte dei beni della famiglia¹⁴⁰.

Ambrogio aveva assunto la perpetua verginità di Maria a simbolo della separatezza della santità della Chiesa dal caos del *saeculum*, e della separazione tra sacro e profano. Su suo impulso iniziò il dibattito che avrebbe portato all'imposizione del celibato per i sacerdoti.

L'idea della castità, soprattutto femminile, era proposta in società patriarcali, e non ebbe quindi reazioni troppo ostili, andando a rafforzare i meccanismi di controllo sociale sul comportamento delle persone.

La Controriforma, nel riorganizzare la vita, la presenza e il potere della Chiesa nella società, fece dei peccati di tipo sessuale, ai quali tutti sono facilmente esposti, uno dei più sicuri punti di ingresso nella coscienza dei fedeli.

Uno dei compiti del confessore, come affermava Carlo Borromeo nel 1584¹⁴¹, era interrogare con domande incalzanti ed aggressive, scuotere le anime, e condurre l'interrogatorio “come se rivoltaste con un aratro i campi delle coscienze”.

Le domande erano volte a scoprire i pensieri, le intenzioni, le riserve mentali, le occasioni, l'uso dei sensi, gli sguardi, la modestia nel vestire, i discorsi, le letture.

Il governo della sessualità

La pastorale cattolica e il sacramento della confessione dopo il Concilio di Trento segnarono una svolta.

“Il sesso, secondo la nuova pastorale, non deve più essere nominato senza prudenza; ma i suoi aspetti, le sue correlazioni, i suoi effetti devono essere seguiti fin nelle loro ramificazioni più sottili: un'ombra in una fantasticheria, un'immagine scacciata troppo lentamente, una complicità mal scongiurata fra la meccanica del corpo ed il compiacimento della mente: tutto dev'essere detto.¹⁴²”

La confessione post tridentina, vale a dire quella caratteristica dell'Occidente moderno, diventa un discorso obbligatorio che ricalca la linea di congiunzione tra corpo ed anima:

¹³⁶ dalle *Litanie Lauretane*; ho preferito tenere l'originale latino in quanto le traduzioni italiane che ho trovato sono edulcorate, e tendono ad occultare quanto invece mi preme mettere in evidenza.

¹³⁷ Canto dei cantici, 4,12; va precisato che nel testo biblico queste espressioni sono rivolte alla sposa, ma queste verranno successivamente riferite a Maria nel contesto cristiano.

¹³⁸ Con riferimento all'omonimo capitolo di *Purezza e pericolo* di Mary Douglas

¹³⁹ Marie-Christine Pouchelle, *Corpo e chirurgia all'apogeo del medioevo*, Il melangolo, Genova, 1990, p. 205

¹⁴⁰ P. Brown, *Op.Cit.*, p.322

¹⁴¹ Wietse de Boer, *La conquista dell'anima*, Torino, Einaudi, 2004, p.63

¹⁴² M. Foucault, *Op.Cit.*, 1985, p.21

non tanto l'obbligo di confessare tutte le infrazioni alle leggi del sesso, come imponeva la penitenza tradizionale, quanto e soprattutto il compito quasi infinito

“di dire, di dire a sé stessi e di dire ad un altro....tutto ciò che può riferirsi al gioco di piaceri, sensazioni e pensieri innumerevoli che, attraverso l'anima e il corpo, hanno qualche affinità con il sesso.¹⁴³”

Questa pratica era in precedenza diffusa solo presso le comunità monastiche, e nell'epoca moderna questa è estesa a tutti i fedeli; anche la frequenza della confessione cambia: l'obbligo resta annuale, ma è consigliata il più spesso possibile per supportare, come ci sarà modo di chiarire più avanti, la lotta all'eresia.

Vengono imposte regole meticolose all'esame di coscienza, e un peso preponderante, forse a scapito di altri peccati, a tutti i turbamenti della carne, e tutto ciò che ha a che fare con il sesso dovrà passare attraverso la macina senza fine della parola.

Questo da un lato ha dato origine a manuali inquisitoriali che avevano poco da invidiare al kamasutra, e dall'altro è legittimo chiedersi se una pratica come la psicoanalisi sarebbe mai potuta nascere in un luogo diverso da un Paese moderno e cattolico¹⁴⁴.

Il dubbio è raccolto da Foucault in tutta la sua opera.

Da tre secoli l'uomo occidentale è *obbligato* a dire tutto sul sesso, e questo discorso viene progressivamente valorizzato, reso più analitico, esteso nella sua portata. Piuttosto che una censura sul sesso, si è costituito un dispositivo per produrre sul sesso discorsi suscettibili di funzionare e di produrre effetti nella sua stessa economia¹⁴⁵.

Questa tecnica sarebbe forse ristretta alla spiritualità cristiana se non avesse incontrato un altro meccanismo sociale, una sorta di *interesse pubblico*.

Verso il XVIII secolo nasce un interesse politico, economico e tecnico a prendere in considerazione il sesso, non come teoria generale, ma piuttosto come discorso di razionalità economica e governo della popolazione.

Da quell'epoca il sesso diventa una questione di *polizia*, nel senso non della repressione, ma dello sviluppo ordinato delle forze collettive ed individuali¹⁴⁶.

La potenza degli stati non era più soltanto il potere della dinastia regnante e del suo esercito – *potere di dare la morte*, ma risiedeva nella capacità lavorativa della sua *popolazione*: non più sudditi o popolo.

La popolazione, diversamente dal popolo – che può in qualche caso diventare un soggetto politico -, è oggetto di politiche e provvedimenti mirati a promuoverne la salute, la natalità, la fecondità e la produttività economica.

“Al cuore di questo problema economico e politico della popolazione, il sesso: bisogna analizzare il tasso di natalità, l'età del matrimonio, le nascite legittime ed illegittime, la precocità e la frequenza dei rapporti sessuali, il modo di renderli fecondi o sterili, l'effetto del celibato o dei divieti, l'incidenza delle pratiche contraccettive.¹⁴⁷”

La *scientia sexualis* che ebbe origine da questa necessità di controllo investì diversi campi di applicazione: l'isterizzazione del corpo della donna, la pedagogizzazione del sesso del bambino, la socializzazione delle condotte procreative ed infine la psichiatrizzazione del piacere perverso¹⁴⁸.

La definizione dell'anormalità

¹⁴³ M.Foucault, Op.Cit.,1985, p.22

¹⁴⁴ A.Prosperi, Op.Cit., 1996 p.489

¹⁴⁵ M.Foucault, Op.Cit.,1985, p.25

¹⁴⁶ M.Foucault, Op.Cit.,1985, p.26

¹⁴⁷ M.Foucault, Op.Cit.,1985, p.27

¹⁴⁸ M.Foucault, Op.Cit.,1985, p.92-93

E' dunque rilevante decidere che cosa è normale e che cosa non lo è.

Non è normale il mostro umano, come definito dal *Trattato di embriologia sacra* del Cangiamila del 1745, che espone la teoria giuridico-naturale e giuridico-medico del mostro¹⁴⁹, oltre che una teoria dell'embrione, che come si vedrà più avanti, influenzerà lo statuto dell'embrione e della gestante, produrrà la definizione di mostro. I mostri sono i gemelli siamesi, gli ermafroditi, i travestiti, gli omosessuali, sia maschi che femmine.

Lo statuto di queste "anomalie" oscilla a lungo tra il patologico e il criminale: la discriminante tra i due comportamenti, che a sua volta discrimina tra i loro destini – medico o giudiziario – sono la presenza o meno di interesse, la volontarietà, il ruolo dell'istinto¹⁵⁰.

Si ricerca la razionalità nel crimine, per ritenerlo tale, e con razionalità si commina la punizione. Gli altri casi competono all'apparato medico-psichiatrico, i cui poteri e saperi sono in pieno sviluppo.

La follia è un problema di ordine pubblico, anzi di igiene pubblica¹⁵¹.

Un altro *anormale* è il ragazzo che si masturba. La masturbazione è un piacere che si sottrae all'economia riproduttiva, e *la tecnologia cristiana del governo degli individui*¹⁵² le dichiara guerra.

Nel secolo XVII *l'indiscrezione ciarliera* dei confessori e dei direttori spirituali, caratteristica del secolo precedente ed involontariamente incendiaria, si attenua, e si introduce la regola della *discretio maxima*. Allo stesso tempo accade che

“le architetture, la disposizione dei luoghi e delle cose, il modo in cui vengono sistemati i dormitori e viene istituzionalizzata la sorveglianza, persino il modo in cui vengono costruiti e disposti all'interno di una classe i banchi e i tavoli, tutto lo spazio di visibilità che viene così accuratamente organizzato (la forma, la sistemazione delle latrine, l'altezza delle porte, la caccia agli angoli oscuri)..”¹⁵³.

Un testo del 1720, *Onania*¹⁵⁴, pubblicato in Inghilterra e diffuso anche in Germania – quindi in ambiente protestante dove non si praticavano né la confessione né la direzione di coscienza - descrive le terrificanti conseguenze dell'autoerotismo. Dunque anche questa pratica viene patologizzata.

Le donne

Il governo della sessualità dell'*età classica* non poteva certo trascurare la salute riproduttiva femminile. Le donne, e massimamente i loro organi sessuali, erano per secoli oggetto di disprezzo ed indicate dall'*establishment* religioso come origine del peccato e perdizione dell'umanità.

Le figlie di Eva sono però redente dalla salvifica maternità della Vergine Maria – argomenta Duval, medico francese del XVII secolo¹⁵⁵ - e pertanto anche la loro maternità

¹⁴⁹ Michel Foucault, *Gli Anormali- Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2004, p.66

¹⁵⁰ M.Foucault, Op.Cit.,2004, p.106

¹⁵¹ M.Foucault, Op.Cit.,2004, p.111

¹⁵² L'espressione è di Foucault

¹⁵³ M.Foucault, Op.Cit.,2004, p.207

¹⁵⁴ Ibidem

¹⁵⁵ M.Foucault, Op.Cit.,2004, p.68-69

deve essere protetta. In che modo? Facendo cessare il silenzio dettato dalla vergogna intorno all'apparato genitale femminile, perché è questo che genera nel matrimonio e per precetto divino la prole che continua la famiglia e che trasmette i beni. Per lo stesso motivo la gestione del parto deve essere sottratta alle pratiche tradizionali e affidata ai nuovi saperi del medico.

Nel seguito, nel XVIII e XIX secolo, la politica della Chiesa verso le donne doveva conoscere significativi sviluppi che avrebbero condotto a forme di religiosità ancora vive nella Chiesa pre-conciliare.

L'attenzione della Chiesa si rivolse alle donne laiche, favorendo associazioni laiche con finalità di apostolato sociale e di diffusione della cultura religiosa nel circuito domestico¹⁵⁶.

Alle donne fu dunque riconosciuto un terzo ruolo oltre ai due tradizionali di monaca e moglie/madre: quello di pia zitella. Le *Maestre Pie dei Monti*, le *Pie Operaie*, le *Povere Zoccollette Mendicanti* erano congregazioni sorte nel '700 per lo più a Roma e successivamente diffuse che proponevano un modello di religiosità improntato a

“..orazione mentale continua, la devozione particolare per la passione e i suoi simboli, la ricerca di pratiche anche esasperate di mortificazione del corpo e di penitenza, l'osservanza totale della regola del silenzio, l'elemosina fatta da povera a povera, l'atteggiamento umile e raccolto – gli occhi bassi -, il viso infiammato e splendente all'atto della preghiera, l'obbedienza perfetta ai superiori e ai confessori.”¹⁵⁷

L'ideologia cattolica proponeva a tutte le donne l'etica del sacrificio e della sofferenza, un modello di oblatività assoluta che caratterizzarono l'ideale femminile e materno dell'800, plasmato sull'immagine mariana,

“ben aderivano alla funzione di vittima sacrificale e redentrice, capace di offrirsi in espiatione degli errori e dei peccati di un'intera epoca.”¹⁵⁸.

Le donne sono viste come mediatrici di ricristianizzazione in un'epoca di rivoluzioni: valendosi delle loro peculiari doti “attraenti” dovevano esercitare un ascendente irresistibile sulle nuove generazioni, e salvare le famiglie e la società, sopperendo ad una religiosità maschile sempre più tiepida.

Si stimola in questo modo una cultura agiografica popolare che si manifesta con frequenti testimonianze di miracoli, apparizioni, profezie.

Questo *investimento* sulle donne doveva rivelarsi assai fruttuoso: per il ruolo della donna all'interno della famiglia e soprattutto nella cura dei figli, essa si trova in una posizione chiave per trasmettere *corporalmente* una specifica cultura religiosa.

I processi incorporati, culturalmente determinati e attraverso i quali si formano le rappresentazioni, passano direttamente da madre a figlio, insieme al latte, alle cure, alle parole.

Il momento pedagogico è privilegiato per l'instaurazione di un *habitus*,

“inteso come un sistema di disposizioni durature e trasferibili che, integrando tutte le esperienze passate, funziona in ogni momento come *matrice delle percezioni, delle valutazioni, delle azioni*, e rende possibile il compimento di compiti infinitamente differenziati, grazie al trasferimento analogico di schemi che permettono di risolvere i

¹⁵⁶ M.Caffiero, Op.Cit., 1996, pp.210-211

¹⁵⁷ M.Caffiero, Op.Cit., 1996, p.212

¹⁵⁸ M.Caffiero, Op.Cit., 1996, p.213

problemi aventi la stessa forma e grazie alle correzioni incessanti dei risultati ottenuti, che sono esse stesse prodotte in modo dialettico da quei risultati.”¹⁵⁹

Ciò ha assicurato alla Chiesa una fondamentale area di influenza al riparo dagli avvenimenti politici e dalle evoluzioni del dibattito culturale, ed è riuscita a mobilitare al suo fianco uno strato di popolazione più difficilmente raggiungibile da discorsi teologici.

Solo, e in parte, la rivoluzione femminista degli anni '70 del secolo scorso riusciva ad intaccare significativamente tale egemonia, e solo perché non si limitava ad un discorso politico o giuridico, ma sollecitava una consapevolezza nelle donne a partire dal loro corpo e dalla loro sessualità, luogo dove si trova il crocevia del potere ed in particolare del biopotere.

“...si può capire l'importanza assunta dal sesso come oggetto di scontro politico: esso è l'elemento di connessione di due assi lungo i quali si è sviluppata tutta la tecnologia politica della vita. Da un lato partecipa alle discipline del corpo: *dressage*, intensificazione e distribuzione delle forze, adattamento ed economia delle energie. Dall'altro, partecipa alla regolazione delle popolazioniIl sesso è contemporaneamente accesso alla vita del corpo e alla vita della specie.”¹⁶⁰

E quindi la donna, la cui presenza nella società è stata a lungo identificata con il suo ruolo sessuale, rappresentava il bersaglio privilegiato di questa operazione politica.

¹⁵⁹ P.Bourdieu, Op.Cit., 2003, p.211

¹⁶⁰ M.Focault, Op.Cit., 1985, p.129

Morte

*Col sudore della tua fronte ti procaccerai il pane,
finché tu ritorni alla terra dalla quale sei stato cavato;
perché polvere sei ed in polvere ritornerai.
Genesi, 3-19*

L'interpretazione e l'attribuzione di senso degli eventi del ciclo di vita è il lavoro delle culture. L'attribuire un senso alla morte è una prova particolarmente ardua, e la cultura cristiana risolve questa sfida con un capovolgimento del senso comune, con una negazione.

Morte e Sesso

*Questo io dico, o fratelli; il tempo è breve, e resta che
Anche quelli che hanno moglie siano come non l'avessero;
e quelli che usano di questo mondo, come quelli che non ne usano;
poiché passa la figura del mondo attuale.
Paolo, Corinti I, 7-29 e 7-31*

Il legame tra morte e sesso è molto più antico della specie umana.

I batteri si riproducono in modo asessuato, non evolvono, non hanno individualità, cioè tutti i batteri della medesima specie sono tra loro uguali, e sono virtualmente immortali.

Certamente esiste un batterio che di divisione in divisione, è giunto fino a noi invariato dal Cambriano.

Le specie che si riproducono sessualmente, *Homo sapiens* tra gli altri, sono formate da esemplari tutti diversi tra loro, ed è sulle differenze che la selezione naturale lavora, che non portano avanti la specie direttamente, ma ne affidano la prosecuzione ai figli. Dopo averli generati, gli individui invecchiano e muoiono.¹⁶¹

Questo nesso identitario tra il sesso e la morte è stato colto da più di una tradizione religiosa, che individua nel corpo, la cui "carne" è diretta dagli istinti naturali verso il sesso e il cibo, un vicolo chiuso, avamposto della morte.

Per i cristiani del II secolo, l'avvento di Cristo aveva concluso definitivamente il *saeculum*, prodotto di una tirannia demoniaca cui gli uomini e l'universo erano sottomessi. Come affrettare il collasso del potere dei dominatori del <secolo attuale>?

Se gli uomini fossero riusciti a contenere gli impulsi sessuali, che erano la causa riconosciuta del processo unidirezionale della procreazione,

"la tumultuosa cascata di uomini che precipitavano dalla culla alla tomba, alimentata dall'accoppiamento, si sarebbe fermata."¹⁶²

Il desiderio sessuale non era più interpretato come il contrasto alla morte, ma come la causa della morte e causa primaria della caduta umana. "Di conseguenza, l'astensione dal sesso simboleggiava decisamente il ripristino della libertà perduta, la riacquisizione dello Spirito divino e quindi la possibilità di vincere la morte".¹⁶³

Pervenire alla salvezza era dunque disfare il lavoro delle donne.

¹⁶¹ J.Ruffiè, *Il sesso e la morte*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, Introduzione

¹⁶² P.Brown, Op.cit. p.81

¹⁶³ P.Brown, Op.cit. p.82

Il concetto non è esclusivo di epoche lontane, ma attuale, sia pure in un contesto ristretto come l'Opus Dei:

“Il matrimonio è per la truppa, e non per lo stato maggiore di Cristo. Così, mentre mangiare è un'esigenza per ogni individuo, generare è un'esigenza solo per la specie, e i singoli possono farne a meno”. “Ansia di lasciare figli dietro di sé? Figli, molti figli, e una traccia indelebile lasceremo se sacrifichiamo l'egoismo della carne”¹⁶⁴.

Il riferimento allo “stato maggiore” richiama una grande sollecitudine per il potere, che molto si addice all'organizzazione citata: l'idea del potere non è aliena dalle idee di controllo, sessualità e morte.

L'astinenza sessuale divenne un ideale di vita, e particolare enfasi venne posta sulla verginità femminile.

Alcune sette, ad esempio gli encratiti, aggiungevano all'astinenza anche restrizioni alimentari ad essa connesse: la carne e il vino erano banditi. Il consumo della carne avvicinava gli uomini alla natura selvaggia degli animali, e il vino era ritenuto una fonte di energia sessuale.

Il sistema è in guerra con sé stesso, come direbbe Mary Douglas¹⁶⁵.

Altre tradizioni religiose hanno sviluppato considerazioni del tutto analoghe sulla relazione tra sesso e morte¹⁶⁶.

La meditazione della morte

*Quando t'allegri, omo, de altura,
va', pone mente a la sepoltura.*

*Jacopone da Todi, De la contemplazione
de la morte ed incinerazione contro la subberbia*

La lauda procede a lungo, con un'elencazione completa e precisa dei devastanti effetti della morte sullo stesso corpo un tempo oggetto di cure e vanità.

¹⁶⁴ C.M.Tapia, opera citata, p.298 che si riferisce al *Cammino* di Josè Maria Escrivà, n.28

¹⁶⁵ Mary Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1993, in riferimento al capitolo “Il sistema in guerra con sé stesso”

¹⁶⁶ Il monachesimo buddista Theravada propone un'interpretazione del nesso sesso-morte assolutamente simili a quello dei cristiani dei primi secoli. Qui il corpo sessuato e la morte costituiscono il dominio del desiderio, dell'impermanenza, della sofferenza e della reincarnazione. Il nirvana, che è la vita senza esistenza fisica, è l'abbandono di queste dimensioni. Anche il buddismo Mahayana condivide le stesse considerazioni: la vita e la salute sono il risultato di un fragile ed incerto equilibrio, e in aggiunta il corpo, sia vivo che soprattutto morto, è fonte di contaminazione. Il buddismo Mahayana considera senza disapprovazione il suicidio, in particolare quello per combustione – che interrompe la catena delle reincarnazioni, quando questo sia compiuto a beneficio di altri, o per una nobile causa. Si ricorda ancora il rogo dei monaci buddisti in Vietnam nel 1963 per protestare contro in governo sud-vietnamita (Steve Collins, Op. Cit., p.193). Sebbene la religione cattolica condanni nettamente il suicidio, c'è da osservare l'atteggiamento almeno ambiguo di Giovanni Paolo II nei confronti dei militanti cattolici Nord-Irlandesi, alcuni dei quali protrassero il loro sciopero della fame fino a morire.

L'esercizio della meditazione sulla morte esiste in molti contesti culturali¹⁶⁷, e con tratti sorprendentemente simili. L'obiettivo è una costante consapevolezza dell'inevitabilità della morte.

Queste pratiche erano diffuse nel cristianesimo medievale ed anche in quello della Controriforma. L'abitudine, nei monasteri, di tenere un teschio sul tavolo del refettorio (il *memento mori*) è l'icona di questo atteggiamento.

La pratica dell'esercizio spirituale, e in questo caso l'esercizio della morte, è mutuato dall'ambiente tardo antico, ed in particolare di epoca ellenistica e romana¹⁶⁸: esercitarsi a morire, per queste correnti di pensiero, implica il liberarsi dalle proprie passioni, dalla propria ferinità, e abituarsi a vedere le cose nella prospettiva dell'universalità e dell'oggettività.

Il tema della miseria del corpo e dello sfacelo, e della presenza della morte anche nel vivente, come illustrato poeticamente nelle Laudi di Jacopone da Todi¹⁶⁹, era un argomento centrale nella pedagogia religiosa.

I quaresimali dei predicatori non mancavano di evidenziare questo aspetto, in società dove la morte era in realtà un'esperienza quotidiana.

Il teschio era uno degli attrezzi del mestiere dei predicatori del XVII secolo, particolarmente durante la quaresima: veniva posto sul pulpito con una parrucca, o col berretto militare, o col tocco da magistrato, o con una corona d'alloro. Servivano ovviamente ad inculcare il timor di Dio nell'uditorio, costituendo forse la versione portatile della danza macabra¹⁷⁰.

L'odore di santità

Come era possibile sfuggire a questo orribile destino? Con la santità.

Il corpo del beato non si corrompe¹⁷¹, ed è presagio del paradiso, luogo della rifondazione totale della condizione umana. "Mondo rovesciato dove le malattie sono debellate, la fame dimenticata, la corruzione della carne abolita, l'aromatico inalato permanentemente invece del putrido."¹⁷²

Aromatico e celestiale profumo che emana dalla tomba dei beati, o da che è morto, appunto, in odore di santità.

"Sempre fragrante e spesso incorruttibile, il corpo dell'<uomo di Dio>, del beato, che è un morto <speciale>, non conoscerà l'oltraggio della demolizione che colpirà la carne dei comuni mortali. Indurita e quasi mineralizzata dalle più dure vigilie, scarnificata dai più intransigenti digiuni, la carne del venerabile servo di Dio, dopo morto profumerà come <suave pomo, odorifero> (Iacopone)."¹⁷³

Interessante il caso di santa Walburga (779), dedita ai digiuni. Dalla pietra della sua tomba, pare dalla parte in contatto con lo sterno, essuda un olio curativo – è cioè una

¹⁶⁷ Nella tradizione Theravada si ritrovano schemi canonici di meditazione che invitano a considerare e a dedicare attenzione in modo molto sistematico agli aspetti più repellenti della decomposizione del cadavere, noti come "meditazioni del cimitero" (Steve Collins, Op. Cit., p.193).

¹⁶⁸ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988, p.53

¹⁶⁹ Piero Camporesi, *La carne impassibile*, Milano, Il Saggiatore, 1983, p.117

¹⁷⁰ Jean Delumeau, *Il peccato e la paura – L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, p.606

¹⁷¹ P.Camporesi, Op. Cit., 1983, capitolo "Il beato <impassibile>"

¹⁷² P.Camporesi, Op. Cit., 1983, p.33

¹⁷³ P.Camporesi, Op.Cit., 1983, p.118

miroblita- attivo per oltre mille anni dalla sua morte¹⁷⁴. Alla santa è associata l'immagine della pannocchia, che la avvicina a Walpurg, antica dea della terra, a quindi il suo intervento miracoloso era particolarmente diretto a disturbi della sfera alimentare.

La presa di questo concetto sul popolo cristiano è di lunga durata; se ne è sentito parlare di recente, nel molto spazio televisivo dedicato alla santificazione di padre Pio da Petralcina.

Nella religione cattolica il corpo santo è incorruttibile, mentre nel buddismo Zen, il corpo incorruttibile è santo.

Nella pratica *zazen* il fedele si auto-mummificava in vita per raggiungere la buddità.¹⁷⁵ Questa insolita condizione era raggiunta spingendo le tecniche del corpo al di là della ragione e dell'immaginazione.

“La tradizione imponeva infatti all'asceta di vivere almeno cinque anni in completa solitudine nelle grotte di una montagna sacra. Le sue giornate erano scandite dalle veglie in meditazione e preghiera sotto l'acqua di una cascata. Ma ciò che caratterizzava quest'esperienza era la crescente concentrazione nel controllare e ridurre il respiro e il rifiuto sempre più rigido e intransigente del cibo (pratica detta *mokujikigyō*) per cui aghi e resine di pino, radici di erbe, pinoli era tutto ciò che di cui l'asceta si poteva nutrire. Alla fine era imposto il digiuno completo (*danjiki*). E per spegnere la sete dovevano essere sufficienti pochi sorsi d'acqua al giorno.”¹⁷⁶

Successivamente l'asceta si cala in una sorta di tomba, atteggiato nelle posizione del loto, con una piccolissima presa d'aria. Per tre anni l'asceta è dimenticato, come se fosse impuro, ma senza che siano celebrati riti di purificazione. Allo scadere del periodo, i discepoli e i monaci si recano a dissotterrarlo: se il corpo non ha resistito all'azione del tempo, quello che era considerato un santo diventa agli occhi dei fedeli uno spettro demoniaco e pericoloso, il corpo viene bruciato completamente e vengono compiuti riti per pacificare l'anima. In caso contrario, il corpo santo ed incorrotto viene esposto alla venerazione dei fedeli, non senza ulteriori trattamenti, quali il rivestimento con lamine d'oro o la verniciatura.

Csordas¹⁷⁷, riprendendo l'elaborazione di Alfred Schutz, fondatore della sociologia fenomenologica, afferma la natura socialmente costruita della percezione.

Se l'attenzione è rivolgersi verso un oggetto e toglierlo da un orizzonte di indeterminatezza, questo gesto è opera di un corpo che non è un osservatore esterno, ma che al contrario è parte di quell'orizzonte di senso dove l'oggetto deve necessariamente essere collocato.

Per rimanere nel capo olfattivo, gli studi di Csordas su i già citati rituali di guarigione dei Cattolici carismatici riferiscono precise percezioni.

Il momento culminante del rituale esorcistico, quello dell'espulsione del demone, è accompagnato da odore di zolfo bruciato, o da odore di putrefazione, mentre la percezione della presenza di Dio o della Vergine Maria odora di fiori.¹⁷⁸

Questa *modalità somatica di attenzione* genera un'esperienza di ogni oggetto tutta interna al mondo culturale e sociale al quale l'attore appartiene, e non può che rappresentarne un'ennesima conferma.

¹⁷⁴ C.Walker Bynum, Op.Cit., p.104

¹⁷⁵ Michael Pye, *Perceptions of the body in the Japanese religion*, in *Religion and the body* / Sarah Coakley – Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.254

¹⁷⁶ Massimo Raveri, *Il corpo in paradiso*, Venezia, Marsilio, 1992, p.7

¹⁷⁷ Thomas J.Csordas, *Somatic Modes of Attention*, in Op.Cit., 2002, p.244

¹⁷⁸ T.J.Csordas, Op.Cit., p.247

Reliquie

In ambiente cristiano, nel medioevo ma non solo, un corpo che si era comportato in modo così prodigioso era sede della santità (come il corpo del re era sede della regalità) diventava oggetto di qualche cosa di diverso dalla venerazione: era un amuleto della comunità. Il corpo del santo in generale, e le sue parti e oggetti venuti in contatto col santo stesso, erano sede di poteri magici ai quali la collettività o i singoli potevano fare ricorso per chiedere una grazia.

Ad esempio, il velo di S. Agata è tuttora portato in processione quando la lava dell'Etna minaccia troppo da vicino le campagne catanesi.

L'efficacia magica anche solo di una parte del corpo del santo fece sì che i corpi dei santi fossero sezionati, rubati, commerciati, usati come doni di prestigio tra regnanti e nobili¹⁷⁹.

Sul rispetto che ispirano le reliquie si fonda l'ordine sociale: i giuramenti più solenni, nel turbolento contesto feudale, si prestano posando la mano su un reliquiario.¹⁸⁰

L'appello delle reliquie non è tramontato: su di un sito internet di aste (ebay) ne esiste un vivace mercato, in molti casi viene offerto un certificato di garanzia, e i prezzi sono ragionevoli.

L'abitudine di sezionare i corpi era diffusa nel medioevo, particolarmente nelle nazioni di tradizione cavalleresca, come Francia e Inghilterra. Si parla dei corpi dei regnanti e di quelli dei suppliziati. Probabilmente, all'origine di questa pratica, stava l'irrisolto problema del trasporto dei cadaveri dalla Terra Santa ai tempi delle Crociate. Il corpo del re santo Luigi IX, morto a Tunisi nel 1270 venne sezionato e le ossa furono separate dal corpo mediante bollitura. Le varie parti conservate e le ossa ebbero diverse destinazioni. I re francesi, successivamente, donarono ossa di S. Luigi a questo e a quello, tanto che i resti dell'uomo Luigi sono disperse in moltissimi posti.

Sorte simile, per citarne un solo altro esempio tra i molti, ebbe Anna di Bretagna¹⁸¹. Il corpo del re, o della regina, opportunamente sezionato veniva sontuosamente ospitato nelle cattedrali delle città più importanti del regno, per affermare il dominio della casata su quel territorio, e forse anche per ricevere più suffragi. La parte più importante del corpo era il cuore; quello di Anna di Bretagna fu conservato in una preziosa scatola cuoriforme, decorata da versi.

Dopo che gli imbalsamatori ed altri esperti avevano fatto il loro lavoro, il funerale del sovrano avveniva *in effigie*, cioè ad un simulacro in cera rivestito dalle insegne, operando una distinzione tra corpo fisico e corpo politico, e sacro del re.

Le parti del corpo del re condividevano la sorte delle reliquie dei santi: la regalità e la santità erano categorie intercomunicanti. Dalle reliquie dei santi ci si attendevano miracoli, mentre invece alcuni re i miracoli sapevano farli da vivi¹⁸².

E' impossibile non rilevare la somiglianza tra queste pratiche e l'uso della doppia sepoltura in alcune società primitive.

La Chiesa si oppose in un primo tempo ad ogni violazione dell'integrità del cadavere – Bonifacio VIII emise nel 1299 la bolla *Detestandae feritatis abusum*¹⁸³ - supportata anche dalla posizione di sant'Agostino che negava qualunque energia residuale al

¹⁷⁹ Johan Huizinga, *L'autunno del Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1940, Edizione CDE, p.229

¹⁸⁰ Georges Duby, *L'anno mille*, Torino, Einaudi, 1976, p.65

¹⁸¹ Giovanni Ricci, *Il principe e la morte*, Bologna, Il Mulino, 1988, il capitolo "Cuori estratti"

¹⁸² Marc Bloch, *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 1989

¹⁸³ G.Ricci, Op. Cit., p.88

corpo morto ed professava indifferenza, al fine della resurrezione, al trattamento ad esso riservato.

“In questa prospettiva, il culto delle reliquie, sacre o profane che fossero, si configurava come una forza di resistenza all’integrale cristianizzazione della morte”¹⁸⁴.

Questa posizione era destinata a cambiare.

”Dopo ... le visioni di Margherita Maria Alacoque e le spinte gesuitiche, la festa liturgica del Sacro Cuore era stata approvata da Clemente XIII nel 1765” Lo scarto fra cristologia speculativa e pietà popolare concentrata sull’umanità sofferente del Cristo già si era rispecchiato, in qualche modo, nel campo della teologia politica, dando impulso alla teoria dei due corpi del re.”¹⁸⁵

Era naturalmente diversa la sorte dei meno nobili resti, spesso smembrati, dei condannati. Le diverse chiese cercavano di accollarsi a vicenda la sgradita incombenza, soggetta a rischi di infamia e contaminazione. Il tabù della contaminazione del cadavere in questo caso prevaleva.

Il corpo del re cristiano

Nel corso del medioevo si sono venute definendo alcune teorie che partendo dalla duplice natura di Cristo, divina e umana, avevano esteso lo status di *persona mixta*¹⁸⁶ ad altre situazioni. Erano *persona mixta* il monaco cavaliere degli ordini della cavalleria ecclesiastica e il vescovo-feudatario.

Quindi non era troppo audace teorizzare, partendo dall’unzione dei re d’Israele dell’Antico Testamento, che anche nel re fosse possibile riconoscere una duplicità di persone, una che deriva dalla natura, e l’altra dalla grazia. Il re per grazia di Dio è dunque una *gemina persona*¹⁸⁷ in virtù dell’unzione e della consacrazione, e nel suo ufficio è immagine e simbolo di Dio.

Del resto, anche nel mondo tardo-antico, i nomi di Augusto e Cesare avevano avuto una vita assai più lunga degli originali titolari.

L’elaborazione giuridica successiva, tra il XIII e il XIV secolo, la *gemina persona* del re assunse il significato di rappresentare la perpetuità della sfera pubblica impersonale del diritto pubblico e della giustizia.

Le idee di *patria* politica e di *patria* religiosa, *sacro suolo* della patria, morte *pro fide* e morte *pro patria* erano largamente sovrapposte, e confermavano la sacralità della figura reale.

E il re, come rappresentante della continuità dello stato e del popolo, non muore mai: è dotato di due corpi, uno naturale, ed uno mistico.

Questa concezione fu comune a Inghilterra, Francia e Spagna fino a età moderna inoltrata, e diede luogo sul piano più esteriore, a doppie esequie, doppie sepolture e ad una doppia iconografia funebre: una che rappresentava il re, o la coppia reale, inginocchiati nell’immagine più gloriosa, sopra il colonnato del monumento foggiate come un tempio, e l’altra, sotto il colonnato, giacente nelle sue miserande fattezze umane¹⁸⁸.

¹⁸⁴ G.Ricci, Op. Cit., p.89

¹⁸⁵ G.Ricci, Op. Cit., p.93

¹⁸⁶ Ernst H.Kantorowicz, *I due corpi del re*, Torino, Einaudi, 1989, p.40

¹⁸⁷ E.H. Kantorowicz, op.cit.,p.45

¹⁸⁸ E.H. Kantorowicz, op.cit.,p.369

Il corpo del re cristiano era prodigioso anche da vivo. I re francesi e inglesi, dal IX al XVII secolo, furono considerati guaritori¹⁸⁹. Premesso che i miracoli sono ritenuti opera di Dio, il quale può anche servirsi di persone empie per realizzare i suoi disegni, la facoltà di guarire la scrofola con il tocco delle mani era prerogativa del re unto dal Signore.

La scrofola è una malattia di tipo tubercolare che provoca piaghe purulente. A questa malattia ne possono essere state associate altre con sintomi simili.

La pratica del tocco era per il re una delle attività di governo, e la natura del male, fatta di remissione dei sintomi e ricomparsa degli stessi, magari a distanza di anni, accreditava questa facoltà alla sacra persona del sovrano.

La pena di morte

Le prese di posizione contro la pena di morte da parte della Chiesa cattolica come istituzione abbastanza recenti, ed anche abbastanza timide se paragonate agli interventi su altri temi, quale per esempio l'aborto. La pena di morte fu in vigore nello Stato Pontificio, che in questo non si differenziava dagli altri stati, fino alla presa di Porta Pia nel 1870.

La condanna a morte, indicata come *indotta separazione del corpo dall'anima*¹⁹⁰, era accompagnata da un'opera di conforto e riconciliazione con Dio dell'anima del condannato.

Erano diffuse nel mondo cattolico apposite confraternite formate da religiosi e laici, che avevano la specifica missione di consolare il condannato, fargli accettare la sua sorte come rassegnazione al volere di Dio o addirittura come occasione di redenzione, fargli ricevere i sacramenti, assisterlo nelle ore e nei giorni precedenti l'esecuzione della pena e fino al luogo dell'esecuzione stessa: quindi predisporlo ad una morte che fosse uno spettacolo edificante per tutti gli astanti.

La considerazione che mi sento di fare rispetto a questi fatti, connessi alla posizione della Chiesa rispetto ad aborto e nascita, che illustrerò più avanti, è che la prima preoccupazione della Chiesa non sia affatto *la vita*, come sempre si sente dire, ma *la salvezza dell'anima*. Il fatto che oggi i discorsi vertano sulla vita invece che sull'anima è un artificio retorico: l'anima è un argomento difficilmente spendibile nel mondo secolarizzato.

Questa ipotesi rende comprensibile una posizione altrimenti contraddittoria.

La preminente preoccupazione per l'anima è testimoniata nell'intera cultura occidentale: ad esempio, nel lavoro teatrale di Arthur Schnitzler *Professor Bernhadi*, il protagonista – medico che vive nella Vienna di fine '800 – è condannato ad una pena detentiva per avere impedito la somministrazione dell'estrema unzione ad una ragazza agonizzante per le conseguenze di un aborto clandestino. La ragazza non si stava rendendo conto di essere arrivata alla fine, stava anzi vivendo i suoi ultimi istanti in stato euforico, e l'arrivo del sacerdote con gli oli santi l'avrebbe precipitata nella disperazione. Il suo medico glielo aveva voluto evitare, era stato accusato di aver impedito la salvezza della sua anima ed incarcerato di conseguenza.

¹⁸⁹ La questione è trattata nel libro di Marc Bloch *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 1989

¹⁹⁰ A. Prospero, *Op.Cit.*, 2005, p.310

La cristianizzazione della morte

Al momento della morte, l'anima si libera dal suo involucro carnale per raggiungere Dio, e da Agostino in poi la Chiesa prevede per i morenti conforti per l'anima, quali preghiere, celebrazione dell'Eucarestia e elemosine per i poveri. Il corpo è lasciato al suo destino.

Le pratiche funebri tradizionali di ciascuna società continuano, ed in seguito saranno bollate come superstiziose.

Tra il 1030 e il 1040 i monaci di Cluny inventarono la festività annuale dei defunti (il 2 novembre) per portare tutti i defunti sotto il controllo della Chiesa, mentre la festa di Ognissanti, il 1° novembre, fu istituita nel settimo secolo¹⁹¹, e resa obbligatoria da Sisto IV nel 1475¹⁹². La festa di Ognissanti celebra tutte le anime beate, i santi elevati agli onori degli altari vengono ricordati nel loro *dies natalis*, ossia nel giorno della morte, considerata come la strettoia che prelude alla nascita dell'uomo nuovo¹⁹³.

Queste date si sovrappongono ad altre celebrazioni, diffuse nel mondo celtico: si tratta di Halloween, il 31 ottobre, e Samhain, all'inizio di novembre.

Halloween è associata alla riunione delle potenze infernali della stregoneria e del diavolo, Samhain segna la fine dell'estate, e l'inizio del regno delle forze della distruzione, cioè dell'inverno. A Samhain si accendevano dei fuochi, per rafforzare magicamente la forza declinante del sole¹⁹⁴.

Il concetto del tempo sottostante ad una ricorrenza come Samhain è ciclico, come peraltro inevitabile in una società agricola, mentre il tempo cristiano è lineare e direzionato.

Il mondo dei morti, popolato da fantasmi malevoli e spiriti inquieti e vendicativi nei confronti dei vivi, nel mondo antico del tutto separato, viene lentamente colonizzato dalla Chiesa.

Questa progressivo subentrare della Chiesa nel mondo pagano trasforma le cerimonie funebri da riti del ciclo vitale, associati al ciclo stagionale ed agricolo, a rito di passaggio, dove per una volta, la fase di separazione – cioè di “morte” alla vecchia vita – non è metaforica.

I riti di passaggio, officiati spesso da monaci – anch'essi *morti al mondo* – comprendevano l'ultima confessione, l'estrema unzione, e quando il caso lo richiedesse, la redazione del testamento¹⁹⁵.

Fatto, quest'ultimo, non estraneo alla costituzione dei grandi patrimoni di conventi e ordini religiosi.

Dal XII secolo a inferno e paradiso si aggiunge il purgatorio¹⁹⁶, che è un luogo di espiazione temporaneo: da qui, quando avranno *pagato* per le loro colpe i comuni peccatori potranno raggiungere il paradiso.

Esistono una Chiesa militante - i viventi che ancora stanno combattendo una difficile prova, una Chiesa purgante – coloro che scontano i loro peccati in purgatorio, ed infine una Chiesa trionfante, quella dei beati. Tutti, viventi e defunti, fanno parte di

¹⁹¹ Victor Turner, *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana, 2001, p.196

¹⁹² A.Cattabiani, Op.cit., p.312

¹⁹³ C. M. Martini, Op.Cit. p.110

¹⁹⁴ V.Turner, Op.Cit., p.197

¹⁹⁵ J.Le Goff, Op.Cit., p.107

¹⁹⁶ Jacques Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 1996, p.7

un'unica *communitas*, organizzata in una precisa struttura gerarchica¹⁹⁷, la quale è diversa da quella terrena, ma di sicuro non la ignora.

La fase liminale del purgatorio, alle cui anime è dedicata la ricorrenza del 2 novembre, è inserita in una gerarchia che le conferisce significato.

I vivi e i morti fanno parte di un'unica comunità, il mondo terreno e l'aldilà sono poste in comunicazione: e la figura del santo è l'intermediario tra i viventi e Dio, e le preghiere che i viventi fanno per i defunti collegano le due dimensioni di aldiquà e aldilà. Vengono realizzati cimiteri consacrati per i soli fedeli; in precedenza le sepolture erano indifferenziate, e spesso questi spazi servivano anche ad usi profani, quali mercati e riunioni.

Nel Medioevo il tema del macabro si diffonde, e diventa un costante argomento di predicazione. Da un lato per ricordare agli uomini il loro destino fisico di orrore e decomposizione, che però può essere volto in gloria e resurrezione per i fedeli, e d'altra parte per affermare l'uguaglianza di fronte alla morte agli uomini di una società fortemente gerarchizzata. Le danze macabre coinvolgono anche re e papi. Il destino ultraterreno dei cristiani è ancora un destino corporale: per i giusti un corpo perfetto e raggianti di luce per l'eternità, per i dannati una serie di tormenti che replica il ricco repertorio dei supplizi terreni ben noti. Un supplizio ricorrente è quello di essere inghiottito dalle fauci del demonio.

La metafora economica sorge spontanea in questo contesto: la morte è *il salario del peccato*, si *paga* con la propria sofferenza, prima o dopo la morte, la permanenza in purgatorio può essere abbreviata mediante la concessione di *indulgenze*, per grazia di Dio e intercessione della Chiesa. Quello delle indulgenze diventerà un mercato fuori di metafora, oltre che una fonte di potere.

Questo mondo e quell'altro

L'aldilà cattolico è diviso in tre, come la santissima Trinità e le società indoeuropee secondo Dumezil - *oratores, bellatores e laboratores* - anche se nelle Scritture il Purgatorio non è citato.

La tripartizione, si riproduce tra (a) buoni, giusti, beati, (b) perversi e dannati, (c) non del tutto cattivi o non del tutto buoni¹⁹⁸.

Secondo Le Goff, il Purgatorio si insediò nelle credenze della cristianità occidentale tra il 1150 ed il 1250, quando una cultura più raffinata consente di distinguere tra peccati di diversa gravità – mortali e veniali - e dà maggiore spazio alla speranza; inoltre l'affermazione di nuove figure sociali quali i mercanti, che avevano la necessità di praticare e fruire del prestito ad interesse, fino ad allora vietato, pone alla Chiesa il problema di praticare logiche di salvezza più inclusive. La presenza del Purgatorio inaugurò un inedito potere dei vivi sui morti, fatto di suffragi, testamenti che li finanziassero, confraternite religiose che ne curassero la celebrazione, e, ovviamente indulgenze¹⁹⁹.

Le indulgenze misero in posizione di grande rilievo chi si attribuiva il potere di concederle.

¹⁹⁷ V.Turner, Op.Cit., p.196

¹⁹⁸ Piero Camporesi, *La casa dell'eternità*, Milano, Garzanti, 1987, p.17

¹⁹⁹ J.LeGoff, Op.cit., 1996, p.16

L'Inferno medievale, come Dante ce l'ha descritto, ha uno sviluppo verticale, e ad ogni piano c'è un'abbondante scelta di tormenti, a misura di ogni peccatore. Mentre, 'nell'inferno-tomba barocco il giro di vite dell'immaginario tridentino ristruttura il tartaro postdantesco secondo principi rigorosamente carcerari e restrittivi, ossessivamente monotoni e uniformi.²⁰⁰' Nell'Inferno della Controriforma, mattatoio, palude e cloaca, l'affollamento è tale che ciascuno è pena all'altro, e il senso più stressato è certamente l'olfatto. Dalle *Prediche quaresimali* di Emmanuele Orchi (1650)²⁰¹, si apprende che tutti i sensi, adoperati in vita per il peccato, saranno strumento di sofferenza, con le modalità che l'esuberante fantasia barocca, applicata al supplizio, suggerisce.

Al contrario, i giusti, nel giorno della Resurrezione della carne, troveranno il loro corpo glorioso, privo dei difetti che eventualmente in vita. Ancora dalle *Prediche quaresimali* di Emmanuele Orchi:

“Quella donna che visse ritirata e modesta, se in questa vita ebbe qualche difettuccio nella bocca o nell'occhio, che fosse torta, che fusse bieco, allora risorgendo nella gloria, risorgerà colla bocca di corallo e zuccharo, con occhio brillante e lucido, tutta bella e amabile a meraviglia:..Quel giovane che visse morigerato e onesto, se in questa vita portò ispidi i capelli, gobbo il dorso o zoppo il piede; allora risorgendo al paradiso, risorgerà con chioma composta e vaga, ben piantato dè piedi, aggiustato di spalle, tutto disposto e gentile a meraviglia.”²⁰²

Dolore

*E la morte non avrà più dominio.
Sotto i meandri del mare
Sui cavalletti contorcendosi mentre i tendini cedono,
Cinghiati ad una ruota, non si spezzeranno;
Si spaccherà la fede in quelle mani
E l'unicorno del peccato li passerà da parte a parte;
Scheggiati da ogni lato non si schianteranno;
E la morte non avrà più dominio.*

Dylan Thomas

L'universale esperienza del dolore più di ogni altra chiede di essere interpretata, perché è inevitabile, e si pone con violenza nella vita di ciascuno.

Soffrire, fisicamente e mentalmente, è comunemente pensato come una mancanza di *agency*, quando ci si sperimenta in uno stato passivo e non attivo, oggetto e non soggetto. In tale condizione anche l'azione diventa reazione, dove l'obiettivo è porre termine alla sofferenza²⁰³. Specularmente, il dolore inflitto ad altri, spesso in modo pubblico e teatrale, è una manifestazione di potere.

Il dolore è pensato anche come resistenza: cioè come resistenza e non accettazione da parte della coscienza di una particolare dislocazione del corpo.

²⁰⁰ P.Camporesi, Op.Cit.,1987, p.25

²⁰¹ citato in P.Camporesi, Op.cit., 1987, p.83

²⁰² P.Camporesi, Op.cit., 1987, p.85

²⁰³ Talal Asad, *Formations of the secular*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p.79

Il dolore, come la morte, a causa della sua inevitabilità e della sua durezza, può solo essere reinterpretato. La martirologia cristiana rifiuta di riconoscere una sconfitta nei corpi lacerati dei martiri, perché il martirio è stato talvolta cercato, interpretato come una vittoria sopra il potere della società. Il modello è la passione di Cristo sulla croce, che come la passività dei martiri si trasforma in atto di trionfo. Precisamente questa apertura alla sofferenza è una parte dell'agency cristiana²⁰⁴.

Il dolore fisico è incomunicabile ad altri: il linguaggio non è in grado di descrivere l'esperienza in quanto tale²⁰⁵, ma solo attraverso dei *come se*. In questo modo si sviluppano un immaginario e poi un linguaggio analogico che useranno gli strumenti del dolore come significante, senza mai riflettere sul significato, e il suo reale impatto su chi lo subisce. "Alla fine diventerà evidente che la particolare confusione percettiva, favorita dal linguaggio dello strumento, è la fusione del dolore con il potere."²⁰⁶

L'atteggiamento cristiano riguardo al dolore segna una discontinuità rispetto a quello del mondo antico: per il pensiero antico era una sfida che i virtuosi affrontavano ma che non potevano vincere, gli stoici ponevano l'enfasi sulla padronanza di sé e sull'indifferenza verso le realtà che non potevano essere cambiate, e i cristiani considerarono la sofferenza un fatto positivo, un'occasione per esercitarsi nell'imitazione di Cristo.

Per la tradizione cristiana, e anche per quella islamica, il male fa parte del mondo, e la sofferenza è una delle manifestazioni del male, non sempre da evitare: talvolta deve essere affrontata e sfidata se il male deve essere sconfitto. In questo mondo non ci potranno essere vittorie definitive. La sofferenza crea uno spazio per l'azione morale²⁰⁷.

In concezioni più recenti²⁰⁸, il dolore che si incontra nella vita è un'occasione per comprendere il proprio limite e di conseguenza per vedere altri orizzonti, e in questo senso è un'esperienza salvifica.

Il male e la morte sono entrati nel mondo a causa del peccato, e la retribuzione del peccato sono il male e la morte²⁰⁹.

Si stabilisce in questo modo una sorta di tasso di scambio tra i peccati del mondo, propri e degli altri, e la sofferenza.

La penitenza, che assumerà in moltissimi contesti la modalità del dolore del corpo, ma anche della mortificazione e dell'umiliazione, diventerà un modo per pareggiare i conti. La sofferenza di questa vita è una caparra per la salvezza, è un *portarsi avanti*, scontando un po' di purgatorio in terra.

E' quasi impossibile parlare di queste cose evitando metafore di tipo economico

Gesti della penitenza

²⁰⁴ T.Asad, Op.cit.,2003, p.85

²⁰⁵ Elaine Scarry, *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1988, p.18 e segg.

²⁰⁶ E.Scarry, Op.cit., p.38

²⁰⁷ T.Asad, Op.cit.,2003, p.93

²⁰⁸ C.M. Martini, Op.cit.,2003, p.27

²⁰⁹ Paolo, *Lettera ai Romani*, 6,23

La penitenza è un'azione compiuta in espiazione di un peccato, e deve risultare per qualche verso sgradevole. Non necessariamente coinvolge il corpo: può essere una rinuncia, ad esempio ad andare al cinema, o l'assunzione volontaria di un comportamento difficile, come essere gentile con una persona antipatica.

Tuttavia, la penitenza resta associata ad azioni che coinvolgono il corpo, quali il digiuno, dalle forme più moderate alle più estreme, e soprattutto la ricerca della sofferenza. Quest'ultimo atteggiamento, diffuso nel medioevo ed ancora più nella Controriforma, fu sempre una forma di devozione popolare mai ufficialmente incoraggiata dalla Chiesa. Il prototipo della penitenza era l'imitazione della passione di Cristo, e la flagellazione era la pratica più emblematica. Nel medioevo, il movimento, laico e popolare, dei flagellanti si manifestava in pellegrinaggi compiuti portando croce e stendardi, a piedi scalzi, accompagnati da inni sacri. Questi rituali erano frequenti soprattutto nei periodi di crisi sociale e religiosa, sotto l'influsso di movimenti millenaristi, e in occasione di pestilenze²¹⁰.

Le sante anoressiche mortificavano il loro corpo anche per via orale, ingerendo cose disgustose, come l'acqua dove si era lavato un lebbroso.

La flagellazione come pratica penitenziale non entrò mai a far parte delle regole monastiche occidentali, sebbene vi comparisse, in forma moderata, come pratica di correzione.

Il rinnovato fervore delle pratiche religiose conseguente all'azione della Chiesa nel periodo della Controriforma, insieme con il gusto secentesco per il teatro dell'orrore

“rispondeva ad un corredo emozionale sepolto negli strati bassi della coscienza collettiva e acuiva un indistinto senso di colpa parallelo a un bisogno incoercibile di purificazione e di espiazione di massa. Eccessi d'ogni genere, tutti generalmente cruenti, esplodevano durante le funeree e convulse giornate della settimana santa.”²¹¹.

Il cappuccino Carlo Girolamo Severoli, un predicatore, “giunto il tempo della settimana santa addoppiava i flagelli con catene di ferro e con altri siffatti durissimi strumenti ne' sermoni delle quarant'ore²¹²”, e la folla si metteva a piangere e si metteva in processione flagellandosi a sua volta.

Gli eccessi secenteschi sono archiviati, ma il concetto del corpo come oggetto di pratiche autolesioniste permane: l'uso del cilicio e della disciplina, sia pure con modalità che evitino danni seri, è tuttora praticato nell'Opus Dei²¹³, ed anche papa Paolo IV, uno dei protagonisti del Concilio Vaticano II portava il cilicio.

Il modello mentale resta quello del martirio – e quindi del sacrificio, e modalità penitenziali molto simili si ritrovano ad esempio nella tradizione sciita, nella quale viene rappresentato il dramma rituale²¹⁴ del martirio di Hussein, accompagnato da cortei di flagellanti nella ricorrenza di Muharram.

Il dolore penitenziale può essere inteso come una modalità di *sottomissione* del proprio corpo in un contesto ascetico, in esso è una delle tecniche del sé, insieme

²¹⁰ J.LeGoff, Op.cit., 2005, p.43

²¹¹ P.Camporesi, Op.cit.,1984, p.41

²¹² R.M.Magnani, *Vita del servo di Dio F. Carlo Girolamo Severoli da Faenza dell'Ordine di S.Francesco dei FF.Minori della Provincia di Bologna*, Faenza, 1733, p.27, citato in P.Camporesi, Op.cit.,1984, p.41

²¹³ María del Carmen Tapia, *Oltre la soglia : una vita nell'Opus Dei*, Milano, Baldini & Castoldi, 1996, p.66

²¹⁴ T.Asad, Op.cit.,2003, p.78

all'esame di coscienza nelle sue varie declinazioni, per renderlo docile alle pratica delle virtù.²¹⁵

La sofferenza, per una mistica come Caterina da Siena, era il mezzo per unirsi al corpo di Dio, e questa poteva essere esperita solo mediante il proprio corpo, per quanto detestabile fosse²¹⁶.

L'espressione *voluptas dolendi* che si usa per descrivere questi atteggiamenti è molto rivelatrice: connettendo due termini tra loro contraddittori, mostra una qualche equivalenza tra due esperienze, il piacere e il dolore, che sembrano tra loro agli antipodi e mutuamente esclusive. Probabilmente, l'atteggiamento penitenziale estremo crea le condizioni per l'emersione e l'attivazione collettiva di pulsioni psichiche profonde altrimenti quiescenti.

Dal punto di vista del paradigma dell'incorporazione, le pratiche penitenziali rappresentano il disprezzo per il proprio corpo, e quindi di sé: un atteggiamento di subalternità divenuto essenza.

Dolore come tecnica di verità

Non esiste solo il dolore autoinflitto, c'è anche quello inflitto ad altri, la cui espressione più clamorosa è la tortura. Questa pratica è da sempre connessa con l'esercizio del potere, del quale costituisce forse l'espressione più elementare, ma nell'Europa medievale cristiana, dal XII secolo in poi, la tortura divenne una pratica giudiziaria²¹⁷, autorizzata ed anche impiegata dalla Chiesa.

Nella storia delle pratiche giudiziarie la tortura, cioè l'applicazione di dolore al corpo dell'accusato e del testimone, segna l'inizio della procedura inquisitoria, segnando una modalità "più razionale" all'ordalia o al giudizio di Dio precedentemente in uso. Il "razionale" va individuato nel tentativo di mettere in luce la verità mediante prove soltanto umane.

Gli strumenti dell'ordalia (calderoni, bracieri, ecc.) erano custoditi in chiesa, e venivano benedetti dal prete prima di ogni uso, finché il Concilio Laterano IV del 1215 proibì al clero di prendere parte a queste pratiche, per preservarlo dal contatto con il sangue, e dal sangue cristiano in particolare²¹⁸, e dispose l'obbligo della confessione annuale²¹⁹.

La confessione, dunque, nelle sue declinazioni sacramentale e giudiziaria, si affermava come tecnica di disciplina delle coscienze, e come particolare modalità di dialogo da parte del potere. Modalità che all'occorrenza poteva essere corredata dall'imposizione del dolore fisico.

La distanza tra tortura e ordalia è stata messa in discussione da Foucault²²⁰, in quanto entrambe le tecniche *producono* verità più che scoprirla: il prevalere della tortura fu dovuto alla sua caratteristica socialmente orientata. L'ordalia e il giudizio di Dio avvenivano tra persone di pari grado sociale, mentre nel caso della tortura la

²¹⁵ T.Asad, Op.cit.,1993, p.110

²¹⁶ C.Walker Bynum, Op.cit, p.194

²¹⁷ Talal Asad, *Genealogies of religion: discipline and reason of power in Christianity and Islam*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993, p.83

²¹⁸ Jean-Claude Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, Bari-Roma, Laterza, 1999, p.300

²¹⁹ T.Asad, Op.cit.,1993, p.95

²²⁰ Michel Foucault, Op. Cit., 1993, p.44

posizione sociale era decisiva per poter “fare le domande” o essere costretto a rispondervi, presupponendo dunque una relazione di potere. La tortura era parte integrante della procedura giudiziaria: l’indagine era svolta in segreto, e l’accusato doveva confermarla, all’occorrenza con la più violenta delle costrizioni.

Iconografia devota

La religione cattolica, al contrario dell’ebraica e dell’islamica, non proibisce l’uso delle immagini per il culto, ma anzi se ne è sempre servita ampiamente, dando impulso alle arti figurative. I protestanti fanno un uso molto sobrio delle immagini sacre, e gli ortodossi impiegano per il culto immagini sacre che si riferiscono ad un canone figurativo estremamente statico.

Le immagini degli oggetti o delle persone oggetti di culto hanno trovato e trovano espressione non soltanto attraverso l’arte, ma anche e soprattutto mediante una produzione veramente sterminata, per quantità e per varietà stilistica, di immagine devozionali, che in una forma o nell’altra raggiungono tutti i fedeli.

Appese nelle case, stivate nel portafoglio, nel cassetto del comodino, infilate in qualche libro non necessariamente di preghiere, le imagginette o santini meriterebbero uno studio a parte, che certo deborda ampiamente dai limiti di un capitolo.

La religione cristiana ha compiuto una grande rottura culturale nella gestione del sacro, passando da azioni concrete ad azioni simboliche: si pensi alle diverse modalità del sacrificio in confronto con altre religioni o al diverso impatto sul corpo dei riti²²¹, ed anche al rifiuto dell’idolatria, propria delle società antiche e dei “barbari”, europei e non.

Il fenomeno delle statue della Madonna che piangono – lacrime o sangue²²²- e del culto che viene loro tributato si configura come il movimento opposto: dall’astratto al concreto, dunque la Madre che piange vere lacrime. In questo modo abbiamo a che fare con un feticcio invece che con un’immagine.

Qui mi limiterò ad esaminare un particolare tipo di immagine sacra, con i pochi confronti che servono per meglio metterne in luce le caratteristiche, collegata ad un determinato atteggiamento religioso, il quale ha a sua volta altre implicazioni.

L’oggetto del mio interesse sono le immagini collegate al culto del Sacro Cuore, che ha conosciuto una larga diffusione, forse per la gravidanza simbolica del cuore, organo che già a partire dal medioevo sembra avere assorbito l’intera spiritualità dell’essere umano²²³.

²²¹ Ida Magli, *La Madonna – Dalla Donna alla Statua*, Milano, Baldini & Castoldi, 1997, p.13

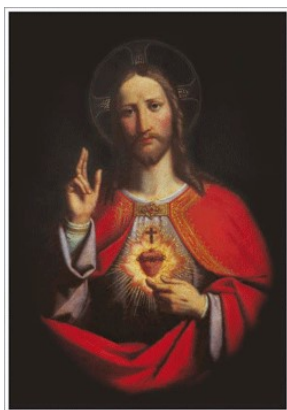
²²² Ida Magli ricostruisce, nel libro sopra citato, la storia delle Madonne piangenti a partire dall’episodio di Siracusa del 1953, al quale seguono innumerevoli altri. Il Santuario della Madonna delle Lacrime di Siracusa è stato inaugurato

²²³ J.Le Goff, *Op. Cit.*, 2005, p.142



Una lacrima rossa scorre sul volto di una statua della Madonna a Sacramento, in California. Il "miracolo", come molti lo hanno definito, si è verificato nella chiesa vietnamita dei Martiri cattolici, nella città della California. La Repubblica, 28-11-05

“Il proliferare di ex-voto e santini cuoriformi, connesso con la devozione del Sacro Cuore, sembra ereditare sul piano formale antichi gesti di dono del cuore, su cui esiste vasta documentazione letteraria e figurata: i santi e gli angeli cardiofori dell’emblematica rinascimentale.....gli sviluppi ottocenteschi dell’idea di un Sacro Cuore Re, quando la pratica devozionale si caricò di valenze ierocratiche, avverse al razionalismo e alla secolarizzazione. Basta notare l’esplosione di lessico monarchico innescata dall’attività della Società internazionale dei Fasti eucaristici: regalità di Gesù, diritti regali del Cuore di Gesù, e mille altre variazioni intorno alla nuova nozione di Cristo Re. La mai risolta ambiguità tra cuore ideale e cuore di carne si dimostrava a questo punto preziosa.²²⁴”



Cuori



Il culto dell’immagine del Sacro Cuore in epoca moderna è dovuto alle rivelazioni di una mistica francese, santa Margherita Maria Alacoque (nata nel 1647), la quale nel corso di una serie di esperienze estatiche ebbe da Gesù Cristo una promessa, e cioè sarebbe stata garantita la perseveranza nella fede e quindi la salvezza eterna a chi

²²⁴ G.Ricci, Op. Cit., p.93

espone e venera l'immagine del Sacro Cuore, e si comunica il primo venerdì del mese per nove mesi consecutivi²²⁵.

La promessa che Cristo avrebbe fatto in questa circostanza si può interpretare come una metastoria: nonostante tutte le vicende che possono accadere in una vita ed i peccati che è possibile commettere, il fedele è assicurato che alla fine ci sarà la salvezza.

Il culto del Sacro Cuore è giunto fino a noi, e strada facendo si è aggiunto ad esso il culto del Cuore Immacolato di Maria, ossia della Madonna di Fatima, che in occasione delle sue apparizioni chiese la "conversione della Russia" promettendo in cambio il trionfo finale della fede su tutta l'umanità.

I due cuori sono associati nel culto e nell'iconografia.

Nel 1873 un gruppo di deputati francesi si consacrò al Sacro Cuore e diede inizio alla costruzione della omonima basilica in Montmatre, dedicata al Sacro Cuore dalla "Francia penitente e devota"²²⁶.

Penitente dopo la Comune di Parigi, e devota nella speranza di evitare un'altra sconfitta come quella appena subita nella guerra franco-prussiana.

La festa di Cristo Re, dedicata al culto del Sacro Cuore, fu istituita da Pio XI nel 1925.

Cuore nero

Intorno alla devozione del Sacro Cuore esistono delle confraternite che, oltre a promuoverla, esprimono dei precisi punti di vista politici. Il "paradiso perduto" di questo pensiero utopico è l'organizzazione politica medievale. Infatti:

"Nel Medioevo, nonostante le sue manchevolezze, gli scismi e i disordini, la Chiesa guidava lo spirito dei popoli, esercitando una influenza benefica anche sulla vita sociale. Così Papa Leone XIII descrive quei secoli di Fede: «Vi fu un tempo in cui la filosofia del Vangelo governava gli Stati. In quell'epoca, l'efficacia propria della sapienza cristiana e la sua divina virtù erano penetrate nelle leggi, nelle istituzioni, nella morale dei popoli, impregnando tutte le classi e i rapporti sociali»".²²⁷

Il giudizio sulla storia è conseguente: dal medioevo in avanti una continua decadenza, con punte di particolare abiezione quali la Riforma protestante, il Gallicanesimo, il Giansenismo e, all'abiezione non vi è limite, la Rivoluzione francese e tutte le altre rivoluzioni.

La Rivoluzione francese in particolare è interpretata come una nefasta conseguenza della mancata consacrazione al Sacro Cuore della famiglia reale francese, ipotizzando un attivo intervento della divinità nella storia: "Ma, come dirà poi Gesù stesso in una sua rivelazione a Suor Lucia di Fatima, era troppo tardi. La famiglia regale, pagando le colpe dei suoi avi, venne sterminata; a Luigi XVI, che si rifiutò di

²²⁵ Guido Vignelli, *Il Sacro Cuore salvezza delle famiglie e della società*, Roma, 2004, Associazione Luci sull'Est, p.28

²²⁶ G.Vignelli, Op.Cit.,p.49

²²⁷ G.Vignelli, Op.Cit.,p.16

eseguire le leggi anticristiane imposte dalla Rivoluzione, restò la grazia di morire da martire, come proclamò subito dopo papa Pio VI.”²²⁸

L’ideale politico espresso è “il Regno di Cristo (che) deve realizzarsi non solo nell’intimo delle coscienze ma anche nella vita sociale²²⁹”. E da nessun indizio sembra trattarsi di una monarchia costituzionale.

Al contrario, dallo stesso sito di Luci sull’Est, editore de *Il Sacro Cuore* è possibile accedere e scaricare altre pubblicazioni, alcune di carattere devozionale, altre con una caratterizzazione politica veramente inquietante. Ad esempio l’autore di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*²³⁰, dopo aver delineato la storia degli ultimi cinque secoli come depravata decadenza dalla teocrazia medievale, propone un programma politico per la sua restaurazione, che ha tra gli altri i seguenti punti

“...Una dittatura contro-rivoluzionaria e, quindi, completamente orientata dal desiderio dell’Ordine, deve presentare tre requisiti essenziali:

Deve sospendere i diritti, non per sovvertire l’Ordine, ma per proteggerlo. E per Ordine non intendiamo soltanto la tranquillità materiale, ma la disposizione delle cose secondo il loro fine e secondo la rispettiva scala di valori. Si tratta, quindi, d’una sospensione di diritti più apparente che reale, del sacrificio delle garanzie giuridiche di cui i cattivi elementi abusavano a detrimento dell’ordine stesso e del bene comune, sacrificio in questo caso tutto volto alla protezione dei veri diritti dei buoni.



Cuori della Vandea

Per definizione, qu

Questa sospensione deve essere provvisoria, e deve preparare le condizioni perché, il più rapidamente possibile, si ritorni all’ordine e alla normalità. La dittatura, nella misura in cui è buona, si adopera a far cessare la sua stessa ragion d’essere. L’intervento del potere pubblico nei diversi settori della vita nazionale deve essere fatto in modo che, nel più breve tempo possibile, ogni settore possa vivere con la necessaria autonomia. Così, ogni famiglia deve poter fare tutto quanto per sua natura è capace, aiutata solo sussidiariamente da gruppi sociali superiori in ciò che oltrepassa il suo ambito. Questi gruppi, a loro volta, devono ricevere l’aiuto del

²²⁸ G.Vignelli, Op.Cit.,p.35

²²⁹ G.Vignelli, Op.Cit.,p.67

²³⁰ Plinio Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Roma, 1998, Associazione Luci sull’Est

municipio solo in quanto supera la loro capacità normale, e così pure deve essere nelle relazioni fra il municipio e la regione e tra questa e il paese.”²³¹

Si tratta di un programma reazionario, che può sembrare folcloristico, ma attrae persone e personalità anche note che esercitano un ruolo politico o mediatico. Il movimento *Tradizione Famiglia e Proprietà*, fondato dall'autore dei passi sopra riportato, è attivo in 27 paesi del mondo, è fautore del ruolo della nobiltà, e questo forse era comprensibile nel contesto della contro-rivoluzione della Vandea, e ha avuto un ruolo nel colpo di stato che ha depresso Allende e in quel che ne è seguito per il Cile.

Le immagini mariane in particolare hanno conosciuto un uso politico reazionario: per citare soltanto alcuni esempi, il movimento dei Sanfedisti contro la Rivoluzione napoletana, la guerra civile spagnola, e la prima campagna elettorale dell'Italia repubblicana che ha visto mobilitata anche una Madonna pellegrina.

²³¹ Plinio Corrêa de Oliveira, Op.Cit., Parte I; non è possibile citare il numero della pagina, trattandosi di un e-book

Preghiera ed estasi

La preghiera dei fedeli è accompagnata da gesti del corpo che non sono lasciati all'iniziativa personale. Essi vengono appresi per imitazione e incorporati.

La posizione in ginocchio, con entrambe le ginocchia a terra, e a mani giunte è quella con cui il vassallo si presenta al signore: nel caso della preghiera la presenza del Signore è attestata da oggetti sacri o di devozione nell'ambiente. La preghiera a mani giunte lascia intendere un rapporto personale con il divino.

I più devoti baciano il crocefisso, con diversa intensità: nel medioevo il bacio aveva diversi valori simbolici. Il bacio liturgico, tra chierici e fedeli era simbolo di pace e unità, il bacio feudale – sulla bocca – è tra uomini ed ha un significato ugualitario, ed infine il bacio tra uomo e donna interviene nei rituali di fidanzamento e in altri contesti amorosi²³².

Ci sono altri gesti della preghiera personale eppure ritualizzati: battersi il petto in segno di penitenza e la prostrazione a terra.

E' riportato un dibattito a distanza tra Padri della Chiesa²³³ sulla necessità di gesti esteriori del corpo durante la preghiera, che è un atto interamente spirituale: potrebbero sembrare non necessari, invece la consonanza del corpo alla disposizione dello spirito esprime ed aiuta la devozione a Dio.

I gesti della preghiera sono azioni strutturate e strutturanti.

La sottomissione a Dio che essi sottintendono è nella pratica la sottomissione all'autorità religiosa, e più in generale all'autorità.

A partire dal XII secolo alcuni fedeli religiosi o laici, legati al monachesimo o a ordini mendicanti, individualizzano la loro relazione con Dio, ed in particolare con il Cristo sofferente, ricercando un'identificazione totale con questo. "Interiorizzando la potenza divina, e sottoponendosi completamente ad essa, accade che i mistici siano mossi, sollevati, trasportati per mezzo di questa in estasi."²³⁴

Il modello è San Francesco d'Assisi, che al culmine dell'esperienza mistica riceve le stimmate, che sarà seguito ed imitato, più dalle donne che dagli uomini.

Le stimmate sono il segno più evidente dell'*Imitatio Christi*, e sono una vera e propria *incarnazione*, nel senso più forte del termine: in questa interpretazione, non sarebbero un marchio imposto dall'esterno al corpo del santo, ma come un'irruzione della carne e del sangue al di fuori del corpo *trasfigurato* di Francesco²³⁵.

L'esperienza mistica ha un rilevante impatto sul corpo, ed è un'esperienza felice.

Il linguaggio che la esprime, come nei testi di Chiara d'Assisi, Umiliana Cerchi, Angela da Foligno ed altre, è non intellettuale e non erudito che fa riferimento ad un'espressività fisica comune a tutti: un linguaggio del corpo, come tremori, sudore, percezioni immotivate di odori, deliquio, nausea, dolori, o al contrario profondo e totale benessere fisico.

Sono frequenti espressioni corporee elementari che segnalano uno stato felice: languore amoroso, sapore di miele avvertito nella bocca, pianto irrefrenabile,

²³² J-C.Schmitt, Op.cit., p.272

²³³ J-C.Schmitt, Op.cit., p.275

²³⁴ J-C.Schmitt, Op.cit., p.289

²³⁵ J-C.Schmitt, Op.cit., p.291

insensibilità e impossibilità di movimento degli arti e della lingua, assenza di fame per lungo tempo; sembra che la felicità spirituale o soprannaturale sia completamente esprimibile dal corpo e dai suoi modi.

Il linguaggio della passione amorosa ha pieno corso per descrivere queste esperienze: nausea del cibo e gioia nel ricevere l'eucarestia, fragrante piacere nell'odorato, la mente che si riempie di fiori di grande bellezza, corpo che langue nella dolcezza dell'amore, svenimento, perdita dei sensi, visione inebriante della maestà divina²³⁶.

L'esperienza mistica sembra chiudere lo iato neoplatonico tra anima e corpo che la tradizione cristiana aveva fatto proprio, e oppure, le due cose non si contraddicono, si può considerare che ciascuno si esprime nel linguaggio che ha a disposizione.

La rappresentazione iconografica più celebre di questa situazione è *L'estasi di Santa Teresa* di Bernini, dove l'artista riesce perfettamente ad esprimere come l'incorporazione del divino avvenga con espressioni molto umane: l'angelo è nell'atto di trafiggere Teresa con una freccia, e l'espressione della santa è assolutamente rapita.

Vale la pena di osservare che, nel lessico sessuologico, l'espressione *estasi* indica l'orgasmo femminile.

Si sono tentate diverse spiegazioni di questo fatto.

“Simone De Beauvoir, per esempio, sostiene che la donna mistica usa questo linguaggio perché, come donna, è il più congeniale (De Beauvoir, 1972). I commentatori religiosi ricordano la metafora del Cantico dei Cantici, nel quale la Chiesa è paragonata a una sposa che il fedele possiede, diventandone parte”²³⁷.

I temi della freccia che trafigge, del piacere misto al dolore associati alla contemplazione divina sono presenti anche nel misticismo Sufi, e testimoniati in diverse fonti letterarie²³⁸.

In questo contesto, la freccia rappresenta due aspetti dell'amore divino: la necessità della sofferenza per raggiungerlo e l'inestricabilità delle esperienze del dolore e del piacere²³⁹.

In ogni caso, l'esperienza mistica produce alterazione dello stato di coscienza, e la Chiesa ne sarà fondamentalmente diffidente: i mistici, ed in maggioranza le mistiche, nel loro dialogo diretto con Dio si sottraggono alla mediazione vincolante del clero (maschile). Il sospetto dell'intervento del demonio è costante. Pochissime donne mistiche saliranno agli onori degli altari.

Visioni

“..in verità io vi dico che se voi aveste tanta fede quanto un granello di senapa, potreste dire a questo monte:
- Passa da qui a là ! – e passerebbe;

²³⁶ Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Body and holy body*, in *The body and the sense of self, Proceedings of the International Symposium*, Milano, 2003, Fondazione Carlo Erba, p.56

²³⁷ Marco Margnelli, *L'estasi*, Roma, Sensibili alle foglie, 1996, p.99

²³⁸ Annemarie Schimmel, *Eros in Sufi literature and life*, in Sarah Coakley, Op.cit., p.275

²³⁹ A.Schimmel, Op.cit.,p.282

*e niente vi sarebbe impossibile.”
Matteo, 17,19*

Se si accetta questo punto di vista, l'eventualità di vedere la Madonna o qualche altro sacro personaggio, evento fisicamente molto più modesto non dovrebbe aver bisogno di molte giustificazioni.

Nella tradizione cattolica sono presenti numerosi episodi di manifestazione del divino mediante apparizioni. La Chiesa ha sempre trattato con cautela se non con diffidenza questi fenomeni, riconoscendo un'origine divina solo ad una piccolissima parte di essi: dal 1830 al 1985 solo sette sacre epifanie sono state dichiarate *degne di fede umana*, mentre ne vengono segnalate in quantità superiore di uno o due ordini di grandezza.

Soltanto di recente è stato possibile studiare il fenomeno con un approccio scientifico, e questo è stato fatto con le apparizioni di Medjugorje²⁴⁰.

Una equipe medica si è recata nel 1983, 1985 e 1986 a Medjugorje, dotata di metodologie di indagine e attrezzature adeguate alla loro implementazione. E' bene precisare che quelle missioni scientifiche sono state organizzate da un'associazione religiosa, l'ARPA (Associazione Regina della Pace).

Astraendo dal dettaglio dei vari esami neurofisiologici effettuati e riferiti nel testo citato, si può affermare che i veggenti sono fisicamente e mentalmente sani, non mentono, e si trovano durante la apparizioni in uno stato di coscienza alterato strumentalmente rilevabile.

Quale tipo di alterazione?

Nel caso dell'estasi di Medjugorje, “il sistema ortosimpatico era in stato di iperattivazione che, sul piano clinico, era paragonabile solo ad uno stato di *shock*. Ciò, quantomeno, differenzia in modo netto e perentorio l'estasi dal samadhi (l'estasi yoga) e dal satori (l'estasi zen) che essendo situazioni a predominanza parasimpatica hanno un paragone psicofisiologico con il *coma*...”²⁴¹.

In questo stato, i veggenti sono privi di riflesso di ammiccamento e di reazione al dolore, che non viene avvertito dalla coscienza.

I disturbi del ritmo cardiaco dei mistici sono interpretati come amplificazione dell'amore divino; lo stesso ardente amore fa salire la temperatura corporea: il caso più studiato è quello di Padre Pio da Pietralcina, che in alcune transe raggiungeva la temperatura di 42-43°C²⁴², e al contrario S.Teresa d'Avila che sperimentava gelo glaciale durante le sue estasi, si registravano anche variazioni della frequenza respiratoria.

La variazione di questi parametri è rilevata anche durante la pratica *pranayama*, le cui tecniche sono codificate nello yoga.

Non tutte le sensazioni hanno origine dai sensi: siamo dotati di una funzione simbolica che

“..è un tipo molto sofisticato di conoscenza in base alla quale la percezione cognitiva viene trasformata in insiemi non sensoriali: in un regime di povertà percettiva, la funzione simbolica può elaborare contenuti privi di matrice sensitiva ma carichi del massimo significato cognitivo: è la situazione dell'estasi, quando...il cervello/computer è completamente isolato dalla periferia sensoriale ed elabora solo attività nate al suo interno”²⁴³.

Naturalmente gli studiosi non erano e non sono nella condizione di rilevare la presenza della Madonna, ma solo lo stato alterato della coscienza dei veggenti.

²⁴⁰ Marco Margnelli, Giorgio Gagliardi, *Come si studia un'apparizione*, in Riza Scienze, 16/1987, p.8

²⁴¹ Marco Margnelli, Giorgio Gagliardi, *Le apparizioni di Medjugorje*, in Riza Scienze, 16/1987, p.20

²⁴² M.Margnelli, Op.Cit.,p.50

²⁴³ M.Margnelli, Op.Cit.,p.21



Visioni e veggenti

Il discorso sulle *modalità somatiche di attenzione* fatto in merito alle percezioni olfattive funziona altrettanto bene – forse meglio – nel caso di visioni e apparizioni. Le percezioni corporee culturalmente costruite incorporano un'intera tradizione – anche iconografica – e sollecitano i terminali sensoriali della persona tanto quanto i fatti più banali della vita quotidiana.

Stigmate

L'argomento in base al quale le visioni ed anche le stigmate hanno a che fare con la funzione simbolica piuttosto che con un contatto con l'al di là riceve un supporto: il visionario non vive un privilegio ultraterreno, ma reinterpreta il suo patrimonio mnemonico.²⁴⁴

Da studi eseguiti, analizzando sede, forma ed altre caratteristiche formali delle ferite di alcuni stigmatizzati, si è potuto dimostrare che queste riproducevano esattamente le caratteristiche delle ferite rappresentate sul crocifisso davanti al quale quegli stigmatizzati usavano pregare²⁴⁵.

E' noto che nel supplizio della crocifissione i chiodi venivano piantati nel polso, per poter reggere il peso del corpo; questo fatto fu totalmente ignorato dall'iconografia cristiana, che ha sempre rappresentato Cristo inchiodato nei palmi delle mani.

Diventa così difficile pensare alle stigmate come un segno di distinzione della divinità per i fedeli migliori.

Il paradigma dell'incorporazione consente di collocare anche questi fenomeni in un contesto interpretativo coerente: la costituzione degli oggetti culturali dipende dall'intenzionalità, e anche dalla datità della posizione di chi percepisce²⁴⁶.

²⁴⁴ M.Margnelli, Op.Cit.,p.92

²⁴⁵ Ibidem

²⁴⁶ Thomas Csordas, Op.Cit., 1990, p.10

Mistici

*“Il verbo si è fatto
carne ed abitò tra noi..”
Giovanni, 1,14*

Il termine “mistico” ha una lunga storia. L’espressione medievale “corpo mistico” indica qualche cosa di nascosto, di assente, e quindi una ricerca²⁴⁷. Si tratta della ricerca di un corpo, del “corpo glorioso” sede dello spirito.

Il corpo, non ancora diventato colonia della medicina e della meccanica, si muove tra le mozioni, i discorsi, le pratiche sociali, e tra questi scogli il mistico cerca il corpo della parola di Dio.

Il cristianesimo è una religione istituita sulla perdita di un corpo, quello di Gesù, e dalla perdita del “corpo” politico, sociale e biologico del popolo ebraico.

“La parola cristiana assume forma ‘cattolica’ (universale) e ‘pentacostale’ (spirituale) solo grazie al distacco che la separa dalla sua origine etnica e da un’eredità. ...Nella tradizione cristiana, una iniziale privazione di corpo suscita incessantemente istituzioni e discorsi che sono gli effetti e i sostituti di tale assenza: corpi ecclesiastici, corpi dottrinali, ecc. Come ‘fare corpo’ a partire dalla parola? La questione riporta a quella, indimenticata, di un lutto impossibile: ‘Dove sei?’ Entrambe mobilitano i mistici²⁴⁸”.

Il mistico si pone all’ascolto della voce di Dio, ma cosa può fare se quella voce tace? La fede non prevede e non accetta questa eventualità, essa ha altre aspettative. Se la voce non si sente il difetto sta sicuramente dal lato di chi ascolta.

Il problema dei mistici è la conversazione: come parlare, come udire e come pregare (*orare*).

Il linguaggio diventa *esercizio*, l’atto della volontà di stabilire il colloquio, che è il pre-requisito, diventa performativo, e il volere diventa potere²⁴⁹.

In questo modo l’*io* è sostituito dalla volontà, il soggetto si dimentica di sé stesso, e delle sue parole, e si trova nella forma dell’estasi.

Da un punto di vista più generale, e situato in modo critico rispetto all’esperienza religiosa, è possibile considerare che “...gli stati di trance possono essere facilmente indotti in quasi tutte le persone mediante un’ampia varietà di stimoli applicati singolarmente o in combinazione”²⁵⁰. Segue un elenco di tecniche tradizionali quali l’uso di sostanze, sia per ingestione che per inalazione, la musica e la danza, la suggestione ipnotica, la rapida iperrespirazione.

“Si può ottenere in gran parte lo stesso effetto, anche se di solito, come è naturale, molto più lentamente, mediante mortificazioni e privazioni autoinflitte o imposte dall’esterno, come il digiuno e la contemplazione ascetica”²⁵¹.

Quindi, il punto interessante è l’interpretazione che le diverse culture danno di queste esperienze, comunque prodotte. Il cristianesimo tradizionale, come le altre religioni costituite, ha di solito cercato di minimizzare le interpretazioni mistiche della trance, tanto più quanto i soggetti coinvolti sostenevano di dare voce alla

²⁴⁷ Michel de Certeau, *Fabula mistica*, Bologna, Il Mulino, 1987, p.125

²⁴⁸ M.de Certeau, Op.Cit., 1987, p.127

²⁴⁹ M.de Certeau, Op.Cit., 1987, p.240

²⁵⁰ Ioan M.Lewis, *Le religioni estatiche*, Roma, Ubaldini Editore, 1972, p.30

²⁵¹ I. M.Lewis, Op.Cit., p.31

rivelazione divina. Molti dei mistici e degli asceti cristiani sono stati approvati od onorati dalla Chiesa, ma ciò è in generale avvenuto per altri motivi.

La condanna dell'eresia e la dichiarazione di possessione diabolica si sono rivelati utili deterrenti per screditare e sminuire indocili esperienze mistiche personali, e a questi strumenti si è fatto ricorso ampiamente, finché il potere psichiatrico si è costituito, e questo e il potere della Chiesa hanno dislocato i rispettivi confini.

Il polimorfismo sensoriale e percettivo delle persone continuava ad essere oggetto dell'esercizio di un qualche potere in grado di decidere della regola e dell'eccezione.

“La carne”

“Ciò che è generato dalla carne è carne,
e ciò che nasce dallo Spirito è spirito”
Giovanni 3,6

L'espressione *carne* in opposizione a spirito compare sporadicamente nei Vangeli, ma è nelle lettere di Paolo che essa trova la sua trattazione più esauriente.

“Or le opere della carne è chiaro quali sono: fornicazione, impurità, dissolutezza, lussuria, idolatria, venefizi, inimicizie, discordie, gelosie, risentimenti, contese, divisioni, sette, invidie, omicidii, ubriachezze e gozzoviglie, e cose simili..”²⁵²

In questo lungo elenco appare chiaro come *agire secondo la carne* significhi assecondare il proprio istinto e il proprio interesse in modo irriflesso.

Agire secondo lo spirito, cioè con “...l'amore, la gioia, la pace, la pazienza, la benignità, la bontà, la longanimità, la mitezza, la fede, la moderazione, la continenza, la castità..”²⁵³ non è cosa che venga spontanea, ma che richiede una lunga autodisciplina, se non forse misure estreme quali *crocifiggere la carne*, come suggerisce l'apostolo Paolo più avanti nella stessa lettera.

Il programma di Paolo si può leggere come un rifiuto del mondo così come è, del *saeculum*, anche se, per opera degli interpreti successivi, particolarmente Ambrogio, assumerà il significato più ristretto di rifiuto della sessualità.

La riflessione sulla carne aprirà per le masse uno spazio mentale che prima non esisteva nella stessa misura: lo spazio dell'esame delle proprie azioni, della propria coscienza, della riflessione, del sacrificio, della mortificazione.

Questo spazio sarà permeabile alla repressione, all'intervento del potere, soprattutto spirituale, ma allo stesso tempo sarà lo spazio della soggettività.

Per le elites intellettuali della società tardo antica questo processo era già iniziato autonomamente: stoici ed epicurei avevano inaugurato una pratica dell'esame della coscienza, delle proprie azioni, della realtà. Forse la situazione politica del tempo non consentiva di pensare all'assetto del mondo, e l'attenzione della filosofia era rivolta ad analizzare l'esperienza umana.

L'esponente più famoso di questa corrente fu l'imperatore Marco Aurelio (121-180 d.C.), la cui opera principale significativamente si intitola *A sé stesso*.

La carne, metafora del peccato, poteva diventare incorporazione della parola di Dio (*Verbum caro factum est, Giovanni 1,14*).

²⁵² Paolo, Lettera ai Galati, 5,19-21

²⁵³ Paolo, Lettera ai Galati, 5,22-23

Tecnologie del sè

La meditazione, espressione di autocoscienza, è una pratica nota da tempi antichissimi e presso diverse culture, ed è spesso accompagnata da tecniche del corpo che la aiutino.

Nel mondo occidentale la riflessione filosofica aveva rivolto il suo interesse nell'interiorità umana nel periodo tardo antico, quando l'assetto politico non consentiva più un dibattito pubblico libero.

Diverse scuole di pensiero, tra tutte gli Stoici e gli Epicurei, avevano definito veri e propri protocolli di meditazione, di esame delle proprie azioni e dei propri pensieri.

La *cura di sé*, inaugurata da Socrate e portata avanti dai neo-platonici e dalle scuole di pensiero già citate, è stata assunta dall'ascetismo cristiano con la mediazione dei pensatori alessandrini²⁵⁴.

Queste tecniche furono adottate dai cristiani dei primi secoli, ed entrarono a fare parte delle diverse regole monastiche.

Il cristianesimo, religione dell'interiorità, chiedeva al fedele non solo e non tanto conto delle sue azioni e degli atti formali, ma anche e soprattutto dei pensieri, delle intenzioni, delle omissioni, delle parole e dei sentimenti.

Conseguentemente la tentazione, la tentazione sessuale, ma anche l'invidia, l'inimicizia, il rancore, si annida nelle pieghe più riposte dell'anima, e lì deve essere snidata, portata alla luce e sconfitta.

Questo implica un lavoro di scandaglio sulla propria interiorità: a questo si dedicarono gli eremiti dei primi secoli, ritirati in solitudine nel deserto, e i monaci appartenenti alle diverse regole.

Il sacramento della confessione, o riconciliazione, richiede al fedele di ricordare i propri peccati e di riferirli al sacerdote per ottenere l'assoluzione: propedeutico a questa azione c'è l'esame di coscienza.

L'esame di coscienza subisce una mutazione in epoca post tridentina: da semplice ricordo ed elenco dei peccati diventa, per una platea sempre più vasta, un percorso spirituale da compiersi sotto la guida di un direttore spirituale. La Compagnia di Gesù si dedicò particolarmente a questo tipo di azione pastorale.

L'esame di coscienza segue schemi fissati da un'apposita letteratura devota, e diventerà comune l'esame di coscienza scritto. L'ipotesi di una confessione scritta si presentò verso la fine del XVI secolo²⁵⁵, e venne proposta come soluzione che consentisse agli ecclesiastici di ritirarsi in campagna quando le città erano colpite dalle frequenti pestilenze. La proposta fu bocciata dal Sant'Uffizio nel 1602, e Carlo Borromeo affermò che chi aveva in cura le anime dovesse restare, per non lasciare gli appestati privi dei sacramenti, per quanto rischiosa potesse essere la confessione auricolare.

Mi sembra importante sottolineare che, a prescindere dalla fortuna della confessione scritta, la pratica di scrivere il proprio esame di coscienza, che era inevitabile negli *Esercizi spirituali* ignaziani si configurò come scrittura autobiografica²⁵⁶, e a questa fornì un formidabile impulso.

²⁵⁴ Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto - Corso al collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, p.12

²⁵⁵ A.Proserpi, Op.Cit., 1996 p.503 e seguenti

²⁵⁶ Ibidem

La direzione di coscienza, che aveva l'obiettivo di indirizzare ogni momento della propria vita quotidiana verso la perfezione, era obbligatoria per gli ecclesiastici, e quasi per gli altri. Anche il mondo antico conosceva pratiche analoghe, ma assolutamente volontarie e spesso a pagamento: i sofisti gestivano botteghe di direzione di coscienza²⁵⁷.

²⁵⁷ M.Foucault, Op.Cit., 2005, pp.138-139

Sacramenti

*“Il corpo è per il Signore
e il Signore è per il corpo”
Paolo*

“I sacramenti esplicitano ed esprimono la parola non detta del corpo, ne attualizzano la potenzialità comunicativa. In ogni sacramento c'è una parola che dà forma, senso compiuto e vita a cose e gesti riguardanti il corpo umano e il suo cammino verso Dio, sempre in riferimento al Corpo di Cristo e al Corpo della Chiesa.”²⁵⁸

Dunque si tratta di rituali che coinvolgono il corpo e ci si rivolgono attraverso i sensi. Il concilio di Trento ha fissato i sacramenti nel numero di sette, ne ha ribadito il significato di “segni efficaci della grazia”, cioè il valore salvifico per il fedele, ha stabilito regole per la loro celebrazione e il ruolo indispensabile del sacerdote che li amministra²⁵⁹.

Lingua sacra

*Dicheno l'oro c'a pparlà de fede
Sce s'arimette sempre de cusscenza
Cqui nun z'ha da capì mma ss'ha da crede.
Giuseppe Gioachino Belli*

Un rituale è fatto di gesti e di parole in reciproco rapporto, che avvengono in un preciso contesto.

Spesso, e per la Chiesa cattolica questa condizione è durata fino al 7 marzo 1967, cioè per una parte assolutamente preponderante della sua storia, il rito è officiato in una lingua sacra, in genere una lingua morta, incomprensibile ai più.

“Nel rituale, il linguaggio sembra essere usato in modi che violano la funzione comunicativa.”²⁶⁰

Il latino divenne la lingua santa della Chiesa occidentale solo nel III secolo, e il problema se l'uditorio la comprendesse o meno non aveva influenza sull'efficacia del rituale o sul cambiamento della condizione morale dei fedeli²⁶¹.

L'uso di una lingua incomprensibile ai più rispondeva ad un preciso disegno di potere. Subito dopo l'invenzione della stampa si era assistito ad un certo sviluppo di opere, anche di carattere religioso in volgare, ma la Chiesa, dopo il trauma della Riforma protestante, invertì la rotta, interrompendo bruscamente un processo che giudicava pericoloso.²⁶²

Col pretesto di salvaguardare i semplici da pericolose derive eterodosse e da trasgressioni morali, i censori misero sotto controllo l'intera produzione scritta dell'epoca.

“Fu una lotta a tutto campo quella volta a creare due registri di comunicazione con i credenti: uno alto, accessibile ad un'esigua minoranza minuta di un'educazione classica acquisita nelle scuole e nei collegi degli ordini religiosi, l'altro basso, riservato ai fedeli digiuni di latino. Funzionali all'esercizio del controllo più pervasivo delle masse e alla conservazione degli assetti sociali, la difesa della sacralità e dell'universalità del latino e l'imposizione di una lingua incomprensibile

²⁵⁸ C.M.Martini, Op.Cit.,p.77

²⁵⁹ Elena Bonora, *La Controriforma*, Bari-Roma, Laterza, 2001, p.100

²⁶⁰ Stanley J.Tambiah, *Rituali e cultura*, Bologna, Il Mulino, 1985, p.49

²⁶¹ S.J. Tambiah, Op.Cit., p.53

²⁶² Gigliola Fragnito, *Proibito capire – La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, p.9

ai più finirono col tenere il comune credente rigorosamente lontano da un'esperienza consapevole della propria fede"²⁶³.

Anche in questa circostanza il buon pastore decide per il proprio gregge, e decide per il *suo* bene.

L'aggettivo possessivo *suo*, in italiano, possiede tutta la necessaria ambiguità.

Un metodo infallibile per far incorporare al popolo la propria subalternità.

In tutti i sistemi religiosi esiste una parola potente, ma è in discussione se la parola sia potente in quanto tale oppure in virtù della sua partecipazione al soprannaturale e con la mediazione della divinità. Nell'Antico e Nuovo Testamento sono presenti entrambe le posizioni.

La parola potente è quella capace di atti performativi, dove pronunciare una frase equivale a fare un'azione.

Il contesto è la "cosmologia", cioè "il corpo di concezioni che elenca e classifica i fenomeni che compongono l'universo come un tutto ordinato, le norme e i processi che lo governano."²⁶⁴

L'esistenza e la struttura della "cosmologia" non sono oggetto di dubbio, discussione o esperimento, e da questa derivano valori morali, prescrizioni di comportamento, relazioni tra vita e morte, tra "questo mondo" e "quell'altro". La celebrazione di un sacramento fa diretto riferimento alla narrazione delle origini, e ne rinfresca la presenza ai partecipanti.

Premesso tutto questo, i rituali non potranno che esprimersi in forme fissate, in forma relativamente invariante nel tempo, realizzando un'azione *convenzionale* che mantiene i partecipanti ad una certa *distanza* psichica dalla scena del rituale. "In quanto comportamenti convenzionali, i rituali non sono nè designati, nè intesi ad esprimere intenzioni, emozioni e stati mentali individuali in modo diretto, spontaneo, <naturale>. L'elaborazione culturale di codici consiste nel *prendere le distanze* da queste espressioni spontanee e intenzionali, perché la spontaneità e l'intenzionalità sono o possono essere contingenti, labili, di circostanza, e anche incoerenti o disordinate"²⁶⁵.

Da ciò deriva che la validità di un sacramento e la sua efficacia prescindono da una serie di condizioni personali quali i dubbi esistenziali del sacerdote o la disposizione d'animo dei partecipanti.

Il rituale ha una naturale tendenza a consolidarsi e a sostituire i sentimenti religiosi con la forma: il protestantesimo, nella sua lunga storia cercherà di limitare questa tendenza²⁶⁶.

Battesimo

Il battesimo integra i nuovi nati nella comunità dei cristiani e ne sottolinea l'appartenenza; vale la pena di osservare che, a differenza rispetto ad altre tradizioni religiose, il rito è identico per maschi e femmine.

Con il battesimo si acquisisce lo status di figli di Dio, in aggiunta a quello naturale di figli dei propri genitori, e il rito ha una dimensione comunitaria: in senso immediato,

²⁶³ G.Fragno, Op.Cit., p.10

²⁶⁴ S.J. Tambiah, Op.Cit., p.133

²⁶⁵ S.J. Tambiah, Op.Cit., p.137

²⁶⁶ M.Douglas, Op.Cit., 1988, p.111

perché come già accennato il neofita (bambino, ma in taluni casi anche adulto) viene a fare parte della comunità, ma anche sociale, perché alle relazioni di parentela esistenti vengono sovrapposti padrini e madrine, istituendo così un'ulteriore rete di legami sociali.

L'istituto del padrinato data dal tardo medioevo, il Concilio di Trento limitò il numero di padrini ad uno, o al massimo uno per sesso²⁶⁷, e perdura tuttora: abbastanza sbiadito nelle società secolarizzate, ma con una sua polimorfa vitalità in altre situazioni sociali, ad esempio nell'Italia meridionale.

Fino a tempi molto recenti vigeva l'obbligo di battezzare i bambini il più presto possibile, per evitare che potessero morire senza essere battezzati: la sorte nell'aldilà di questi bambini era di stare in eterno nel *limbus puerorum*, luogo senza patimenti ma senza la visione di Dio. Nel XV secolo proliferano i santuari definiti della "sospensione", dove si portano i bambini nati morti e dove la tradizione vuole che essi ritornino temporaneamente in vita per essere battezzati, godendo dunque di una sospensione della morte per sfuggire al limbo²⁶⁸.

Gesti e rituali

Il rito inizia con l'imposizione del nome, a volte quello di un santo, a volte quello di un antenato, per creare un particolare legame con la comunità.

Segue un esorcismo per conferire al battezzando la forza di sconfiggere il demone, accompagnata dall'unzione con olio: questo olio è interpretato come quello con cui si ungevano gli atleti per prepararsi alla lotta. L'immersione nell'acqua (o aspersione con acqua) è un simbolo di morte e rinascita ad una vita cambiata, un vero rito di passaggio, e non manca un richiamo all'esperienza acquatica del passaggio del Mar Rosso, inizio di un percorso di libertà.

Viene pronunciata la formula "*Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*".

Segue un'unzione col sacro crisma, olio con cui si consacravano re e sacerdoti, che conferisce grande dignità alla nuova creatura. Si pratica un esorcismo per scacciare gli spiriti maligni.

Un cero è acceso durante tutta la cerimonia, simbolo della luce di Cristo, e il battezzando porta una veste bianca, anch'essa simbolo di luce e di novità.

Infine il segno dell'Effatà: si toccano le orecchie perché si aprano all'ascolto della parola di Dio, e le labbra, perché diventino a loro volta capaci di esprimerla.

Il battesimo come atto performativo

La storia e anche la cronaca testimoniano come il battesimo sia ritenuto un gesto che cambia la realtà di una persona e di una collettività quali che siano le condizioni nelle quali viene impartito. E' riferito dalla stampa un episodio del battesimo di un novantenne ebreo ospite di una casa di riposo, con capacità di intendere e volere ormai compromesse²⁶⁹.

²⁶⁷ John Bossy, *Dalla comunità all'individuo*, Torino, Einaudi, 1998, p.39

²⁶⁸ J.LeGoff, *Op.Cit.*,p87

²⁶⁹ "A Firenze un battesimo d'altri tempi", in *La Repubblica*, 23 giugno 2005, p.20

La vicenda dei battesimi più o meno forzati agli ebrei è durata dal XVI al XIX secolo, e si credeva che fosse finita, dopo aver dato vita a prese di posizione giuridiche riguardanti diritto di famiglia, statuto della donna e del feto.

“La drammatizzazione estrema del problema della salvezza, soprattutto dopo la rottura prodotta dalla Riforma, caricò di rinnovate valenze la cerimonia battesimale e, specularmente, anche la sua assenza....I problemi relativi all'identità del feto, ai tempi della sua animazione in relazione all'impartibilità del battesimo, e dunque, alle modalità per salvarne l'anima, erano stati oggetto di vivace dibattito da S.Tommaso in poi.”²⁷⁰

Il battesimo era considerato una seconda nascita, che faceva seguito alla prima, e quindi non si poteva battezzare un feto prima della sua venuta al mondo

La discussione si rianimò alla luce delle conoscenze sul corpo che le scoperte scientifiche mettevano via via a disposizione, finché nel 1745 venne pubblicato *Embriologia sacra*, del gesuita Francesco Emanuele Cangiamila, che sosteneva la tesi dell'animazione precoce dell'embrione.

Medici e anatomisti cominciarono a sostenere l'autonomia del feto rispetto al corpo della madre, e i teologi concordavano sull'ipotesi dell'animazione sin dal momento del concepimento: a questo punto il concepimento fu considerato la prima nascita, e la venuta alla luce la seconda.

Questa distinzione poneva il problema della salvaguardia della vita del feto, subordinandovi quella della madre, e fu accettata progressivamente la pratica del battesimo in utero nei casi di pericolo di vita, del battesimo degli aborti, del taglio cesareo per battezzare il bambino. Il ruolo e il potere materni erano fortemente ridimensionati.²⁷¹

Non necessariamente il taglio cesareo era praticato su di una partoriente già morta: la madre poteva essere sacrificata per battezzare il bambino, situazione che secondo il Cangiamila, il cui testo ebbe diffusione e successo in tutto il mondo cattolico dove fu applicato sotto il controllo di commissioni *ad hoc*, le donne dovevano accettare senza resistenze. La tradizionale misoginia ecclesiastica si sommava a moderne nozioni sullo sviluppo della vita intrauterina rivelandosi letteralmente micidiale.

E si realizzava la saldatura tra teologia e scienza medica sotto l'egida dello Stato²⁷², preoccupato di garantire una moderna politica della popolazione, l'unità religiosa come base dell'unità politica e la difesa dei cittadini ancor chiusi nell'utero materno.

E' di quest'epoca e di questo ambiente culturale la più severa condanna dell'aborto, ormai equiparato ad un omicidio, e anche della masturbazione, spreco di vite possibili. Il mostro, l'individuo da correggere e l'onanista sono le nuove figure che rappresentano ciò che la nuova disciplina della sessualità stigmatizza in modo assoluto²⁷³.

Un'altra conseguenza dello stesso clima culturale fu la “campagna” di proselitismo di cui fu oggetto la comunità ebraica, particolarmente a Roma. Gli ebrei che accettavano di convertirsi, specie quelli in buona posizione socioeconomica, venivano battezzati con grandissima pompa, non di rado dal pontefice stesso, e con padrini e

²⁷⁰ Marina Caffiero, *Battesimi forzati*, Roma, Viella, 2004, p.266

²⁷¹ M. Caffiero, Op.Cit.,p.267

²⁷² Adriano Prosperi, *Dare l'anima*, Torino, Einaudi, 2005, p.216

²⁷³ E' il tema del testo di Michel Foucault “*Gli Anormali*”- *Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2004.

madrine nobili e influenti, dai quali mutuavano il cognome, oltre che naturalmente ricevere un nuovo nome²⁷⁴. La loro identità personale e sociale, nonché i loro legami familiari, ne uscivano completamente cambiati.

Se un componente della comunità si convertiva, e “prometteva” un giovane congiunto alla fede, la sua potestà diventava preminente anche su quella paterna, in applicazione del principio del *favor fidei*, introdotto da Benedetto XIV.

In altri casi, bambini ebrei venivano battezzati in modo illecito, di nascosto dai genitori e contro la loro volontà: in questi casi il comportamento era stigmatizzato come illecito, ma il battesimo comunque ritenuto valido in quanto impartito in modo formalmente corretto, e una qualche istituzione ecclesiastica si attivava per fornire al bambino un’educazione da cristiano, strappandolo sovente alla sua famiglia²⁷⁵.

L’efficacia *ex opere operato* del battesimo godeva di così solida fama che di nascosto alcuni protestanti vi fecero ricorso per i loro figli: l’esorcismo pareva una cosa più affidabile che la salvezza per la sola fede²⁷⁶.

²⁷⁴ M. Caffiero, Op.Cit.,p.272

²⁷⁵ M. Caffiero, Op.Cit.,p.85

²⁷⁶ A.Proserpi, Op.Cit., 2005, p.212

Intorno alla nascita

La disciplina cui nell'epoca classica (nel senso che Foucault dà a quest'aggettivo) fu sottoposta la sessualità, punto di intersezione tra la vita della persona e quella della specie, ebbe come prioritario oggetto di interesse tutto quanto avviene intorno alla nascita.

La tesi dell'animazione precoce dell'embrione attiva l'attenzione della Chiesa (e dello Stato) su di una serie di aspetti della vita sociale quali la pubblica moralità, che significa controllo sulla vita e sul corpo delle donne, in particolare le più marginali, un diverso rapporto con le levatrici, in precedenza bersaglio preferito dell'accusa di stregoneria, e una precisa regolamentazione del matrimonio e delle modalità riproduttive.

L'infanticidio ha accompagnato come un sordo rumore di fondo la storia della specie²⁷⁷. L'eliminazione dei neonati (più spesso delle neonate) indesiderati è stata tollerata in tutte le culture, collocandosi in una zona grigia di vita non ben affermata, di mortalità infantile elevata.

Nell'Europa medievale cristiana l'eliminazione di un infante era percepita più come una colpa che come un delitto, e solo raramente era sanzionato dalle leggi²⁷⁸; l'infanticidio avveniva per limitare le dimensioni della famiglia o in occasione di una nascita illegittima.

Ad esempio, un comportamento duramente stigmatizzato, in particolare da Carlo Borromeo, era far dormire il bambino piccolo nel letto dei genitori: le norme canoniche lo vietavano, per evitare che il piccolo fosse soffocato inavvertitamente – o no – nel sonno²⁷⁹. Questo uso non era avvertito come improprio dalla popolazione, e la durezza del divieto allontanava le donne dalla confessione.

Nel corso dell'era moderna l'infanticidio divenne un crimine, e dei peggiori, escluso dalla grazia del sovrano e punito con supplizi terribili. Negli interrogatori veniva sempre chiesto se il bambino era stato battezzato prima di essere ucciso.

Anche l'aborto venne considerato al pari di un infanticidio. Queste azioni si collocavano in uno spazio di confine con la stregoneria e l'eresia: una delle accuse principali rivolte alle presunte streghe era quella di far morire i bambini, e di uccisioni di bambini erano pure accusati gli Ebrei.

Il potere politico avanzava nella zona della produzione della vita umana, e gravidanza e parto divennero argomenti di crescente importanza: oltre alle pene deterrenti si disposero azioni preventive.

Le donne divennero delle sorvegliate speciali, e non solo nello Stato Pontificio: il re di Francia Enrico II dispose l'obbligo di dichiarare lo stato di gravidanza nel 1556, unendo la copertura religiosa a una misura di morale pubblica e di rafforzamento dell'istituto familiare²⁸⁰. Nella maggior parte dei Paesi europei furono varate norme analoghe. Nacque la figura del "mallevadore della sicurezza del parto" per le donne gravide e senza marito. Nel territorio di Locarno, nel 1705, si imponeva che le donne libere o con il marito assente fossero periodicamente visitate – nel senso del termine che attribuiamo ad un atto medico - da un funzionario pubblico accompagnato da una levatrice che ne rilevasse l'eventuale stato di gravidanza²⁸¹, perché si sospettava

²⁷⁷ A. Prosperi, Op.Cit., 2005, p.20

²⁷⁸ A. Prosperi, Op.Cit., 2005, p. 51-52

²⁷⁹ A. Prosperi, Op.Cit., 1996, p.319

²⁸⁰ A. Prosperi, Op.Cit., 2005, p. 60

²⁸¹ A. Prosperi, Op.Cit., 2005, p. 63. Aggiungo un ricordo personale a conferma della durezza del tipo di atteggiamento. Alla fine degli anni '60 del secolo scorso – credo il '67 o il '68 – il giornale studentesco del liceo Parini di Milano pubblicò un'inchiesta sul comportamento sessuale degli

che potessero abortire o commettere infanticidio. Dopo qualche protesta si ottenne che il funzionario si limitasse a stare sulla porta di casa.

Naturalmente questo tipo di sorveglianza e di vessazione colpiva in modo particolare le donne più marginali, perché sole, povere, costrette a lavorare a giornata o come serve: situazioni che le esponevano ad ogni sorta di abusi.

Il clero post tridentino, oltre ai processi portati avanti dall'Inquisizione contro le opinioni eretiche, non trascurava la consueta lotta contro la stregoneria.

Le levatrici erano nel mirino degli inquisitori: donne anziane, spesso di condizione marginale, esperte di erbe e di rimedi fantasiosi mentre stava emergendo una medicina dotta, operavano sulla soglia della nascita, oltre che in pratiche abortive, a contatto con una situazione di impurità; se il bambino moriva, e non era infrequente nelle condizioni sanitarie dell'epoca, venivano spesso accusate di stregoneria. Le circostanze del processo che ne seguiva non consentivano certo di discolarsi, semmai confermavano tutte le accuse.

Oltre all'azione repressiva, la Chiesa decise di esercitare anche un diverso ruolo: acculturazione e integrazione delle levatrici, con l'imperativo di assicurare in tutte le circostanze la somministrazione del battesimo. I bambini morti senza battesimo non potevano essere seppelliti nel cimitero cristiano, ma senza nome in un campo, in cantina, sotto la soglia di casa: alimentavano fantasie di pratiche di stregoneria ed erano considerati presenze inquietanti²⁸².

Nel 1596 fu pubblicato a Venezia il manuale medico e teologico per le ostetriche *La commare o levatrice*, a firma del medico e monaco domenicano Scipione Mercurio. Nelle susseguenti edizioni (17) gli aggiornamenti riguardavano anche disposizioni circa la corretta pratica del sesso nel matrimonio²⁸³.

Quest'ultimo aspetto non era lasciato certo solo alla buona volontà delle commari: la disciplina dei comportamenti amorosi diventava competenza della Chiesa e dello Stato. "Fu imposta una rigida canalizzazione della riproduzione della specie all'interno della famiglia come istituzione, mentre i rapporti non tutelati dal matrimonio vennero criminalizzati."²⁸⁴

L'esigenza di garantire e controllare la famiglia coniugale trovarono concordi il potere politico, la Chiesa cattolica e quella protestante.

Il matrimonio celebrato e registrato in Chiesa fu l'unico valido, abbandonando tutte le consuetudini precedenti.

La madre cristiana e patriottica proliferava per la Chiesa terrena e il Regno dei cieli, e intanto produceva sudditi e soldati per gli eserciti del sovrano.

La donna era in questo modo identificata con la sua funzione riproduttiva, ed ogni progresso della scienza relativo a questi processi viene usato per rendere il controllo più stretto. Il vecchio detto *tota mulier in utero* non aveva mai perso validità, e l'intera vita femminile, anche agli occhi delle donne stesse era giudicata attraverso questo punto di vista deformante.

Confessione

studenti e delle studentesse. Si scatenò un putiferio immenso, nel corso del quale qualcuno arrivò a chiedere una visita ginecologica generalizzata per le studentesse del Parini. Per fortuna non se ne fece nulla, ma non ricordo reazioni indignate ad una simile proposta.

²⁸² A. Prospero, Op.Cit., 2005, p. 169

²⁸³ A. Prospero, Op.Cit., 2005, p. 60

²⁸⁴ A. Prospero, Op.Cit., 2005, p. 58

*Noi diremo loro che ogni peccato sarà rimesso, se compiuto
col permesso nostro: e il permesso di peccare
noi glielo concederemo perché li amiamo, e il castigo
di questi peccati, ebbene, lo assumeremo a carico nostro*²⁸⁵

Il sacramento della riconciliazione è definito dal cardinale Martini come la parola del risorgere, il battesimo costante della vita²⁸⁶.

Questa pratica non è sempre stata come noi adesso la conosciamo.

E' opinione di uno storico che,

“per il fedele medio e in particolare quello che viveva in una realtà rurale all'epoca della Chiesa precedente la Riforma, la caratteristica di rilievo di questo sacramento fosse quella di far parte di un meccanismo di regolamentazione e composizione di offese e conflitti che altrimenti avrebbero turbato la pace della comunità. L'effetto della Controriforma fu di spostare l'accento dal campo delle relazioni sociali oggettive a quello della disciplina interiore dell'individuo”²⁸⁷.

Nelle comunità rurali medievali, la confessione era l'incontro tra il prete e il fedele, per lo più una volta l'anno, il giovedì santo, quando tutti si confessavano, e sapevano di non poter essere assolti se rimanevano in stato di ostilità nei confronti del prossimo. Il prete imponeva le mani, prescriveva una penitenza, ed era richiesta una pubblica espressione di perdono e riconciliazione nei confronti delle persone con cui ci fosse qualche conto in sospeso. Quando era il caso, poteva essere richiesto di dare “soddisfazione” alla persona offesa, ad esempio restituire un oggetto rubato.

Nell'alto medioevo la soddisfazione e la penitenza, spesso molto pesante, precedevano e non seguivano l'assoluzione.

La riconciliazione con Dio poteva avvenire attraverso la contrizione, e poteva anche essere un fatto privato, ma la confessione doveva avere l'intermediazione della Chiesa.

Tra il XV e il XVI secolo, su influsso degli umanisti cristiani, si registrò una forte tendenza a psicologizzare e desocializzare il sacramento, tendenza ulteriormente incoraggiata dall'influenza delle pratiche gesuitiche dell'esame di coscienza e dell'esercizio spirituale; l'elemento della soddisfazione venne a cadere.

La confessione fu uno dei sacramenti contestati dai protestanti, che affidavano il perdono dei peccati al dialogo diretto tra il fedele e Dio, abolendo in questo modo la mediazione della Chiesa.

Viceversa, in campo cattolico, la preoccupazione di individuare ed estirpare opinioni, che dove erano diventate prevalenti avevano sottratto alla Chiesa il predominio su mezza Europa, portò ad una modifica del sacramento della confessione che lo trasformò nel grande orecchio della gerarchia.

La confessione divenne quindi un mezzo di controllo di conformità al potere e di controllo dell'eresia: un vero e proprio strumento poliziesco basato sulla necessità degli uomini dell'epoca di ottenere periodicamente l'assoluzione delle loro colpe²⁸⁸.

Questa necessità è radicata in riti di periodica cancellazione delle colpe e di rinascita allora molto diffusi.

²⁸⁵ Fedor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi, 1993, p.345

²⁸⁶ C.M.Martini, Op.Cit.,p.86

²⁸⁷ J.Bossy, Op.Cit.,p.59

²⁸⁸ A.Prosperi, Op.Cit., 1996, p.220

La definizione successiva della confessione, e per quanto so tuttora in vigore, si trova nelle disposizioni emanate da Carlo Borromeo, campione della Controriforma, tra il 1564 e il 1584, periodo in cui fu arcivescovo di Milano²⁸⁹.

Fortemente sensibile al problema della salvezza delle anime, come gran parte della gerarchia tridentina, egli era convinto che la confessione potesse assicurare un'influenza decisiva sulla coscienza individuale²⁹⁰, e obiettivo della Chiesa era assicurarsi il controllo della coscienza di ogni essere umano²⁹¹.

La confessione era un formidabile mezzo di controllo sociale: il sacramento traeva la sua forza coercitiva dall'essere obbligatorio, dal monopolio sacerdotale del giudizio e dell'assoluzione, e dall'esigenza di riparazione dei peccati commessi.

“L'arma più potente nelle mani del confessore era il potere delle chiavi, il potere di concedere o di negare l'assoluzione. Esso traeva la sua forza dal fatto che la negazione dell'assoluzione poteva, in certi casi, rendere il penitente colpevole non solo nel foro interno, ma anche nel foro esterno”²⁹².

Le ricadute politiche di questa situazione erano importanti: fuori dai Paesi cattolici, ad esempio in Inghilterra ma non solo, il cattolico era considerato un suddito infido, e quindi spesso discriminato – cosa che giustamente alimenta l'aura del martirio - perché ritenuto prima di ogni altra cosa legato alla confessione, pratica che lo faceva dipendere gerarchicamente da un'autorità diversa dal suo sovrano.

Il controllo del territorio

La diocesi era suddivisa in vicariati, e questi in parrocchie, con un'organizzazione piramidale che aveva al vertice il vescovo. Il fedele non poteva confessarsi fuori dalla sua parrocchia, e come già detto, non poteva evitare di confessarsi.

La confessione borromaica fu il coronamento di un processo di governo del territorio. I parroci tenevano i registri delle nascite, dei matrimoni, con obbligo di pubblicazione, e delle morti. Chi si reca in un ospedale ha l'obbligo di confessarsi, con minaccia di sanzioni ai medici che curano inconfessi²⁹³: bisogna occuparsi della salute dell'anima prima di quella del corpo.

Queste nuove procedure non si potevano applicare alle persone senza fissa dimora, o che si spostavano per lavoro: premessa del funzionamento del grande panottico inquisitoriale era una *popolazione* stabile.

Questa circostanza non poteva che aumentare la diffidenza verso una categoria di persone già marginale.

Negli stessi anni della Controriforma era in pieno sviluppo la conquista e la colonizzazione del mondo da parte delle potenze europee, e anche le nazioni cattoliche inviarono missionari al seguito dei suoi eserciti.

Il pastorato cristiano trovava nuovi greggi e nuovi pascoli, e fervidi pastori. Ci fu quasi una corsa dei principali ordini religiosi – domenicani, francescani e gesuiti - per portare la fede nelle “Indie”, e magari andare incontro al martirio.

La sovrabbondanza di offerta e di zelo missionario stimolarono un ragionamento a proposito delle *Indie interne*: si scoprì l'Italia delle campagne e delle montagne, dei

²⁸⁹ J.Bossy, Op.Cit.,p.70

²⁹⁰ Wietse de Boer, *La conquista dell'anima*, Torino, Einaudi, 2004, p.46

²⁹¹ W. de Boer, Op.Cit.,p.49

²⁹² W. de Boer, Op.Cit.,p.64

²⁹³ A.Prosperi, Op.Cit., 2005, p. 167

pastori e dei contadini, in zone difficilmente raggiungibili dal centro, ancora intrisa di paganesimo, spesso affidata ad un clero inaffidabile.

La penitenza prescritta al peccatore, sia nel medioevo che nel periodo della Controriforma, poteva essere pubblica se pubblico era stato il peccato: chi aveva dato *scandalo*, cioè cattivo esempio e occasione di rovina per altri, doveva riparare pubblicamente alla propria colpa.

La pubblica penitenza diventò dal 1573 una componente regolare delle celebrazioni quaresimali: i pubblici peccatori avrebbero trascorso la quaresima scalzi, vestiti di sacco e con gli sguardi a terra, fino al giovedì santo, giorno in cui avrebbe avuto luogo un solenne rito di riconciliazione²⁹⁴.

Carlo Borromeo riformò la pratica del sacramento con diverse azioni: agì per elevare il livello culturale e morale del clero, che era abbastanza carente, impose il segreto rigido e incondizionato su quanto il prete apprendeva in confessione, riaffermò, supportato da una deliberazione del Concilio di Trento il valore performativo del sacramento, la cui validità non veniva meno anche se il confessore si trovava in peccato mortale²⁹⁵, progettò e fece realizzare il confessionale.

Il confessionale

L'ingombrante mobile che arreda le chiese era un dispositivo che disciplinava in modo preciso i corpi del sacerdote e del penitente.

Il penitente stava inginocchiato e a capo chino, da questa posizione parlava al sacerdote attraverso una grata, coperta all'interno da un panno. L'assoluzione veniva data senza più imposizione delle mani, in modo da impedire qualunque contatto visivo e fisico tra sacerdote e penitente.

Inoltre il confessionale consentiva, e imponeva, che la confessione, sacramento assolutamente privato, potesse avvenire in pubblico, cioè in chiesa e sotto gli occhi di tutti. Sacerdote e penitente udivano e non vedevano, le persone presenti in chiesa vedevano e non udivano.

Una specie di piccolo panottico rovesciato e onnipresente.

Questo sofisticato dispositivo veniva incontro a diverse esigenze: i sacerdoti erano costantemente sospettati di illecite relazioni sessuali, e portare in pubblico l'amministrazione del sacramento aiutava a dissipare il sospetto, i penitenti, uomini e donne, erano tenuti anche ad un dettagliato resoconto della loro vita intima, riguardo alla quale il confessore poneva precise domande. Questo a causa della rinnovata attenzione della Chiesa su questi temi. Va riconosciuto che la situazione poteva diventare davvero imbarazzante per entrambi, oltre che di *sollicitatio ad turpia*²⁹⁶.

Il materiale raccolto in confessione poteva divenire oggetto di interesse per il tribunale dell'Inquisizione.

Chi non si confessava almeno una volta l'anno, la settimana successiva al lunedì di Pasqua, veniva iscritto nel registro degli *inconfessi* e degli *incomunicati*, dichiarato interdetto e il nome pubblicato, che i parroci trasmettevano ai gradi superiori della

²⁹⁴ W. de Boer, Op.Cit.,p.70

²⁹⁵ W. de Boer, Op.Cit.,p.21

²⁹⁶ W. de Boer, Op.Cit.,p.118

gerarchia della diocesi²⁹⁷ secondo una ben definita tabella di marcia, e poi, in caso di mancato accomodamento, su fino al tribunale dell'Inquisizione. Una prospettiva che probabilmente avvicinava al confessionale anche le persone più restie. Al di sotto di questo meccanismo disciplinare stava la riorganizzazione gerarchica della diocesi sul territorio, cui il Borromeo si dedicò con grande determinazione.

Eucarestia

L'eucarestia è cibo condiviso, ed è banchetto sacro con il corpo della vittima.

“Mentre il cibo materiale viene assimilato, si trasforma nell'organismo, nell'eucarestia Gesù ci assimila, ci conforma a sé, al suo dono di amore per noi sulla croce”²⁹⁸.

Questa definizione è troppo sintetica per la quantità e la complessità dei problemi sollevati da questo rito.

L'aspetto a mio parere più vistoso consiste nella trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo mediante la recita delle parole della consacrazione: “la transustanziazione si fa mediante la forza delle parole”²⁹⁹, inserite in una successione di gesti rituali.

La consacrazione avviene alla presenza dei fedeli, e le specie vengono elevate e proposte all'adorazione dopo la consacrazione: alzarle prima potrebbe indurre il popolo al peccato di idolatria, perché compirebbe un atto di adorazione nei confronti di un semplice pezzo di pane.

C'è quindi un istante in cui tutto questo avviene.

L'elevazione dell'ostia dopo la consacrazione è documentata a partire dal 1200³⁰⁰, e nell'opinione comune vedere l'ostia è considerato un valore spirituale, quasi un “sacramento parallelo” alla comunione. L'elevazione del calice si diffuse più tardi (la comunione avviene sotto le due specie del pane e del vino): il culto del Preziosissimo Sangue e del Sacro Cuore sono di epoca moderna, i riferimenti al sangue e all'agnello emergono in epoca tardomedioevale.

Nella Chiesa ortodossa la transustanziazione non avviene alla presenza dei fedeli, ma nascosta dietro la parete sfavillante d'oro dell'iconostasi: ciò che è sacro viene tenuto più rigorosamente separato.

A partire dal tardo medioevo, si affermerà un'immagine dell'eucarestia come pasto comune che unisce la collettività dei fedeli³⁰¹, e quindi di Cristo come agnello sacrificale.

²⁹⁷ W. de Boer, Op.Cit.,p.201-202

²⁹⁸ C.M.Martini, Op.Cit.,p.87

²⁹⁹ J-C.Schmitt, Op.cit., p.317

³⁰⁰ C.Walker Bynum, Op.Cit., p.69

³⁰¹ C.Walker Bynum, Op.Cit., pp.74-75

Pane magico

Il viaggio dell'ostia dalla bocca allo stomaco deve essere preceduto da un preciso cerimoniale di purificazione. Il rigoroso digiuno è prescritto dalla mezzanotte, e le inosservanze possono invalidare l'assunzione del sacramento, e persino costituire sacrilegio.

La ritenzione involontaria di frammenti della particola tra i denti costituiva un problema teologico, come pure il processo di metamorfosi che avveniva nello stomaco era visto con una certa preoccupazione³⁰².

Nutrizione spirituale e corporale andavano di pari passo, e quindi si pose il problema del tempo necessario all'assimilazione del corpo di Cristo, problema evidentemente parallelo a quello del tempo richiesto dai processi digestivi, e della durata degli effetti soprannaturali.

Le soluzioni proposte erano varie: alcuni collegavano questi tempi alla natura dello stomaco, più o meno caldo, altri ritenevano che per i sacerdoti la consumazione avvenisse nella metà di un quarto d'ora, mentre nei laici durasse appena un minuto. Un'altra scuola di pensiero assegnava a laici ed ecclesiastici rispettivamente il tempo di cinque Pater Ave Gloria e quello di deporre le sacre vesti³⁰³.

L'immagine del sacrificio del re e del pasto comunitario con le sacre carni ha pesato almeno fino al XVIII secolo nella coscienza dei comunicandi, ed è ovvio che tanto rito richiedesse un'assoluta perfezione formale da parte del celebrante. L'altare era un sacro palcoscenico, ed il sacerdote non poteva sbagliare né un gesto né una parola: muovere il piede sinistro prima del destro o confondersi tra il maschile e il neutro di un aggettivo in latino per commettere sacrilegio³⁰⁴.

Era inevitabile che il cibo sacro in grado di elevare l'ignobile carne umana attraesse l'attenzione di chi fosse interessato al potere magico dell'oggetto, e quindi la particola entrò a far parte dei classici della stregoneria, di rituali satanici, di filtri amorosi, di unguenti di bellezza, ed infine avesse un ruolo nei rituali di magia agraria, dove veniva sminuzzata e sparsa nei campi per assicurarne la fertilità, o introdotta negli alveari per propiziare salute e produttività delle api³⁰⁵.

³⁰² P.Camporesi, Op.Cit.,1987, p.224

³⁰³ P.Camporesi, Op.Cit.,1987, p.228

³⁰⁴ P.Camporesi, Op.Cit.,1987, p.234

³⁰⁵ P.Camporesi, Op.Cit.,1987, p.191

Simboli

Diversamente da altre religioni, la cristiana opera un certo tipo di rovesciamento a livello dei valori e dei simboli. Cioè, affermando almeno teoricamente il primato degli umili, l'enunciato della fede non rafforza la struttura di cose esistente, ma al contrario valorizza il ruolo degli umili.

L'affermazione non ha un significato politico, ambito nel quale la Chiesa ha nella sua storia ha, con poche eccezioni, fatto sempre parte del vertice della società, ma ha riscontro a livello simbolico: gli umili e le persone socialmente più marginali hanno trovato accoglienza nel discorso religioso cristiano.

Il rovesciamento di valore tra questa vita e quella eterna, il valore della povertà e della sofferenza in vista della beatitudine futura è un potente anestetico socioeconomico, e sposta molto in avanti nel tempo la giustizia affermata, e di fatto rafforza la struttura esistente.

Questa posizione si può definire di *liminalità*: fluidità del ruolo e dello status, attraversamento dei margini e dei confini tra un ruolo e quello opposto³⁰⁶.

Ordini monastici come l'Ordine Francescano esperiscono il tentativo di rendere istituzionale la povertà e la mancanza di potere³⁰⁷, i movimenti millenaristici³⁰⁸, formati per lo più da strati marginali della società, si sentono legittimati ad portare avanti un discorso cristiano più radicale.

Con queste premesse, non può meravigliare una certa fluidità anche a livello simbolico, esplicitata soprattutto nel medioevo.

Per esempio, nonostante la scarsa considerazione di cui godevano le donne, e la prerogativa maschile del sacerdozio, Maria era considerata sacerdote, in quanto ricettacolo del corpo di Cristo³⁰⁹.

Lo scambio tra simboli maschili e simboli femminili, entrambi coinvolgenti intensamente il corpo, è comune.

Cristo è descritto come Sposo e nutrice, naturalmente dotato di seni, la debolezza del fedele (maschio) è paragonata alla femminilità, e le sante medievali si riferiscono convenzionalmente a loro stesse sottolineando la pochezza femminile non per assecondare gli stereotipi sociali, ma perché sanno che Dio agisce attraverso gli umili³¹⁰.

In un mito medievale cristiano, *Perceval di Chretien de Troyes*, il re pescatore, che custodisce il Graal, il calice che ha contenuto in sangue di Cristo, è ammalato per una particolare ferita.

Questa ferita gli impedisce di andare a caccia – deve limitarsi a pescare – e si tratta di una ferita all'inguine, che si aggrava e sanguina *al mutar della luna*, cioè con cadenza mensile³¹¹.

Un racconto di questo tipo fa naturalmente la gioia degli psicologi analitici, e il testo citato è in questo contesto, ma in ogni caso mostra la libertà di espressione simbolica del contesto cristiano.

³⁰⁶ C.Walker Bynum, Op.Cit., p. 304

³⁰⁷ V.Turner, Op.Cit., p.160

³⁰⁸ V.Turner, Op.Cit., p.127

³⁰⁹ C.Walker Bynum, Op.Cit., p. 302

³¹⁰ C.Walker Bynum, Op.Cit., p. 303

³¹¹ Tilde Giani Gallino, *La ferita e il re*, Milano, Raffaello Cortina Editore,1986, il primo saggio.

Conclusioni

Nonostante il disprezzo del corpo rispetto all'anima, di questo mondo rispetto all'altro, spero di avere dimostrato come l'affermarsi della civilizzazione cristiana, in particolare cattolica, sia avvenuta anche per mezzo del corpo.

Imponendo una disciplina precisa ai gesti, agli atteggiamenti, ai pensieri, e facendo apparire tutto questo come inevitabile.

E' significativo che in Italia – non mi spingo a parlare di altre realtà nazionali che non conosco – la Chiesa cattolica si sforzi instancabilmente, anche se con alterni successi, di tenere il punto su due temi.

Primo. Tutto ciò che la Chiesa chiama *difesa della vita*: aborto, procreazione assistita, eutanasia.

L'aver stabilito chi e in che modo possa e debba (mi sembra che le due cose si sovrappongano) stabilisca un controllo sulla sessualità, che come abbiamo visto è il punto d'intersezione tra la vita delle persone e la vita delle popolazioni.

Inoltre consente di disciplinare il corpo della donna, la sua sessualità, il suo comportamento, il suo complesso di relazioni.

Il controllo di tutte queste situazioni implica che la donna è un mero contenitore, subordinato al contenuto e privo di qualunque autonomia. La posizione assunta sui metodi anticoncezionali ribadisce questo concetto: quelli consentiti sono abbastanza aleatori, in modo tale che sia comunque impossibile *determinare* le proprie opzioni riproduttive.

E' quasi superfluo rilevare che chi controlla i corpi delle donne controlla anche – sia pure in misura minore – anche quelli degli uomini.

Su altre situazioni che riguardano la vita umana, guerra ad esempio, le prese di posizione sono più sfumate. Inoltre, nel caso – oggi per fortuna infrequente – in cui sia necessario scegliere tra la vita della madre e quella del feto, la scelta prioritaria è salvare la vita del feto. Una recente canonizzazione ha sottolineato questa opzione.

Le politiche di canonizzazione in ogni epoca – si ricordi il caso di Giuseppe Benedetto Labre – mostrano concretamente ai fedeli qual è il comportamento atteso relativamente alla problematica emergente del momento.

Si tratta di un esempio incorporato, nella vita vera o presunta del santo, prima di tutto, ma che è anche destinato ad essere incorporato nella vita dei fedeli mediante aneddoti, iconografia, imitazione, devozioni, costruzione di discorsi condivisi.

Nei Paesi secolarizzati questa politica si rivela insufficiente, ed allora l'intervento della Chiesa prende altre strade che sarebbe fuori luogo esaminare qui.

La disciplina dei corpi non è finita, è cambiata – i digiuni sono stati sostituiti dalle diete -, anch'essa ha preso altre strade, indirizzata da altre agenzie.

In secondo luogo la Chiesa cattolica ritiene sua irrinunciabile prerogativa gestire – meglio se a spese dello stato – le sue scuole. Un punto di ingresso privilegiato in un momento della vita dove è più facile proporre modelli.

Ci si può chiedere poi che cosa abbia prodotto, oltre che la continuità del potere, una disciplina così pervasiva.

La ricerca delle radici del peccato – per poterle estirpare o almeno provarci – ha aperto nuovi territori alla soggettività.

L'esplorazione di pensieri, parole, opere ed omissioni, intenzioni e desideri ha fatto sì che un territorio che altrimenti non sarebbe stato dissodato fosse portato alla coscienza e, a ragione o a torto, messo sotto il dominio della responsabilità individuale.

La confessione, nella sua versione moderna, pur carica di tutti gli aspetti inquisitoriale e repressivi, ha diffuso a livello di massa l'esperienza della propria dimensione interiore, il senso dell'interrogarsi.

Forse, e sono nel campo delle ipotesi, lo spostamento verso l'interno di alcune norme ha reso possibile che queste fossero poi allentate, o abolite, creando un spazio di libertà nuovo.

Un concetto di autonomia – sapere di poter essere fuori dalla minorità - che denoterà l'intera vicenda occidentale, nutrendosi di radici non solo politiche, ma anche esistenziali e antropologiche.

Bibliografia

- (1) La Sacra Bibbia, a cura di Giuseppe Ricciotti, Firenze, Salani, 1957
- (2) I Vangeli Apocrifi, a cura di Marcello Craveri, edizione CDE su licenza Einaudi, Torino, 1969
- (3) Enzo Bianchi (a cura di), Regole monastiche d'occidente, traduzione e note di Cecilia Falchini ; foto di Gabriele Basilico, Torino : Einaudi, 2001.
- (4) Lisa Cremaschi (a cura di), Regole monastiche femminili, introduzione di Enzo Bianchi ; foto di Bruna Biamino, Torino : Einaudi, 2003.
- (5) Renzo Allegri, Il sangue di Dio, Milano: Ancora Editrice, 2005
- (6) Talal Asad, Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore ; London : The Johns Hopkins university press, 1993.
- (7) Talal Asad, Formations of the secular, Stanford: Stanford University Press, 2003
- (8) Rudolph M. Bell ,La santa anoressia : digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi ; epilogo di William N. Davis, Roma-Bari: Laterza, 1987. -Trad.It. di Anna Casini Paszkowski
- (9) Marc Bloch, I re taumaturghi, Torino: Einaudi, 1989
- (10) Wietse de Boer, La conquista dell'anima, Torino: Einaudi, 2004 - Trad.It. di Aldo Serafini
- (11) Elena Bonora, La Controriforma, Roma- Bari : Laterza, 2001
- (12) Fiona Bowie, Anthropology of religion: an introduction, Oxford: Oxford Blackwell 2000.
- (13) John Bossy, Dalla comunità all'individuo, Torino: Einaudi, 1998 – Trad.It. di Piero Arlorio
- (14) Pierre Bourdieu, Meditazioni pascaliane, Milano, Feltrinelli, 1998, Trad.It di Alessandro Serra
- (15) Pierre Bourdieu, Per una teoria della pratica, Milano, Cortina, 2003, Trad.It. di Irene Maffi
- (16) Peter Brown, Il corpo e la società : uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo, Torino : Einaudi, 1992 – Trad.It. di Igor Legati
- (17) Marina Caffiero, La politica della santità – Nascita di un culto nell'età dei lumi, Bologna, Il Mulino, 1996
- (18) Marina Caffiero, Battesimi forzati, Roma: Viella, 2004
- (19) Piero Camporesi, Il paese della fame, Bologna, Il Mulino, 1978
- (20) Piero Camporesi, La carne impassibile, Milano: Il saggiaatore, 1983
- (21) Piero Camporesi, Il sugo della vita, Milano, Edizioni di Comunità, 1984
- (22) Piero Camporesi, La casa dell'eternità, Milano: Garzanti, 1987
- (23) Carla Casagrande e Silvana Vecchio, I sette vizi capitali : storia dei peccati nel Medioevo, Torino : Einaudi, 2000.
- (24) Alfredo Cattabiani, Calendario, Milano: Rusconi, 1988

- (25) Michel de Certeau, *Fabula mistica*, Bologna, Il Mulino, 1987 – Trad.It. di Rosanna Alberini
- (26) Sarah Coakley, *Religion and the body*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- (27) Plinio Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Roma, 1998, Associazione Luci sull'Est, scaricabile dal sito www.lucisullest.it
- (28) Thomas Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in *Ethos*, Vol. 18, No. 1 (Mar., 1990), 5-47
- (29) Thomas J. Csordas, *Body/Meaning/Healing*, Boston, Palgrave Macmillan, 2002
- (30) Thomas Csordas, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in *Annuario di Antropologia n°3 – Anno 2003 – Corpi*, Roma, Meltemi
- (31) Jean Delumeau, *La paura in occidente*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1979, Trad.It. di Paolo Traniello
- (32) Jean Delumeau, *Il peccato e la paura – L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000
- (33) Georges Devereux, *Donne e mito*, Milano, Feltrinelli, 1984, - Trad.It. di Mariangela Zanusso
- (34) Mary Douglas, *Purezza e pericolo : un'analisi dei concetti di contaminazione e tabu*, Bologna: Il Mulino, 2003. - Trad.It. di Alida Vatta
- (35) Mary Douglas, *I simboli naturali : esplorazioni in cosmologia*, Torino: Einaudi, 1979. – Trad.It. di Primo Levi
- (36) Georges DUBY, *L'anno mille*, Torino: Einaudi, 1976
- (37) Roberto Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino, 1997
- (38) Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1984, Trad.It. di Franco Ferrucci
- (39) Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Milano: Feltrinelli, 1985 – Trad.It. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci
- (40) Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1993, Trad.It. di Alceste Tarchetti
- (41) Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano: Feltrinelli, 1998 – Trad.It. di Alessandro Fontana
- (42) Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto - Corso al collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, Trad.It. di Mauro Bertani
- (43) Michel Foucault, *Gli Anormali - Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2004, Trad.It. di Valerio Marchetti e Antonella Salomoni
- (44) Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione – Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005, Trad.It. di Paolo Napoli
- (45) Gigliola Fragnito, *Proibito capire – La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005
- (46) Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Body and holy body*, in *The body and the sense of self*, Proceedings of the International Symposium, Milano, 14 novembre 2003, Fondazione Carlo Erba
- (47) Luigi Garlaschelli, *La chimica dei miracoli*, in *Micromega* 1/99

- (48) C.Geertz, La religione come sistema culturale, in Interpretazioni di culture, Bologna: Il Mulino, 1973
- (49) Tilde Giani Gallino, La ferita e il re, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1986
- (50) Pierre Hadot, Esercizi spirituali e filosofia antica, Torino: Einaudi, 1988
- (51) Pierre Hadot, Che cos'è la filosofia antica, Torino: Einaudi, 1998
- (52) Johan Huizinga, L'autunno del Medio Evo, Firenze: Sansoni, 1940, Edizione CDE
- (53) Ernst H.Kantorowicz, I due corpi del re, Torino: Einaudi, 1989 – Trad.It. di Giovanni Rizzoni
- (54) Jacques Le Goff, La nascita del purgatorio, Torino: Einaudi, 1996
- (55) Jacques Le Goff, Il corpo nel Medioevo, in collaborazione con Nicolas Truong, Roma- Bari : Laterza, 2005 – Trad. It. di Fausta Cataldi Villari.
- (56) Ioan M.Lewis, Le religioni estatiche, Roma, Ubaldini Editore, 1972 – Trad.It. di Francesco Cardelli
- (57) Ida Magli, La Madonna, Rizzoli, Milano, 1987
- (58) Ida Magli, Storia laica delle donne religiose, Milano, Longanesi, 1995
- (59) Ida Magli, La Madonna – Dalla Donna alla Statua, Milano, Baldini & Castoldi, 1997
- (60) Marco Margnelli, Giorgio Gagliardi, Le apparizioni della Madonna, numero monografico di Riza Scienze, 16/1987
- (61) Marco Margnelli, L'estasi, Roma, Sensibili alle foglie, 1996
- (62) Carlo Maria Martini, Sul corpo, Milano: Centro Ambrosiano, 2000
- (63) F.Nietzsche, Al di là del bene e del male, Roma: Newton Compton, 1977
- (64) Alfonso Maria di Nola, I riti del corpo, numero monografico di Riza Scienze, 67/1993
- (65) Marie-Christine Pouchelle, Corpo e chirurgia all'apogeo del medioevo, Il melangolo, Genova, 1990, -Trad.It. di Maria Palazzesi
- (66) Adriano Prospero, Tribunali della coscienza – Inquisitori, confessori, missionari, Torino, , Einaudi, 1996
- (67) Adriano Prospero, Dare l'anima, Torino, Einaudi, 2005
- (68) Massimo Raveri, Il corpo in paradiso, Venezia: Marsilio, 1992
- (69) Giovanni Ricci, Il principe e la morte : corpo, cuore, effigie nel Rinascimento, Bologna: Il Mulino, 1998.
- (70) Jeremy Rifkin, Il sogno europeo, Edizione CDE su licenza Mondadori, Milano, 2004, Trad.It. di Paolo Canton
- (71) Jacques Ruffiè, Il sesso e la morte, Firenze: Ponte alle Grazie, 1989
- (72) Elaine Scarry, La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo. , Bologna: Il Mulino, 1988 - Trad.It. di Giovanna Bettini
- (73) Jean-Claude Schmitt, Il gesto nel Medioevo, Bari-Roma: Laterza, 1999- Trad.It. di Claudio Milanese.
- (74) María del Carmen Tapia Oltre la soglia : una vita nell'Opus Dei, Milano: Baldini & Castoldi, 1996. - Trad. It di Gianni Guadalupi.
- (75) Stanley J.Tambiah, Rituali e cultura, Bologna: Il Mulino, 1985

- (76) Victor Turner, Il processo rituale, Brescia: Morcelliana 2001 – Trad. It. di Nicoletta Greppi Collu
- (77) Guido Vignelli, Il Sacro Cuore salvezza delle famiglie e della società, Roma, 2004, Associazione Luci sull'Est; l'edizione è fuori commercio, scaricabile dal sito www.lucisullest.it
- (78) Caroline Walker Bynum, Sacro convivio sacro digiuno : il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo, Milano: Feltrinelli, 2001. – Trad.It. di Sandro Bombardini
- (79) A Firenze un battesimo d'altri tempi, in La Repubblica, 23 giugno 2005