

DI FRONTE E ATTRAVERSO
1072

ARCHIVIO JULIEN RIES
per l'ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

*Monumentum. L'abitare, il politico, il
sacro, 2011*

Il vento, lo spirito, il fantasma, 2012

IL VENTO, LO SPIRITO, IL FANTASMA

Patrizio Alborghetti, Ivan Bargna, Enrico Comba,
Yves Coppens, Adine Gavazzi, Paul Gilbert,
Paolo Gomasasca, Mauro Magatti,
Paolo Nicelli, Elisabeth Rochat de la Vallée,
Patrizio Rota Scalabrini, Paolo Trianni

a cura di
Silvano Petrosino



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

Jaca Book



© 2012
Editoriale Jaca Book SpA, Milano
tutti i diritti riservati

Traduzioni dal francese
dei testi di Y. Coppens e E. Rochat de la Vallée
di Glenda Franchin, revisione del testo
di E. Rochat de la Vallée di Fabrizia Berera

Prima edizione italiana
novembre 2012

Copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book



Redazione e impaginazione
Gioanola Elisabetta, San Salvatore Monferrato (Al)

Stampa e confezione
Grafiche Flaminia, Foligno (Pg)
ottobre 2012

ISBN 978-88-16-41172-2

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA, Servizio Lettori
via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02/48561520-29, fax 02/48193361
e-mail: serviziolettori@jacabook.it; internet: www.jacabook.it



INDICE

Introduzione, <i>di Silvano Petrosino</i>	7
Parte prima SFONDO	13
Non c'è uomo senza simbolo, <i>di Yves Coppens</i>	15
Parte seconda TESTIMONIANZE	23
Rashi e Maimonide. Lo «Spirito (<i>Ru'ah</i>)» di Dio nella tradizione di Israele, <i>di Patrizio Alborghetti</i>	25
Quel che passa per i cieli d'Africa: manifestazioni divine e stregoneria, <i>di Ivan Bargna</i>	43
Il respiro dell'universo: il vento e il sacro tra gli Indiani delle Pianure, <i>di Enrico Comba</i>	61
La voce del tempo: vento, spiriti e musica nelle tradizioni andine e amazzoniche, <i>di Adine Gavazzi</i>	77

Indice

Lo spirito di Dio nel <i>Qur'ān</i> . La sua percezione da parte del teologo e <i>ṣūfī</i> al-Ghazālī, <i>di Paolo Nicelli</i>	91
Vento, spirito e fantasma nella Cina antica, <i>di Elisabeth Rochat de la Vallée</i>	111
«Fai dei venti i tuoi messaggeri». Prospettive bibliche sul tema del vento, <i>di Patrizio Rota Scalabrini</i>	127
L' <i>advaita</i> dello spirito: la questione della differenza ontologica nella filosofia indiana in dialogo con la pneumatologia cristiana, <i>di Paolo Trianni</i>	145
Parte terza SOLLECITAZIONI	
Analogia e spirito, <i>di Paul Gilbert</i>	161
Sul destino inerte della materia smaterializzata, <i>di Mauro Magatti</i>	177
Corpi spettrali. Il desiderio messo in produzione, <i>di Paolo Gomarasca</i>	191
Gli Autori	203
Indice dei nomi	205

INTRODUZIONE

Questo volume è il frutto del secondo seminario internazionale organizzato nel novembre 2011 dall'«Archivio “Julien Ries” per l'antropologia simbolica»¹. All'origine della tematica qui svolta è da porre una delle idee fondamentali e più feconde dell'ampia riflessione dell'antropologo belga:

(...) l'*homo religiosus* ha creato un lessico e un linguaggio che sono strumenti di ricerca nella scoperta e nell'espressione di una logica di senso del mondo e dell'esistenza. Per mezzo di questo vocabolario l'uomo parla dell'incontro con una Realtà transumana, con valori assoluti che possono da un senso all'esistenza (...) L'uomo tenta di spiegare la propria esperienza e mantenere un rapporto col numinoso creando tutta una serie di simboli che chiamano in causa diverse elementi cosmici come la luce, il vento, l'acqua, la folgore, gli astri, il sole, la luna. Nelle grandi religioni pagane esiste un legame tra il cosmo e il «numinoso» che è espresso da numerose figura (cerchio, centro, quadrato, asse, albero, croce, labirinto, mandala) o da elementi della vita quotidiana di cui viene sfruttata la carica

¹ L'Archivio è stato istituito nel 2009 dall'Università Cattolica di Milano presso il Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa, a seguito della donazione della sua biblioteca e dei suoi manoscritti e documenti da parte dello studioso belga. I seminari raccolgono vari studiosi che per l'occasione offrono dei papers durante una giornata agli studenti. Nel giorno successivo si svolge a porte chiuse il seminario vero e proprio, che intende organizzare un volume sul tema prefissato in cui si sviluppa il piano dell'opera, e si decide di invitare altri studiosi a intervenire sul tema.

simbolica (soglia, porta, ponte, sentiero, scala, corda) (...) In questo impressionante patrimonio simbolico stupisce la somiglianza tra le espressioni verbali indicanti il sacro nelle diverse culture, una omogeneità che autorizza a parlare del sacro come di un elemento della struttura della coscienza e che attesta l'unità spirituale dell'umanità².

Ries nel corso di tutta la sua opera non si è stancato di insistere sulla dimensione simbolica intesa come «elemento della struttura della coscienza». Quest'ultimo è essenzialmente la matrice di una «legge del rinvio», se così posso esprimermi, che investe ogni azione umana: l'uomo, come tutto ciò che esiste, è sempre situato in un «qui», ma, a differenza di ogni altro esistente, egli è anche insistentemente aperto a un «là», è sempre sollecitato-verso e legato-a un «là» che il suo «qui» non domina e controlla. Inquietudine essenziale dell'umano. Mi permetto di riprendere a tale riguardo ciò che scrissi in un'altra occasione a proposito dell'interpretazione di Eliade relativa al «simbolismo primordiale della volta celeste»:

L'uomo guadagna la posizione eretta; così facendo egli allarga sorprendentemente la propria prospettiva orizzontale liberando due arti che gli permettono di afferrare strumenti in grado di trasformare profondamente l'ambiente circostante; ma al tempo stesso, alzando lo sguardo al cielo, egli si trova anche subito preso, rapito, all'interno di una dimensione verticale inimmaginabile per gli altri animali fissi sul terreno. La terra è sotto il cielo, la volta celeste sovrasta tutto ciò che esiste sulla terra; eppure un tale sovrastare non solo supera ed eccede, ma anche situa e colloca: la misura dell'uomo non può certamente misurare la dismisura della volta celeste, ma quest'ultima non è mai indifferente alla prima poiché, anzi, è proprio essa che la istituisce come tale. Di conseguenza bisogna affermare che l'uomo esperisce la propria misura, esperisce una misura propriamente umana, solo di fronte a ciò che gli si impone come eccedente ogni misura, cioè solo all'interno di un'esperienza che al tempo stesso è – ecco la cifra dell'umano che non si può e non si deve mai misconoscere – quella di un limite e di un'eccedenza. Da questo punto di vista ciò che si impone all'interno del «simbolismo primordiale della volta celeste» è soprattutto una configurazione topologica: l'uomo, come ogni altro esistente e vivente, esiste e vive sempre nel limite di un «qui», sulla terra, ma una simile condizione diventa esperienza solo in rapporto all'illimitato di un

² Ries 1990, pp. 243-244.

«là», di un cielo, che sempre lo sovrasta ed irriducibilmente lo eccede; si potrebbe anche dire che il soggetto fa esperienza e così «riceve» il suo essere «qui» (primo passo verso il suo dire/pensare come «sé») solo a partire da un «là», solo all'interno dell'esposizione all'alterità di un «là» la cui percezione è ad un tempo rivelatrice di un limite e di un'eccedenza. Di conseguenza, nell'ambito dell'esperienza del soggetto, il rapporto tra il «qui» e il «là» costituisce un nesso strutturale che non può in alcun modo essere sciolto: certo, tutto inizia da un «qui», eppure quest'ultimo si rivela nella sua misura solo a partire da un «là» che lo eccede ma così anche lo individua, come se il soggetto, che da sempre è «qui», iniziasse un'esperienza del suo «qui» solo a partire dall'apertura a quel «là» che lo sovrasta come la dismisura ch'egli non è mai in grado di misurare³.

Ora, obbedendo a questa «legge del rinvio», l'uomo non ha mai smesso di interpretare e vivere gli elementi che incontra nel suo essere in un «qui» come simboli del suo essere in relazione con un «là», con un «altrove» tanto eccedente e trascendente quanto essenziale e determinante. Potrebbe forse essere proprio questa una definizione dell'uomo: egli è quel vivente che non è mai semplicemente di fronte al «qualcosa» poiché ogni suo «qualcosa» è sempre abitato e inquietato dal «qualcos'altro». Scrive Cassirer:

Ovviamente [il mondo umano] è retto dalle stesse leggi biologiche in atto in tutti gli altri organismi. Eppure nel mondo umano troviamo anche qualcosa di caratteristico che lo distingue da quello di ogni altra forma di vita. Non solo il circolo funzionale dell'uomo è quantitativamente più ampio ma presenta anche una differenza qualitativa. Per così dire, l'uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all'ambiente. Inserito tra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie di animali), nell'uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare sistema simbolico, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali si rivela che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche in una nuova dimensione della realtà (...) non si può far nulla contro questo rovesciamento dell'ordine naturale. L'uomo non può più sottrarsi alle condizioni di esistenza che lui stesso si è creato; deve conformarvisi. Non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fan-

³ Petrosino 2010, pp. 105-106.

no parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama dell'umana esperienza⁴.

Di conseguenza, sottolinea con rigore il filosofo tedesco,

L'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia. La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza. Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo⁵.

In questo colloquio, in questa inarrestabile parola che è la sua stessa esperienza, l'uomo, dunque, coinvolge tutto ciò che incontra; Ries precisa: *elementi cosmici* (la luce, il vento, la folgore, la montagna, il sole, ecc.), *figure geometriche* (il quadrato, il cerchio, la croce, ecc.), *elementi della vita quotidiana* (la soglia, la porta, il ponte, la casa, ecc.). Ciò che il presente volume si propone di articolare è una riflessione ampia e approfondita sul simbolo cosmico dell'aria/vento/spirito inteso come ierofania fondamentale dell'esperienza religiosa, una ierofania che verrà qui analizzata sia nelle sue manifestazioni tradizionali, sia in alcune degenerazioni contemporanee. In effetti il modo contemporaneo, spesso così insofferente nei confronti delle tradizioni religiose e delle forme istituzionalizzate del sacro, ha trovato una sorta di rifugio e di risposta nell'ampio e indistinto alveo dello «spirituale»: laddove il sacro è sembrato essere inaccessibile, lo spirito è apparso del tutto accogliente. Non lo si può negare: il fascino discreto dello spirito ha coinvolto e coinvolge tuttora ampi settori della sensibilità e della cultura contemporanee. Al tempo stesso non si può neppure negare l'evidenza che mostra come un simile fascino si sia talvolta trasformato in un forte vento portatore di fantasmi e di pericolosi feticci. Lo sottolineava fin dal 1973 Roger Bastide:

(...) la morte di Dio non è necessariamente la morte del Sacro, se è vero che l'esperienza del sacro costituisce una dimensione necessaria dell'uomo. Man mano che la chiesa perde i suoi fedeli, si vedono pullulare, in particolare nelle grandi metropoli, le piccole sette esoteriche, i gabinetti degli astrologhi, le cliniche dei nuovi guaritori. Sono una sorta di com-

⁴ Cassirer 2011, pp. 46-47.

⁵ Cassirer 2011, p. 47.

Introduzione

promesso tra il razionalismo, che costituisce l'ideale della nostra nuova società pianificatrice, e il bisogno di religione, in quanto l'esoterismo si fonda su sistemi di idee simboliche ben legate – l'astrologia ha un carattere matematico che rassicura il nostro pensiero – i guaritori contrappongono all'empirismo dei medici una teoria terapeutica che utilizza il linguaggio dei fisici, parlando di onde, fluidi o atomi⁶.

È anche per comprendere meglio il senso di simili derive che l'«Archivio “Julien Ries” per l'antropologia simbolica» ha organizzato questo seminario i cui atti, raccolti nel presente volume, vengono ora proposti all'attenzione e all'intelligenza dei lettori.

Silvano Petrosino

BIBLIOGRAFIA

- Bastide R., *Le Sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris 1975; tr. it. di M. Giacometti, *Il sacro selvaggio*, Jaca Book, Milano 2010³.
- Cassirer E., *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale U.P., New Haven 1944; tr. it. di C. D'Altavilla e M. Ghilardi, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, Mimensi, Milano 2011.
- Petrosino S., *La scena umana*, Jaca Book, Milano 2010.
- Ries J., *Le sacré et les religions*, 1978; tr. it. di F. Marano, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1990².

⁶ Bastide 2010, p. 206.



Parte prima
SFONDO



NON C'È UOMO SENZA SIMBOLO

di

Yves Coppens

Magnifico Rettore Lorenzo Ornaghi
Caro Professor Botto
Caro Professor Petrosino
Caro Sante Bagnoli
Miei cari colleghi

Sono molto onorato e allo stesso tempo molto sorpreso dal vostro invito al Seminario internazionale *Il vento, lo spirito, il fantasma* dell'Università Cattolica di Milano, organizzato dall'Archivio Julien Ries per l'Antropologia simbolica.

Come già ho avuto modo di scriverle, caro professor Petrosino, il titolo stesso dell'argomento di questo incontro, al contempo attraente, poetico e misterioso (per me), mi ha affascinato ma imbarazzato. Come pure sapete, la formazione familiare, universitaria, socio-professionale, intellettuale, spirituale di ciascuno ha il suo specifico vocabolario, il proprio linguaggio, le proprie immagini.

Per quanto mi riguarda, sono nato in Bretagna, in una famiglia cattolica a maggioranza bretone da un padre scienziato e una madre musicista; presto appassionatomi di Preistoria – Antropologia, Paleontologia, Archeologia –, ho intrapreso e non ho mai seguito altro che un corso di studi scientifici, d'impronta naturalistica, senza deviazioni, corso che mi ha portato da una maturità scientifica a un diploma universitario in Scienze naturali – Geologia, Zoologia, Botanica –, a un dottorato in Paleontologia, a un posto da ricercatore al Centro Nazio-

nale della Ricerca scientifica alla Sorbona e al Museo nazionale di Storia naturale, a una prima cattedra di Antropologia fisica (o biologica) al Museo di Parigi e a una seconda cattedra di Paleoantropologia e Preistoria al Collegio di Francia. È dunque il discorso asciutto, freddo e riduttivo di uno scienziato della Vita, della Terra e un poco dell'Uomo, che andrete ad ascoltare. Non avete scelta; non ho imparato altro e non saprei semplicemente parlare di altro.

Gli astrofisici sostengono di aver rilevato per la prima volta la materia intorno ai 13 miliardi e 700 milioni di anni fa. Affermano inoltre che, a partire dal momento in cui viene rilevata per la prima volta, la vedono trasformarsi con il tempo nella direzione di una crescente complessità e verso una migliore organizzazione interna. I quark si organizzano in nucleoni, i nucleoni in atomi, gli atomi in molecole. Prima conclusione, la storia della materia, la storia *tout court*, ha una direzione e quindi possiede un senso, e si caratterizza per un divertente paradosso: si organizza, e organizzandosi si complica; o al contrario, complicandosi, si organizza.

I chimici e i paleontologi prendendo il posto degli astrofisici, dicono che pochissimo tempo dopo la nascita della Terra – pianeta del sistema solare apparso 4 miliardi e 660 milioni di anni fa –, la materia ha trovato in essa un luogo adatto, in particolare nell'acqua, per diventare più complessa e organizzata, passando dalle molecole alle cellule con un processo iniziato da 4 miliardi di anni fa. La materia inerte si è così fatta in parte vivente, materia dotata questa volta di una particolare caratteristica del tutto nuova, quella di riprodursi, e di un paio di caratteri paradossali nuovi, che si aggiungono al primo: la vita certamente si diversifica, ma la sua riproduzione è vincolata, detto altrimenti la vita è vincolata dal codice genetico a una riproduzione molto controllata, ma allo stesso tempo è estremamente flessibile, estremamente plastica e di conseguenza inventiva, creatrice e diversificata.

Questa volta sono i paleoantropologi, e ben presto gli studiosi della preistoria – io con loro – a prendere la parola al posto dei chimici e dei paleontologi e a fare una serie di affermazioni. Anzitutto, nel seno dell'immenso albero filetico della Vita, verso i 70 milioni di anni fa sono nati i Primati, che hanno inventato, grazie ai loro occhi collocati per la prima volta di fronte, la visione binoculare in tre dimensioni e a

Non c'è uomo senza simbolo

colori; verso i 10 milioni di anni fa sono nati i Preumani, che hanno inventato con il raddrizzamento del loro corpo, per la prima volta, la stazione eretta e con questa lo sguardo verso l'orizzonte e verso il cielo; infine, verso i 3 milioni di anni fa, sono nati gli Umani, che hanno inventato, attraverso lo sviluppo dell'encefalo e la sua complessificazione, per la prima volta in assoluto, la coscienza riflessiva, lo sguardo verso l'interiorità e lo sguardo verso il futuro. La materia vivente si è fatta così in parte materia pensante, capace questa volta di sapere che sa e di usare questa capacità riflessiva per anticipare tutte le situazioni che le si presentano, per caricarsi dell'angoscia causata dall'esistere e dal porsi le domande fondamentali sulla sua origine, sulla sua condizione presente e sul suo destino, vale a dire sulla sua natura e sulla sua morte. «Da nessuna parte, per nessuna società, la morte è la fine della vita», dice Maurice Godelier, spiegando perfettamente quale sia il modo peculiare con cui l'uomo tratta l'angoscia legata alla morte. Questa materia pensante completamente nuova va naturalmente ad aggiungere un paradosso ai due precedenti: sarà progressivamente sempre più organizzata, ma allo stesso tempo sempre più complessa; sempre più inventiva, ma allo stesso tempo sempre più geneticamente dipendente; sempre più libera, ma allo stesso tempo sempre più responsabile, anche della propria libertà.

Il naturalista che sono vede dunque *a posteriori* gli avvenimenti concatenarsi in maniera logica e meravigliosa, in modo perlopiù continuo – voglio dire, senza vere rotture – ma con momenti di passaggio che cambiano bruscamente la natura delle cose e degli esseri, lungo tutti questi 14 miliardi di anni che ci sono accessibili – in ultima analisi, un periodo brevissimo.

«L'Uomo è entrato senza far rumore!», scrive Pierre Teilhard de Chardin. E io sono il ricercatore privilegiato che l'ha visto entrare. Per dieci anni ho condotto scavi archeologici nei depositi sedimentari della bassa valle dell'Omo, in Etiopia, e questo giacimento si è rivelato essere il primo e l'unico a offrire a quei tempi (negli anni Sessanta) la successione dei sedimenti dai 3 ai 2 milioni di anni e del loro contenuto, il periodo durante il quale apparve il primo Uomo e, con lui, la prima coscienza riflessiva, il primo ambiente culturale che integra l'ambiente naturale. Cinquanta tonnellate di ossa di animali e qualche cen-

tinaia di ossa di Preumani e di Umani fossili mi hanno in quell'occasione permesso di capire che dai 3 ai 2 milioni di anni si era sviluppato un cambiamento climatico – un periodo di siccità – e che tutti gli esseri facenti parte degli ecosistemi esistenti si erano sforzati di trasformarsi per adattarsi alla nuova situazione. Tale adattamento si è realizzato attraverso un aumento del volume dei denti per gli elefanti, i rinoceronti, i cavalli, i maiali, causato dal fatto che l'ambiente non offriva più una grande quantità di alberi e il consumo di erbe usurava maggiormente la materia dentaria rispetto al consumo di foglie; attraverso un aumento dell'efficacia nella corsa delle zampe dei cavalli, a causa del fatto che, in un terreno meno protetto dalla vegetazione, la visibilità dei predatori era maggiore e con essa la vulnerabilità delle prede; attraverso i denti, che acquisiscono capacità di onnivori, e attraverso il cervello (più grosso, più complesso e meglio irrorato) per gli Ominidi, consentendo la trasformazione di alcuni Preumani in Umani.

L'Uomo appariva così, allo stesso titolo che tutti gli animali dell'ecosistema di cui faceva parte, come il risultato della necessità di un adattamento a un cambiamento climatico, per sopravvivere in un ambiente che mutava in modo rapido e violento.

A partire da 3 milioni di anni fa, quindi, nell'Africa tropicale, troviamo l'Uomo, il genere *Homo*, il genere umano.

Penso che l'Uomo, dal momento stesso in cui compare, sia subito gravato della sua grande caratteristica, la riflessione, al grado che gli è proprio, e delle sue conseguenze, per esempio la percezione dell'infinito, dell'immortale, dell'eterno nello stesso spirito, quindi del sacro e del simbolo, che lo rappresenta o l'accompagna. Ritengo, in altri termini, che l'Uomo, da quando è Uomo, sia religioso. «Il corpo dell'Uomo è ben piccolo in relazione allo spirito che lo abita», dice un proverbio africano. Sono consapevole di utilizzare tali parole in modo inappropriato, parole che non mi sono familiari, quindi senza le sfumature che sarebbero necessarie, ma quello che vorrei dire qui è che, se anche l'Uomo, lungo lo svolgersi dei suoi 3 milioni di anni di storia, affinerà tutte le qualità che gli sono proprie e che non sono di altri, le possiede già tutte fin dal momento in cui compare. Quando diventa umano, è immediatamente *tutto* umano.

Non c'è uomo senza simbolo

Un po' di anni fa, proprio qui in Italia, ho tenuto una conferenza sul tema *L'origine e l'evoluzione dell'uomo* e Julien Ries, che non conoscevo, era in prima fila, molto attento, domandandosi che cosa avrebbe detto a proposito dell'uomo, soggetto denso di connotazioni filosofiche che non si lascia manipolare impunemente, uno scienziato per definizione poco edotto e formato rispetto alle questioni dello spirito. Ricordo di aver detto qualcosa di simile a «l'uomo, così come lo definiscono i paleontologi, i biologi, e l'*Homo religiosus*, così come viene presentato da alcuni filosofi, coincidono; non può esistere l'uno senza l'altro».

A questo punto vidi un signore, particolarmente felice, sorridente, raggianti, che manifestava la sua gioia dandosi delle pacche sulle gambe e dichiarando ad alta voce: «Sono contento, sono contento!». Coloro tra voi che conoscono bene Ries se l'immagineranno facilmente.

Potete comprendere come fossi felice di aver catturato l'interesse di questo signore e di essergli piaciuto, e allo stesso tempo il mio imbarazzo per questa improvvisa manifestazione di soddisfazione.

Lo studioso di Preistoria dovrà certamente attendere molte migliaia di anni prima di incontrare prove inconfutabili della fabbricazione di oggetti ai quali non si riesce ad attribuire una funzione e tracce di cerimonie realizzate con l'ausilio di questi oggetti; in altre parole, prove dell'esistenza di simboli e di rituali che li celebrano. Per quanto mi riguarda, però, sapere che l'Uomo ha l'audacia di produrre una forma, modificando quella degli oggetti che la natura gli offre, è già una prima prova di simbolo. Per esempio, si rileva in un certo numero di siti archeologici in più continenti (Europa, Africa, Asia) la presenza di ocra e di coloranti a base di minerali di ferro in insediamenti che risalgono a parecchie centinaia di migliaia di anni fa.

Sembra che, milioni di anni fa in Africa (Tanzania) o in Asia (Indonesia, Cina), i cadaveri, o in ogni caso gli scheletri, fossero oggetto di alcuni trattamenti particolari; per esempio, selezionare la base e le parti frontali dei crani.

Abbiamo dei pozzi funerari risalenti a circa 500.000 anni fa che contenevano cadaveri e manufatti di qualità, contribuendo a sostenere l'ipotesi che questo pozzo fosse un luogo di raccolta oggetto di culto piuttosto che una semplice cavità in cui sbarazzarsi dei morti.

Intorno a 100.000 anni fa, molti morti vengono sepolti e in questa fase vengono sotterrati con molteplici cure, accompagnati da oggetti di vario tipo: preziosi per la materia prima di cui sono fatti e per la lavorazione, scelti per i loro colori (dei fiori, per esempio) o commestibili, destinati a una consumazione *post mortem*.

Su alcune ossa a Bilzingsleben (300.000 anni fa) e a Pech de l'Aze (200.000 anni fa) si leggono dei segni che non siamo in grado di tradurre; in Israele, in un sito di 280.000 anni fa, è stata trovata una sorta di figurina; un pezzo di ocra databile a 75.000 anni fa a Blombos, in Sudafrica, è contrassegnato da una specie di disegno geometrico; due piccole ossa databili tra 20.000 e 25.000 anni fa a Ishango, in Congo, sono caratterizzate da incisioni disposte in colonne, che fanno pensare a una sorta di calendario.

È anche l'epoca dell'apparizione degli ornamenti per il corpo, conchiglie, denti e piccole ossa forati, evidentemente destinati a essere infilati per fabbricare braccialetti, cavigliere, collane o ciondoli (Oued Djebbana, Algeria; Skhül, Israele). È, inoltre, l'epoca della raccolta delle conchiglie fossili o di minerali, quindi di oggetti particolari, apparentemente senza alcuno scopo. Ed è chiaramente tale assenza di scopo che è essenziale.

Intorno ai 50.000 anni fa, in molte regioni del mondo, molti oggetti o supporti rocciosi che recano impressi simboli e segni dipinti rappresentano la proiezione di mondi dello spirito degli uomini che li hanno tracciati. Si contano 45 milioni di dipinti e di incisioni murali in 70.000 siti di 160 paesi e 500.000 pitture o incisioni non murali in tutto il mondo.

I simboli, dunque, sono dappertutto ed è probabile che, come nelle piccole comunità umane contemporanee, tutti i gesti e tutte le azioni abbiano allo stesso tempo la funzione pratica alla quale sono destinati e la funzione simbolica che è legata a ciascuno di essi; l'una non può stare senza l'altra. Ed è difficile – ritorno su questo punto – immaginare che tale attitudine, così caratteristica dello spirito umano, non facesse parte di questo spirito e di conseguenza non sia nato con esso.

Il comportamento spirituale incide su tutti gli atti della Vita, dicono i Wolof del Senegal.

Non c'è uomo senza simbolo

Quanto all'Uomo contemporaneo, non mi pare che differisca, fondamentalmente, dal primo Uomo. Coltiva sempre i simboli che invadono la sua vita e rappresentano l'aspetto essenziale della sua comunicazione. La scrittura, le tag, i loghi, i codici, le uniformi, le bandiere, i gesti, i segni certamente evolvono, ma abitano sempre le nostre vite, le nostre immagini, e ci sono così familiari che non li consideriamo più, in alcuni casi, come simboli.

Il messaggio che gli Americani hanno inviato agli extraterrestri tramite un missile era un concentrato di simboli sicuramente illeggibile da parte di chiunque l'abbia ricevuto, ammesso che questo chiunque esista.

Certamente noi cambiamo e un giorno cambieremo di specie. Ma, per il momento, noi siamo sempre, e da 3 milioni di anni, il genere umano e non c'è Uomo senza simbolo, né simbolo senza Uomo.



Parte seconda
TESTIMONIANZE



RASHI E MAIMONIDE.
LO «SPIRITO (RU'AH)» DI DIO
NELLA TRADIZIONE DI ISRAELE

di

Patrizio Alborghetti

Per interrogarci sulla presenza dello Spirito di Dio nella cultura ebraica abbiamo considerato i suoi due pensatori più eminenti: uno soprattutto per la ricerca filosofica, l'altro per gli studi classici, ossia biblici e talmudici. Maimonide e Rashi, pur con differenti metodi, proprio per la loro autorevolezza, possono rappresentare un ottimo punto di accesso alle tematiche fondamentali della fede di Israele. Ed è in particolare attraverso l'analisi di due loro scritti – ossia i tredici principi di Maimonide e il commento al *Cantico dei cantici* di Rashi – che vogliamo mostrare come queste verità emergano.

Crederne ossia affidarsi

Per gli uomini dell'antico Israele credere in Dio non è una questione di riflessione: credere significa semplicemente affidarsi a Dio, che interviene nella storia e che, come un altro sé, entra in relazione con l'uomo.

Non vi sono elaborazioni del concetto di Dio come nella filosofia greca: l'affidamento si fonda, certo, sulla valutazione che il Signore è intervenuto nella storia del suo popolo e lo ha liberato, soprattutto dalla schiavitù d'Egitto, ma questo riscatto non è mai seguito da una riflessione, con gli strumenti del pensiero filosofico, sull'essenza di Colui che si manifesta.

Tutto ciò, certamente, non comporta una incomprensione della

propria esperienza: la Bibbia prima e la tradizione poi elaboreranno una completa intelligenza degli avvenimenti, e della propria vita alla luce di questi momenti fondamentali, ma sempre con strumenti differenti da quelli tipici della cultura greca, e con la viva consapevolezza che, per esprimere quegli eventi, non ogni forma di pensiero è adatta.

Abramo: la figura simbolo

La figura simbolo di questa fede è Abramo che, di fronte alla richiesta del Signore di abbandonare la sua terra e la sua famiglia per un paese che gli verrà mostrato, decide di lasciare tutto e di affidarsi; così come, contro ogni testimonianza della ragione, decide di sacrificare il figlio della vecchiaia: «Egli chiede ad Abramo di rinunciare non solo al suo unico e amato figlio Isacco, ma anche a tutte le promesse e benedizioni che Egli stesso aveva dato a lui e, attraverso il figlio Isacco, a tutta la sua progenie»¹.

Tuttavia proprio perché l'affidamento è completo, egli riavrà il figlio come figlio della promessa: rifiutandosi di sacrificare il figlio, come Dio gli chiedeva, Abramo lo avrebbe conservato, ma quel figlio non sarebbe più stato il figlio della promessa. Solo in quanto l'affidamento è totale, Abramo diviene il padre della fede, e la storia di Israele può attuarsi.

La funzione dell'ebraismo

L'ebraismo, come bene spiega Yosef Hayim Yerushalmi² nel suo libro *Zakhor*, introduce, per primo, all'interno della visione umana del mondo il concetto di storia, e in qualche modo a questa prospettiva rimane profondamente legato: infatti è la responsabilità di fronte alla chiamata e alla missione ad essere privilegiata, ed è come se, sottolineando l'importanza degli eventi, esaurisse in essi la propria missione. Il popolo di Israele, che deve diventare una nazione santa e sacerdotale,

¹ Leibowitz 2001, p. 20.

² Yerushalmi 2011.

così da essere esempio e mediatore della verità ricevuta a tutta l'umanità, è attento soprattutto all'aspetto pragmatico dell'esistere e non a quello speculativo³.

Ed è proprio delle scuole dei continuatori della tradizione biblica – appartengano essi al periodo delle coppie (Zugoth), dei Tanna'im, degli 'Amoraim o dei Ge'onim – continuare lungo questa linea interpretativa. Negli scritti esegetici, liturgici, teologici, di questo lungo periodo, una spiegazione razionale del mondo è di fatto assente; il lavoro intellettuale è rivolto soprattutto a una migliore comprensione di ciò che il contenuto della rivelazione ha significato e tuttora significa per il popolo dell'alleanza: «I *hakhamim* del Talmud non mostrarono interesse per l'indagine scientifica fine a se stessa. Non si interessarono di filosofia, né di quella greco classica né di quella ellenistica e romana. [...] Esiste per loro solo quanto rientra nella *Torah*»⁴.

Tutta la sapienza nella Torah

A proposito della *Torah*, è affermata chiaramente la consapevolezza che in essa è contenuta tutta la sapienza del mondo e tutte le verità in grado di realizzare la vita dell'uomo.

Leggiamo nel *Trattato di 'Avoth*: «Volgila e rivolgila, che tutto è in essa; medita su di essa, invecchia e consumati su di essa, e non te ne allontanare, perché non c'è per te niente di meglio»⁵. Potremmo considerare queste affermazioni il manifesto degli studi di questo periodo, sia esso orientato a meglio comprendere ciò che è stato, ciò che è o ciò che sarà. E anche quando la filosofia – ma questo vale chiaramente a maggior ragione per l'esegesi – farà il suo ingresso nella fede ebraica, il primato della *Torah* verrà conservato e ribadito: la filosofia, o meglio il pensiero ebraico, dovranno sempre rimanere legati e subordinati alla *Torah*.

³ Epstein 1982.

⁴ Steinsaltz 2004, pp. 130-131.

⁵ *Massime dei Padri*, 1995.

Patrizio Alborghetti

Schema neoplatonico e schema biblico

In questo personale cammino, la fede ebraica è singolare, poiché sviluppa tutta una serie di visioni che diverranno fondamentali per la stessa filosofia: in quanto elaborazione di una rivelazione o di un messaggio che contiene in sé la visione che Dio ha sul mondo, essa può vantare la sicurezza che il messaggio riflettuto non è il frutto di un'indagine personale, ma è fondato sull'autorità di Dio stesso.

Quindi, anche se l'indagine dei Maestri d'Israele è priva di un metodo simile a quello della filosofia greca, non comporta che sia priva di un pensiero che copre tutti gli aspetti della vita e della realtà dell'uomo; anzi, proprio per la sua origine, si colloca all'interno di una dimensione più ampia di quella attingibile dalla ragione.

Basterebbe confrontare lo schema neoplatonico con quello biblico per rendersi conto di come una concezione quasi simile del mondo riceva una lettura più concreta e più legata alla storia: l'*exitus* e il *reditus* vengono qui pienamente letti alla luce della storia della salvezza; la creazione ora prende il posto dell'*uscita* e la redenzione quello del *rientro*; il Dio che crea è poi un Dio provvidente, che ha cura delle sue creature e che con esse intrattiene una storia; e lo stesso corpo umano riceve una nuova dignità.

La riflessione dei saggi e il suo contenuto

È come se il compito singolare e sacerdotale del popolo si esplicitasse anche nella riflessione. E, se pure a un primo e superficiale sguardo risultasse ingenua e lontana dalle vette raggiunte dal pensiero greco, in realtà è stata e sarà in grado di esercitare un profondo influsso sulla cultura occidentale.

La riflessione svolta da questi saggi, in quanto sviluppa la rivelazione, ossia il progetto di Dio sul mondo, è in grado di influenzare, di correggere e di stimolare un pensiero che procede con la forza della sola ragione, e che quindi, di questa, nel suo percorso di ricerca, porta i segni.

Le riflessioni che, ad esempio, troviamo sull'uomo, non mai definito a sé, ma sempre in relazione con il suo Creatore, estendono ampiamente il campo di indagine, e forniscono elementi altrimenti inattingibili. L'uomo diviene oggetto e fine della creazione. Egli, in quan-

to creato a immagine e somiglianza di Dio, è l'unico degli esseri a potersi rivolgere al suo artefice ed è destinato a conoscere più il Signore e a rivolgere a Lui tutti i suoi pensieri e le sue azioni, più che a se stesso.

La medesima universalità di un unico Dio viene proclamata attraverso l'affermazione che tutti gli uomini discendono da un identico padre, Adamo. L'uomo occupa poi una posizione intermedia nel creato, in quanto, per la sua origine e per la sua destinazione, per la sua radice e per il suo destino, è legato al cielo, mentre, per la sua storia attuale, è profondamente coinvolto nelle cose del mondo. Essendo quella definita dalle cose celesti la sua parte più importante, deve sollevarsi, attraverso l'osservanza dei precetti contenuti nella *Torah*, alla propria dimensione. L'ascensione, poi, non è mai abbandono del corpo, come se l'anima vi si trovi incatenata, ma elevazione, attraverso l'osservanza dei comandamenti, di tutta la realtà umana. Infine, proprio perché l'uomo porta in sé l'immagine di Dio, senza la realtà divina non gli è possibile vivere⁶.

Due percorsi

Come possibile presentazione della fede ebraica nel Medioevo possiamo proporre due percorsi che caratterizzano il periodo, ossia quello legato alla tradizione esegetica e talmudica di Rashi e quello innovativo di Maimonide, col suo tentativo di comprendere razionalmente la fede attraverso la filosofia, in particolare di Aristotele e di Al-Farabi.

Per quanto riguarda il maestro di Troyes, ci soffermeremo in particolare alla sua interpretazione del *Cantico dei cantici*, mentre per il filosofo di Cordova alla delineazione dei principi della fede ebraica, presente nel suo commento a *Sanhedrin* 10,1.

⁶ Per un'approfondita comprensione delle concezioni dei Maestri del Talmud vedi Urbach 1996.

Patrizio Alborghetti

MAIMONIDE. I TREDICI PRINCIPI

Torah e filosofia

Iniziamo da Maimonide. Per comprendere quale voglia essere, nella sua indagine, il rapporto tra la tradizione classica dell'ebraismo e la filosofia, riportiamo quanto scrive nella sua esposizione della dottrina etica dell'ebraismo: «Sappi che ciò che dirò in questi capitoli e nel successivo commento non l'ho innovato, né inventato io, ma si tratta di argomenti raccolti dalle parole dei Maestri, dalla letteratura midrashica, dal *Talmud* e dalle opere di altri autori, ma anche dalle parole dei filosofi antichi e moderni e dalle parole di molti altri uomini. E sappi accettare la verità da chiunque l'abbia proferita»⁷.

Come si vede *Torah* e filosofia non vengono contrapposte, anzi tutte le forme di ricerca in quanto in grado di aiutare nel cammino verso la verità devono essere prese in considerazione: naturalmente questo non significa accoglienza indiscriminata di ogni pensiero, ma vaglio critico per scoprire ciò che in ogni studio può aiutare nel percorso legato alla ricerca.

*Definizione sistematica della fede ebraica:
i tredici principi*

Maimonide affronta, per primo, il tentativo di definire sistematicamente i contenuti della fede ebraica nel suo commento al trattato della *Mishnah*, *Sanhedrin*, delineando tredici principi. Con essi – che potremmo dividere in quattro gruppi riguardanti Dio, e su questo porremmo maggiormente la nostra attenzione, la rivelazione, l'uomo e le realtà ultime – il maestro di Cordova intende mostrare le verità principali dell'ebraismo. Ed è il primo, secondo Kellner, a dichiarare esplicitamente che «ci sono tredici insegnamenti peculiari della *Torah*, che si pongono su un piano loro proprio»⁸.

E così Maimonide afferma, dopo l'ultimo principio: «Quando un uomo crederà a tutti questi principi [...], entrerà nell'assemblea di

⁷ Maimonide 2001, p. 52.

⁸ Kellner 2006, p. 52. La traduzione dei testi ebraici e delle opere citate è nostra.

Israele, e sarà un precetto (*mitzvah*) amarlo e averne misericordia [...]. E quando a un uomo viene meno uno solo di questi principi, ecco egli esce dall'assemblea, nega il fondamento ed è ritenuto membro di una setta».

Se per l'ebraismo classico l'azione veniva persino prima dell'ascolto – «Noi faremo ed ascolteremo» (Es 24,7) –, per Maimonide diviene fondamentale l'adesione intellettuale alle verità.

Già il primo principio – si deve «credere nell'esistenza di Dio creatore» – sottolinea la diversità dell'approccio tra Maimonide e Rashi.

Secondo Maimonide, «si deve credere nell'esistenza del Creatore (HaBore'), sia benedetto»; si deve credere che «vi è un esistente perfetto in tutti i suoi modi di esistenza»; e che «è la causa di tutto l'esistente. Tutti gli esistenti hanno in Lui la loro esistenza, e da Lui il loro essere. E non si pensi che possa non esistere: poiché con la mancanza della sua esistenza verrebbe meno l'esistenza di tutti gli esistenti, e nessun esistente manterrebbe la sua esistenza. [...] Tutte le cose che sono al di fuori di Lui – dagli angeli, ai corpi delle sfere, e a ciò che vi è in loro, e a ciò che si trova al di sotto di esse –, derivano tutte per la loro esistenza da Lui. E questo è il primo principio. Ci attesta di esso il versetto: "Io sono il Signore, tuo Dio" (Es 20,2)».

Da parte sua Rashi, nel suo commento alle prime parole del versetto iniziale della Genesi – «In principio» –, riporta: «Rabbi Yitzchak disse: "La *Torah* non sarebbe dovuta iniziare se non da: 'Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi' (Es 12,2). Poiché è il primo comandamento che fu ordinato a Israele"». Per Rashi dunque a essere fondamentale non è tanto l'affermazione che Dio è Creatore. In quanto egli comprende la rivelazione come una serie di precetti da osservare, precetti in cui si definisce la relazione tra l'uomo e il suo Dio, e che quindi realizzano l'essenza dell'uomo, la *Torah* sarebbe dovuta iniziare proprio con il primo dei precetti consegnato a Israele.

Il principio di Maimonide, su influsso della filosofia, mette dunque in risalto il Creatore e la sua opera, mentre nella teologia classica ebraica viene sottolineato soprattutto «l'avvenimento della pasqua»⁹, ossia della liberazione dall'Egitto.

Il secondo principio afferma «l'unicità del Santo, [...] unicità che

⁹ Ben-Chorin 1997, p. 36.

non ha pari. [...] Ci attesta di esso ciò che è detto: “Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno” (Dt 6,4)».

Esso si sofferma su una credenza biblica basilare, che il fedele ebreo rammemora continuamente nella sua recita dello Shema' Israel.

L'unicità non è semplicemente unità, Dio è uno e unico. Sono probabilmente presenti alla mente del nostro autore sia la comprensione cristiana di Dio come uno e trino sia le dottrine dualistiche catare. Joseph Shatzmiller annota che «nel nord della Francia, diversamente dal sud, non vi era nessuna ragione per conoscere l'insegnamento della *Guida*. Mentre il sud era testimone della lotta contro il dualismo manicheo dei Catari, la *Guida*, mettendo l'accento sull'unità assoluta di Dio, poteva servire agli ebrei come appoggio o garanzia contro le asserzioni dell'inquisizione; un tale pericolo non esisteva al nord»¹⁰.

L'unità e unicità di Dio comporta necessariamente un universalismo: un solo e unico Dio per tutte le genti.

Il terzo principio propone l'incorporeità di Dio: «Noi crediamo che questo uno, che menzioniamo, non è un corpo né una forza nel corpo. [...] Tutto quanto è riportato nella Sacra Scrittura, dove lo si descrive con espressioni legate al corpo, [...] è una metafora. [...] “La *Torah* si esprime con la lingua degli uomini” (Berakhoth 31)».

Il quarto principio afferma che Dio è eterno: «Noi crediamo che questo uno preceda assolutamente ogni cosa. E che ogni altra cosa non sia antica rispetto a lui. [...] Ci attesta di esso ciò che è detto: “Il Dio dei tempi antichi è il tuo rifugio” (Dt 33,27)».

Possiamo osservare che questi quattro principi sono profondamente uniti tra loro. Infatti, affermando che Dio è Creatore, asseriamo che è il principio ed è quindi uno e unico, che non è come le creature ed è quindi incorporeo, e, infine, che non ha tempo ed è quindi eterno.

L'ultimo principio che riguarda Dio è il quinto, secondo il quale si deve servire e glorificare solamente Dio, farne conoscere la grandezza, e adempierne i comandamenti. E questo lo si deve solo a Dio, per cui solo a Dio si dovranno rivolgere i propri pensieri e le azioni. E questo è il principio che mette in guardia dall'idolatria.

Il sesto principio afferma la fede nella profezia, ossia la presenza all'interno della specie umana di uomini di grande levatura e perfezio-

¹⁰ Shatzmiller 1997, p. 55.

ne, che sono talmente retti da ricevere la forma dell'intelletto, così che l'intelletto umano è unito all'intelletto agente: i profeti.

In questa prospettiva, così profondamente segnata dalle discussioni filosofiche medievali, non è più l'azione di Dio che, scegliendo la persona a cui manifestarsi, fonda e determina la profezia; questa appare ora più un cammino di ascesa intellettuale.

Il settimo principio afferma poi che Mosè è il più grande di tutti i profeti, di quelli che lo precedettero e di quelli che lo seguirono.

Anche Rashi sottolinea la grandezza di Mosè già dal momento della sua nascita. Così commentando Esodo 2,6 – «Ella aprì e lo vide, il bambino, ed ecco il giovane piangeva» – scrive: «Ella vide con lui [con il bambino] la Shekhinah». L'eccezionalità di quel bambino è sottolineata dal fatto che già dalla sua nascita la Presenza divina era con lui. Così come nel versetto successivo il rabbino di Troyes spiega che «se fosse stato allattato dal seno delle donne egizie, avrebbe assorbito con il latte anche la loro impurità»¹¹, ma ciò, in quanto in seguito avrebbe parlato con Dio, non era possibile.

L'ottavo principio sostiene che la *Torah* proviene dal cielo [ossia da Dio]. E si deve credere che l'intera *Torah*, consegnata da Mosè, proviene dalla bocca di Dio. E allo stesso modo, la spiegazione della *Torah* fu ricevuta da Dio, e con questa spiegazione noi oggi sappiamo come comportarci con la *sukka*, il *lulav*, lo *Shofar*, la *tsitsith* e i *tefillin*.

Il nono principio dichiara che si deve credere nella completezza della *Torah*, per cui non è in seguito possibile aggiungervi né togliervi alcuna parte, né alla *Torah orale* né alla *Torah scritta*. Infatti è detto: «Osserverete e praticherete tutto ciò che vi ordino: non vi aggiungerai e non ne detrarrai nulla» (Dt 13,1).

Per il decimo principio si deve credere che Dio conosce i pensieri e le azioni degli uomini, dai quali non distoglie mai i suoi occhi.

Secondo l'undicesimo si deve credere nel principio della retribuzione, ossia che Dio ricompensa il giusto e punisce il malvagio, con il rilievo che la ricompensa maggiore è la partecipazione al mondo a venire, mentre la pena più grande è l'esclusione da quel mondo.

Il dodicesimo capitolo sostiene come principio di fede la venuta del Messia, della casa di Davide e del seme di Salomone, anche se dovesse tardare.

¹¹ Alborghetti 2011, p. 29.

Ed ecco il tredicesimo e ultimo principio: si deve credere nella risurrezione dei morti.

Attraverso i suoi principi, dunque, Maimonide riassume tutta la storia di Israele, ma anche di tutta l'umanità, dalla creazione alla risurrezione, fondandosi sulla storia rivelata nei libri della tradizione, pur con un nuovo linguaggio.

RASHI E IL *CANTICO DEI CANTICI*

Il Cantico dei Cantici e gli eventi fondamentali della storia d'Israele

Il rabbino di Troyes, nel suo commento al *Cantico dei Cantici*, afferma che Salomone ha ripercorso, attraverso una profezia «in Spirito Santo», la storia d'Israele, delineandone i momenti e le realtà fondamentali: «Vedo che Salomone profetizzò parlando dell'uscita dall'Egitto, del dono della *Torah*, del tabernacolo, e dell'entrata nella terra, del Tempio, della deportazione di Babilonia, della venuta del secondo Tempio e della sua distruzione» (Rashi a Ct 2,7)¹².

E il libro non si esaurisce nella lettura degli avvenimenti che furono, ma continua, evitando così ogni possibile frattura con i momenti passati, attraverso la storia che il popolo d'Israele vive nella sua quotidianità. La figura con cui è rivissuto il passato è quella di una vedova che vive priva del marito, e l'eccezionalità è che qui si tratta di un marito ancora in vita. Israele nel suo esilio ripensa al passato e a quella grande storia d'amore con il suo Dio, che ha caratterizzato tutti i momenti della sua vita, e di essi gioisce: «Essi menzionano dinanzi a Lui la bontà della giovinezza, l'amore nuziale, quando lo seguivano nel deserto, in una terra arida e oscura, e non fecero neanche provviste per sé. E credettero a lui e ai suoi inviati. E non dissero: "Come andremo nel deserto, luogo senza seme e cibo?". E lo seguirono. E Lui li condusse in mezzo alle stanze cinte dalle Sue nubi. Per questo, ancora oggi, sono felici e gioiscono in Lui, nonostante la loro povertà e la loro sofferenza. E si allietano nella *Torah*, e là ricordano il Suo affetto più del vino e la sincerità del loro amore per Lui».

¹² In italiano è disponibile il seguente testo: Rashi 1997.

Il rinvenimento dei principi della fede ebraica avviene qui attraverso il ricordo degli avvenimenti fondamentali della storia; non è un tentativo sistematico di elencarli e di stabilirli, ma quasi un emergere spontaneo attraverso la memoria di ciò che è stato.

Per ricordare l'importanza del *Cantico* riportiamo le parole pronunciate dal libro dello *Zohar*: «E in Spirito Santo, Salomone pronunciò la lode di questo canto, che è la totalità di tutta la *Torah*, la totalità di tutta l'opera della creazione, la totalità del mistero dei patriarchi, la totalità dell'esilio in Egitto, e quando Israele uscì dall'Egitto, e la lode del mare, la totalità dei dieci comandamenti e la permanenza al monte Sinai, e il vagare nel deserto fino a che entrarono nella terra e il Tempio fu costruito; la totalità dell'incoronazione del Santo Nome celeste in amore e gioia, la totalità dell'esilio di Israele tra le nazioni e la sua redenzione, la totalità della risurrezione dei morti, fino al giorno che è "Shabbath per il Signore" (Lv 25,2)» (*Zohar*, Terumah 144a)¹³.

Una storia dei rapporti tra il Signore e Israele

Questo *Canto*, letto dalla tradizione come la storia del rapporto tra Dio e il suo popolo, aveva ricevuto già dal Targum un'ulteriore specificazione. Il libro che veniva letto come una storia della relazione tra il Signore e Israele, ma senza una vera e propria sistematicità, viene compreso come la narrazione della totalità di questa storia d'amore, dalla creazione sino alla redenzione.

Ed è proprio in queste tappe della storia del popolo d'Israele che è possibile ritrovare i momenti fondativi e le credenze essenziali della fede di Israele.

A cominciare dal momento da cui tutto ha avuto inizio, ossia la liberazione dalla schiavitù d'Egitto e il dono della *Torah*. Rashi rammenta che, in quell'occasione, il Signore «diede loro la sua *Torah*, e parlò con loro faccia a faccia. E quegli amori sono ancora più piacevoli di ogni delizia». L'evento iniziale è dunque subito attualizzato, la storia di Israele non è semplice ricordo, ma attualizzazione di quelle

¹³ *The Zohar*, 2009, p. 314. Per un'introduzione al libro dello *Zohar* vedi Hayoun 2011.

situazioni; la storia non si è interrotta, ma continua nel presente ed è in attesa di una realizzazione futura.

La precedenza dell'azione: l'osservanza della Torah

Di questo momento iniziale il popolo ricorda al Signore «l'affettuosità della giovinezza e l'amore nuziale», mentre lo seguivano nel deserto; ma anche il peccato del vitello d'oro, con la constatazione amareggiata della loro incapacità a custodire la vigna ereditata dai Padri. D'altra parte, anche la trasgressione, attraverso il ravvedimento, può essere superata. Dio stesso afferma di aver perdonato il suo popolo, e continua: «Tu sei bella per il "faremo", e sei bella per l'"ascolta", bella per l'opera dei Padri, bella per le tue opere».

Ci troviamo di fronte all'affermazione classica dell'ebraismo. A differenza di Maimonide, che poneva una maggiore attenzione sull'aspetto intellettuale del credere, viene qui riaffermata la precedenza dell'azione. I meriti dei Padri non sono dimenticati, ma richiedono un'adesione da parte dei figli, se la storia d'amore con il proprio Signore non vuole interrompersi. E il merito più grande, in grado di superare ogni colpa, è l'accettazione della *Torah*: «Se si trova in me la colpa del vitello, in me vi è, nondimeno, il merito di aver accolto la *Torah*».

Ed ecco i momenti principali: «i custodi», Mosè e Aronne, la nube, il canto del mare, i dieci comandamenti; e poi l'entrata nella terra promessa con Giosuè, il santuario di Silo. E ancora una volta viene sottolineata l'importanza della *Torah*: «Esperti di guerra». La guerra della *Torah*; e tali sono i sacerdoti... «Ciascuno con la sua spada». Gli oggetti da guerra sono la tradizione e i segni, per mezzo dei quali preservano la corretta versione della tradizione e la notazione, così che non sia dimenticata». Oltre alla *Torah scritta*, è qui ricordato il ruolo rivestito dalla *Torah orale*, ossia da tutta quella serie di interpretazioni che, secondo la tradizione rabbinica, consegnata da Dio al Sinai, con la tradizione scritta, daranno vita ai testi fondamentali dell'ebraismo. Rashi osserva poi che non tutti tornarono dalla deportazione di Babilonia, tuttavia Dio dimorò, e dunque dimora ancora oggi, tra quelli che sono in esilio: «A pascolare nei giardini». E scese anche per pascolare il suo gregge nei giardini in cui furono sparsi; su quelli che non tornarono dall'esilio fece riposare la sua Shekhinah nelle sinagoge e nelle case di studio». Viene in tal modo evocato che Dio non ab-

bandonò allora e non abbandona oggi il suo popolo; la sua dimora è in ogni luogo.

L'elogio degli studiosi di Israele

Rashi aggiunge poi un bellissimo e commovente elogio degli studiosi di Israele, ossia di coloro che anche dopo la distruzione del secondo Tempio continuano la fede dei Padri e che, a seconda del grado di studio, possono gioire maggiormente della *Torah*: «“Alziamoci all'alba, alle vigne”. Queste sono le sinagoghe e le case di studio. “Guardiamo se la vite è sbocciata”. Questi sono gli studiosi della *Torah*. “Se appaiono i frutti”... A essi ha paragonato gli studiosi della *Mishnah*, poiché sono più prossimi di quelli nel gioire degli insegnamenti della *Torah*. “Se sono maturati i melograni”... E a essi ha paragonato gli studiosi del *Talmud*, che possiedono una sapienza piena e possono insegnare».

Una struggente testimonianza di fede

L'ultimo capitolo del *Cantico* prosegue nella lode del popolo, che nell'esilio fa memoria dei tempi antichi, ricordando l'amore che il Signore gli aveva manifestato al monte Sinai, e testimonia con la vita la fedeltà al suo Signore. È menzionata anche la sofferenza, quasi in contrapposizione al passato, poiché ci si trova a dimorare tra i popoli stranieri e se ne devono subire le violenze, fino al martirio. Tuttavia la fedeltà al Signore è riaffermata e i più noti versetti del *Cantico* si trasformano in una elevata lode d'amore e in una struggente riconfermata testimonianza di fede: «“Ponimi come sigillo”: per quell'amore, mi sigillerai “sul tuo cuore”. E vedrai che “è forte come la morte l'amore”: l'amore con cui ti amo è per me come la mia morte, poiché sono ucciso per te». E Rashi conclude attribuendo l'ultima frase del versetto a Dio, ponendo dunque sulle Sue labbra la più bella testimonianza di affidamento del popolo. Dio stesso garantisce la fedeltà piena di Israele: «“Se un uomo desse tutta la ricchezza della sua casa” in cambio del tuo amore [per me], “certamente sarebbe disprezzato”: poiché il Santo, benedetto sia, e il suo tribunale testimoniano che l'assemblea di Israele si affida totalmente al suo amato».

Patrizio Alborghetti

La lode dell'assemblea d'Israele, poi quella degli angeli

Vi è poi il penultimo versetto, in cui ancora più alta è la lode che Dio fa della grandezza del popolo in esilio, sottolineando che anche gli angeli del servizio devono attendere la lode dell'assemblea d'Israele per elevare la propria: «“Tu che siedi nei giardini”. Il Santo, benedetto sia, dice all'assemblea d'Israele: “Tu, dispersa nell'esilio, pascoli nei giardini degli altri, e siedi nelle sinagoghe e nelle case di studio. ‘Gli amici ascoltano la tua voce’: gli angeli del servizio sono tuoi compagni, figli di Dio come te; ascoltano e vengono a sentire la tua voce nelle sinagoghe. ‘Fammi udire [la tua voce]’: e [solo] dopo [di te] proclamano la santità [di Dio]; come è detto: ‘Cantavano unite le stelle del mattino’, queste sono Israele, e dopo ‘acclamavano i figli di Dio’ (Gb 38,7)”».

E il commento termina con un'invocazione affinché la redenzione avvenga al più presto e l'esilio abbia termine.

Lo Sposo non può morire né tradire

Attraverso la rivisitazione dei momenti fondamentali della propria storia, ricca di gioie e di continue trasgressioni, di momenti di fedeltà e di abbandono, diviene sempre più acuta la consapevolezza della propria vedovanza. Il Dio vivente, lo sposo, che non può morire e nemmeno tradire la sposa, è dunque atteso affinché liberi dall'oppressione e riporti agli antichi affetti.

Un'unica fede, due linguaggi differenti

Di Maimonide abbiamo visto come, aiutato da un pensiero sistematico e sollecitato dall'esigenza di definire il proprio credo di fronte alle sollecitazioni esterne, abbia provato a dare un'organizzazione e una gerarchizzazione ai principi della sua fede.

Rashi – da noi considerato non in un'esposizione sistematica, ma in un commento a un testo biblico, che ci ha permesso di portare alla luce i momenti essenziali del credere – vede questi principi attuati nella vita della comunità. Tuttavia, anche in questo vissuto, pur con linguaggio diverso, emergono, persino con maggior vividezza, le verità di

fede, che qui divengono testimonianza fino alla santificazione del Nome, ossia fino al martirio.

LA FEDE EBRAICA E IL «SOFFIO (*RU'AH*)»:
UN'ANTROPOLOGIA SPIRITUALE

Come si vede, diverse sono le esigenze che muovono i due Maestri della tradizione nella loro opera; e tuttavia entrambi lottano perché la fede ebraica mostri la sua singolarità e insieme anche la sua «spiritualità».

Per Maimonide il termine spirito (*ru'ah*) ha diversi accezioni, e può designare «l'aria, ossia uno dei quattro elementi. [...] Il vento che soffia. [...] Lo spirito animale. [...] La cosa che resta dell'uomo dopo la morte, e che non subisce la corruzione. [...] L'intenzione e la volontà»¹⁴; tuttavia, quando è riferito a Dio, non può che essere compreso «nell'ultimo significato, ossia quello di volontà»¹⁵. Ancora una volta, il filosofo di Cordova allontana ogni possibile attribuzione a Dio di aspetti antropologici: il Dio di Israele è sì uno Spirito, ma uno Spirito assolutamente non comparabile con quello delle creature. Proprio per questa sua singolarità, lo stesso cammino di apprendimento del suo significato specifico deve essere percorso all'inverso. Poiché non è il Creatore che va compreso a partire dalla creatura, ma la creatura dal Creatore, non si deve risalire all'origine, partendo dai differenti esseri e dalle loro caratteristiche: il principio va compreso in se stesso, cioè attraverso la sua rivelazione. E il luogo per eccellenza dove la rivelazione si è attuata, vale a dire dove tutti gli eventi di salvezza sono testimoniati, è la *Torah*, sia essa orale o scritta.

Se veramente vogliamo cogliere il significato dello Spirito di Dio dobbiamo dunque rivolgerci ai testi della tradizione, a quei testi che lo hanno rivelato, che hanno svelato il suo progetto sul mondo. Ora, in quanto Dio è inesauribile, sovrabbondante, la stessa *Torah*, essendo parola di Dio, sarà anch'essa inesauribile. Così Rashi, nel suo commento a Esodo 6,9, scrive: «È detto: "Non sono così le mie parole, come un fuoco, parola del Signore, e come un martello che frantuma

¹⁴ Maimonide 2005, p. 162.

¹⁵ *Ibid.*, p. 163.

una roccia” (Ger 23,29), che sprizza tante scintille?»¹⁶ (Es 6,9). Proprio «Come il martello che colpisce la roccia genera piccoli lampi di luce, così l’interprete che legge la Scrittura dà luogo a differenti significati, sensi: e tutti questi significati hanno la loro verità». Non è, tuttavia, la parola di Dio a dividersi e frantumarsi – la stessa convinzione di Maimonide, dell’unicità di Dio, viene qui ripresentata con parole diverse –, ma «le spiegazioni che da essa provengono»¹⁷. Ogni tentativo interpretativo è quindi capace di portare alla luce significati molteplici e sempre nuovi. Potremmo poi non limitare la spiegazione della Scrittura all’esegesi, ma estenderla a ogni tentativo intrapreso per meglio comprenderla, inclusi quello filosofico o qabbalistico.

Ci siamo soffermati a mettere brevemente in evidenza e a comprendere lo Spirito di Dio, e i suoi irraggiamenti, nella storia del popolo eletto e nella sua obbedienza ai comandamenti, così come appare in due testi sintomatici della tradizione ebraica medievale.

Il primo testo, definendo i principi fondamentali della propria fede, mostra, allo stesso tempo, i tratti distintivi della realtà di Dio.

Il secondo, ripercorrendo la storia del popolo, nella sua totalità, dalla creazione alla redenzione, vede all’opera l’azione del suo Signore e ne delinea le caratteristiche.

Sono solo due linee interpretative e, dunque, definiscono solo alcuni aspetti, colgono solo alcune «scintille», anche se essenziali, della realtà di Dio.

È un’antropologia teologicamente e «spiritualmente» fondata che caratterizza entrambi i percorsi; un’antropologia che comprende l’uomo alla luce del suo rapporto personale con Dio: antropologia che, se rettamente compresa, permette poi di capire Dio stesso.

BIBLIOGRAFIA

- Alborghetti P., *In una fiamma di fuoco. Rasbi commenta l’Esodo*, Jaca Book, Milano 2011.
- Ben-Chorin S., *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell’ebraismo sulla base del credo di Maimonide*, Il Melangolo, Genova 1997.

¹⁶ Alborghetti 2011, p. 107.

¹⁷ *Ibid.*, p. 109.

Rashi e Maimonide

- Epstein I., *Il giudaismo. Studio storico*, Feltrinelli, Milano 1982.
- Kellner M., *Must a Jew believe anything?*, Oregon, Oxford 2006.
- Leibowitz Y., *La fede ebraica*, Giuntina, Firenze 2001.
- Maimonide Mosè, *Gli otto capitoli. La dottrina etica*, Giuntina, Firenze 2001.
- Maimonide Mosè, *La guida dei perplessi*, UTET, Torino 2005.
- Massime dei Padri*, DLI, Milano 1995.
- Rashi di Troyes, *Commento al Cantico dei cantici*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1997.
- Shatzmiller J., *Les Tossafistes et la premiere controverse Maimonidiene*, in G. Dahan, G. Nahon, E. Nicolas, *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen Âge*, E. Peeters, Paris-Louvain 1997.
- Steinsaltz A., *Cos'è il Talmud*, Giuntina, Firenze 2004.
- Urbach Ephraïm E., *Les sages d'Israël. Conceptions et croyences des maîtres du Talmud*, Cerf, Paris 1996.
- Yerushalmi Y.H., *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Giuntina, Firenze 2011.



QUEL CHE PASSA PER I CIELI D'AFRICA: MANIFESTAZIONI DIVINE E STREGONERIA

di

Ivan Bargna

Per parlare di come in Africa aria e vento possano essere veicolo e manifestazione di ciò che sta al di là della «vita ordinaria», almeno nei termini in cui oggi perlopiù la concepiamo in Occidente, non percorreremo l'Africa a volo d'uccello ma ci riferiremo a due società particolari, quella dei Dogon del Mali e quella dei Bamileke e di altri gruppi affini dell'ovest del Camerun. Per i primi esiste un'abbondante letteratura antropologica che ha fornito un quadro dettagliato della loro cosmologia e mitologia, per i secondi la letteratura è meno sistematica, i miti vi assumono un'importanza decisamente minore e occorre quindi guardare in primo luogo alla concretezza di pratiche rituali e di condotte sensomotorie scarsamente verbalizzate. Se nel primo caso farò riferimento solo a fonti bibliografiche, nel secondo mi avvarrò anche della mia personale esperienza etnografica¹.

Quella dei Dogon è una «società acefala» con una povera economia agricola, in cui però occorre vedere non una formazione sociale primitiva, ma il risultato di un processo di dominazione e segmentazione esercitato nel corso dei secoli da società inglobanti come il vicino regno moose (mossi)². La società bamileke, più gerarchizzata, è invece una società costituita in piccoli regni o potentati (*chefferie*) dove a una fiorente agricoltura si unisce la pratica del commercio. Entram-

¹ Bargna 2006, 2007.

² Amselle, M'Bokolo 1985.

be sembrano dare grande spazio al «culto degli antenati»³, ma fra i Bamileke una funzione religiosa centrale è assegnata al re (*fo*), mentre fra i Dogon è attribuita all'uomo più anziano del villaggio (*bogon*).

Non si può considerare i due casi scelti come rappresentativi dell'intera Africa (non esiste una sola Africa ma ne esistono molte, anche se limitiamo il nostro sguardo alla sola Africa subsahariana), ma le diversità e analogie che possiamo riscontrare fra queste due situazioni geograficamente, socialmente e culturalmente distanti rendono la comparazione significativa.

Nel metterle a confronto emergono peraltro non solo quelle che sono le caratteristiche loro proprie, ma anche la diversità degli orizzonti teorici e dei periodi storici in cui le informazioni che le riguardano sono state raccolte. La ricchezza della mitologia e cosmologia dogon e la frammentarietà di quella bamileke sono probabilmente anche il risultato di sguardi selettivi diversamente orientati. Negli studi della scuola etnologica francese che partono da Marcel Griaule negli anni Trenta⁴ e che arrivano con Germaine Dieterlen e Geneviève Calame-Griaule agli anni Sessanta⁵, si cerca di restituire al mondo la profondità di pensiero della «filosofia africana», di estrarre le loro categorie culturali per farne delle astrazioni concettuali, tracciando quadri coerenti e privi di contraddizioni, con il rischio – come è stato da più parti rilevato – di reificare la mobilità di una «società orale» entro le maglie della scrittura o di fare dei Dogon una vera e propria invenzione etnologica⁶. L'effetto è quello di reificare le culture tramutandole in totalità astratte e fittizie, disancorate da concreti contesti storici e sociali, immobilizzandole in uno spazio senza tempo, nelle pagine di un libro.

Nel caso invece dei Bamileke e delle popolazioni anglofone culturalmente affini dei Grassfield, la letteratura antropologica è nell'insie-

³ Van Beek (1988, 1991), portando un forte attacco agli studi di Marcel Griaule e Germaine Dieterlen, ha però ridimensionato l'importanza fra i Dogon del culto degli antenati, come anche della nozione di *nyama* di cui parleremo più avanti. La distanza temporale fra questi studi rende però problematico il confronto.

⁴ Griaule 1938; 1948; 1952.

⁵ Calame-Griaule 1965; Griaule, Dieterlen 1965.

⁶ Clifford 1988; Doquet 1992; Amselle 2000; Van Beek 2004; Bargna 2005; fra gli antropologi legati a Griaule un diverso approccio, più radicato nel sociale, è stato quello di Paulme (1940) che però non interessa l'argomento che stiamo trattando.

me più recente e guarda perlopiù al carattere contestuale delle pratiche sociali, economiche e politiche, all'agentività dei soggetti concretamente coinvolti, al rapporto fra condotte sensomotorie, cultura materiale⁷. Il quadro che emerge da questi studi è più mobile, attraversato da conflitti e dissidi, da rapporti di dominazione e pratiche di resistenza. Cultura e religione, più che pensate, qui sono agite e la conoscenza antropologica resta più legata alle contingenze della dimensione etnografica.

La differenza dei due approcci sta anche nel diverso spazio lasciato alla storia, in particolare a quella coloniale e poi postcoloniale, e al sovrapporsi di cristianesimo, islam e nuovi culti africani alle religioni tradizionali: molto di ciò che noi chiamiamo «tradizione» è spesso il risultato di reinvenzioni continue, della penetrazione cristiana e islamica e dell'appropriazione che ne viene fatta localmente, cosicché nella stessa religione dogon dovremmo vedere non un'entità separata e chiusa su se stessa, ma la rifrazione di un *corpus* di elementi islamici su di un paganesimo preesistente che è esso stesso composto da elementi eterogenei e di origine diversa⁸. Lo stesso potrebbe dirsi nel caso dei Bamileke, con riferimento questa volta al cristianesimo⁹. La tendenza delle religioni tradizionali infatti non è quella di difendere l'ortodossia e di espandere i propri culti, ma semmai quella di incorporare le divinità degli altri quando si dimostrano potenti e utili¹⁰.

Parleremo anche de «i Dogon» e de «i Bamileke» usando una convenzione antropologica ormai desueta, ma nella consapevolezza che si tratta di una finzione: quella secondo cui coloro che partecipano di una certa «cultura», in quanto membri, ne condividano tutti i tratti e la pensino e si comportino quindi sostanzialmente allo stesso modo.

L'omogeneità delle società orali è solo apparente. Se parlare delle ierofanie aeree (o di qualsiasi altro argomento) entro un contesto religioso regolato da testi canonici è una questione di lettura e di interpretazione, di confronto intertestuale all'interno di una tradizione e si tratta di stabilire o ripristinare versione «autentica» o autorizzata, laddove invece pratiche e credenze non sono codificate in forma scritta, non c'è la possibilità di richiamarsi alla lettera del testo e la credenza

⁷ Warnier 1993, 2009; Argenti 2007.

⁸ Amselle 2001, pp. 47-53 (ed. italiana).

⁹ Jindra 2005

¹⁰ Augé 1982.

non ha un'esistenza separata dalle *performance* in cui si attua. I margini di variabilità allora sono ampi, ma anche meno riconoscibili come tali: la diversità resta perlopiù sotto l'ombrello di una condivisione di principio senza dar luogo a divergenze esplicite¹¹. La canonizzazione avviene nel libro dell'antropologo o del missionario che finisce poi con il divenire talvolta testo di riferimento anche per i locali (come è accaduto con la «griaulizzazione» dei Dogon) oppure prende la forma più precaria di una piccola editoria locale fatta di pubblicazioni a diffusione limitata, a cura di tradizionalisti impegnati, storici amatori, antropologi non professionali (come è il caso della cultura bamileke contemporanea) che, nel tentativo di preservare la propria tradizione, di fatto la reinventano.

Come si sarà compreso l'eterogeneità delle realtà con cui abbiamo a che fare e il carattere frammentato o sovradeterminato delle fonti cui possiamo attingere richiedono una certa prudenza nel generalizzare o nell'assumere una comparabilità immediata con altre culture africane e a maggior ragione con altre culture e religioni al di fuori dell'Africa. Non si tratta di abbracciare un relativismo culturale che escluda la possibilità di comparazioni interculturali e di ricorrenze transculturali, ma di acquisire una consapevolezza preliminare delle modalità attraverso cui abbiamo costruito gli oggetti del nostro sapere.

Dopo questa lunga ma credo indispensabile premessa, possiamo cercare di affrontare il nostro tema. La prima sensazione è che forse ci sia poco da dire: se molti popoli africani hanno associato certe divinità e in particolare il Dio creatore con il cielo, tuttavia pochi sembrano averle legate all'aria o al vento. Come dice lo storico delle religioni John Mbiti, anche se «Praticamente tutti i popoli africani associano Dio con il cielo, in un modo o nell'altro. Alcuni hanno miti che raccontano come gli uomini siano venuti dal cielo; o come Dio si sia separato dagli uomini e si sia ritirato in cielo, dove nessuno poteva raggiungerlo direttamente»¹², tuttavia «In pochi casi il vento è associato con Dio. Alcuni popoli lo descrivono metaforicamente come vento o aria, o dicendo che si muove come il vento; altri pensano che il vento sia uno dei mezzi attraverso cui Dio viaggia attraverso il cielo. Le tem-

¹¹ Horton 1967.

¹² Mbiti 1969, pp. 31-32.

peste sono considerate da Shona, Tonga e Zulu come manifestazioni di Dio; e dai Watumbatu come indicazioni della sua rabbia. I Bambuti, che temono molto le tempeste, pensano che siano usate da dio per punire discorsi e azioni malvagie. Così anche gli Tswana interpretano la grandine come una punizione divina per l'essersi allontanati dalle consuetudini¹³. Altri esempi potrebbero essere trovati in Africa occidentale: fra gli Yoruba della Nigeria ad esempio, Oyà, una delle mogli del dio del tuono Shango, si manifesta come soffio e alito di vento, ed è associata al fiume Niger e alla tempesta; Shango la invia come mulinello di vento, prima di entrare lui stesso in scena con tuoni e fulmini¹⁴.

Aria e vento non sono del resto una modalità di manifestazione esclusiva degli dei. Presso i Moose del Burkina Faso¹⁵ i membri della società *yoyoosè* possedevano il potere di trasformarsi in vento e in questa forma attaccavano i villaggi vicini portando malattie, diarrea e pipistrelli che avvelenavano chi si cibava della loro carne; i nemici dal canto loro cercavano di difendersi dal vento lanciando contro di esso le loro frecce.

Dunque, pur non essendo assenti i riferimenti all'aria e al vento nel rapportarsi alla divinità, non sembrano essere né centrali né esclusivi e appaiono perlopiù in combinazione con altre forme di manifestazione, come ad esempio la pioggia. In diversi casi inoltre, in particolare in Africa occidentale, il Dio creatore sembra sottrarsi a qualsiasi forma di manifestazione, restare nascosto, lontano, assente. In diversi casi Dio sembra aver creato il mondo per noia o per caso per poi dimenticarsene¹⁶ o per delegare i propri rapporti con gli esseri umani a divinità minori. Una tale situazione ha suscitato diverse interpretazioni, fra loro discordi e spesso fortemente ideologizzate, e si è così potuto parlare di volta in volta di società monoteiste, politeiste, animiste, panteiste, feticiste o atee.

I Dogon rivolgono il loro culto a un Dio creatore (Amma)¹⁷, alle prime creature di Amma (gli otto geni *nommo* progenitori degli esse-

¹³ Mbiti 1969, pp. 53-54.

¹⁴ Verger 1954.

¹⁵ Halpougudou 1992, pp. 181-196.

¹⁶ Mbiti 1969, pp. 29-38.

¹⁷ Per Griaule e Dieterlen Amma «è solo, unico e perfetto (...) esteriore ... a tutto il resto» (1965, p. 45).

ri umani e legati all'acqua), agli antenati dei quattro lignaggi del terzo *nommo* («padre» degli uomini) sacrificato e poi resuscitato per riparare agli errori del quarto *nommo*, che è colui che ha introdotto il disordine nel mondo e a cui pure è destinato un culto perché rivela agli uomini il loro destino¹⁸. Tutti questi culti si rivolgono in primo luogo e in ultima analisi ad Amma e fanno uso di altari che si trovano nell'abitazione del capo del patrilineaggio. Altri culti legati a più gruppi clanici sono celebrati da sacerdoti. Si tratta comunque di un sistema molto aperto che si arricchisce continuamente di sempre nuovi altari e in cui trovano posto, in modo celato, anche pratiche individuali antisociali di stregoneria¹⁹.

I Bamileke riconoscono anch'essi un Dio creatore (Si) delle divinità e spiriti minori legati a luoghi o gruppi specifici e praticano un culto degli antenati che si esercita attraverso le offerte sacrificali sui loro crani. Anche qui, per quanto non vi siano dei luoghi dedicati espressamente al culto di Si, sembra che tutte le altre divinità debbano essere considerate come delle manifestazioni o degli intermediari con il Dio creatore²⁰. Un ruolo centrale è quello rivestito dal *fo* (re, capo) considerato mediatore fra Si e la comunità.

Detto questo, lo spazio effettivo che sembra avere il Dio creatore nella quotidianità delle persone appare incerto ed è forse più opportuno pensare la «religiosità africana» (azzardiamo una generalizzazione) nel quadro di una concezione monistica del mondo, in cui lo scopo non è la salvezza dell'anima, il ricongiungimento con Dio, ma il potenziamento della vita. Centrale da questo punto di vista è allora quello che i Dogon chiamano *nyama* e i Bamileke *kè* e che si è soliti tradurre con «forza» o «energia vitale».

Griaule definisce il *nyama* come «un'energia e istanza impersonale, incosciente, ripartita in tutti gli animali, nei vegetali, negli esseri soprannaturali, nelle cose, nella natura e che tende a fare perseverare nel suo essere il supporto al quale si è legata temporaneamente (essere mortale) o eternamente (essere immortale)»²¹.

Simile appare quello che i Bamileke chiamano *kè* e che è stato de-

¹⁸ Griaule, Dieterlen 1965, pp. 24-31.

¹⁹ Van Beek 1991, p. 146.

²⁰ Maillard 1984, pp. 172-173, 182-188.

²¹ Griaule 1938, p. 160.

scritto²² come uno e molteplice, come energia vitale e arte di manipolarla, come la potenza sovranaturale della vita e della fecondità, come il potere di possedere un doppio (*pi*) e di trasformarsi in caso di necessità in animale, come il potere che fonda la forza mistica del re, dei nove notabili e dei membri di certe società segrete, come il potere di agire sui fenomeni naturali, di forzare lo svolgimento normale delle cose nel bene e nel male²³.

Punto focale in entrambi i casi sono le pratiche che favoriscono la fecondità e l'appropriazione della forza. Identità e relazioni fra persone, cose, animali, spiriti e divinità si sviluppano sullo sfondo di una consistenza comune. È una stessa forza, che nella sua differente distribuzione costituisce la realtà in tutti i suoi aspetti. «Non esistono gerarchie rigide e stabili e identità univoche e definitive ma rapporti di forza variabili all'interno dei quali si compongono identità relazionali e dinamiche in un fragile equilibrio di distinzione e partecipazione»²⁴: una rete di mutui, per quanto asimmetrici, rapporti di dipendenza, in cui uomini, antenati e divinità si tengono in vita gli uni con gli altri nello scambio di doni e sacrifici. Quando il rapporto si spezza, si deperisce e si muore.

Il bene coincide con il potenziamento della vita, il male con il suo indebolimento. Il peccato o, meglio, l'errore non deriva da una mancanza morale, ma dall'aver turbato anche inconsapevolmente l'equilibrio delle cose: il sacrificio che rappresenta un rimedio non persegue allora la salvezza dell'anima ma il riordino del mondo.

In un mondo segnato da continue metamorfosi, aria e vento si prestano a sottolineare l'aspetto dinamico e precario del rapporto fra gli

²² Maillard 1984, pp. 132-171; Perrois, Notué 1997, pp. 95-115.

²³ Per Maillard il Dio Si e l'energia vitale *ke* stanno tuttavia ai due estremi dell'atteggiamento religioso: mentre il *ke* è nelle mani degli uomini, il rapporto con Si è di dipendenza: «'ke' riflette l'aspetto magico della religione mentre 'Si' ne sottolinea l'aspetto profondamente religioso» (p. 193). Estremi che però ammettono tutti i gradi intermedi, così che «Dal teismo si passa a un deismo e a una cosmobiologia sempre più invadente». Le differenze fra gli studiosi che pur hanno lavorato negli stessi villaggi sono sconcertanti: Hurault qualche anno prima affermava: «La nozione di un dio supremo creatore del mondo qui pare non si possa incontrare» (p. 116). Mentre Maillard stava a Bandjoun come prete missionario, Hurault si proponeva di studiarne la struttura sociale e proprio per questo volgeva tutta la sua attenzione al culto degli antenati che regolava i rapporti all'interno della comunità.

²⁴ Bargna 1998, p. 38.

uomini e gli dei e fra gli antenati e i discendenti, a marcare non tanto la differenza sostanziale fra materiale e spirituale, quanto quella esperienziale fra tangibile e intangibile. Il riferimento all'aria entra in gioco per esprimere la differenza fra visibile e invisibile, i passaggi dall'uno all'altro e viceversa: nel dar conto del rapporto che intercorre fra vita e morte, nell'esprimere il lato vitale, ma anche violento, precario o vacuo dell'esistenza.

L'aria appare principalmente sotto due forme, come vento e come «soffio», alito, respiro o «spirito» e «anima» (parole che traducono imperfettamente una molteplicità di termini locali e che dobbiamo evitare di inquadrare entro l'opposizione fra spirituale e materiale, fisico e metafisico) o come un elemento cosmico che si dà in combinazione con altri, come il fuoco, l'acqua, la terra.

Sia il *nyama* dei Dogon sia il *kè* dei Bamileke, energie vitali e fecondanti, sono in genere concepiti come «fluidi» e trovano la loro espressione più pregnante non nell'aria ma nell'acqua e nel sangue: «La forza vitale della terra è l'acqua. Dio ha impastato la terra con l'acqua. Nello stesso modo egli ha fatto il sangue con l'acqua. Anche nella pietra vi è questa forza, perché l'umidità è dovunque»²⁵.

Questo non significa che l'aria non sia oggetto di considerazione: Amma prima della creazione del mondo è visto come un uovo che racchiude in se stesso acqua, aria, fuoco e terra. Nella creazione Amma soffia sull'acqua nebulizzandola in gocce che formano gli esseri; soffia sulla terra erodendola e alzando una polvere che forma gli esseri; e così soffia sul fuoco creando scintille²⁶.

La prima coppia umana sorge dal fango, dal conficcarsi di una pallottola di argilla lanciata da Amma in un'altra palla di terra a forma di vagina²⁷. A completare però la creazione dell'essere umano è la parola la cui azione è paragonabile alla germinazione: attraverso di essa gli uomini sono in grado di cogliere il senso del mondo che Dio ha depositato nelle cose: «La parola è venuta come un vento, è entrata nel suo orecchio, è scesa nel fegato, si è seduta ed è uscita dalla bocca»²⁸.

Per i Dogon il nesso fra parola e vento è qualcosa di più di una metafora, l'aria infatti è, con la terra, l'acqua e il fuoco, uno dei quattro

²⁵ Griaule 1948, p. 51 (ed. italiana).

²⁶ Griaule, Dieterlen 1965, p. 65.

²⁷ Griaule 1948, p. 54 (ed. italiana).

²⁸ *Ibid.*, p. 97 (ed. italiana).

elementi che compongono la realtà. Da essi ogni essere vivente trae nutrimento: il miglio cresce nella terra, è riscaldato al sole che lo fa maturare, nutrito dall'acqua che beve e dall'aria che respira; mangiando il miglio l'uomo assimila questi quattro elementi che costituiscono il suo corpo e li rinnova continuamente. Lo stesso può dirsi della parola: nutrendosi del miglio il bambino acquisisce la lingua locale nelle sue peculiarità, soggette al clima e ai venti particolari del luogo in cui vive e cresce il miglio di cui si ciba.

Nella parola l'aria appare congiuntamente all'acqua, come vapore. L'aria che proviene dai polmoni è all'origine della vibrazione sonora e veicola il vapore d'acqua carico del suono: «vapore tiepido portatore di parola, parola esso stesso»²⁹, il cui movimento elicoidale è quello degli uragani, dei meandri dei torrenti, dei turbini d'acqua e di vento, del procedere ondeggiante dei serpenti. «Essi ricordavano anche la spirale a otto avvolgimenti del sole, aspiratore di umidità»³⁰.

La qualità della parola e gli effetti che produce su chi l'ascolta dipendono da come vengono dosate le sue diverse componenti da parte di chi parla. L'aria è indispensabile, ma se è in eccesso causa uno squilibrio: quando si litiga, la respirazione diviene ansimante, siamo in presenza di un eccesso di aria e di fuoco e la parola diventa insulto che si muove zigzagando come il vento³¹; la saliva si secca e le parole divengono incoerenti, prive di peso e cioè senza significato, perché l'acqua e la terra mancano. Quando invece a difettare è anche il fuoco, abbiamo allora «parole di vento»³², parole prive di interesse, che nessuno vuole ascoltare, parole da cui non germina nulla e che si disperdono come il vento. È quel che accade quando gli elogi poetici del *griot* (il cantastorie) prendono la forma di un'adulazione senza fondamento: parole piacevoli ma inaffidabili, come quelle delle donne.

Parola di vento è anche quella dei morti che ancora non hanno trovato la via che li riporta a Dio: parola inconsistente, ma anche pericolosa, perché vaga, arida, priva di una precisa direzione. Parola nefasta che ha la secchezza del vento che inaridisce i campi, che provoca fame e sete e che può portare alla morte: come il vento che secca i campi e

²⁹ *Ibid.*, p. 51 (ed. italiana).

³⁰ *Ibid.*, p. 52 (ed. italiana).

³¹ Calame-Griaule 1965, p. 376.

³² *Ibid.*, 1965, p. 68.

prosciuga gli stagni, anche i morti, assetati, pompano tutta l'acqua che trovano, assorbendo l'umidità dei vivi.

La morte, il cui arrivo si annuncia con mulinelli d'aria, scioglie il legame che tiene insieme le diverse parti della persona e le disperde nell'atmosfera³³: il *njama* del defunto è trasferito a un bambino che resterà in corrispondenza con l'antenato e ne assicurerà il culto; il corpo ritorna ai quattro elementi che lo compongono e rinasce nella vegetazione. Anche i quattro elementi che formano la parola si disperdono: l'unico che rimane è appunto il vento attraverso cui il morto si manifesta ai vivi³⁴.

Una parola può però anche mancare di aria e di acqua e allora si ha sete e fame: la bocca è secca e la respirazione difficile, saliva e sangue diminuiscono. In generale la parola dell'uomo possiederà più aria e fuoco (la collera è ritenuta emozione maschile) e quella delle donne più terra e acqua (e più olio: timbro più alto). La prima è associata alla stagione secca (dove il lavoro è poco e si ha più tempo per parlare) e la seconda a quella delle piogge (contrassegnata dal paziente lavoro collaborativo dei campi).

Da quel che abbiamo detto emerge come aria e vento siano manifestazioni di una forza che può essere sia vivificante sia distruttiva e che li connette sia alla fecondità e alla vita sia alla sterilità e alla morte, a seconda che abbiano un andamento ordinato (germinazione e produzione di relazioni sociali significative) oppure spargano disordine, incertezza, squilibrio.

Se ci volgiamo al modo in cui fra i Bamileke e i gruppi vicini dei Grassfields si guarda all'aria e al vento, troviamo, pur fra molte differenze, diverse analogie.

Fra i Bamileke della *chefferie* di Bandjoun, Dio è descritto come il «vasaio di tutte le cose»³⁵, come colui che ha creato gli esseri umani impastando l'argilla e soffiando in loro la vita (*juen*: «soffio», «spirito») per poi cuocerli nel forno come fa ogni buona vasaia.

Di questo soffio, «buon soffio», alla *chefferie* di Bangua si dice che esca dall'albero sacro piantato nella concessione paterna³⁶: si tratta di

³³ *Ibid.*, p. 86.

³⁴ *Ibid.*, p. 87.

³⁵ Feldman-Savelsberg, 1999, p. 85.

³⁶ Pradelle de Latour 1997, p. 55.

uno spirito benevolo (*mbupmi*: creatore dell'uomo) che, come una vasaia, modella i nuovi nati a immagine dei corpi del padre e dei fratelli. Quando una persona muore, lo spirito ritorna nell'albero per uscire nuovamente alla nascita di un altro bambino.

Secondo Hurault³⁷, il «soffio» è l'intermediario fra l'essere umano e il divino, mentre il dio personale (*mbem*) costituisce il legame con lo spirito dell'antenato: il primo corrisponde alla dimensione consapevole della persona, mentre dall'altro dipendono le sue sorti (se qualcosa va male si dice: «il mio *mbem* mi è divenuto ostile»). A queste componenti vanno aggiunti, come vedremo, i «doppi», che consentono ad alcune persone di trasformarsi in animali.

Con la morte il defunto perde il corpo e la possibilità di occupare uno spazio determinato, diviene «soffio» o «spirito» (*juenye*, a Bandjoun) che può essere ovunque e che può vedere tutto quello che succede ai propri discendenti. Per quanto privi di corpo, gli antenati continuano ad avere bisogno di bevande, cibo, riparo e di partecipare alla vita sociale del proprio gruppo familiare; tutti bisogni che solo i vivi possono soddisfare, in particolare con offerte sacrificali sui crani dei progenitori. Proprio attraverso i sacrifici rivolti ai crani si mantiene il legame con il «soffio» degli antenati e ci si garantisce il loro appoggio³⁸. Viceversa, quando vengono trascurati, gli antenati si adirano e reagiscono provocando disgrazie e malattie.

I morti partecipano dunque alla vita dei vivi e il *fo* è visto come la reincarnazione del fondatore della dinastia, così come lo è ogni capofamiglia in rapporto al proprio patrilineaggio; la forza vitale (*keè*) del progenitore si trasmette lungo le generazioni, innanzitutto attraverso la riproduzione. La morte dunque non esclude continuazione e ritorno e così, quando qualcuno muore, non si dice che è morto, ma che «se ne è andato», che «è in viaggio»³⁹.

Anche fra i Bamileke valore fondamentale è quello della fecondità della terra e delle donne, valore intorno a cui ruotano non solo le relazioni familiari (che come abbiamo visto includono sia i vivi sia i morti), ma anche quelle fra il re (*fo*) e il suo popolo. Al re, il cui potere è tanto politico quanto religioso, si attribuiva la capacità di fecondare

³⁷ Hurault 1962, pp. 115-116.

³⁸ *Ibid.*, p. 115.

³⁹ Feldman-Savelsberg 1999, pp. 106-107.

tutte le donne e le terre del regno: intermediario fra Dio (Si) e la comunità, egli è dotato più di ogni altro della forza vitale del *kè*. Il suo corpo appare come un grande collettore di forza, una sorta di vaso o salvadanaio⁴⁰ che raccoglie, trattiene e trasmette la forza che gli viene dal fondatore della dinastia e da Dio. Per far questo il *fo*, in una varietà di situazioni quotidiane e rituali, inghiotte, parla, respira, vaporizza, eiacula, unge e cosparge di sé corpi e oggetti. Una delle modalità attraverso cui questa forza, benefica o devastante a seconda dell'uso che se ne fa, si propaga è quella dell'alito, del respiro, dell'emissione, intenzionale o non intenzionale, di aria dalla bocca. Qui l'aria appare in combinazione con altre sostanze corporee, così come del resto accade, nel mondo esterno, per i benefici venti di pioggia che il *fo* ha il potere di provocare.

Il potere fecondante del *fo* si basa innanzitutto sul controllo materiale simbolico delle fonti d'acqua e delle piogge (con «acqua» si indica anche lo sperma). La polarità simbolica fondamentale è quella che oppone il fuoco e l'acqua⁴¹: Dio si trova in basso, dove c'è acqua, dove l'ombra dei boschi rinfresca l'aria, mentre le erbe secche della savana cui si dà fuoco e le alture delle colline, poco coltivabili, sono simbolo e luogo di morte. Le terre abitate dagli uomini si situano fra alto e basso, fra l'acqua e il fuoco. Quando qualcosa non va, si dice: «è secco», «non seccarmi». Diversamente, nell'umidità dell'arcobaleno, detto il «soffio del pitone» (il pitone è un doppio del re), si vede un segno ben augurante.

Una delle modalità attraverso cui si comunica la forza del sovrano è l'aspersione: soffiando sul volto della persona che gli sta di fronte – soffiando il vino di palma, la saliva e l'aria che ha in bocca – il *fo* gli passa quello che ha nel ventre. Una trasmissione di forza vitale che può avvenire anche in modo più indiretto, ad esempio bevendo dal corno di bufalo su cui il re ha posato le labbra lasciando tracce di saliva e del suo fiato.

La forza contenuta nelle secrezioni del sovrano e nella sua parola richiede filtri e schermature che ne regolino la comunicazione: nel rivolgersi al re ci si tiene a una certa distanza e si ricorre a dei portavocce, i quali a loro volta proteggono se stessi coprendosi la bocca con la

⁴⁰ Warnier 2009.

⁴¹ Pradelle de Latour 1997, pp. 49-51.

mano serrata a pugno, in modo che il proprio respiro e quello del *fo* non si mischino.

Queste condotte hanno un corrispettivo anche nelle famiglie comuni: il padre morente chiamerà l'erede e gli soffierà nella bocca o nel naso ciò che ha nel ventre per garantire la continuità della famiglia. Al contrario, per augurare a una persona la morte, gli si soffia sul viso della cenere⁴² accompagnando il gesto con un'imprecazione («ti morda un serpente», «ti si gonfino i piedi»).

Il potere del sovrano e dei grandi notabili poggia anche sul fatto di avere un doppio animale (*pi*) e sulla loro capacità di metamorfosi. In realtà, a eccezione dei gemelli che nascono con il proprio doppio, tutti ne possiedono uno che vive nelle foreste-galleria o nelle paludi⁴³; ma mentre le persone ordinarie con esso non intrattengono alcun rapporto, le persone dotate di potere (*gè kè*), le streghe e gli stregoni (*gè sue*), mantengono con il proprio doppio una stretta relazione⁴⁴.

Gli animali legati alla figura del *fo* sono il leopardo, il pitone, il bufalo, la lontra. Tra quelli invece legati alla stregoneria (ma i confini fra queste persone «complicate» sono sempre incerti) compaiono creature legate all'aria, come gufi, pernici e pipistrelli, che volano la notte per vampirizzare le loro vittime. Il vampiro (*dium*) attacca la notte, succhia il sangue della vittima e divora gli organi vitali (polmoni e fegato) o introduce nel suo corpo sassolini, uova, denti di maiale, ciocche di capelli che ne minano la salute. Si possono anche inviare delle malattie bruciando certe erbe, quando il vento soffia nella direzione voluta, oppure dei fulmini, venti violenti o trombe d'aria a ciel sereno.

La stregoneria (e con questo intendiamo l'uso antisociale che si fa della forza) è un potere che si può acquisire su base ereditaria dal ventre della madre (si dice allora che «si ha il gufo nel ventre») per scelta volontaria, oppure in maniera inconsapevole, accettando un «dono avvelenato» (fortune e ricchezze) che non si potrà mai ricambiare. Si tratta di pratiche e credenze che spesso danno espressione alle gelosie e alle invidie all'interno della famiglia poliginica (tra le diverse mogli di uno stesso marito e fra i loro figli), ma che offrono anche i mezzi per

⁴² *Ibid.*, p. 50.

⁴³ Maillard 1984, pp. 158-161.

⁴⁴ Pradelle de Latour 1997, pp. 75-76.

portare allo scoperto i conflitti evitando lo scontro aperto: attraverso l'accusa di stregoneria si denunciano le condotte antisociali che minano l'unità del gruppo e si tenta di riportare l'ordine.

Sbaglieremmo tuttavia se vedessimo nella stregoneria solamente il portato di una società rurale e tradizionale. Alcune forme di stregoneria (in particolare la *famla*) sembrano aver avuto un'origine coloniale ed essere legate alla tratta e alla deportazione per i lavori forzati⁴⁵, in cui i re vendevano i sudditi e i fratelli maggiori vendevano i cadetti: di coloro che sparivano si diceva che erano stati «portati via dal vento».

In realtà, oggi la stregoneria prende piede proprio nelle grandi città, laddove più laceranti sono le violenze e le ingiustizie sociali e dove prevalgono l'individualismo e l'edonismo consumista. È significativo che il nome assegnato a questa nuova forma di stregoneria in terra bamileke, *famla*, significhi «villaggio abbandonato» e sia il nome di uno dei quartieri ricchi della città capoluogo della regione. Qui la stregoneria assume la forma di un commercio antisociale in cui si vendono i propri famigliari (figli e mogli) per banchetti cannibalistici in cambio di ricchezza e di potere. La stregoneria appare allora sia come un'arma con cui i ricchi impongono la propria volontà attraverso la paura, sia come uno strumento con cui i poveri cercano di far valere i principi della redistribuzione solidale accusando chi si sottrae all'obbligo della solidarietà⁴⁶.

Nella stregoneria di origine urbana, le cui forme sono legate alla modernità, fanno anche la loro comparsa nuove «creature volanti», i cosiddetti *avions de nuit*, che prendono il posto dei più tradizionali volatili (gufi e pipistrelli) e che consentono a chi vuol emigrare in Occidente di pagarsi un «biglietto» e di viaggiare in una scatola di sardine o di fiammiferi. Si tratta di un immaginario sociale che non prende corpo solo agli angoli delle strade, nelle voci incontrollate che si rincorrono e che passano di bocca in bocca, ma che assume la forma di fatti di cronaca riportati scrupolosamente dai quotidiani locali. Sul *Cameroon Tribune* del 26 gennaio 2011 si poteva così leggere di un'anziana signora ritrovata la mattina prima in un mercato della capitale camerunese, Yaounde: la vecchia diceva di essere stata buttata giù da

⁴⁵ Warnier 1993; Rowland, Warnier 1988; Geschiere 1995; Argenti 2007, pp. 105-120.

⁴⁶ Geschiere 1995.

un «aereo» dai fratelli e un giovane presente nella folla affermava di essere stato testimone della sua caduta dal cielo, all'una di notte: «Ho visto uno strano lampo in cielo e sentito un rumore, come quello di un aereo. Qualche secondo dopo ho udito un frastuono che veniva da dietro un condominio. Sono andato a vedere e ho trovato la donna che si scuoteva la polvere dal vestito». Il giovane affermava anche che la donna sembrava avere trent'anni, ma che poi, con il levar del sole, aveva cominciato a invecchiare a vista d'occhio. La donna, come riferiva il giornale, raccontava di essere stata coinvolta in un affare di stregoneria ordito dai fratelli, i quali avevano già ucciso quattordici persone, ma a suo modo se ne chiamava fuori: «Io non ammazzo le persone, mi limito a mangiare quello che i miei fratelli portano a casa».

Al termine del nostro percorso possiamo fare qualche considerazione finale, senza pretendere di approdare a una vera e propria conclusione.

Tra i Dogon del Mali e i Bamileke del Camerun l'aria e il vento appaiono (o apparivano) sia come elementi vitali (il soffio che anima la persona, il vento che porta le piogge, l'aria che è intrisa dell'umidità della parola, il padre che soffia la propria forza vitale nella bocca o nelle narici del figlio), sia come portatori di distruzione (venti che inaridiscono la terra, streghe e stregoni o spiriti malevoli che si manifestano attraverso venti violenti o trombe d'aria, sparizione di persone portate via dal vento) oppure, ancora, come elementi che segnalano uno spazio-tempo vacuo e indeterminato (la transitorietà della morte che precede l'ancestralizzazione, la parola priva di contenuto). In tutti questi casi, dell'aria e del vento si assume il carattere dinamico, l'invisibilità, i tratti che si prestano al tentativo di esprimere il rapporto fra uomini e divinità, fra antenati e discendenti e fra gli usi benefici e quelli occulti della forza. In un universo segnato da continue metamorfosi, aria e vento, la cui visibilità è indiretta (si rendono visibili tramite gli elementi materiali che spostano o per i segni che lasciano al loro passaggio), consentono anche di sottolineare le trasformazioni e i passaggi dall'invisibile al visibile attraverso stati di «densità intermedia», come quelli dati dalla vaporizzazione e polverizzazione rituale di sostanze (acqua, vino di palma, cenere) oppure rimarcando l'imprevedibilità di certi accadimenti, come quando un improvviso mulinello di vento in una calma giornata di sole induce a pensare che qualcosa di straordinario stia accadendo.

Ivan Bargna

BIBLIOGRAFIA

- Amselle J.-L., M'Bokolo E., *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, La Découverte, Paris 1985; tr. it. *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008.
- Amselle J.-L., «L'anthropologie au deuxième degré: À propos de "La mission Griaule à Kangaba (Mali)" de Walter E.A. van Beek et Jan Jansen», in *Cahiers d'Études Africaines*, 60, 2000, pp. 775-777.
- Amselle J.-L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001; tr. it. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Argenti N., *The Intestines of the State. Youth, Violence, and Belated Histories in the Cameroon Grassfields*, The University of Chicago Press, London and Chicago 2007.
- Augé M., *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris 1982.
- Bargna I., *Arte africana*, Jaca Book, Milano 1998.
- Bargna I., *Il mito nell'arte africana*, in J. Ries (a cura di), *Il mito. Il suo linguaggio e il suo messaggio attraverso le civiltà*, Jaca Book, Milano 2005; tr. fr. *Le Mythe dans l'art africain*, in J. Ries (a cura di), *Les mythes, Langages et messages*, Editions du Rouergue, Parc Saint Joseph, Rodez 2005.
- Bargna I., *L'arte bamileke fra locale e globale*, in P. Valsecchi (a cura di), *Cultura, politica, memoria nell'Africa contemporanea*, Carocci, Roma 2006.
- Bargna I., *Giovani lupi dalle lunghe zanne. Metamorfosi dell'arte alla chefferie di Bandjoun*, in M.L. Ciminelli (a cura di), *Immagini in opera. Nuove vie in antropologia dell'arte*, Liguori, Napoli 2007.
- Calame-Griaule G., *Ethnologie et language. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris 1965; tr. it. *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Clifford J., *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1988; tr. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel xx secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Doquet A., *Les masques Dogon. Ethnologie savant et ethnologie autochtone*, Karthala, Paris 1999.
- Feldman-Savelsberg P., *Plundered Kitchens, Empty Wombs. Threatened Reproduction and Identity in the Cameroon Grassfields*, University of Michigan Press, Anna Arbor 1999.
- Geschiere P., *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris 1995.
- Griaule M., *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris 1938.
- Griaule M., *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Chêne, Paris 1948; tr. it. *Dio d'acqua*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

- Griaule M., Dieterlen G., *Le renard pâle. La création du monde*, Institut d'Ethnologie, Paris 1965.
- Halpougdou M., *Approches du peuplement pré-dagomba du Burkina Faso. Les Yônyôose et les Ninsi du Wubr-tênga*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1992.
- Horton R., «African Traditional Thought and Western Science», in *Africa*, 37, 1967, pp. 50-71, 155-187.
- Jindra M., «Christianity and the Proliferation of Ancestors: Changes in Hierarchy and Mortuary Ritual in the Cameroon Grassfields», in *Africa: Journal of the International African Institute*, 3, 2005, pp. 356-377.
- Maillard B., *Pouvoir et religion. Les structure socioreligieuses de la chefferie de Bandjoun (Cameroun)*, Peterland, Berne 1984.
- Mbiti J., *African Religion and Philosophy*, Heinemann, Oxford 1969.
- Paulme D., *L'organisation sociale des Dogon*, Domat-Montchrestien, Paris 1940.
- Perrois L., Notué J.-P., *Rois et sculpteurs de l'ouest Cameroun. La panthère et la mygale*, Karthala-Orstom, Paris 1997.
- Pradelle de Latour C.H., *Le crâne qui parle. Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, E.P.E.L., Paris 1997.
- Rowland M., Warnier J.-P., «Sorcery, power and the modern state in Cameroon», in *Man*, 1, 1988, pp. 118-132.
- Van Beek W.E.A., «Functions of Sculpture in Dogon Religion», in *African Arts*, 4, 1988, pp. 58-65+91.
- Van Beek W.E.A., «Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule», in *Current Anthropology*, 2, 1991, pp. 139-158.
- Van Beek W.E.A., «Haunting Griaule: Experiences from the Restudy of the Dogon», in *History in Africa*, 31, 2004, pp. 43-68.
- Vergier P., *Dieux d'Afrique*, Hartman, Paris 1954.
- Warnier J.-P., *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Karthala, Paris 1993.
- Warnier J.-P., *Regner au Cameroun. Le Roi-Pot*, Karthala, Paris 2009.



IL RESPIRO DELL'UNIVERSO:
IL VENTO E IL SACRO TRA GLI INDIANI
DELLE PIANURE

di
Enrico Comba

Il vento sulla prateria

La regione delle Grandi Pianure nordamericane si estende verso ovest, a partire dalla valle del Mississippi fino alle pendici delle Montagne Rocciose. Si tratta di un'area immensa, che occupa il cuore del Nord America ed è caratterizzata da grandi estensioni di terreni erbosi, intervallati da modesti rilievi e da sporadiche alture che si innalzano sulla vasta distesa della prateria. Gli spazi aperti, la scarsità di alberi e di pareti montuose creano condizioni particolarmente favorevoli per la creazione di costanti flussi d'aria che spazzano la superficie dell'erba. «Nel complesso», scriveva lo storico Walter Prescott Webb, «il vento soffia più forte e in modo più costante sulle Pianure che in ogni altra parte degli Stati Uniti, ad eccezione della costa»¹.

Durante l'estate, il vento caldo che soffia soprattutto nella parte più meridionale delle Pianure, produce effetti terribili e ha spesso devastato i raccolti agricoli in regioni come il Kansas o il Texas. Più a nord, questo vento che viene dalle montagne prende il nome di *chinook* e assume un aspetto più benevolo, portando una brezza tiepida che favorisce lo scioglimento delle nevi accumulate in inverno e preannuncia l'arrivo della stagione estiva. D'inverno, il vento gelido del Nord può essere anche più letale del torrido vento del Sud. Esso prende in Te-

¹ Webb 1931 (1981, p. 21).

xas il nome di *norther*, ma più a settentrione è conosciuto con il terribile appellativo di *blizzard*, che forse deriva dal tedesco *blitzartig* («che colpisce come il fulmine»)². Si tratta di un vento impetuoso, misto a neve fittissima e gelata, che costituisce un pericolo mortale per chi venga sorpreso in aperta pianura. Si racconta di agricoltori che perse-ro la vita soltanto nel tentativo di percorrere il breve tratto dalla fattoria al granaio.

Non stupisce, quindi, che per i coloni angloamericani il vento delle Pianure fosse fonte di paura, di sospetto e di ironia, come si evince da numerose storielle e racconti popolari. «Soffia sempre in questo modo il vento da queste parti?», chiese un visitatore del West. Un cow-boy rispose: «No, signore. Può soffiare così forse per una settimana o dieci giorni, poi cambia e allora soffia in modo infernale per un bel po'»³.

Un modo completamente diverso di vedere le cose caratterizza invece le culture indigene di questa regione, il cuore del continente americano, che rivela le tracce di una presenza umana in modo più o meno continuativo fin dai tempi più antichi, quando i primi popoli cacciatori della preistoria percorrevano le grandi distese delle Pianure alla ricerca di animali oggi estinti: mammut, cavalli selvatici, grandi cervi e bisonti che costituivano gli antenati delle specie attuali⁴. Questi popoli avevano sviluppato nel corso dei millenni una profonda conoscenza dell'ambiente, delle risorse, del comportamento degli animali e delle caratteristiche del clima. Essi vivevano in un mondo molto diverso da quello dell'europeo o dell'angloamericano: più che un mondo fatto di «cose» e di «forze», che potevano essere favorevoli od ostili, l'universo dei popoli indigeni era costituito da «persone». Le componenti del mondo, anche non umano, erano concepite e rappresentate come del tutto simili agli umani, solo differenti nell'aspetto esteriore. Animali, piante, fenomeni della natura, elementi del paesaggio erano concepiti come «persone-diverse-dagli-umani», ma equivalenti agli esseri umani, in quanto dotati di intelligenza, volontà, decisionalità, sensibilità. Nessuna netta distinzione separava il mondo degli uomini da quello della «natura» esterna all'uomo. Piuttosto, quello che noi chiamiamo

² *Ibid.*, pp. 24-25.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ Frison 2004.

mondo naturale era percepito come popolato da esseri e percorso da relazioni che mostravano profonde analogie con ciò che si osserva nella società umana.

In una delle prime indagini etnografiche sui popoli di lingua sioux, James O. Dorsey osservava che tra i Kansa i venti erano considerati esseri divini (*wakanda*). Con la mano sinistra sollevata ci si rivolgeva prima al vento dell'Est, poi a quello del Sud, dell'Ovest e del Nord, con la frase: «Oh, *wakanda*, in realtà io offro questo a te». Nei tempi antichi si usava praticare perforazioni nel proprio corpo con coltelli o schegge di legno e offrire in tal modo il proprio sangue in sacrificio ai quattro venti⁵. I venti infatti erano generalmente rappresentati come quattro entità distinte, quattro personalità, che avevano un'importanza particolare nel sistema cosmologico indigeno.

Le direzioni e l'ordine del mondo

I venti sono generalmente rappresentati come un gruppo di quattro persone o entità spirituali, ciascuna delle quali è connessa a una particolare direzione dello spazio. In effetti, i venti svolgono un ruolo determinante nella cosmogonia, nell'introduzione di un principio di ordine nell'universo.

Secondo il racconto mitologico dei Lakota, all'inizio dei tempi, il vento (*tate*) viveva in una tenda con i suoi quattro figli (*yata*, il primogenito, il vento del Nord, *eya*, il vento dell'Ovest, *yanpa*, il vento dell'Est e *okaga*, il vento del Sud)⁶. All'interno della tenda, ciascuno dei figli occupava un posto definito, corrispondente alla direzione dello spazio che gli è assegnata. In tal modo, il racconto stabilisce un'equivalenza tra lo spazio domestico, abitato dall'uomo, e il cosmo. La tenda di *tate* è una riproduzione dell'universo, un microcosmo⁷. L'azione dei venti consiste nell'estendere questo mondo, costituito da relazioni personali e da uno spazio condiviso, fino agli estremi limiti della circonferenza terrestre. Infatti, i quattro venti sono inviati da *tate* a percorrere l'estremo confine del mondo, per porre la propria residenza in

⁵ Dorsey 1894, p. 380.

⁶ Powers 1977, pp. 73-76.

⁷ Jahner in Walker 1983, p. 46.

una delle quattro direzioni, dove ciascuno di loro dovrà erigere un cumulo di pietre. Qui, sul margine estremo del mondo, incontrano e vengono aiutati da un personaggio inquietante, *waziya*, il mago del Nord, che continuamente percorreva la circonferenza esterna della terra, perché non gli era permesso entrarvi. Costui parlava con le stelle, quelle che si avvicinavano al margine della terra, chiedendo loro il permesso di vivere sulla terra, ma questo gli veniva sempre negato. Allora si pose sotto un gruppo di stelle che non scendevano mai fino all'orizzonte, sperando di ottenere da loro la concessione agognata⁸.

Dietro queste raffigurazioni fantasiose si scorgono alcuni fondamentali principi cosmologici: le stelle che parlano con *waziya* sono quelle che periodicamente tramontano e risorgono sull'orizzonte terrestre. Le stelle che non scendono mai sul margine della terra sono le costellazioni circumpolari, in particolare l'Orsa Maggiore e l'Orsa Minore, con al centro la Stella Polare, che segnano appunto la direzione settentrionale e costituiscono una sorta di perno attorno al quale sembra che l'intero cielo stellato si muova con una lenta rotazione. L'ordinamento del mondo richiede però anche un'altra osservazione, quella del movimento del sole. Probabilmente è questo il significato più profondo dell'episodio mitico nel quale il figlio primogenito, il vento del Nord, perde la propria preminenza a favore del vento dell'Ovest⁹. L'organizzazione dello spazio secondo le quattro direzioni, infatti, non è soltanto un modo per stabilire un mondo ordinato, ma costituisce anche l'introduzione del fattore temporale. Infatti, lo scopo del viaggio che *tate* impone ai suoi figli è quello di creare il «quarto tempo», ossia la quarta forma di computo del tempo. «Disse loro che il viaggio sarebbe stato lungo e che vi sarebbero state tante lune nel quarto tempo quante ne sarebbero passate dal momento in cui lasciavano la capanna a quello in cui sarebbero tornati»¹⁰. Il «quarto tempo» si riferisce all'anno, in quanto forma di conteggio del tempo. Le prime due forme sono costituite dal giorno e dalla notte, che sono generate dall'alternanza del sole e della luna. Quest'ultima è poi la generatrice della terza modalità di computo del tempo, che viene stabilita nel momento in cui, a causa di un increscioso episodio, il sole e la luna

⁸ Powers 1977, p. 71.

⁹ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰ Powers 1977, p. 75.

si separarono. Il periodo mensile corrisponde infatti al tempo trascorso tra la scomparsa della luna e la sua ricomparsa¹¹. Il testo fa presumibilmente riferimento al ciclo che porta alla graduale riduzione della superficie illuminata della luna, alla sua scomparsa (luna nuova) fino alla sua graduale ricomparsa e ricostituzione della pienezza luminosa dell'astro (luna piena). Il ciclo annuale costituisce invece un periodo che consiste in un giro completo dei quattro venti, delle quattro direzioni, intorno al margine della terra. Questo fa indubbiamente riferimento allo spostamento del punto di tramonto e di sorgere del sole sull'orizzonte dal solstizio d'inverno a quello d'estate e poi nuovamente, in senso inverso, per ritornare al punto d'inizio al successivo solstizio d'inverno.

La costituzione delle quattro direzioni consiste quindi non tanto nella definizione di una struttura statica dello spazio, quanto piuttosto nell'introduzione di un elemento dinamico nel mondo, che forma una serie di sequenze e di cicli che determinano un certo ordinamento, ma che imprimono anche un continuo movimento all'universo. Non è certamente casuale se il racconto lakota riporta come fattore scatenante dell'impulso che porta i quattro venti a intraprendere il loro viaggio la comparsa di un personaggio femminile: *wohpe*. Costei incarna il principio femminile ed è spesso definita con termini come «la Graziosa», la «Bellissima», è figlia del cielo (*škan*) ma è considerata come associata con la terra (*maka*). In quanto figlia del cielo, appartiene al popolo delle stelle e in effetti compare nella storia dei quattro venti come una stella caduta dal cielo, una meteora¹². «La sua potenza, che non può essere trasmessa ad alcun'altra cosa, è nel fumo della pipa e nel fumo dell'erba aromatica [*sweetgrass*]. [...] È mediatrice tra gli dèi, tra dèi e uomini e tra gli uomini fra loro»¹³. La sua presenza introduce la seduzione, il desiderio, il conflitto e la rivalità nel gruppo di fratelli, con i quali tuttavia *wohpe* conserva sempre un rapporto di tipo fraterno, in particolare con il vento del Sud, *okaga*. Il principio femminile produce quindi movimento, dinamicità, impulso. Per causa della donna, il vento del Nord entra in competizione con il vento del Sud e con quello dell'Ovest: *yata* trasforma il vestito della donna in una coltre

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

¹² Walker 1917, pp. 83, 169.

¹³ *Ibid.*, p. 83.

gelata e solida e i suoi fratelli devono accorrere per riscaldare il vestito e permettere alla donna di uscire¹⁴. Appare qui in modo evidente che il conflitto tra i venti corrisponde all'alternanza delle stagioni: il vento del Nord è connesso con il freddo dell'inverno, il Sud e l'Ovest sono invece le regioni da cui provengono il calore dell'estate e le piogge che annunciano la primavera. Tra i Blackfoot, che vivevano nella parte nordoccidentale delle Pianure, la stessa concezione viene espressa come conflitto tra il *chinook*, il vento caldo, e il *blizzard*, il gelido vento invernale¹⁵. La donna incarna il principio della fertilità, della fecondità, la forza vitale che rimane come congelata e imprigionata sotto la coltre gelida della terra in inverno per riapparire con le prime avvisaglie della primavera e manifestarsi nella rinascita della vegetazione e nel rifiorire di ogni forma di vita.

I racconti mitologici mettono inoltre in evidenza come il processo di generazione, nascita e riproduzione, che garantisce la continuità della vita sulla terra, è connesso con il più ampio movimento che governa l'intero universo e che è legato al movimento del cielo e degli astri. Il ruolo di intermediatrice che *wohpe* svolge tra il mondo celeste e il mondo terrestre, tra gli uomini e le divinità, è significativamente collegato con il fumo della pipa, lo strumento fondamentale di comunicazione con il mondo invisibile. Il fumo si leva nell'aria, portato dal vento, e raggiunge il mondo degli spiriti recando con sé le invocazioni e le preghiere degli uomini. Analogamente, la figura femminile della mitologia delle Pianure si sposta tra il mondo celeste e il mondo terrestre e garantisce, grazie a questa funzione di mediazione, l'armonia e il collegamento fra i diversi piani dell'esistenza. Innumerevoli racconti parlano delle vicende di una donna salita in cielo per andare in sposa a un astro¹⁶, oppure di una donna scesa dal cielo per comunicare con gli uomini. *Wohpe* appartiene a quest'ultima categoria e appare come stella cadente, figlia del cielo. La fertilità e la generazione degli esseri che abitano la terra è connessa inestricabilmente ai cicli stagionali, che vengono stabiliti e governati dal movimento degli astri nel cielo e segnano il ritmico scorrere del tempo: quel tempo che trae la sua origine dal movimento dei quattro venti, movimento che ha dato

¹⁴ *Ibid.*, pp. 174-176.

¹⁵ Uhlenbeck 1912, pp. 66-67.

¹⁶ Vedi Comba 2004.

origine alle direzioni dello spazio, ma anche alle principali sequenze attraverso le quali si scandisce il passare del tempo. La rappresentazione del cosmo dei Lakota ci presenta quindi un vero e proprio modello spazio-temporale, in cui il vento incarna il principio invisibile del movimento, il ritmo continuo che consente la circolazione della forza vitale, così come il respiro di un essere vivente ne rappresenta la vita e la potenzialità creativa.

Tra gli Arapaho, un'altra popolazione delle Pianure, troviamo una serie di rappresentazioni cosmologiche che trasmettono lo stesso genere di contenuto. La terra primordiale era costituita soltanto da un piccolo grumo di fango, portato sulla superficie delle acque primordiali da un animale. Questo nucleo originario di terra viene disteso, allargato, espanso verso le quattro direzioni grazie all'intervento della Donna Turbine (*neyooxetusei*), il cui movimento a spirale rappresenta il processo di espansione e di irradiazione della forza vitale¹⁷. Spostandosi da un luogo all'altro, la Donna Turbine produce l'espansione della superficie e al tempo stesso dà origine alle decorazioni circolari che vengono poste sulle pareti delle tende e che rappresentano la terra e le quattro direzioni dello spazio¹⁸. Questo movimento che dà forma alla terra comporta infatti quattro arresti, momenti di pausa, che corrispondono alle quattro direzioni del cosmo e vengono identificati dagli Arapaho come le quattro colline cosmiche (*yeneinithi' thothoute'i*), che anch'esse non rappresentano solo la dimensione spaziale ma anche quella temporale. Vengono infatti descritte dagli Arapaho come le «quattro colline della vita» e corrispondono alle tappe che segnano lo sviluppo della persona umana nel corso della sua vita: infanzia, giovinezza, mezza età e vecchiaia¹⁹.

Secondo il punto di vista degli Arapahoe, il ciclo della vita è una manifestazione della totalità della vita nel suo insieme. Le «quattro direzioni» dell'universo e il corso del sole, che si può osservare dall'alba all'imbrunire e da una stagione all'altra, si muovono in parallelo con le «quattro colline» della vita e con il percorso individuale dalla nascita alla morte. Come

¹⁷ Anderson 2001, p. 44.

¹⁸ Dorsey-Kroeber 1903, p. 101.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 92-93.

il sole è «rinato» ogni giorno e la terra si rigenera, così la vita umana si rinnova continuamente²⁰.

Anche in questo caso, lo stesso modello spazio-temporale stabilisce un'omologia tra la vita individuale, le stagioni dell'anno, le direzioni dello spazio e le epoche della storia mitica che uniscono il passato al presente, il mondo attuale al mondo delle origini²¹. Le quattro direzioni sono indicate anche come i Quattro Vecchi Uomini (*hiiteeni*), che un tempo erano custodi della Sacra Pipa, l'oggetto più venerato tra gli Arapaho, e che poi divennero i guardiani delle quattro colline poste agli angoli del mondo, dalle quali essi inviano sulla terra il loro respiro vitale, i venti²². La parola *hiiteeni* definisce anche una serie di immagini e decorazioni, specialmente quelle prodotte dalle donne con gli aculei di porcospino, di forma geometrica (la variante più diffusa è il rombo e il quadrato), che rappresentano il «simbolo della vita»²³.

La Donna Turbine è considerata la figura mitologica da cui trae origine l'arte della decorazione con aculei di porcospino. Questa tecnica non era, per gli Indiani delle Pianure, una semplice forma di decorazione artistica, ma costituiva una vera e propria pratica rituale, attraverso la quale poteva essere trasmesso il sapere tradizionale da una generazione di donne all'altra²⁴. L'attività cerimoniale implica il potere femminile di promuovere la vita e di generare, un potere che si considera come un movimento a spirale, dal centro verso l'esterno. Si tratta dello stesso movimento che è messo in atto dalla Donna Turbine al momento di distendere la superficie della terra e che trova il suo parallelo nell'irradiazione del calore del fuoco, dal focolare posto al centro dell'abitazione verso l'esterno.

La Donna Turbine è considerata strettamente connessa con la Terra, con il potere generativo della terra e con il movimento a spirale che ha determinato la formazione della superficie terrestre, consentendo così il sorgere e il moltiplicarsi delle diverse forme di vita. Queste connessioni sono intrecciate con la figura della donna, che assume su di sé

²⁰ Fowler 1982, p. 306 nota 16.

²¹ Anderson 2000, p. 18.

²² Anderson 2001, p. 44.

²³ Anderson 2000, p. 17; vedi Comba 2011.

²⁴ Anderson 2000, pp. 13-14.

da un lato le proprietà generative di quella che potremmo chiamare «natura», la forza vitale che è connessa con i cicli delle stagioni e con l'alternarsi delle fasi lunari, ma anche, dall'altro lato, le caratteristiche propriamente «culturali». Il lavoro con aculei di porcospino costituisce infatti una delle più elevate produzioni culturali dei popoli delle Pianure ed esprime la capacità di trasformare gli oggetti offerti dal mondo animale, i materiali «crudi», in creazioni culturali di alto valore simbolico ed espressivo²⁵. In particolare, le decorazioni circolari poste sulle pareti delle tende rappresentano il disco del sole²⁶, donatore di vita, mentre al centro veniva appeso un ciuffo di peli della coda di un bisonte, a significare il profondo legame che univa l'astro diurno con il bisonte, animale da cui dipendeva la sopravvivenza dei popoli delle Pianure e che rappresentava la fecondità, la prosperità e il rinnovamento della forza vitale.

Il vento della tempesta

Si l'on va tout de suite à l'extrême image dynamique de l'air violent, dans un cosmos de la tempête, on voit s'accumuler des impressions d'une grande netteté psychologique [...] On pourrait dire que le vent furieux est le symbole de la *colère pure*, de la colère sans objet, sans prétexte²⁷.

In questo brano Gaston Bachelard ci rammenta che il vento include anche un altro aspetto: quello della violenza, dell'impetuosità, della collera improvvisa e furiosa. In effetti, anche nelle culture indigene americane il vento appare connesso con la tempesta, con l'infuriare del temporale. Il vento è infatti legato alla figura dell'Uccello del Tuono, una delle personificazioni del potere impetuoso e minaccioso del mondo atmosferico. Le quattro direzioni del mondo, da cui spirano i venti, sono infatti spesso poste sotto la tutela di quattro entità spirituali che si presentano come Uccelli del Tuono. Questi esseri sono i guardiani del cerchio esterno del mondo, che difendono contro le potenze sotterranee incarnate dai mostri acquatici. Ma gli Uccelli del

²⁵ *Ibid.*, pp. 19-20.

²⁶ Kroeber 1902, p. 62.

²⁷ Bachelard 1943, p. 256.

Tuono sono essenzialmente l'incarnazione della forza guerriera, che si sprigiona attraverso il fulmine che proiettano dai loro occhi scintillanti, dello sprigionarsi improvviso e inaspettato di un'energia distruttiva e dei movimenti rapidi ed efficaci che appartengono in proprio al comportamento dei guerrieri²⁸. Tra i Lakota, il Vento dell'Ovest (*eya*) è considerato il compagno dello Spirito Alato (*wakinyan*), uno strano essere simile a un enorme uccello, dai cui occhi si sprigionano i fulmini e la cui voce rimbomba nel tuono²⁹. Il Vento e lo Spirito del Tuono sono entrambi manifestazioni dell'essere supremo (*wakan tanka*) secondo lo sciamano lakota Little Wound³⁰.

L'uomo che sogna *wakinyan* viene chiamato *heyoka*. Nei loro discorsi, gli *heyoka* parlano dicendo il contrario (*unzinbe-ka kinya eca-iyapi kin un-welo*). Il sognatore *heyoka* è spaventato ogni volta che vi sono tuoni e fulmini. Pensa di sentire voci umane che vengono dalle nuvole; perciò fugge correndo nel suo *tipi*³¹.

Il potere terrifico del temporale è rappresentato dall'*heyoka*, colui che ha sognato lo Spirito del Tuono, che è caratterizzato dal comportamento «contrario»: dice l'opposto di quello che vuol significare, lamenta il caldo d'inverno e il freddo d'estate, capovolge tutti i consueti comportamenti sociali. Lo Spirito del Tuono poteva essere un potente aiutante spirituale, che veniva in soccorso soprattutto degli uomini per le loro imprese guerresche, ma anche delle donne. Questo aiuto era però assoggettato a meticolose regole rituali, che se trascurate potevano comportare gravissime conseguenze: «Se i sognatori mantenevano le loro promesse, si pensava che gli Esseri del Tuono li avrebbero aiutati a ottenere qualunque cosa desiderassero; ma se infrangevano la promessa, sarebbero sicuramente stati uccisi dagli Esseri del Tuono durante una tempesta»³².

Se il vento è quindi legato, come abbiamo sottolineato prima, con la fecondità, lo sviluppo e la promozione del movimento vitale, il vento impetuoso e tempestoso è legato alla distruzione e alla morte, alla

²⁸ Anderson 2001, p. 44.

²⁹ Powers 1977, p. 76.

³⁰ Walker 1980, p. 70.

³¹ Thomas Tyon in Walker 1980, p. 155.

³² Densmore 1918, p. 159.

violenza e alla guerra. I due aspetti non sono semplicemente opposti e inconciliabili, quanto piuttosto complementari e alternati, come il vento gelido del Nord lascia gradualmente il posto al vento del Sud che porta il calore della primavera e l'annuncio del rinnovamento e della rigenerazione della vita.

Anche il turbine, che per gli Arapaho, come è stato osservato più sopra, è legato al movimento di ampliamento della terra all'epoca della sua creazione, mostra un lato più oscuro e minaccioso. Nel caso in cui un turbine sembri andare verso una persona, questa deve rannicchiarsi a terra, coprirsi il viso e aspettare che il vento le passi accanto. Questo gesto serve per mostrare il proprio rispetto nei confronti del potere del turbine, il quale, se sfidato a viso aperto, può provocare la perdita dell'udito o causare un disturbo nervoso che permane per il resto della vita³³. Solo *nih'oothoo*, il *trickster* mitologico, può essere così sciocco da voler sposare la Donna Turbine e ne deve poi pagare le conseguenze. Come segno di questa sua esperienza, gli resta un ciuffo di capelli a spirale sulla testa, il segno, secondo gli Arapaho, di stupidità, pigrizia ed eccessiva loquacità, le caratteristiche che contraddistinguono il personaggio mitologico dell'imbroglione³⁴. Analogamente, anche tra i Crow, *esahcawata*, il «Vecchio Uomo Coyote», commette l'errore di voler sposare la Donna Turbine, nonostante sia stato avvertito che gli uomini ritengono che quella donna si sposti troppo velocemente e muova il suo accampamento troppo spesso. Il *trickster*, anche in questo caso, riesce a fuggire, infilandosi in un buco nella terra grazie all'aiuto della talpa: egli però lascia sul letto della Donna Turbine uno dei suoi pidocchi «perché la renda furiosa»³⁵. Il racconto rende quindi esplicito non solo la follia del personaggio, che si rivela, come in molte altre occasioni, insensato e incapace di riflettere in modo accorto, ma anche il carattere iroso e poco raccomandabile del vento turbinoso.

L'Uccello del Tuono, che abbiamo visto essere una potenza collegata con la manifestazione violenta e impetuosa del vento tempestoso, è infatti connesso direttamente con la guerra e con l'esplosione improvvisa dell'aggressività che porta la morte. Molte fonti descrivono

³³ Dorsey-Kroeber 1903, p. 101.

³⁴ *Ibid.*, p. 101.

³⁵ Linderman 1931, pp. 197-206.

lo Spirito del Tuono dei Lakota, *wakinyan*, come un essere informe, simile al fumo o alle nuvole che lo nascondono agli occhi degli esseri umani³⁶. Da questo essere derivano le armi da combattimento: la lancia e il tomahawk, usate esclusivamente per la guerra e mai per la caccia, come pure le pitture che rappresentavano la protezione spirituale del guerriero³⁷.

Lo scatenarsi imponente e impressionante della tempesta era sentito come un temporaneo sconvolgimento dell'ordine cosmico, come il dispiegarsi improvviso di una forza incontrollabile e spaventosa. A livello cosmologico ciò era interpretato come corrispondente all'esplosione della violenza e dei conflitti nel mondo umano, di modo che questi ultimi divenivano l'immagine e il riflesso di quelli³⁸.

4. Conclusioni

La caratteristica principale del vento è il suo continuo, imperscrutabile movimento. Questo movimento, se da un lato è connesso all'ordinamento del mondo, alle quattro direzioni che ne inquadrano la superficie, dall'altro lato è capriccioso e imprevedibile, come nel caso del turbine, delle folate improvvise e dello scatenarsi della tempesta. È alquanto paradossale che il vento, in particolare il turbine, venga spesso considerato come opera di animali piccoli e apparentemente insignificanti. Tra gli Arapaho il termine per «turbine» significa anche «bruco», perché essi ritenevano che fossero questi animaletti a produrre il vento turbinoso³⁹. Per gli Cheyenne, il turbine è connesso con la libellula⁴⁰. Infatti, questi insetti formano sciami che si muovono a spirale sulla superficie dell'acqua⁴¹. Entrambi sono quindi associati all'acqua e alla stagione estiva. Questo sembra essere il punto essenziale: le colonne di libellule che ruotano sulle acque ricordano la forma del tornado, la manifestazione più violenta e impressionante del

³⁶ Walker 1983, pp. 213, 293, 357.

³⁷ Dorsey 1894, p. 443; Walker 1980, p. 118.

³⁸ Comba 1999 (2005, p. 210).

³⁹ Dorsey-Kroeber 1903, p. 97, nota 2.

⁴⁰ Dorsey 1905, p. 172.

⁴¹ Powell 1981, p. 845.

vento turbinoso. A sua volta, il tornado viene rappresentato nel pensiero cheyenne come un gigantesco organo sessuale maschile, a cui segue la caduta della grandine, che rappresenta il seme fecondatore. I tornado che compaiono in primavera costituiscono pertanto delle enormi «strutture di fertilità»⁴². D'altra parte, le libellule cambiano colore durante l'avanzamento della stagione estiva e aumentano di numero, creando questi nugoli roteanti vicino alle rive dei corsi d'acqua. Quindi, gli insetti, il turbine e la grandine sono tutti indicatori che sottolineano il cambiamento stagionale⁴³. Ma il cambiamento delle stagioni, particolarmente il transito dalla stagione invernale alla primavera e poi all'estate, segnava anche, nei tempi antichi, il periodo in cui i gruppi nomadi si mettevano in movimento per spostarsi dalle sedi invernali ai terreni favorevoli per la caccia. Per questo motivo gli informatori lakota di Walker sostenevano che «la potenza del Turbine pervade i movimenti e gli accampamenti»⁴⁴. La rotazione circolare del turbine rappresentava infatti il movimento delle stagioni, segnalato dalla rotazione degli astri e delle costellazioni sulla volta celeste e dal movimento dei gruppi umani che, a loro volta, seguivano i movimenti degli animali, particolarmente dei bisonti. In lingua lakota, il vento, *tate*, è designato da una parola che significa anche «andare a caccia»⁴⁵.

Secondo i Lakota, il vento era consustanziale alla natura dell'uomo e degli animali. Dalla grotta chiamata Wind Cave, la «Grotta del Vento», nella parte meridionale delle Black Hills, emersero sulla superficie della terra i bisonti, che fuoriuscirono dalle profondità della terra come attraverso un gigantesco grembo materno⁴⁶. Ma anche i primi esseri umani scaturirono sulla terra, attraverso la Wind Cave, guidati dal loro antenato ed eroe culturale, *tokabe*⁴⁷. Così, se da un lato il vento si riconferma come immagine della forza e del movimento che produce la vita e che presiede alla generazione e alla fertilità, dall'altro lato gli animali e gli uomini sono intimamente legati al vento, sono, in un certo senso, «fatti di vento». Il vento rappresenta anche il lato invisibile, nascosto, misterioso delle cose. *Tate* è il fratello minore del

⁴² Moore 1996, pp. 225-226.

⁴³ *Ibid.*, pp. 226-227.

⁴⁴ Walker 1917, p. 95.

⁴⁵ Buechel 1970, p. 483.

⁴⁶ Goodman 1992, p. 61.

⁴⁷ M. Powers 1986, p. 50.

Sole e non si rende mai visibile agli umani. «Soltanto gli sciamani molto venerabili [*wičaša wakan ksapapi*] conoscono qualcosa di lui»⁴⁸. Lo sciamano lakota Little Wound, parlando con James Walker nel 1896, riferì in questo modo le sue esperienze sacre: «Nella visione della mia giovinezza, il Bisonte venne da me e quando cercai la visione dello sciamano, il Vento mi parlò ... Ti posso parlare del Bisonte, ma non posso raccontarti del Vento, poiché questo è il mio segreto di sciamano»⁴⁹. In quanto forza ineffabile che muove tutte le cose, il vento rappresenta una parte di quel mondo invisibile, che è accessibile solo attraverso il sapere degli sciamani, di coloro che hanno potuto esplorare la dimensione che si cela dietro le apparenze della realtà visibile a tutti. La visione del mondo degli Indiani delle Pianure ci si presenta come una concezione dinamica, propulsiva, in cui una forza incessante, che determina il movimento di tutte le cose e di tutti gli esseri, possiede un enorme potenziale creativo e produttivo. Nella sua spinta dinamica, tale energia si condensa, si cristallizza, dando forma alle entità che popolano il mondo e che non sono in fondo che apparenze, manifestazioni provvisorie e temporanee dell'incessante movimento di trasformazione e di creazione che pervade l'intero universo. Questa concezione, che Lévi-Strauss⁵⁰ ha acutamente paragonato alla filosofia di Henri Bergson, è espressa mirabilmente dalle parole di un anziano oglala, alla fine dell'Ottocento:

Ogni cosa muovendosi, in un momento o nell'altro, ora qui ora là, fa delle pause. L'uccello volando si ferma in un posto per fare il nido e in un altro per riposarsi dopo il volo. Un uomo, quando procede, si ferma quando lo desidera. Così la divinità si è fermata. Il sole, che è così brillante e bello, è uno dei posti in cui si è fermata. La luna, le stelle, i venti sono i luoghi nei quali è stata. Gli alberi, gli animali, tutti questi sono i luoghi dove si è fermata e gli Indiani pensano a questi luoghi e mandano le loro preghiere verso di loro, per raggiungere il luogo dove la divinità si è fermata e conquistarne l'aiuto e la benevolenza⁵¹.

⁴⁸ Walker 1980, p. 127.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁰ Lévi-Strauss 1962, p. 144.

⁵¹ Fletcher 1884, p. 276, nota 1.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson J.D., «The Motion-Shape of Whirlwind Woman in Arapaho Women's Quillwork Art», in *European Review of Native American Studies*, 14, n. 1, 2000, pp. 11-21.
- Anderson J.D., *The Four Hills of Life: Northern Arapaho Knowledge and Life Movement*, University of Nebraska Press, Lincoln 2001.
- Bachelard G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris 1943.
- Buechel E., *Lakota-English Dictionary*, Red Cloud Indian School, Pine Ridge S.D. 1970.
- Comba E., *Il cerchio della vita. Uomini e animali nell'universo simbolico degli Indiani delle Pianure*, Il Segnalibro, Torino 1999, 2005².
- Comba E., «A Channel for Life Through the Cosmos: the Story of the Girl Who Climbed to the Sky», in F. Giordano, E. Comba (eds.), *Indian Stories Indian Histories*, Otto Editore, Torino 2004, pp. 23-34.
- Comba E., «Hiiteeni, Simbolo della Vita: Riflessioni sulla complessità delle forme simboliche tra gli Arapaho», in E. Anati (a cura), *Arte e comunicazione nelle società pre-letterate. Art and Communication in Pre-Literate Societies. XXIV Valcamonica Symposium 2011*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 137-143.
- Densmore F., «Teton Sioux Music», in *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n. 61, 1918, pp. 1-561 (repr. University of Nebraska Press, Lincoln 1992).
- Dorsey G.A., «The Cheyenne: II. The Sun Dances», in *Field Columbian Museum Publ. 103, Anthropological Series IX*, n. 2, 1905, pp. 57-186.
- Dorsey G.A., Kroeber A.L., «Traditions of the Arapaho», *Field Columbian Museum Publ. 81, Anthropological Series V*, 1903, pp. 1-475 (repr. University of Nebraska Press, Lincoln 1997).
- Dorsey J.O., «A Study of Siouan Cults», in *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1889-90)*, 1894, pp. 351-544.
- Fletcher A.C., «The Elk Mystery or Festival: Ogallala Sioux», in *Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 16, 1884, pp. 276-288.
- Fowler L., *Arapahoe Politics, 1851-1978: Symbols in Crisis of Authority*, University of Nebraska Press, Lincoln 1982.
- Frison G.C., *Survival by Hunting: Prehistoric Human Predators and Animal Prey*, University of California Press, Berkeley 2004.
- Goodman R., *Lakota Star Knowledge: Studies in Lakota Stellar Theology*, Sinte Gleska University, Rosebud S.D. 1992.
- Kroeber L., «The Arapaho: I: General Description. II: Decorative Art», in *Bulletin of the American Museum of Natural History* 18, n. 1, 1902, pp. 3-150 (repr. in Kroeber 1983).

- Kroeber A.L., *The Arapaho*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1983.
- Lévi-Strauss C., *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris 1962.
- Linderman F.B., *Old Man Coyote (Crow)*, The John Day Co., New York 1931 (repr. University of Nebraska Press, Lincoln-London 1996).
- Moore J.H., *The Cheyenne*, Blackwell, Oxford 1996.
- Powell P.J., *People of the Sacred Mountain: a History of the Cheyenne Chiefs and Warrior Societies, 1830-1879; with an Epilogue 1969-1974*, 2 voll., Harper & Row, San Francisco 1981.
- Powers Marla N., *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*, The University of Chicago Press, Chicago 1986.
- Powers W.K., *Oglala Religion*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1977.
- Uhlenbeck C.C., «A New Series of Blackfoot Texts», in *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde*, 13, n. 1, 1912, pp. 1-264.
- Walker J.R., «The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota», in *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, xvi, part II, 1917, pp. 51-221.
- Walker J.R., *Lakota Belief and Ritual*, eds. Raymond J. De Mallie, Elaine A. Jahner, University of Nebraska Press, Lincoln 1980.
- Walker J.R., *Lakota Myth*, ed. Elaine A. Jahner, University of Nebraska Press, Lincoln 1983.
- Webb W.P., *The Great Plains*, Ginn & Co., Boston 1931 (repr. University of Nebraska Press, Lincoln-London 1981).

LA VOCE DEL TEMPO:
VENTO, SPIRITI E MUSICA NELLE
TRADIZIONI ANDINE E AMAZZONICHE

di
Adine Gavazzi

*Come fiore di mille anni fa
Respiro il tuo immenso respiro*

Ángel Avendaño

Alle pendici della costa pietrosa e torrida di Salas, nella valle andina di Lambayeque, il contadino Acallanga guardava sconcolato lo stato dei campi. Ancora una volta i germogli di mais venivano sradicati e spazzati dalla furia del vento. Decise allora di recarsi al luogo sacro, la huaca, e parlare con il dio dei venti, Watan¹, per supplicarlo di placare la sua furia devastatrice. «Padre vento, signore dell'aria, padrone delle nubi e della tempesta, aiutami. Farò un'offerta del miglior mais color dell'oro sul tuo altare». La sua preghiera giunse fino al cielo. Il vento cessò e i campi tornarono verdi. Il raccolto fu così abbondante e il clima così mite che il contadino dimenticò la promessa. Tornò a seminare, lasciando la divinità in attesa. Seminò una seconda e una terza volta, finché Watan ne ebbe abbastanza. Quando il contadino giunse ai campi per il raccolto, trovò le piante trasformate in pietra. Non fece neppure in tempo a pentirsi, perché appena toccò la terra, il vento pietrificò anche lui². Acallanga restò per sempre seduto all'ingresso del campo, stupefatto e dolente. E così accadde a tutti coloro che dimenticarono di rispettare gli accordi fatti con questa forza maggiore della Natura.

Chi cammina oggi lungo il fronte di graniti arsi dal sole della piana di Lambayeque li vede ancora: grandi monoliti in granito rosso scolpi-

¹ Watan o Guatán come nella dizione storica.

² Barandiaran 1938, pp. 47-48.

ti dal vento, che evocano esseri umani, animali e piante. L'intero territorio è costellato da questi indicatori, usati di volta in volta come luoghi sacri, altari, elementi di orientamento o forme simboliche che disegnano il paesaggio. Per i popoli antichi della costa settentrionale peruviana, Watan è un dio potente. Domina il cielo e le nuvole e richiede obbedienza. Se disatteso, in un istante pietrifica tutto. Se rispettato, equilibra il clima, le piogge e i cicli agricoli. Il cronista Oviedo³ lo riconosce in un mulinello, che si annuncia inatteso sollevando la polvere e il suo nome continua a circolare attorno ai luoghi sacri e cerimoniali della regione. Persino riappare in spagnolo, nella toponomastica locale di Ventarrón. Il vento della costa ha una forza capace di sollevare coperture di edifici e rendere inabitabili e incoltivabili intere zone fertili. In costante contatto e rivalità con i movimenti dell'oceano, le correnti del vento creano un clima assai variato e dinamico.

Anche il mito se ne accorge e narra la storia del confronto tra il dio del vento e quello del mare: il dio Ni è inferocito dalla polvere continuamente riversata sullo specchio d'acqua oceanica, che non riesce più a riflettere il cielo. Scatena così una guerra contro le forze aeree del dio Watan. Nessuno prevale nella battaglia, in cui improvvisamente vengono intrappolate anche le piante. Sollevate in cielo da immense forze contrapposte, le piante restano sospese nello spazio. Si muovono ovunque nell'aria e poco a poco le foglie lentamente diventano ali, i fiori si mutano in penne, i rami si trasformano in zampe e becchi e i tronchi infine in corpi. Così nascono gli uccelli: piante che volano nel vento. Questo dio invisibile ma dominante è capace di generare un intero regno animale durante una sola battaglia e al tempo stesso di pietrificare ogni forma di vita che non lo riconosce. Va tenuto in massima considerazione.

Nel mondo della sierra il vento ha un altro nome, ma caratteristiche simili.

Del resto, la rete eolica generale che riveste la cordigliera andina e scende verso la costa è indivisibile e in Perù e il territorio, per quanto immensamente variabile, è percepito da sempre come un sistema unitario. Ciò significa che ogni fenomeno aeroclimatico andino viene re-

³ Gonzalo Fernández de Oviedo (L XLVI, C. XVII: 225) si riferisce qui alla zona di Trujillo, assieme a Lambayeque, uno dei centri della tradizione culturale Moche.

gistrato con uno sguardo simile, anche se si osserva da punti di vista del tutto diversi.

Wayra è il termine quechua che in quasi ogni regione dell'arco andino descrive l'azione o la presenza sulla terra del vento come evento creativo o distruttivo che mantiene le forze in equilibrio. Presso gli Yanakona della Colombia, per esempio, Wayra sostiene la terra sospesa con il suo respiro e, soffiando con forza sui capelli del Sole Inti, risveglia la luce nel mondo. In questa cosmogenesi, come in quasi tutte, al principio degli eventi è un suono e solo in seguito giunge la luce⁴. Che il suono irrompa all'origine del mondo è una convinzione consolidata quasi ovunque; ma che tale suono provenga da un vento cosmico che altera lo spazio è un tratto tipico del mondo andino. Più che la voce del vento, si tratta della voce del tempo. I corpi celesti come il Sole e la Luna e le costellazioni come Pleiadi, o la via Lattea, assieme ai grandi predatori come il condor, l'aquila, il giaguaro o il serpente, sono protagonisti delle cosmovisioni andine sulla sierra. Abitano un immenso scenario di valli e montagne, veri e propri progenitori ancestrali delle comunità umane. Tuttavia, gli elementi che insieme combinano questo mondo, come la terra, il cielo, l'acqua e le forme di energia, appaiono sempre come forze primarie all'origine del cosmo. Questo li rende sempre riconoscibili e presenti, ma meno riproducibili di predatori o costellazioni. Il vento, poi, è ancor più difficile da rappresentare: una presenza che non si vede, che modifica ciò che si vede.

Sumaq Wayra è il «dolce vento» della sierra che porta fertilità ai campi. Ma se offeso la toglie, come sulla costa. Nel mito raccolto da Toro Montalvo⁵, «El gran día del viento», i contadini dell'altopiano di Juliaca vengono consolati dalla dolce brezza del vento delle loro miserie e difficoltà. Una voce sacra che si manifesta in un mulinello promette di fornire ogni cosa necessaria al benessere del villaggio, convincendo la Madre Terra a fornire forza e saggezza per combattere i mali mortali e imparare a vivere in solidarietà. Nel mito il vento parla a un singolo contadino, ma si rivolge anche all'intera comunità, considerandola un corpo unitario. Questo modo andino degli dei di guardare ai gruppi umani come a organismi viventi è un tratto profonda-

⁴ Vedi Schneider 1992, p.67.

⁵ Toro Montalvo, pp. 208-209.

mente radicato e va preso in considerazione. Nelle parole di Sumaq Wayra la comunità sembra una colonia, non un insieme distanziato di individui, perché in quel territorio nessuno sopravvive singolarmente. Non si tratta solo di superare difficoltà climatiche o asperità geografiche, che rendono i popoli montani società collettive. La vita è concepita in forma collettiva a ogni livello e le reti sociali ed economiche in queste regioni nascono dall'attenta osservazione delle strutture reticolari dei licheni o del comportamento delle colonie di insetti. Dove una strategia intelligente della Natura viene riconosciuta, la comunità la replica per se stessa. Il singolo individuo di conseguenza esiste come componente di un'identità collettiva più vasta e capace, la cui sopravvivenza va protetta a ogni costo.

Le diverse personificazioni di Wayra dialogano e intervengono costantemente nelle vite collettive umane, talvolta per segnare irreversibilmente il loro destino. Van Kessel e Condori Cruz⁶, quando analizzano il mito di fratelli Chicote della regione di Puno, indicano chiaramente che le attività delle comunità andine applicano il mito alla vita quotidiana. Infatti considerano «l'agricoltura come una religione, il lavoro nei campi come un liturgia, l'istruzione tecnologica come educazione etica e formazione religiosa»⁷.

In un simile contesto gli agenti del clima indicano il destino di semina, coltivazione e raccolta a chi è capace di leggere in anticipo i loro segnali. Ciò che un agronomo chiamerebbe deduzione analitica dei fenomeni atmosferici qui è chiamato preghiera. Nel mito di Puno, tre fratelli figli di una figlia del Sole divenuta vedova e maltrattata dalla comunità fuggono sulle montagne e si dedicano a distruggere i raccolti di chi non onora il lavoro nei campi. Ribellandosi ai soprusi umani sul paesaggio, i tre figli della terra violata si rivelano come grandine, gelo e vento e infuriano senza sosta contro i raccogli più rigogliosi. Placarli non significa solo realizzare offerte, ma soprattutto conoscere e rispettare le regole della Natura. Il vento è anche conosciuto come Hilario, e talvolta si moltiplica in correnti che giungono da regioni differenti e soffiano sino a stradicare piante ed edifici. A volte infuriano tra loro e per placarli è necessario agire costantemente con riti e of-

⁶ Van Kessel, Condori 2004.

⁷ *Ibid.*, p. 5. Gli autori hanno mappato i rituali per favorire il clima e i raccolti nell'area del Titicaca, dimostrando come il mito si applichi nella pratica della vita economica e sociale della comunità e mantenga un equilibrio.

ferte. L'attività rituale ha anche lo scopo di mantenere un dialogo aperto con queste forze superiori e apprenderne meglio il linguaggio. La mutua conoscenza genera nel tempo rispetto ed equilibrio tra le forze.

Come Watan, Wayra è ubiquo, improvviso, dolce, paternale, generoso, ma anche potente, furioso e vendicativo. Condivide anche diversi tratti con le divinità di altre tradizioni. Si manifesta sia tagliente e alato come il greco Borea, sia mite come Zefiro e come il cinese Feng è intimamente legato al volo degli uccelli. Sgorga dalla gola di una montagna come il vento egizio dalla gola del dio Amon. La sua voce è paragonabile a quella del mesoamericano Ecathl, che viaggia unito a Quetzalcoatl. Diversamente da Eolo per i Greci o Tate per i Lakota, non appare invece un personaggio dominatore dei venti nelle quattro direzioni. La personificazione di Wayra è vocale e sonora. È una voce del tempo originario. Come canto degli antenati e delle forze viventi invisibili, la voce del vento ha la facoltà di veicolare il canto degli Apus, le montagne, i progenitori ancestrali di ogni nazione andina.

La materializzazione dell'idea di forza attraverso il suono ha un'origine molto antica nelle culture andine ed è stata documentata abbondantemente dalle culture materiali del passato. Le tradizioni preispaniche hanno cercato di tramandare tale idea costruendo una cultura attorno all'espressione di un forza dominante che non si vede ma che si fa sentire. Così hanno affidato il compito di rappresentarlo alla musica: una forma d'arte invisibile, ma capace di creare un intero universo estetico.

L'immensa varietà di strumenti musicali che il mondo andino ha creato e continua a creare testimonia l'importanza di una civiltà musicale che ha riconosciuto la vastità della polifonia naturale e l'ha riprodotta. Solo per quanto riguarda gli strumenti a fiato, il contributo andino ha prodotto il maggior numero di aerofoni immaginabile. Dal suono onomatopeico di *quenas* e flauti alle voci duali delle *antarras*, ai fischietti, ai vasi ad acqua sonora, alle grandi conchiglie dei *pututos*, alle trombe. In ogni materiale e forma, ogni cultura ha per 5.000 anni sperimentato armonie sonore e lasciato un patrimonio di strumenti che solo recentemente comincia a essere studiato e catalogato⁸.

⁸ Baumann 1996.

L'importanza etnografica e musicologica di queste espressioni non sfugge ad Arguedas, che rileva l'importanza dei timbri vocali nella creazione degli strumenti a fiato.

Il *pinkullu*, per esempio, è un flauto di grandi dimensioni che viene suonato nelle cerimonie pubbliche. La voce di questo strumento, come un vento profondo, offusca la popolazione, la esalta e la riempie di forza: «Sfidano la morte mentre l'ascoltano, o cadono in una sofferenza contagiosa, che copre il cielo e la terra di un'oscurità da cui nessuno si può salvare».

Con quell'intuizione che gli è propria, Arguedas nota che la voce del vento, strumentale o umana, è un movimento d'aria che muta l'animo. Non importa che si tratti di un'aria esterna o interna, una musica del vento, una voce del tempo o di un'armonia interiore. Arguedas chiama il mormorio della preghiere indigene «vento interiore nel cuore»⁹, il mutamento di uno stato dell'animo. L'aria che si muove investendo un individuo o una collettività per costringerli a mutare è una ierofania, una manifestazione del sacro. Il vento è il segnale sacro di un mutamento. È il mutamento stesso dell'atmosfera e dello spazio.

Nella selva questo fenomeno acquisisce maggiore evidenza. La rete biomorfa che caratterizza il paesaggio amazzonico è grosso modo articolata su tre grandi piani: quello terrestre della foresta vera e propria, costituito da un immenso intreccio vegetale, quello delle acque, che combina una mitologia di flora e fauna fluviale, e quello dell'aria, regno delle costellazioni, degli uccelli e delle forze del clima. Secondo Pablo Amaringo¹⁰, che ha dedicato una vasta opera pittorica alla restituzione dell'universo visionario shipibo, questi tre regni sono custoditi da altrettanti serpenti. Nel mondo dell'aria si trova Huayramama, il serpente di vento. Quando fa il bagno un fragoroso tuono senza pioggia si propaga dal cielo. Quando un medico nel mezzo di un trance chiama Huayramama, questo si presenta improvvisamente in forma di mulinello. I suoi occhi splendono come luci celesti e dalla bocca emette raggi violetti in grado di rendere visibile ogni presenza animata.

⁹ «Viento interior en el corazón»: José María Arguedas nel racconto *El sueño del pongo* (1965) chiama così la preghiera silenziosa degli indigeni torturati dai latifondisti.

¹⁰ Pablo Amaringo, nella sua produzione pittorica di Pucallpa, ha contribuito a ricostruire l'universo visionario shipibo, che comprende una parte etnografica e una storica indigene a una *mestiza* contemporanea.

Per gli Asháninka il vento è *tampea*, una forza invisibile destinata a indicare la presenza delle creature soprannaturali che popolano i diversi piani della selva¹¹.

Il mondo del vento come personificazione nel caso della selva si lega alla simbologia del serpente cosmico, a quella dell'origine della conoscenza e alla forma in cui questa è protetta da grandi predatori in ogni regno. Ma c'è di più. La forza del vento come voce originaria o presenza animata e spirituale esiste in quasi ogni popolo della selva.

Gli *icaros*, o canti degli spiriti delle piante, esprimono meglio di altre metafore questa idea, perché corrispondono alle vibrazioni armoniche usate dai medici per accedere a informazioni contenute nella rete biotica naturale. Una volta comprese e ripetute, queste melodie polifoniche riproducono un ordine armonico sonoro, capace di ricondurre all'ordine una struttura vivente scomposta, malata o in difficoltà. Luis Eduardo Luna, osservando le tradizioni vegetaliste della selva peruviana, definisce un *icaro* una «melodia magica»¹², la cui funzione è evocare gli spiriti di una «pianta maestra» o di una persona, viaggiare verso altri piani della realtà, modificare le proprie visioni, curare e cacciare animali e pesci. Gli *icaros* sono fonti di informazioni integrate nella natura di ogni genere. Secondo il pensiero amazzonico, si tratta della forma di comunicazione più antica e vasta tra esseri animati. In effetti, un essere umano non sa emettere immagini, ma articola suoni; di conseguenza l'armonia musicale diventa la forma di espressione e comunicazione ancestrale più efficace per comunicare con le altre forme viventi¹³.

La voce e il suono della natura hanno questa proprietà riconosciuta da tutte le società tradizionali andine: nel caso amazzonico la voce è una polifonia animata, vivente e dotata di un senso. Il suono della natura, sia attraverso il vento sia come espressione musicale, implica la nozione di bioma complesso e cosciente, di una rete animata e vitale in grado di comunicare, di un sistema vivo e costantemente proteso verso l'evoluzione.

¹¹ Paredes 2009, p. 193.

¹² Luna 1986, p. 97.

¹³ L'idea che i canti siano più antichi delle forme visibili non è solo amazzonica. Schenider (1992) ha indicato che al principio di ogni cosmogenesi c'è un suono, prima di una luce.

Anche se gli *icaros* dell'Amazzonia richiamano immediatamente la nozione di spirito, perché così vengono chiamati in spagnolo questi «spiriti» delle piante, che non trovano un immediato confronto con le lingue indigene che ne parlano.

In altri termini, il pensiero occidentale traduce con il termine «spirito» una nozione che nelle lingue originali non è immediatamente comprensibile.

Spirito, dal termine latino *spiro*, significa soffiare. Si collega all'idea di respirare e di emettere un suono. Si associa immediatamente all'idea di vento, come forza animata capace di esprimersi e come voce sovrannaturale nella natura. La radice sanscrita del vento, *vati*, significa soffiare.

Il termine equivalente greco sviluppa quest'idea: *pneo* indica l'atto di soffiare, profumare e suonare. *Pneuma* è quindi l'emanazione di un suono, di un aroma e persino di un vapore. È la presenza animata, invisibile e immateriale di una volontà vivente. È la trasformazione dell'atmosfera. Tuttavia, il movimento sonoro che indica la trasformazione dell'atmosfera è anche lo spostamento di una massa di aria: la definizione di vento.

Le tradizioni spirituali di ogni continente se ne sono accorte e hanno costruito intere mitologie sull'associazione tra lo spirito, il respiro e il vento. Ma mentre in Occidente l'idea di spirito e corpo si è divisa in due, sulla scia di un pensiero filosofico tendente alle separazioni e classificazioni, sulle Ande questa dicotomia non si è verificata. Non solo lo spirito non si è separato dal corpo: non sono nate le parole che descrivono questa separazione.

La ricerca di un termine capace di collegare lo spirito in senso indoeuropeo con un analogo andino, infatti, dà pochi risultati: in quechua *nuna* indica lo spirito dei morti, *mulla* nomina l'anima, *awki* descrive la presenza degli antenati e *samay* è respirare. Molte parole si avvicinano ai caratteri dello spirito, ma nessuna la traduce esattamente.

Millones¹⁴ trova nel *Lexicon* del cronista Santo Tomás il termine *camaquenc* o *camaynin* o *songo*, che traduce come «anima per cui viviamo»¹⁵. Nell'immaginario andino contemporaneo, secondo l'antro-

¹⁴ Luis Millones (comunicazione personale) fa riferimento al cronista Fray Domingo de Santo Tomás, che nel secolo 1560 ha composto la prima grammatica quechua.

¹⁵ Santo Tomás 1560, p. 33.

pologo peruviano, perlomeno due anime abitano in noi. Una, corrispondente alla mente e situata nella testa, muore assieme al corpo. Un'altra, corrispondente ai più profondi sentimenti, risiede nel cuore e sopravvive al corpo, ma ha difficoltà ad adattarsi ai cambiamenti di realtà¹⁶.

Con le lingue amazzoniche la difficoltà per individuare un termine simile al puro spirito aumenta. La parola *maninkari* in asháninka per esempio indica «coloro che sono nascosti». Narby¹⁷ trova questo principio spirituale che anima ogni essere vivente anche presso gli Yaminahua nel termine *yoshi*: fonti invisibili di conoscenza che abitano negli esseri viventi, con cui si comunica solo indirettamente, nella sfera delle visioni e con il canto.

Come mai un popolo con tradizioni spirituali così radicate non usa la parola spirito? Se questo termine non si trova, forse bisogna cercarlo in un altro modo. Forse lo sguardo andino sul paesaggio è un altro. Forse l'immaginario è così permeato da una dimensione spirituale, che le dicotomie mente/materia, spirito/corpo non servono per descriverlo. Wayra è il vento, ma anche la sua voce. Watan è il remolino, ma anche la presenza divina. La preghiera andina è un vento interiore del cuore. È la voce del tempo, ma anche un canto realmente ascoltabile. Le luci splendenti del serpente amazzonico Wayramama sono fulmini visibili a tutti.

Cercare la componente spirituale in una forma andina vivente significa osservarla nella realtà con uno sguardo andino. Il mondo abitato dalle forme viventi è un paesaggio animato, una rete biotica continuamente autorigenerante, in cui gli esseri umani partecipano come una delle specie. Ogni forma viva è dotata di spirito. Non solo le forme di vita dotate di un DNA, ma anche quelle che contribuiscono sul piano minerale o climatico o astronomico alla generazione del paesaggio. Il vento non è vivo perché il suo soffio richiama il respiro divino.

¹⁶ Millones 2010, p. 130.

¹⁷ Narby (1999 e comunicazione personale) individua nei «maninkari» ashaninka i principi coscienti che animano le cellule, gli organismi e la materia vivente. L'idea di comunicare con le forme coscienti codificate nel corpo di ogni cellula è presente storicamente in Amazzonia, ma solo nel XX secolo è stata presa in considerazione dalla scienza occidentale. Le implicazioni radicali di tale cambiamento sono state rese note per la prima volta da Narby, che sostiene un dialogo tra saperi diversamente cognitivi verso una forma multievolutiva del pensiero.

Il vento vive perché la sua voce forma parte del mondo immenso, policentrico e complesso che racconta l'evoluzione della vita. Dedurre le abitudini di una corrente ventosa in ogni valle nel mondo andino significa comprendere i ritmi delle coltivazioni e quindi non lasciarsi pietrificare. Ma questa azione viene chiamata pregare. L'intima e profonda connessione tra le comunità umane e i ritmi stagionali consente di svelare le regole della vita, ma al tempo stesso implica una relazione rispettosa e non protagonista nel territorio.

Che si tratti di un'offerta, di un canto o di un vento interiore, il rapporto di reciprocità stabilito con le forze del cosmo consente di raggiungere e mantenere un equilibrio dinamico. È evidente tuttavia che questa relazione rispettosa e mutua con gli agenti astronomici, climatici e naturali viene costruita in un mondo dove spazio e tempo non sono lineari né diacronici.

Il dialogo con le voci della natura intese nella loro completa e cosciente presenza presuppone la nozione di spazio e tempo sacro. L'irruzione del sacro nel profano¹⁸ genera una realtà distinta, in cui lo spazio e il tempo del mondo vengono sovvertiti e ricomposti secondo un altro ordine. L'architettura cerimoniale, concepita come una materializzazione di un ordine cosmologico, prende vita nella ierofania per trasformarsi in uno spazio sacro. Come avviene? L'architettura fornisce lo spazio, ma per animarsi in un cronotopo sacro ha bisogno del tempo: il suono, la musica, il vento producono questa irruzione ierofanica nel profano. Il canto trasforma lo spazio in un corpo sonoro, crea un cronotopo, consente lo svelamento del sacro, solleva il sipario della visione e collega le forme viventi in un linguaggio armonico.

La voce del vento nello spazio ricomponе un ordine cosmologico, rende possibile la visione e presenta l'esistenza della luce come «esperienza dello sguardo», come Petrosino la identifica nella *Metafisica della luce*¹⁹. Ries riconosce nell'esperienza della luce una condizione tipica dell'*homo religiosus*²⁰, ma è evidente che questa esiste in un con-

¹⁸ Il termine del *Trattato di storia delle religioni* di Eliade (1948) è finora insuperato per indicare la generazione di un'idea dello spazio sacro.

¹⁹ Petrosino nella *Piccola metafisica della luce* (2004) indaga l'idea di sapere come ricordo del veduto e riconosce nella relazione tra elementi la manifestazione della visione. Questa idea è applicabile alla nozione di cronotopo andino.

²⁰ Ries 1997, pp. 267-270.

testo generato dallo spazio e dal tempo, ossia da un'architettura e da una musica che insieme producono la vibrazione di un corpo sonoro.

Lo spazio musicale andino ha proprio queste caratteristiche: le sequenze musicali prodotte dal vento, o riprodotte da un flauto, sono marcatori spazio-temporali di una realtà sacra, in cui la visione si manifesta per stabilire una comunicazione tra le forze invisibili e quelle visibili della natura. Queste voci nello spazio creano un tipo di tempo circolare, ripetibile ed eterno, sempre accessibile quando la musica o le forze sonore della natura sono in azione. Per questo motivo sono voci del tempo: creano l'eternità. La musica consente di uscire da un tempo diacronico per entrare in uno ciclico, ripetibile, dinamico, flessibile ed eterno. Che si tratti di una musica ripetuta da uno strumento musicale o di un'armonia direttamente manifestata dal paesaggio, l'effetto è il medesimo. La musica ierofanica del vento consente di abitare l'eternità.

La voce del tempo annuncia che lo spazio è capace di mutare. Non solo muta: rivela un ordine cosmologico, anima un tempio, produce un clima. La percezione di questo cambiamento è innanzitutto fisica: l'aria del vento si sposta come la musica si diffonde. Ma uno spazio che muta è anche in grado di collegare il fiume del presente alle regole che lo hanno originato. Grazie a questa trasformazione lo spazio collettivo diventa spazio cerimoniale, rende visibile un ordine che la natura cela, svela forme e norme della fabbrica del mondo. Continuamente va e viene. Diventa il respiro immenso di un mutamento immenso. Il contadino quechua che si rivolge a Wayra quando mormora una preghiera perché il suo campo non venga distrutto dalle intemperie lo sa benissimo. Compone un'offerta di semi, alimenti e prodotti della terra e, mentre la chiude delicatamente in un pacchetto, mormora: «*Imay yakuni t'ika hina / ancha hatun samaynikitataq samani*». Come il fiore di mille anni fa, respiro il tuo immenso respiro.

BIBLIOGRAFIA

- Amaringo P., Luna L.E., *Ayahuasca visions*, North Atlantic Books, Berkeley 1991.
Arguedas J.M., *Indios, mestizos y señores*, Horizonte, Lima 1983, 1976.
Avendaño Á., *Cuzco. Cronica de una pasión*, Antarki, Lima 1980.

- Avendaño A., Condori I., «In Forma di Parole», Libro Terzo, Tomo II, cura, traduzione e note di A. Melis, Elitropia Edizioni, Reggio Emilia 1981, pp. 14-43.
- Barandiarán A.L., *Mitos, Leyendas y Tradiciones lambayecanas*, Lima 1938.
- Baumann M.P. (a cura di), *Cosmología y musica en los Andes*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose – Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, vol. I, BUR Rizzoli Milano 1990.
- Eliade M., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Pantheon, New York 2004; tr. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 2005.
- Fernández Alvarado J.C., «Cerros, huacas y encantos en la costa lambayecana del Peru», in *Perspectivas Latinoamericanas. Centro de Estudios Latinoamericanos*, 5, Università di Nanzan, Nagoya 2008, pp. 96-110.
- Luna L.Ed., «Vegetalismo-Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon», in *Acta Universitatis Stockholmiensis-Stockholm Studies in comparative religions*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1986. www.scribd.com/doc/26541421/Vegetalismo-...-the-Peruvian-Amazon.
- Martel Paredes V.A., «Cambios semánticos en el léxico relacionado a la cosmovisión ashaninka del Bajo Perené generados por el adoctrinamiento de la iglesia adventista», Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Scienze Umane, Universidad Nacional San Marcos, Lima 2009.
- Millones L., *Antología general de la Prosa en el Perú. Tomo I: Los orígenes de lo oral a lo escrito*, Edubanco, Lima 1986.
- Millones L., *Después de la muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino*, Fondo Editorial del congreso del Perú, Lima 2010.
- Millones L., Tomoeda Hiroyatsu, *El hombre y su ambiente en los Andes centrales*, Simposio Internacional, Museo Nacional de Etnología, Osaka-Japón 1980.
- Millones L., Lemlij M. (a cura di), *En el nombre del señor: shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*. Contiene saggi di: L. Millones; C. Elera; K.M. Hanula; J. Topic; D. Sharon; K. Mills; L. Blanco; M. Lemlij; I. Gareis; M. Yauri Montero; J. Malengrau; M. Polia Meconi, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima 1994.
- Narby J., *The cosmic serpent. DNA and the origins of knowledge*, Tarcher/Penguin, New York 1998; tr. it. *Il serpente cosmico: il DNA e l'origine della conoscenza*, Venexia, Roma 2006.
- Narby J., *Intelligence in Nature*, Penguin, New York 2009; *Inteligencia en la Naturaleza*, Apus Graph, Lima 2010; tr. it. *Intelligenza in Natura*, Jaca Book, Milano 2005.
- Narváez Vargas A., *Dioses, Encantos y Gentiles. Introducción al Estudio de la*

- Tradición Oral Lambayecana*, Instituto Nacional de Cultura Lambayeque, 2001.
- Oviedo Gonzalo F. de, *Historia General y Natural de las Indias* (1549), Ed. J. Pérez de Tuleda, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1959, Tomos CXVII-CXXI.
- Petrosino S., *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book Milano 2004.
- Ries J., Ternes Ch.M. (a cura di), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1997.
- Sanchez Garrafa R., *Apus de los Cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades de la montaña*, Tesis de laurea, Universidad Nacional de San Marcos, Lima 2006.
- Santo Tomás de Domingo, *Lexicon o vocabulario de la lengua general de Peru* (1560), Edición del Instituto de Historia, Raúl Porras Barrenechea, Lima 1951.
- Schneider M., *La musica primitiva*, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1992.
- Sharon D., «Shamanism and the sacred cactus – Ethnoarchaeological evidence for San Pedro Use in Northern Peru», *San Diego Museum Papers*, San Diego 2000.
- Sharon D., *El Chaman de los 4 vientos* (1978, *Wizard of the four winds*, Free Press, New York), Siglo XXI, México 2004.
- Toro Montalvo C., *Mitos y leyendas del Perú*, (3 voll.) I. Costa, II. Sierra, III. Selva, A.F.A. Editores Importadores S.A., Lima 1990.
- Urbano H. (a cura di), *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra*, Estudios y debates regionales andinos, n. 84, Centro Bartolomé Las Casas, Cusco 1993.
- Urton G., *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, Latin American Monographs, No. 55, University of Texas Press, Austin 1981.
- Van Kessel J., Condori D., «Helada, granizada y viento en la agronomía andina: Los hermanos Chicotillo en mito y rito», in *Cuadernos de Investigación Cultura e Tecnología Andina*, 18, IECTA, Iquique 2004.



LO SPIRITO DI DIO NEL *QUR'ĀN*.
LA SUA PERCEZIONE DA PARTE
DEL TEOLOGO E *ṢUFĪ* AL-GHAZĀLĪ

di

Paolo Nicelli

L'evoluzione dell'idea di spirito

Nella letteratura semitica lo spirito viene descritto come il simbolo del potere divino, cioè come l'esercizio di controllo della suprema Divinità sulle creature e sui fenomeni naturali. Tale concezione appartiene alle culture e alle religioni naturali della Babilonia, dell'Assiria, di Canaan e dell'Egitto. Secondo T. O'Shaughnessy, l'idea di spirito può aver avuto origine in modo indipendente in ciascuna di queste culture e religioni, come possibile soluzione naturale alla problematica circa la comunicazione dell'influenza divina, e in particolare la «forza della vita», all'umanità¹. Sempre secondo il Nostro, il respiro è universalmente concepito in relazione alla vita, terminando con la fine della stessa vita. Il respiro, inteso come concreta manifestazione della vita, viene naturalmente creato dalla suprema Divinità e infuso nell'uomo al fine di animarlo. Tale respiro viene concepito come il simbolo di un potere invisibile che dà movimento alle forze cosmiche, penetrando fino in fondo l'essere delle cose, rimuovendo da esse la loro inerzia². Nelle lingue semitiche la radice *r w h*, il cui significato fondamentale richiama al movimento causato dallo spostamento dell'aria, viene interpretato, per la fede di Israele, come il «soffio di Yahweh»; «Lo spi-

¹ Cfr. O'Shaughnessy 1953, p. 9.

² Cfr. *ibidem*.

rito di vita presente nell'uomo»; il potere misterioso, che opera nei fenomeni naturali dell'universo³.

Nell'*Islām* delle origini il concetto di spirito giunse al Profeta Muḥammad attraverso i culti primitivi dell'Arabia, oltreché attraverso il Giudaismo, lo Gnosticismo e il Cristianesimo. Solo in una fase successiva della sua predicazione e in seguito a ulteriori informazioni provenienti da questi ambiti culturali e religiosi, il concetto di spirito assunse nel Profeta un graduale sviluppo, che toccò la relazione tra spirito e creazione; spirito e rivelazione, inteso come lo spirito dall'أمر ('*amr*) di Dio (termine arabo letteralmente tradotto con «affare di Dio; comando; decreto, qualcosa che emana da Dio»); lo spirito e il giorno del giudizio. Le nozioni primitive che giunsero a Muḥammad riguardarono soprattutto il senso fisico di «soffio», o «movimento dell'aria»; concetti profondamente legati al significato fisiologico del termine «spirito», inteso come «spirito di vita». Quando tale senso viene esteso a sua volta ai fenomeni fisiologici naturali, il termine indica l'anima umana *نفس* (*nafs*), i suoi atti e i suoi comportamenti affettivi. Qui si intende un uso più personale del termine «spirito», in riferimento all'essere creato. Se usato invece in senso preternaturale e personale, il termine «spirito» può indicare una creatura immateriale, come il bene e il male, e, nella sua applicazione soprannaturale, esso indica l'essere sussistente di Dio, i suoi attributi e il suo agire nei confronti dell'uomo, secondo l'ispirazione divina.

Nel *القرآن* (*Qur'ān* – Corano), il termine spirito viene menzionato in diversi versetti (circa 20). Questo libro divino, che secondo i musulmani è la terza e definitiva rivelazione di Dio, è posteriore alla rivelazione giudaica, che descrive lo spirito attraverso delle immagini e a quella cristiana, la quale, sotto l'influsso del pensiero ellenistico, pone una linea di demarcazione tra la sostanza spirituale immateriale e quella materiale. La concezione islamica delle origini circa il termine رُوح (*rūḥ*), tradotto con «spirito», segna un ritorno all'immagine materiale dell'Antico Testamento, distaccandosi dal concetto di spirito inteso come azione divina nei confronti delle creature. Lo stesso T. O'Shaughnessy sostiene che: «Poiché, se in Israele lo spirito, attraverso cui Yahweh viene compreso nella (sua funzione) di agire, fu rappresentato in termini materiali, la sua azione sul mondo fu puramente spirituale.

³ Van Imshoot 1934, p. 554, cit. in O'Shaughnessy 1953, p. 9.

Una tale rappresentazione del termine *rūḥ* mostra nel *Qur'ān* l'attitudine dell'*Islām* delle origini di naturalizzare il soprannaturale e di rappresentare lo spirituale in guisa materiale»⁴.

Da uno studio più approfondito del termine رُوح (*rūḥ*) che, come detto sopra, viene usato nel *Qur'ān* con il significato di «spirito», cogliamo i corrispettivi nell'ebraico postbiblico *rūḥ* (femminile) e nel giudeo-aramaico *rūḥā* (femminile). Nella poesia araba preislamica il termine *rūḥ* assume il significato di «respiro» o «soffio»; significato che è ancora conservato nella lingua siriana: «respiro», «vento» o «spirito». Tuttavia, solo in una fase successiva, cioè durante l'espansione islamica, il termine *rūḥ* (spirito) e il termine *nafs* (anima umana) cominciarono ad essere usati entrambi in termini interscambiabili con lo stesso significato di «spirito», «anima» e «essere incorporeo». Gli orientalisti moderni hanno attribuito al termine coranico *rūḥ* diversi significati, approfondendo lo sviluppo del senso del termine a partire dalle diverse fasi della predicazione del Profeta alla Mecca e a Medina (Yatrib)⁵. Tuttavia, risulta chiaro dallo studio del contesto dove *rūḥ* (singolare) è presente nel *Qur'ān*, che non viene trattato come equivalente dei termini: ملائكة (*mal'ak* – angelo) e نفس (*nafs* – anima umana – il sé). Chi tra gli orientalisti si è avvicinato al concetto di «principio vitale» è stato E.W. Lane, il quale, basandosi su alcune fonti musulmane, definisce il termine *rūḥ* come: l'anima (per antonomasia); lo spirito, o il principio vitale; concetti, questi, più volte riportati dal *Qur'ān* e dagli *Hadīth* con significati differenti, che però confluiscono nel senso generale di «principio vitale»⁶. Su questa linea, possiamo dire che il termine *rūḥ* è equivalente al «principio vitale», solo nel senso di «respiro creativo» (*Allāh* – Dio), di molto vicino alla «parola creativa» (*kun* – essere), la quale causa la vita in Adamo e in Gesù⁷:

⁴ O'Shaughnessy 1953, p. 10.

⁵ Non era di questo avviso O'Shaughnessy, che lamentava, negli anni '50, il poco interesse da parte del mondo orientalista nello studiare e valutare l'evoluzione del significato della radice verbale *rūḥ* nel *Qur'ān*, a seconda delle diverse fasi di predicazione del Profeta Muḥammad. Cfr. *ibid.*, p. 11.

⁶ Lane 1876, p. 1180, cit in O'Shaughnessy 1953, p. 12.

⁷ Q. xxxviii, 71-72; xxxii, 8. Per il testo in arabo utilizzeremo la versione del *Qur'ān* on-line riportata dai seguenti websites: www.quranexplorer.com; www.searchtruth.com. Per il testo in italiano utilizzeremo la traduzione del *Qur'ān* di Bausani 2001.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ
فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Ricorda quando il tuo Signore disse agli angeli: «Ecco io creerò un uomo d'argilla secca, presa da fango nero impastato e quando l'avrò modellato e soffiato dentro il mio Spirito, prostratevi davanti a lui, adoranti» (Sura *al-Hiğr*, XV, 28-29. Meccana, tranne il versetto 87).

وَالَّتِي أَحْصَيْتُ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً
لِّلْعَالَمِينَ

E rammenta ancora colei [*Maryam – ndr*] che custodì la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del Nostro spirito e rendemmo lei e suo figlio un Segno per le creature (Sura *al-Anabiya* – dei profeti, XXI, 91. Meccana di 112 versetti).

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْتُ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا وَوَدَّعَتْ
بِكَلِمَاتٍ رَبَّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَانِنِينَ

E Maria figlia di *Imrān*, che si conservò vergine, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore e nei Suoi Libri, e fu una delle donne devote (Sura *al-Tahrīm* – della dichiarazione d'illiceità, LXVI, 12. Medinese di 12 versetti).

Da questi testi, due meccani e uno medinese, che sono espressione di stadi diversi nel tempo e nello spazio della comprensione e della predicazione del Profeta, circa lo spirito di Dio, si fa espressamente riferimento allo spirito come «principio vitale»; «respiro creativo» di Dio, proveniente da Dio stesso, suo possesso. Si tratta dello spirito contenuto nella Parola creatrice (ebraico – *Dabar*), che fa essere tutte le cose e la realtà, in particolar modo l'uomo. Tuttavia, non possiamo far dire al testo più di quanto emerge da esso. Il fatto che questo spirito provenga dalla stessa essenza divina, come sua emanazione, non viene esplicitamente affermato nel testo, anche se i pronomi possessi-

vi «Mio spirito» e «Nostro spirito» lo lasciano intendere. In ogni caso, si tratta dello spirito di Dio che viene soffiato dentro Adamo, poi alitato in Maria, ma che comunque definisce l'identità كُنْ (*kun* – essere e sussistere) delle persone. Nel caso poi di Maria e di Gesù, tale identità è simboleggiata dal riferimento all'essere «Segno» per le creature.

Di fronte a queste riflessioni, che pongono delle domande circa l'identità dello spirito divino, risulta chiara l'importanza del lavoro dello storico e dell'esegeta, cioè quello di tener conto dello sviluppo dell'idea di spirito nel *Qur'ān* e nei diversi stadi della predicazione del Profeta. Le circostanze storiche di tempo e di spazio in cui Muḥammad utilizzò il termine *rūḥ* sono fondamentali al fine di capire l'evoluzione della comprensione del termine «spirito». Tale comprensione, lo ricordiamo, è stata senza dubbio influenzata dal pensiero giudeo e gnostico, come anche da quello cristiano, che nel VII secolo d.C. viveva ancora la sua fase formativa di chiarificazione teologica sul tema dello Spirito Santo e delle relazioni intratrinitarie.

Da qui, orientalisti del calibro di Nöldeke, Schwally, Weil, Pickthall, Blachère e Bausani si sono premurati, nella loro traduzione del *Qur'ān*, di dare un senso cronologico alle sure coraniche, utile per capire il processo evolutivo dei fondamentali aspetti del credo islamico, soprattutto in riferimento ai temi di Dio, dello spirito divino, dei profeti e, di interesse squisitamente cristiano, quelli di mariologia e cristologia coranica. Tratteremo ora alcuni aspetti di tale processo evolutivo del termine *rūḥ* in relazione alla creazione e alla rivelazione coranica per poi vedere come un teologo e *ṣūfī* appartenente al periodo medievale islamico, al-Ghazālī († 1111), recepirà e comprenderà il tema dello spirito di Dio.

Lo Spirito e la creazione

Nella sura della creazione di Adamo che abbiamo già commentato⁸, Dio parla in prima persona. Altri passaggi dove si parla sempre della creazione di Adamo utilizzano invece la terza persona:

⁸ Q. xv, 28-29.

ذَٰلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ
 الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ
 ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ
 ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا
 مَّا تَشْكُرُونَ

Egli è il conoscitore del Visibile e dell'Invisibile, Il Potente, il Clemente, che fece bella ogni cosa che creò, e la creazione dell'uomo cominciò dal fango, poi la progenie sua fece nascere dal succo di spregevole liquido, poi armoniosamente lo plasmò e gli insufflò il Suo spirito, e v'ha dato l'udito e la vista e i sensi. Ma quanto poco gliene siete grati! (Sura *As-Sağda* – della prostrazione, XXXII, 6-9. Meccana di 30 versetti, eccetto i versetti 16-20, che sono medinesi).

In questi versetti Dio ha soffiato nella creatura parte del suo spirito (*sawwāhu wa nafakha fihi min rūḥihi*). L'insufflare di Dio (A. Bausani, nel senso di «soffiare dentro») dà la vita alla forma materiale delle creature dopo che Dio ha dato loro forma (*taswiya*). Da qui, l'azione di Dio di dare forma e modellare Adamo è l'atto che fa essere la sostanza della creatura recettiva dello spirito. Lo stesso atto divino che descrive lo spirito presente nella creatura lo abbiamo già trovato nella concezione di Gesù: «sì che Noi alitammo in lei il Nostro spirito [...]» (*nafakhnā fiḥā min rūḥinā*), Q. XXI, 91⁹.

A riguardo di questo versetto, ci ricorda M. Sells, il complemento «in lei» (*fiḥā*) è al femminile e quindi è riferito a Maryam; invece in un altro versetto coranico già menzionato, Q. LXVI, 12, è neutro (*fihi*) e quindi non può essere riferito alla madre del Profeta Gesù. Certamente vi è un problema interpretativo di *fihi*: «noi insufflammo in lei del Nostro Spirito», che dovrebbe essere tradotto con «dentro questa o questo» e non «in lei». Bausani, di cui abbiamo appena riportato la traduzione in italiano, rende con «in lei» riferito a Maryam, traducendo e cambiando il neutro *fihi* in un femminile. Invece Pickthall traduce *fihi* con l'inglese *Therein* («ivi, là dentro, ci..., vi») ¹⁰, che non indi-

⁹ Su questo tema cfr. Sells 2006, p. 114.

¹⁰ Pickthall, Q. LXVI, 12, 1975, p. 752.

ca una persona, ma può essere riferito a una cosa, a un luogo specifico. Da un punto di vista teologico, noi crediamo che la traduzione inglese di Pickthall voglia sottolineare la questione del concepimento verginale della madre del Profeta Gesù; un tema caro a molti commentatori musulmani. Infatti, alcuni di essi, tra cui anche Pickthall, interpretano *fibi* come l'insufflare (*breathed* – ha soffiato dentro) lo spirito direttamente nella vagina della donna, sottolineando che il concepimento è avvenuto in maniera straordinaria e misteriosa. Crediamo, inoltre, che Bausani, nella sua traduzione italiana, non voglia toccare il tema del concepimento verginale di Maryam, quanto invece l'azione divina che insuffla lo spirito di Dio nella creatura, vitalizzandola e dandole forma.

Il passaggio coranico più interessante sul tema del rapporto tra spirito e creazione è quello sempre riferito al concepimento del Profeta Gesù, ma in una forma più estesa:

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا
فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا
قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا
قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا
قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا
قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلِيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا
مَقْضِيًّا
فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا

E nel Libro ricorda Maria, quando s'appartò dalla sua gente lungi in un luogo d'oriente ed essa prese, a proteggersi da loro, un velo. E noi le inviammo il Nostro Spirito che apparve a lei sotto forma d'uomo perfetto. Ella gli disse: «Io mi rifugio nel Misericordioso, avanti a te, se tu sei timorato di Dio!». Le disse: «Io sono il Messaggero del tuo Signore, per donarti un fanciullo purissimo». «Come potrò avere un figlio, rispose Maria, se nessun uomo m'ha toccata mai, e non sono una donna cattiva?». Disse: «Così sarà. Perché il tuo Signore ha detto: "Cosa facile è questa per me", e Noi, per certo faremo di Lui un Segno per gli uomini, un atto di clemenza Nostra: questa è cosa decretata». Ed essa lo concepì e s'appar-

tò col frutto del suo seno in luogo lontano (Sura *Maryam* – Maria, XIX, 16-22, Meccana, di 98 versetti, eccetto i versetti 58 e 71, che sono medinesi).

In Q. XIX, 17, si sottolinea che Dio stesso ha inviato il suo spirito in forma umana. A questo punto si pone una domanda al testo: dobbiamo intendere un'identità personale tra l'Arcangelo Gabriele, non nominato, e lo spirito (*ruh*) di Dio, contenuta nel riferimento «in forma umana», oppure si vuole affermare due identità personali diverse? Per rispondere a questa domanda dobbiamo considerare che il racconto coranico va riferito al Vangelo di Luca¹¹, come a diversi Apocrifi del Nuovo Testamento. O'Shaughnessy indica diverse similitudini tra la pericope coranica e l'Annunciazione riportata dai vangeli apocrifi arabi e armeni dell'infanzia di Gesù, tra cui lo pseudo-Matteo¹². Anche se qui Muḥammad non fa menzione dell'Arcangelo Gabriele, si presume che egli fosse al corrente della sua identità, grazie alla tradizione giudea e cristiana. La stessa rivelazione coranica accerta questa conoscenza: «Di: "Chi sarà nemico di Gabriele (fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio, a conferma dei precedenti messaggi, Guida divina e Buona Novella ai credenti) chi, dico, è nemico di Dio e dei suoi Angeli e de' suoi Messaggeri e di Gabriele e di Michele, ebbene è Dio il nemico degli empi!"» (Q. II, 97-98).

Secondo O'Shaughnessy, il Profeta sviluppò il concetto di un Angelo mediatore della rivelazione solo a Medina, a partire dalle diatribe contro gli infedeli; tesi, questa, sostenuta anche da R. Bell¹³, il quale sostiene che all'inizio della sua predicazione il Profeta non avesse in mente Gabriele, quando descriveva la sorgente della sua rivelazione (Q. LIII, 5-10¹⁴ e in Q. LXXXI, 19-27¹⁵). In questo senso, O'Shaughnessy

¹¹ Lc 1,26-38.

¹² O'Shaughnessy 1953, p. 53.

¹³ Bell 1934, pp. 145-154.

¹⁴ Q. LIII, 4-10: «No, Ch'è rivelazione rivelata, appresagli da un Potente di Forze sagace, librantesi alto sul sublime orizzonte! Poi discese pëndulo nell'aria s'avvicinò a due archi e meno ancora e rivelò al servo Suo quel che rivelò».

¹⁵ Q. LXXXI, 19-27: «Che questo è parola d'un nobile Messaggero potente presso il signore del Trono e ben saldo obbedito colà, fedele; e il vostro compagno non è un folle, ma Lo vide il suo limpido orizzonte, e non è avaro dell'Arcano di Dio, né segue parole di un dèmone lapidato. Ma dove andate dunque? Non è altro questo che un monito a tutto il creato».

è di parere contrario circa una possibile connessione tra Gabriele e lo spirito di Dio da parte del Profeta, dopo aver ascoltato la storia dell'Annunciazione a Medina. A sostegno della sua tesi vi sono due versetti coranici medinesi che rendono impossibile l'identificazione tra Gabriele e il *rūḥ*. Il primo è Q. IV, 171, rivolto contro i cristiani, i quali credono nella Trinità: «O Gente del libro! Non siate stravaganti nella vostra religione non dite di Dio altro che la Verità! Ché il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il suo Verbo che egli depose in Maria, uno Spirito da Lui esaltato [...]». Il secondo è Q. LXVI, 12, già commentato in precedenza.

Solo in un periodo successivo e una volta affermata la sua autorità in Medina, il Profeta può aver usato Gabriele come sinonimo dello spirito (*rūḥ*), là dove il testo coranico può aver identificato le due figure. Tale informazione venne poi passata ai suoi compagni e da essi ai commentatori quali Ṭabarī e Rāzī, i quali sostengono questa identificazione tra Gabriele e il *rūḥ* proprio a partire da Q. XIX, 17: «E noi le inviammo il Nostro Spirito che apparve a lei sotto forma d'uomo perfetto [...]». I commentatori spiegano che Gabriele è chiamato *rūḥ*, «perché ravviva la religione come l'anima ravviva il corpo, perché egli è specialmente amato da Allāh, o perché egli è un essere incorporeo»¹⁶. A questo punto, possiamo rispondere alla nostra domanda iniziale dicendo che il Profeta, in una prima fase della sua predicazione, non predicò l'identità tra Gabriele e il *rūḥ*, perché pressato dalle continue controversie teologiche. Solo successivamente, in un clima di accettazione da parte della comunità yatribita e in seguito all'approfondimento di altri aspetti della rivelazione coranica, il Profeta può aver identificato le due figure usando i loro nomi come sinonimi. In più possiamo notare come, in Q. XIX, 17, si presenti lo spirito di Dio in termini personali «uomo perfetto», cosa invece non così chiara nei versetti circa la creazione di Adamo e nell'altro versetto, Q. LXVI, 12, dove si parla di Maria e di Gesù.

Concludendo, possiamo dire che vi sono due gruppi di sure coraniche che ci presentano il *rūḥ* in termini diversi:

– (Gruppo A), Q. XVI, 28-29; Q. XXI, 91, sono sure di origine meccana. Esse descrivono la creazione di Adamo, dove il *rūḥ* è presentato in termini impersonali, come qualcosa che appartiene a Dio, sulla li-

¹⁶ O'Shaughnessy 1953, p. 57.

nea del «Mio spirito», del «Nostro spirito». Un altro versetto: Q. LXVI, 12, di origine medinese, che descrive Maria e la nascita del Profeta Gesù, dove il *rūḥ* è ancora presentato in termini impersonali, come qualcosa che è da Dio, sulla linea del «Suo spirito», che però non possiamo definire come emanazione dell'essenza di Dio, anche se il testo lo darebbe a pensare.

– (Gruppo B), Q. XIX, 16-22, sura di origine meccana. Essa descrive l'Annunciazione a Maria; l'Arcangelo Gabriele e la nascita del Profeta Gesù, dove il *rūḥ* è presentato in termini personali, come un'identità altra da Dio, ma che è associata a Gabriele, oppure identificata con l'angelo.

Tra le circa 20 sure coraniche che trattano il tema dello spirito di Dio, queste sono solo un piccolo ma significativo campionario. Esse ci danno l'idea di come il *Qur'ān* presenti il tema del *rūḥ*: un'identità impersonale o personale; un'emanazione o una non emanazione dell'essenza divina, più o meno identificata con la realtà angelica.

Lo Spirito e la rivelazione

Secondo Sells, il *rūḥ*, che viene associato all'atto creatore di Dio, può anche essere associato alla rivelazione e alla missione di Profeta e di Messaggero di Gesù. In questo caso si parla di Spirito di Santità *رُوحُ الْقُدُسِ* (*rūḥ al-quḍus*), così come viene indicato nei seguenti versetti coranici:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۗ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ
وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا
تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ۗ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ۗ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۗ
وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ
وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فِيهِمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا
وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

In verità noi demmo a Mosé il Libro e gli facemmo successivamente seguire gli altri Messaggeri, e demmo a Gesù figlio di Maria prove evidenti e lo confermammo con lo spirito di santità. Ma dunque ogni qualvolta un Messaggero vi porta ordini non graditi, voi superbamente vi ribellate e alcuni ne smentite, altri ne uccidete?

Di tali Messaggeri Divini alcuni li abbiām resi superiori ad altri; fra di essi c'è chi parlò con Dio, ed Egli ne ha elevati alcuni di vari gradi. Così demmo a Gesù figlio di Maria prove chiare e lo confermammo con lo Spirito di Santità; e se Dio avesse voluto, coloro che li seguirono non si sarebbero uccisi l'un l'altro, dopo aver ricevuto prove così evidenti; ma essi furon discordi; ci fu chi credette, ci fu chi negò, ma se Dio avesse voluto non si sarebbero uccisi l'un l'altro. Dio però fa ciò che vuole (Sura *al-Baqara* – della vacca, II, 87, 253, Medinese, eccetto il versetto 281. Essa è composta di 286 versetti ed è stata rivelata a Minà, durante il Pellegrinaggio d'addio).

Il tema del *rūḥ al-qudus*, corrispondente al termine siriano «Lo spirito che (è)... di santità», è stato oggetto di diverse interpretazioni sia da parte degli orientalisti occidentali¹⁷, sia da parte dei commentatori musulmani del *Qur'ān*. Con tale termine, si indica il complemento di specificazione, che nella lingua araba prende il nome di *idāfa*. Nel *Qur'ān* si dice semplicemente che lo spirito di santità è dono di Dio, senza indicare alcun fattore di identità tra l'essere dello spirito e l'essere di Dio nella sua santità. Nei passaggi coranici che abbiamo citato sopra, Dio parla in prima persona, indicando come Gesù abbia ricevuto delle prove chiare sulla sua missione, confermate dallo spirito di santità. Dunque, Dio conferma Gesù nella funzione di Profeta e di Messaggero, donandogli lo spirito di santità, che lo sostiene nel suo profetare e nel suo annunciare la rivelazione coranica. In questo senso, nel *Qur'ān* non si può parlare di «Spirito Santo»¹⁸, così come lo in-

¹⁷ Nöldeke 1904, p. 47.

¹⁸ È interessante notare come Sells, nell'articolo citato, faccia una certa confusione sui termini «spirito» e «santo», traducendo *rūḥ al-qudus* con i termini inglesi *the holy spirit*, e quindi non rispettando l'*idāfa*: «[...] Jesus, son of Mary, is depicted as being given the holy spirit (*rūḥ al-qudus*)», in Sells 2006, p. 115. Anche se la traduzione inglese non è in maiuscolo (*The Holy Spirit*), Sells non parte da un'analisi lessicografica del termine arabo coranico che indica il complemento di specificazione, utilizzando invece la traduzione del termine arabo cristiano *al-rūḥ al-qudus* (lo spirito, il santo – lo spirito santo). A nostro parere, se il testo coranico riporta il complemento di speci-

tende il Cristianesimo: la terza persona della Santissima Trinità, l'unico Dio nella distinzione delle tre persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Nel testo biblico arabo si parla invece di *al-rūb al-qudus*, «Lo Spirito, il santo», dove *al-qudus* è l'attributo dello Spirito, tradotto comunemente con «Spirito Santo». Il testo biblico non ha di certo la pretesa di formulare una teologia dello Spirito Santo, come neppure tenta di sviluppare una teologia delle relazioni intratrinitarie. Tuttavia, esiste una diversità di traduzione rispetto al testo arabo coranico e questo avviene non per un caso, ma è frutto di un'interpretazione cristiana circa il tema biblico dello Spirito. Da quanto detto, pensiamo che la traduzione biblica araba voglia sottolineare la profonda identità tra l'essenza dello Spirito e quella della Divinità nella sua santità. La traduzione araba coranica non si azzarda a una tale interpretazione, cosa peraltro sottolineata dalla forma grammaticale dell'*idāfa*. Il motivo è evidente: il *Qur'ān* vuole evitare ogni possibile associazione (*širk*) tra una realtà creata da Dio, cioè lo spirito di santità, e Dio stesso.

Nella sua traduzione inglese dall'arabo di Q. II, 87, Pickthall usa il termine *holy Spirit*, mettendo maiuscolo solo *Spirit*. Alla nota 1 scrive: «“The holy Spirit” is a term for the angel of revelation, Gabriel (on whom be peace)». Lo stesso fa traducendo Q. II, 256, scrivendo nella nota 1: «i.e. the angel Gabriel»¹⁹. Pickthall identifica dunque lo Spirito con l'Arcangelo Gabriele, seguendo la tradizione islamica fin qui riportata. In più egli, non considerando l'*idāfa*, la sostituisce con *al-rūb al-qudus*. Si tratta di una scelta dovuta a qualche particolare motivo? Veramente non sappiamo. Tuttavia, ciò che ci interessa è che in entrambi i versetti coranici esaminati vi è un riferimento a colui, Gabriele, che secondo il *Qur'ān* è connesso con la comunicazione della rivelazione divina, sia essa coranica sia extracoranica.

Sells fa giustamente notare quanto nel *Qur'ān* lo spirito giochi un ruolo importante sia a riguardo delle profezie, in riferimento all'*amr* di Dio (Q. XVI, 2; XVII, 85; XL, 15), sia quale sostegno spirituale per i

ficazione e quello biblico usa invece l'aggettivo, vi è un motivo valido. Esso consiste nella diversa interpretazione che il *Qur'ān* e la Bibbia danno del termine «spirito di santità». Il *Qur'ān* non parla di spirito nel senso di un essere divino, Dio stesso. La traduzione araba della Bibbia vuole sottolineare l'essenza divina dello Spirito di Dio, inteso come Spirito Santo.

¹⁹ Pickthall 1975, pp. 16.52.

credenti (Q. LVIII, 22), sia soprattutto in relazione allo specifico movimento dell'innalzare (*tanzīl*) e dello scendere (*tanazul*) della rivelazione profetica (Q. XVI, 2)²⁰. Lo spirito viene quindi inviato nel mondo secondo il comando (*'amr*) di Dio per comunicare la rivelazione divina. In un altro versetto coranico è invece lo spirito che agisce attivamente, facendo scendere (*nazzala*) i versetti del *Qur'ān*, detti anche «i segni della rivelazione» (Q. XVI, 102).

Nella sura XCVII si descrive il far discendere (*anzalnāhu* – fare scendere giù) la rivelazione coranica al Profeta Muḥammad (sottinteso):

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ
وَمَا أَذْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ
لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ
تَنْزِيلُ الْمَلَايِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا يَأْتِنُ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ
سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ

In verità lo rivelammo nella Notte del Destino. Cos'è mai la Notte del Destino? La Notte del Destino è più bella di mille mesi. Vi scendono gli angeli e lo Spirito, col permesso di Dio, a fissare ogni cosa. Notte di pace fino allo spuntar dell'aurora (Sura *al-Qadar* – del destino, XCVII, 1-5, Meccana, composta di 5 versetti).

Come indicato dall'espressione araba *في ليلة القدر* (*Fī laylati al-qadri*) la discesa avviene durante «la Notte del Destino», secondo quanto Bausani traduce nel versetto 1²¹; oppure durante «The Night

²⁰ Sells 2006, p. 115.

²¹ Bausani 2001, p. 481. Il Nostro commenta dicendo che la tradizione concilia la contraddizione tra due idee: 1) quella che sostiene che il *Qur'ān* sarebbe stato fatto scendere in forma completa nella notte tra il 26 e il 27 di *ramaḍān*; 2) quella che sostiene che la rivelazione coranica sarebbe stata fatta scendere in forma frammentaria (Q. XVII, 106). Su questa linea una prima tesi sosterebbe che Dio, dopo aver fatto scendere la rivelazione totale, abbia ripreso il *Qur'ān* e lo abbia rivelato di nuovo in forma frammentaria. Un'altra tesi sostiene che il *Qur'ān* sarebbe stato calato dal cielo più alto al cielo inferiore a disposizione dell'Arcangelo Gabriele. Sia Bausani sia Pickthall concordano nel sostenere che lo Spirito si identifica con l'Arcangelo Gabriele: Bausani 2001, p.721; Pickthall 1975, p. 814.

of Predestination», secondo la traduzione dello stesso versetto da parte di Pickthall²². Quest'ultimo, ai versetti 2.3 traduce l'espressione *ليلة القدر* (*lailatu al-qadri*) con «The Night of Power», sottolineando il carattere speciale di quella notte in cui Dio, nell'esercizio del suo potere, fisserà il destino a tutta la sua creazione²³. Ecco dunque come il testo coranico unisce il tema dello spirito, ora identificato con l'Arcangelo Gabriele, alla comunicazione della rivelazione di Dio. Tale unità è poi messa in stretta relazione con i temi teologici del decreto divino e della predestinazione (*al-qadar wa al-qadā'*), attraverso l'indicazione della «Notte della Predestinazione», della «Notte del Destino» e della «Notte del Potere». Grazie allo sviluppo successivo del pensiero teologico musulmano, dovuto in prima istanza alle dispute teologiche tra i *mu'taziliti* e gli *aš'ariti*, i temi del decreto divino e della predestinazione saranno oggetto di studio da parte dei teologi musulmani. Tra questi temi vi sarà l'approfondimento circa il contenuto dell'atto di Dio nell'esercizio della sua onnipotenza e i processi e la retribuzione dell'atto umano²⁴.

*Lo sviluppo dell'idea di spirito in al-Ghazālī
e l'esperienza spirituale dell'amore di Dio*

Dopo la morte del Profeta, i teologi e i giuristi, soprattutto coloro appartenenti alla scuola di pensiero *Hambaita*, svilupparono l'idea che lo spirito fosse qualcosa di misterioso, come lo era anche il *Qur'ān*. Essi pensavano che lo spirito fosse qualcosa al di là della conoscenza umana. Ecco dunque che il *rūḥ* aveva il suo carattere di mistero, sulla cui natura il pio musulmano non doveva troppo interrogarsi. Tranne i *mu'taziliti*, che rigettavano totalmente questo atteggiamento di rinuncia a ogni investigazione teologica, la maggior parte dei teologi e dei

²² Pickthall, 1975, p. 814.

²³ Basandosi su Q. XC VII, la tradizione islamica sostiene che in questa notte vengono fissati i destini di tutte le cose per la durata di un anno intero. Sul tema della predestinazione (*al-qadar*) nell'*Islām* vedi: Caspar 1999, pp. 135-160; sul tema dell'ultimo giorno (*al-yawm al-ākhir*), *ibid.*, pp. 161-180. Altri interessanti contributi su questi temi a partire dallo sviluppo del pensiero teologico musulmano li troviamo in Gardet 1967a, pp. 33-139 e pp. 233-246; Gardet 1946b; Watt 1948a; Brunschwig 1964, pp. 75-46.

²⁴ Su questo tema vedi: Watt 1997b, pp. 46-55; Nicelli 2010a, pp. 1-16.

mistici seguirono quanto la rivelazione coranica e la tradizione sostenevano: il *rūḥ* è un essere impersonale, a volte incorporeo e a volte corporeo; distinto dall'essenza divina, ma che può essere identificato con gli esseri soprannaturali angelici. Coloro invece che tentarono di dare delle spiegazioni filosofiche, di tipo neoplatonico o aristotelico, giunsero poi a percepire il rischio di cadere in speculazioni eterodosse, con il pericolo di essere perseguitati o dichiarati eretici. Anche lo stesso Ibn 'Arabī († 1240), sviluppando la sua dottrina dell'«Uomo perfetto», arriva al punto di abbandonare ogni riflessione sullo spirito, sostenendo che la ragione umana non può andare oltre il suo limite su cose che solo Dio conosce²⁵. Al-Ghazālī († 1111)²⁶, nel suo *Maḍ-ḥūn Ṣaghīr*²⁷, scrive che il *rūḥ* appartiene al mondo (*'ālam*) del comando divino (*'amr*), in riferimento a Q. XL, 15:

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُنْفِئُ الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ
لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ

Iddio, l'Esaltato nei Gradi, il Padrone del Trono; Ei lancia lo Spirito, per Divino Comando, su chi Egli vuole dei suoi servi, perché ammonisca gli uomini annunciando il dì dell'incontro! (Sura *al-Ghāfir* – del perdonatore, XL, 15, Meccana, di 85 versetti, eccetto i versetti 56 e 17, che sono medinesi).

Ci troviamo di fronte a un'interpretazione che sottolinea la realtà impersonale dello spirito, legata all'immagine di una realtà materiale indicata dal verbo *يُنْفِئُ* (*yulqī*) che ha il significato di «gettare, lanciare» (nel senso che se Dio getta qualcosa rimane la distanza tra chi getta e chi riceve, salvaguardando la trascendenza divina). Il riferimento al comando divino *مِنْ أَمْرِهِ* (*min 'amrihi*), ci riporta alla relazione tra il *rūḥ* e la rivelazione di Dio. Allāh vuol far conoscere la sua volontà, come parola creatrice (ebraico – *Dabar*), che forma l'identità (*kun* – essere e sussistere) della creatura. Tale rivelazione assume il carattere di comando; di atto di Dio, qualcosa che dà forma all'identità della creatura. Il principio attivo di tale azione risulta essere lo spirito, che

²⁵ Macdonald, in Konov (ed.), IX/IV (1931), p. 313.

²⁶ Griffel 2009.

²⁷ Al-Ghazālī 1303a, p. 10, in Macdonald 1931, p. 313.

opera su comando divino. Nel suo *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Il ravvivamento delle scienze religiose)²⁸, e più specificamente nel libro *Qawā'id al-'aqā'id, Faṣl II*, al-Ghazālī sottolinea che il significato più recondito (*al-bāṭin*) non può contraddire il significato chiaro o evidente (*al-zāhir*). Da qui il Nostro divide i misteri teologici (*'asrār*) in cinque categorie, la prima delle quali è composta di sottili distinzioni o punti che non possono essere compresi dalla maggior parte dei fedeli. Infatti, sarebbe per loro una tentazione troppo pericolosa cercare di comprenderli, perché potrebbero misinterpretarli, cadendo in errore. Il primo esempio di questi misteri è il *rūḥ* che fu svelato al Profeta Muḥammad. Questo mistero è invece stato rivelato solo ad alcuni sapienti, quali gli *'ulamā'* (saggi dell'*Islām*, conoscitori del *Qur'ān*, *Sunna* e della *Sharī'a*), pur non possedendo essi il carisma profetico. Tuttavia è loro compito non rivelare tale conoscenza alla maggioranza dei fedeli. Il concetto fondamentale di questa conoscenza sta nel fatto che l'esistenza di un'entità «spirito» è chiara a ogni uomo attraverso «l'esperienza del sé», ma la conoscenza della natura dello «spirito» può essere raggiunta solo attraverso una più grande ispirazione rivelativa (*wahy*) dei profeti, o l'*ilhām* (ispirazione privata) dei santi, oppure la conoscenza spirituale (*ma'rifa*) di alcuni intellettuali. Nel primo libro dell'*Iḥyā'*, quello sulla conoscenza (*'ilm*), al-Ghazālī ci dice che i *qulūb* (tradotto con «cuori», intesi come l'unità tra conoscenza ed esperienza) appartengono all'*'ālam al-malakūt* (il mondo soprannaturale) ed entrambi sono inaccessibili ai sensi esterni e fisici. Secondo un commentatore di al-Ghazālī, Sayyid Murtaḍā, l'*'ālam al-malakūt* deve essere identificato con l'*'ālam al-ghārib* (il mondo spirituale o del Mistero), a cui appartiene l'anima personale dell'uomo. Da qui, non tutti i fedeli possono accedere a queste conoscenze, ma solo coloro che hanno uno specifico carisma donato da Dio. I misteri quali il *rūḥ* appartengono alla sfera intima del rapporto tra l'anima del fedele e Dio. Esse possono essere discussi e conosciuti solo sotto la guida di coloro che hanno esperienza in materia.

Una tale attenzione per quello che chiameremmo in termini cristiani «l'ambito della coscienza», il luogo dove si verifica l'intimo dialogo

²⁸ Al-Ghazālī 1982b; Al-Ghazālī 1969c. Per un approfondimento dei contenuti dell'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* e del *Munqidh Min al-Dalāl*, in particolar modo sul tema del rapporto tra ragione e fede vedi: Watt 2000c, pp. 21-92; Nicelli, 2002b, pp. 1-35.

tra Dio e l'anima del credente, un luogo dunque accessibile solo a Dio, la troviamo anche in *al-Ghazālī* nel libro IX del suo *Iḥyā'*; libro che tratta il tema dell'amore di Dio (*maḥabba*). Egli dice che il *rūḥ* è il luogo (*maḥall*) dell'amore di Dio, mentre invece il cuore (*qalb*) è il luogo della conoscenza esperienziale (*ma'rifa*). Il *sirr* (segreto), che è la parte più intima dell'uomo (anima spirituale) e più raffinata del *rūḥ*, è considerato il luogo della contemplazione (*mušāhada*) di Allāh. Su questa distinzione, il Nostro sostiene che la conoscenza contemplativa è il massimo livello di conoscenza che il credente può avere di Dio. Si tratta di una conoscenza fondata sull'esperienza del sé in relazione con Dio, significata dall'atto della ragione umana che, sostenuta e illuminata dalla fede, si apre alla conoscenza delle realtà ultime. Come notiamo, la conoscenza intellettuale unita all'esperienza della fede porta il credente a una conoscenza superiore, quella contemplativa, che secondo al-Ghazālī, solo il *ṣūfī*, il mistico, può raggiungere nell'apertura del «sé» all'amore di Dio: l'esperienza spirituale dell'amore di Dio. Nel pensiero di al-Ghazālī, la ragione e la fede sono quindi profondamente unite nella ricerca mistica dell'amore di Dio, come risposta a quelle domande fondamentali sul senso di sé, della realtà e del destino; domande che costituiscono il senso religioso del credente (*mu'min*).

SISTEMA DI TRASLITTERAZIONE

' = ء ; b = ب ; t = ت ; th = ث ; ġ = ج ; ḥ = ح ; kh = خ ; d = د ; dh = ذ ; r = ر ; z = ز ; s = س ; š = ش ; ṣ = ص ; ḍ = ض ; ṭ = ط ; ḏ = ظ ; ʿ = ع ; gh = غ ; f = ف ; q = ق ; k = ك ; l = ل ; m = م ; n = ن ; h = ه ; w = و ; y = ي

Vocali lunghe: ā ا ى ä ä; at; h (costrutto)
 ū و ال (articolo), al- e 'l- (anche prima
 ī ي dell'antero-palatale)

Dittonghi: aw 'و
 ay 'ي

Vocali brevi: a ----
 u ----
 i ----

BIBLIOGRAFIA

Articoli

- Bell R., «Muhammad's Visions», in *The Moslem World*, 24, 1934, pp. 145-154.
- Brunschvig R., «Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane», in *Studia Islamica*, 20, 1964, pp. 75-46.
- Lane E.W., *An Arabic-English Lexicon*, s.v. حُرُوجٌ, Book 1, part 3, London 1876, pp. 1863-1885.
- Macdonald D.B., «The Development of the Idea of Spirit in Islam», in S. Konov (ed.), *Acta Orientalia*, Vol. IX, Pars IV (1931), E.J. Brill, Lugduni Batavorum 1931, p. 313.
- Nicelli P., «The Mu'tazila and the Neo-mu'tazilism of Muḥammad 'Abduh: The Debate between Faith and Reason», in *Encounter*, 358, 2010a, pp. 1-16.
- Nicelli P., «Al-Ghazālī, Theologian and Spiritual Master», in *Encounter*, 238, 2002b, pp. 1-35.
- O'Shaughnessy T., «The Development of the Meaning of Spirit in the Koran», in *Orientalia Christiana Analecta*, 139, 1953, pp. 1-75.
- Sells M., «Spirit», in *Encyclopaedia of the Qur'an (EQ)*, Vol. 5, Brill, Leiden Boston 2006, pp. 114-117.
- Van Imshoot P., «L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 23, 1934, pp. 553-587.

Libri

- Al-Ghazālī, *Maḍnūn Ṣaghīr*, Cairo Editions, Cairo 1303a.
- Al-Ghazālī, *Iḥyā' ulūm al-dīn*, traduzione di Al-Haj Maulana Fazul-ul-Karim, Voll. 1-4, Kitab Bhavan, New Delhi 1982b.
- Al-Ghazālī, *Al-Munqid min aḍalāl (Erreur et délivrance)*, traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre, Beyrouth 1969c.
- Bausani A., *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli, Pantheon, Milano 2001.
- Caspar R., *Theologie Musulmane, Tome II, Le credo*, P.I.S.A.I., Rome 1999a.
- Gardet L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967a.
- Gardet L., *La mesure de notre liberté: les actes humains, le Décret et la Justice*, Ibla, Tunis 1946b.
- Griffel F., *Al-Ghazālī Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Nöldeke T., *Compendious Syriac Grammar*, translated into English by J.A. Crichton, Williams & Norgate Edition, London 1904.

Lo Spirito di Dio nel *Qur'ān*

- Pickthall M.M., *The Meaning of the Glorious Qur'ān*, Q. LXVI, 12, Islamic Call Society Jamahiryā Arab Lybian Popular Socialist, Tripoli 1975.
- Watt W.M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac, London 1948a.
- Watt W.M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, Edinburg 1997b.
- Watt W.M., *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, Oneworld Publications, Oxford 2000c.

Websites

Per il testo in arabo del *Qur'ān*: www.quranexplorer.com; www.searchtruth.com.



VENTO, SPIRITO E FANTASMA NELLA CINA ANTICA¹

di

Elisabeth Rochat de la Vallée

Il Vento

Nella Cina arcaica, attorno al xv secolo a.C., il carattere che indica il vento si confonde con quello che indica la fenice². Le fenici, o più esattamente i quattro spiriti-fenice, sono messaggeri dell'Altissimo, divinità suprema e Primo antenato regale, che regna nel Cielo. L'imperatore dell'«In Alto» (*shang di* 上帝) invia questi venti-spiriti verso le quattro direzioni; ciascuno di essi ha l'incarico di portare gli influssi adeguati ai quattro grandi territori che si estendono a Nord, a Sud, a Est e a Ovest della regione centrale sulla quale regna il sovrano terrestre.

Il vento trasporta il Cielo sulla Terra; è un dono e un ordine: un dono, perché grazie a lui la vita può prosperare; un ordine, perché la modalità con cui la vita si dispiega dipenderà dal vento che tocca la regione dove essa si sviluppa. Ciò implica che l'uomo, nelle proprie azioni e nella propria condotta, si sottometta alla qualità delle influenze venute dall'alto.

Il vento appare immediatamente come uno e molteplice. È uno poiché ha una sola e unica fonte, il Cielo e il suo sovrano. È molteplice-

¹ Questo articolo si basa principalmente su testi cinesi precedenti all'era cristiana, con qualche riferimento ai testi di epoca successiva.

² La fenice è un segno di buon augurio; la sua venuta testimonia la virtù del sovrano e annuncia un'epoca di prosperità e di pace.

ce poiché la sua manifestazione è sempre particolare; il sovrano dell'In Alto invia i suoi emissari che si manifestano come venti che soffiano sul territorio assegnato.

Il vento, quando soffia, si manifesta sempre nei molteplici venti che arrivano da tutte le direzioni, ciascuno con le qualità che gli sono proprie. Una nozione molto antica, databile probabilmente al Neolitico, è quella degli Otto venti (*ba feng* 八風); essi rappresentano tutte le variazioni possibili di ciò che soffia dal Cielo sulla Terra in funzione della direzione originaria, di ciò che caratterizza questa direzione (montagna o mare, eccetera) e anche del momento dell'anno in cui tale vento soffia.

Questo rapporto essenziale e costante tra l'uno e il molteplice si ritrova nella nozione di *soffi* (*qi* 氣) e in quella di *spirito* (*shen* 神).

Quando un vento tocca un territorio e i popoli che li vivono, può portare maledizioni o benedizioni. Può veicolare epidemie e malattie, anticamente percepite come punizioni per una cattiva condotta, inviate ai discendenti dagli antenati che risiedono presso il sovrano dell'In Alto; solo dei sacrifici rituali potranno calmare il loro sdegno e ristabilire le buone relazioni tra i vivi e i morti³.

Il vento può non essere quello che dovrebbe arrivare in quel momento dell'anno, per esempio può non portare con sé le piogge stagionali necessarie alle coltivazioni; o al contrario può essere troppo violento, troppo freddo, e così via. Rende folli o paralizza, strappa i fiori distruggendo la promessa dei frutti...

Quando il vento buono porta gli influssi adeguati, allora rappresenta il Cielo che feconda la Terra. Attraverso le sue innumerevoli aperture, per esempio le grotte ai fianchi delle montagne, il vento penetra in seno della Terra; sono chiamate «caverne del vento» (*feng xue* 風穴). La potenza del Cielo si riversa così sulla Terra, in particolare durante la primavera o quando rimbomba il tuono e scoppia il fulmine che sembra squarciare la volta celeste e trafiggere il suolo, risvegliando così ciò che era in letargo e stimolando la vitalità di ogni cosa.

Il vento è anche ciò che provoca la germinazione e la fioritura; dà inizio alla serie di trasformazioni che porterà, nel giro di qualche mese, alla completa maturità delle spighe pronte per la mietitura, fonte di

³ Il culto degli antenati è il più antico e il più persistente fenomeno religioso in Cina.

nutrimento per gli uomini. È quindi il soffio cosmico che agisce tra Cielo e Terra, che cambia e trasforma. Questa facoltà di produzione e di trasformazione si ritroverà associata alla potenza suprema, fonte di vita, così come agli spiriti (*shen*) che da tale potenza sono emanati. Nella Cina arcaica, le trasformazioni inerenti alla vita, che costituiscono l'evoluzione di ogni essere, sono fortemente legate al vento che costantemente si muove e modifica la sua direzione e le sue qualità.

Il concetto di vento è utilizzato nella lingua classica per significare gli usi e i costumi, gli ambienti e le atmosfere, le mode e le tendenze, le apparenze e gli stili, le reputazioni e le dicerie, i canti popolari e i turbamenti sessuali, le tonalità mutevoli della vita e degli atteggiamenti sociali.

La sua relazione con il concetto di vento è così forte⁴ che si impone nel modo in cui gli studiosi illustrano la composizione del carattere che indica il vento 風. Esso è formato da un insetto 虫 attirato in un vortice. Vi si vede il vento della primavera, che mette in movimento l'attività vitale addormentata, che sveglia gli animali in letargo, che fa apparire gli insetti e provoca le loro metamorfosi. Si dice che quando il vento si mette in movimento, gli insetti appaiono e subiscono la metamorfosi nello spazio di otto giorni⁵.

Nel corso degli anni, il vento si arricchirà di nuove connotazioni e contemporaneamente perderà in parte la sua potenza cosmica.

Se consideriamo l'abbondante letteratura cinese tra il V secolo a.C. e il II secolo d.C., vediamo emergere altre immagini del vento. Considerando la sua velocità, la sua violenza, il suo aspetto impalpabile e senza forma, lo si colloca facilmente dal lato dello *yang*. Costituisce, con la pioggia, una coppia il cui significato va ben al di là delle intemperie e degli elementi scatenati dai loro eccessi. Attraverso la pioggia *yin*, il Cielo discende e dona la fertilità alla terra; attraverso il vento *yang*, il Cielo prende, solleva e toglie. Divinizzati come Maestro della pioggia (*Yushi*) e Conte del vento (*Fengbo*), rappresentano le variazioni *yin* e *yang* del Cielo, e simboleggiano i turbamenti e le emozioni nell'uomo.

⁴ Nella medicina cinese, il vento patologico è caratterizzato dai cambiamenti molteplici e improvvisi che causa nell'organismo.

⁵ *Shuowen jiezi*.

La coppia vento e pioggia costituisce, insieme ad altre due coppie⁶, i Sei soffi che rappresentano l'insieme delle influenze che il Cielo invia sulla Terra durante il corso dell'anno per conservare la vita.

Quando prende forma la teoria dei Cinque elementi (o Cinque agenti, *wu xing* 五行), il vento diventa il soffio della natura associato all'elemento Legno, e da qui all'Est, alla Primavera, all'apparizione della vita, e così via; è uno dei Cinque soffi che formano l'insieme delle influenze celesti.

Il vento, pur conservando le sue specificità di base, si può unire ad altre forze. Può combinarsi con tutti gli altri soffi, ma non è altro che uno di loro. Il suo rapporto con la produzione della vita non è altro che una fase del processo.

Il vento, inoltre, trasferirà una parte della propria potenza simbolica a un'altra nozione che emergerà e diventerà sempre più importante, quella di soffio.

Il soffio (qi 氣)

La nozione di soffio emerge da una duplice appartenenza celeste e terrestre. Nel carattere *qi* 氣, la parte che rappresenta un chicco di cereale, 米, ricorda che il nutrimento è alla base delle forze e della vitalità, mentre l'altra parte 气 evoca un'emanazione, come il profumo che esce dalla pentola o il vapore che ne sale.

I soffi che ci animano, fisicamente e mentalmente, vengono dalle trasformazioni dei prodotti della Terra e dai loro sapori, di cui l'uomo si appropria mediante la digestione: «La bocca assorbe i sapori (*wei* 味) e l'orecchio i suoni. Suoni e sapori producono il soffio (*qi*). Tramite la bocca, il soffio diventa parola; tramite l'occhio, diventa chiaro-veggenza»⁷.

Il Cielo nutre la vita attraverso i soffi che invia con regolarità e affidabilità: «Il Cielo possiede Sei soffi, che scendono (sulla Terra) e generano i Cinque sapori (tutte le piante commestibili). [...] Questi Cinque soffi sono: lo *yin* e lo *yang* [che qui rappresentano il caldo e il

⁶ Lo *yin* e lo *yang* designano il freddo che regna all'ombra e il calore che regna al sole, la luce e l'oscurità che rappresentano il giorno e la notte. Si veda più avanti *Chunqiu Zuozhuan*, Zhaogong primo anno.

⁷ *Guoyu*, 1985, p. 312.

freddo], il vento e la pioggia, l'oscurità e la luce. Si differenziano in Quattro stagioni e si strutturano in Cinque divisioni [dell'anno solare]. I loro eccessi causano le calamità [che sono ogni sorta di mali, in particolare le malattie]»⁸.

Questi stessi soffi si trovano nell'uomo e costituiscono quanto di più umano ci sia nella sua natura: «Nell'uomo, amore e odio, allegria e collera, afflizione e gioia, sono prodotti dai Sei soffi. È per questo che conoscerli a fondo permette di controllare, analogamente, in modo conveniente i Sei voleri (intenzioni, tendenze profonde, desideri)»⁹.

L'uomo ha coscienza e discernimento, a differenza degli altri esseri viventi. Ciò è dovuto alla sua componente celeste che lo contraddistingue e lo rende eccezionale rispetto agli altri esseri. Del Cielo gli deriva l'intelligenza spirituale (*shen ming* 神明) che gli permette di percepire l'ordine naturale che si esprime nelle incessanti trasformazioni dei soffi; la sua regolarità e affidabilità si manifestano tipicamente nell'alternanza costante delle Quattro stagioni, del giorno e della notte, nell'arrivo del vento e della pioggia, in alcuni casi improvvisa o anche eccessiva, ma che non si spinge mai fino alla distruzione totale.

Attingendo a questa conoscenza, l'uomo prende coscienza del modo di regolare in sé i soffi che costituiscono il suo flusso vitale e che sono analoghi a quelli che costituiscono la vita cosmica. Le emozioni e i desideri sono i grandi motori dei suoi soffi e i principali responsabili del loro disordine e delle patologie che ne derivano; l'uomo li regola e si regola sul modello dei soffi del Cielo che, a seconda degli anni (buoni o meno buoni) si armonizzano e consentono il perpetuarsi della vita.

Questi soffi del Cielo penetrano, secondo l'antica immagine del vento, in modo analogo, l'uomo; in lui, le «caverne del vento» (*feng xue* 風穴) diventano le «caverne dei soffi» (*qi xue* 氣穴), le molteplici aperture attraverso le quali i soffi penetrano il corpo e che costituiscono anche i punti in cui si pratica l'agopuntura.

Tali soffi sono molteplici ma vengono tutti dal «vento immobile»¹⁰, dal vento che non soffia, che rappresenta la potenzialità di ogni vento;

⁸ *Chunqiu Zuozhuan*, primo anno del duca Zhao.

⁹ *Chunqiu Zuozhuan*, venticinquesimo anno del duca Zhao.

¹⁰ Si veda per esempio l'incipit dello *Zhuangzi*, cap. 2.

è l'immagine del soffio originario, potenzialità di tutti i soffi e delle molteplici forme di vita che essi fanno comparire.

Nell'uomo, i soffi sono le forze vitali allo stesso tempo fisiche e fisiologiche, mentali e psicologiche, i movimenti degli arti, il funzionamento degli organi, le emozioni, le intenzioni, e così via.

Responsabile dei i suoi soffi, l'uomo deve fare in modo che siano correttamente rinnovati, sempre concentrati in modo che non si disperdano e si perdano, guidati nelle loro attività dalla conoscenza e dalla consapevolezza dell'ordine naturale.

Se l'uomo assume delle responsabilità e ha dei modelli di comportamento perché ha in sé per natura un'attitudine a conoscere, ma anche a discernere e riconoscere ciò che dà senso alla vita e (un'attitudine) a penetrare il senso profondo delle cose, che possiamo chiamare ordine naturale. Quindi l'uomo non soltanto possiede dei soffi, ma ha una capacità analoga alla potenza del Cielo di comandarli, di mantenerli nel movimento, secondo un ritmo e delle relazioni corretti. Tale attitudine è lo spirito.

Il soffio e lo spirito

Il soffio non è una *sostanza* nonostante i soffi non possano manifestarsi o esistere al di fuori di forme concrete che prendono vita per mezzo delle incessanti trasformazioni che intessono l'esistenza.

Il soffio è *spirito*? Questa domanda può ricevere una risposta diversa a seconda dei contesti. Non è possibile stabilire un'equivalenza tra la nozione di soffio e quella di spirito, perché i caratteri e i campi semantici sono diversi. Ciononostante, la loro differenza si stempera nel mondo sensibile, manifesto, e si riduce a nulla quando si risale all'unità. Il soffio originale è un tutt'uno con lo spirito (*shen*), con la Via (*dao*), potenza che suscita la produzione e le trasformazioni di tutto ciò che esiste.

Un grande pensatore come Zhang Zai nell'XI secolo esprime magnificamente questo concetto: «Una sola cosa ha una duplice costituzione: il *qi*. In quanto uno, è spirituale (*shen* 神); in quanto due, è trasformazione (*hua* 化)»¹¹. I soffi che assumono un aspetto manifesto e

¹¹ A. Cheng, 1997, p. 417 e seguenti. Allo stesso modo, Zhu Xi (1130-1200) presen-

differenziato possono perdere il loro rapporto con l'origine, con l'ordine naturale e corrompersi nella forma. È per questo che si parla di «soffi perversi» (*xie qi* 邪氣), malefici, patogeni, mentre il Principio (*li*), la Via (*dao*), lo Spirito (*shen*) restano identici a se stessi.

L'uomo responsabile dei suoi soffi e del suo spirito può corrompere quest'ultimo e squilibrare i primi.

Lo stato in cui si trova lo spirito dell'uomo o lo spirito vitale nell'uomo dipende dal modo in cui l'uomo conduce la propria vita. Può conformarsi all'autenticità del senso profondo delle cose, al procedere della vita in sé e in tutti gli esseri che popolano l'universo; o può, al contrario, governare i propri soffi in modo inopportuno e oscurare la sua capacità di conoscere e il suo discernimento se si lascia sedurre dai desideri e vincere dalle passioni. Nel primo caso, l'uomo accresce il proprio spirito e diventa simile agli spiriti del Cielo, compagno della potenza che produce e trasforma; nel secondo caso, si snatura e si perde.

Per tenere sotto controllo le emozioni, dominare i sensi e mettere così i propri soffi vitali al servizio dell'ispirazione spirituale o celeste, occorre ritrovare la calma del cuore, come afferma Zhuang zi:

Chi aspira alla serenità calmi i propri soffi (*qi* 氣); chi aspira alla condizione spirituale (*shen* 神) segua il proprio cuore (*xin* 心)¹².

Il santo si mantiene nel riposo – riposo che gli assicura equilibrio e leggerezza; equilibrio e leggerezza gli procurano serenità e distacco. In questo stato d'equilibrio e di leggerezza, di serenità e di distacco, nessuna preoccupazione o sofferenza possono impossessarsi di lui, nessun soffio perverso (*xie qi* 邪氣) attaccarlo. Così niente contamina la sua virtù (*de* 德) e niente rovina i suoi spiriti (*shen* 神). Così si dice della vita del santo che è opera del Cielo (*tian xing* 天行) e della sua morte che è una trasformazione degli esseri (*wu hua* 物化). Nella tranquillità, egli è uno con la virtù dello *yin*, e nel movimento, uno con la virtù dello *yang*¹³.

ta il soffio (*qi* 氣) e il principio (*li* 理) come indissociabili e uniti nella Sommità suprema.

¹² *Zhuangzi*, cap. 23.

¹³ *Zhuangzi*, cap. 15

*Lo spirito*¹⁴

Il carattere abitualmente tradotto con il significato di «spirito», *shen* (神), in origine designa con certezza lo spirito dell'antenato defunto, salito al Cielo. Gli spiriti sono le potenze che stanno in Cielo e che esercitano un potere «in basso» sui loro discendenti; sono anche le potenze che comandano i fenomeni celesti, le forze della natura, come il sole e la luna, i fulmini e i tuoni, il vento e la pioggia, le inondazioni e la siccità, i fiumi e le montagne, eccetera.

Da qui l'uso del carattere *shen* (神) per gli Spiriti del Cielo, in opposizione agli Spiriti della Terra (*gui* 鬼) che sono anche i demoni e i fantasmi.

La loro azione non può che essere eccellente e perfetta, perché celeste, cioè sempre espressione dell'accadere e del dispiegarsi della vita nel mondo, dell'ordine naturale che viene pure chiamato Cielo (*tian* 天). Presiedono a ciò che succede nel mondo, sono l'origine delle trasformazioni che fanno apparire le molteplici forme di vita. Sono l'ordine sacro della vita in ogni fenomeno naturale e nelle vicende umane. Presiedono a tutte le attività naturali. Possiamo constatare il risultato della presenza degli spiriti, ma non possiamo spiegare come essi operino, poiché la natura stessa del loro potere viene da un ordine superiore che sfugge a una comprensione umana, limitata per definizione.

Gli spiriti popolano il mondo che circonda l'uomo; sono presenti ovunque nelle loro molteplici forme. Penetrano anche negli esseri e controllano nell'uomo ogni movimento della sua psicologia e della sua fisiologia. Un uomo «spirituale» è rischiarato, nella sua interiorità, da queste potenze celesti; è un essere ispirato e meravigliosamente saggio.

Nelle pratiche taoiste, in particolare, sono le forze che attivano e dirigono le diverse funzioni vitali: ci sono così gli spiriti del fegato e degli occhi, dello stomaco e del cervello, e così via.

Gli spiriti sono in gran numero nel corpo e in natura, ma il loro numero importa poco, perché essi restano Uno, uniti nella loro appartenenza al Cielo e nella loro fedeltà all'origine della potenza vitale.

¹⁴ Con la trattazione che segue, si rimarrà ben lontani dal coprire la ricchezza e la varietà del concetto di *shen*, spirito.

Il destino dell'uomo è di diventare sempre più somigliante agli spiriti, di diventare lui stesso uno spirito del Cielo, dopo la morte ma già durante la sua esistenza.

La relazione tra uomini e spiriti è possibile tramite gli spiriti degli antenati defunti nel culto degli antenati; una relazione può anche esserci tra ciò che è spirituale nell'uomo e ciò che è spirituale fuori da lui.

Il senso esatto della parola «spirito» dipende quindi sempre dal contesto in cui è utilizzato e dagli altri concetti a cui si trova associato. È una nozione che può avere diverse connotazioni.

Considerati come entità esterne a un essere umano, gli spiriti sono le potenze cosmiche, celesti, originarie, che permettono a ogni fenomeno vivente di avere origine e sviluppare la catena dei cambiamenti e di trasformazioni che compongono la sua esistenza. Gli spiriti manifestano l'ordine naturale della vita nel cosmo, espresso per esempio nell'alternarsi regolare delle Quattro stagioni, del giorno e della notte, nella moderazione del vento e della pioggia. Queste manifestazioni armoniose si offrono alla nostra intelligenza come un esempio e un modello per la condotta della nostra vita.

Questi stessi spiriti sono presenti nel corpo umano, sia come presenze a sé stanti, sia nelle loro manifestazioni. Nel corpo umano, lo spirito, *shen*, ha diverse connotazioni:

- Gli spiriti che investono la vita umana dall'inizio della sua formazione, nello stadio fetale fanno parte della dotazione originale dell'essere umano; sono la parte celeste che conferisce all'uomo le qualità del Cielo: iniziativa e comando, potere regolatore.
- Lo spirito di un uomo è la sua capacità di conoscere e di prendere coscienza, di esercitare il discernimento e l'intelligenza. Egli può esercitare le sue facoltà avvicinandosi al Cielo, vale a dire all'ordine naturale, alla sua natura originaria; il suo spirito è allora chiaro e illuminato: egli conduce la propria vita in conformità all'ordine del mondo, rinforzando così la qualità del suo spirito. Al contrario, può esercitare le proprie facoltà cedendo alla seduzione dei sensi e all'appetito dei desideri o ancora affannandosi nel perseguire conoscenze sempre più numerose e particolareggiate, senza sapere come fermare il fermento dell'attività intellettuale e il godimento che ne deriva. L'uomo si allontana allora dalla sua natura primaria e dalla condotta che gli permette il pieno sviluppo della sua vita spirituale, mentale o corporea; lo spirito si acceca e si offusca.

L'uomo che realizza pienamente la potenzialità del suo spirito diventa un uomo spirituale, un uomo/spirito, conforme al Cielo. Il suo spirito è lui stesso, la sua anima.

Portare a compimento lo spirito non è possibile fuori dal corpo o senza il corpo. La compiutezza del corpo è allo stesso tempo una condizione e una conseguenza dello stato spirituale; stato dello spirito e stato corporeo sono intrinsecamente legati.

Colui che segue il *Dao* ha una potenza vitale completa (virtù, 天); questa potenza vitale completa è la compiutezza del corpo; la compiutezza del corpo è la compiutezza dello spirito (*shen*) e la compiutezza dello spirito è la Via del Saggio¹⁵.

Lo stato spirituale comporta il perfetto uso degli organi di senso, la pienezza dei soffi e l'ordine perfetto delle loro trasformazioni e movimenti.

L'interdipendenza tra corpo e spirito non esclude affatto la gerarchia tra i due. Se lo spirito in un uomo è dono del Cielo e il corpo dono della Terra, lo spirito deve comandare il corpo nello stesso modo in cui il Cielo comanda e la Terra lo segue; anche se la debolezza fisica, dovuta per esempio a un'alimentazione insufficiente, può portare con sé un indebolimento dello spirito in quanto mente.

La vita è la compenetrazione tra le sostanze che formano il corpo e gli spiriti o lo spirito di cui l'uomo è dotato, che diventa matrice della sua realizzazione. La morte è lo scioglimento della loro unione.

La morte

L'allontanamento degli spiriti significa la morte e può essere intesa in modi diversi.

- Se si considerano gli spiriti come i soffi del Cuore e del suo funzionamento, la morte coincide con l'arresto cardiaco.
- Se si considerano gli spiriti come ciò che, fin dall'origine, permette lo sviluppo della vita, il loro allontanarsi è la morte dovuta a una rottura o all'esaurimento della dotazione originale.
- Se si considerano gli spiriti dal punto di vista dello spirito che

¹⁵ *Zhuangzi*, cap. 12.

vive nell'uomo, che lo modella sul Cielo, cioè sull'ordine naturale, allora la morte è la partenza verso il Cielo di questa parte dell'uomo, che possiamo chiamare spiriti (*shen*), spiriti vitali (精神), o anime *hun* (魂).

- Se consideriamo gli spiriti come ciò che dà accesso alla realtà delle cose e dà l'intelligenza della vita, la loro assenza è l'oscuramento del mentale, il vaneggiamento, la follia. L'uomo può allora sopravvivere nella sua forma corporea, ma senza avere ciò che fa di lui veramente un uomo: un Cuore che batte al ritmo dell'universo e che lo rende compagno dello svolgersi della vita cosmica.

Ora, lo spirito vitale (*jing shen* 精神) è un dono del Cielo mentre la forma corporea è data dalla Terra. Lo spirito vitale ripasserà la sua porta, le ossa ritorneranno alla loro radice. Ma allora in che modo il mio «io» potrà sussistere per sempre¹⁶?

Anime hun e po

La doppia animazione dell'uomo, celeste e spirituale da un lato, terrestre e corporea dall'altro, si esprime anche in questi due gruppi di anime: *hun* e *po*.

I soffi celesti formano l'anima spirituale (魂); i soffi terrestri (*di qi* 地氣), l'anima corporale (*po* 魄). Che facciano ritorno alla loro dimora primordiale e ognuna starà al suo posto¹⁷.

Le anime terrestri si fissano nell'uomo, dandogli un corpo, una forma; sono i *po*. Sono responsabili della vita corporea, delle sensazioni, delle reazioni, dei processi istintivi. Il sensitivo e il vegetativo sono di loro pertinenza. I *po* sono anche la forza fisica che sostiene il dinamismo dell'essere, l'istinto di sopravvivenza che rende arditi. Tutto quello che è vitalità corporea, animazione di sostanze, processi non controllati dalla coscienza, dipende dai *po*. Gli appetiti dei sensi lasciati a briglia sciolta, i desideri corporei non tenuti sotto controllo divorano

¹⁶ *Huainanzi*, cap. 7.

¹⁷ *Huainanzi*, cap. 9.

e distruggono la vitalità, come possono farlo i fantasmi affamati con i quali le anime *po* hanno grandi affinità.

Le anime *bun* sono associate ai soffi (*qi*), al Cielo e agli spiriti del Cielo (*shen*), alla facoltà di conoscere e in senso generale a tutto ciò che non è corporeo e materiale. Esse permettono all'uomo di percepire, di sentire, risentire, di provare dei sentimenti, di costruire dei pensieri, di comprendere e di ragionare; sono intelligenza, sensibilità, spiritualità, immaginazione, sogni e fantasticherie, contemplazione. Sviluppano conoscenza e coscienza, alla luce degli spiriti del Cielo e del Cuore. Potranno così trovare, al momento della morte, il loro cammino verso il Cielo e il paradiso.

Hun e *po* vivono in coppia: la loro unione genera la vita sulla Terra; la loro separazione provoca la morte. Nel corso della vita, tali anime si caricano di vitalità. La qualità di ciò che viene assorbito e vissuto crea un'animazione concreta la cui potenza non è estinta dalla dissociazione operata dalla morte. Quando *Hun* e *po* si separano, ciascuna delle due parti riprende il suo movimento naturale: gli *bun* se ne vanno per primi, lasciando il corpo attraverso la testa (fontanella e vertice del capo), per guadagnare le altezze dove diventano i gloriosi spiriti degli antenati (*ling bun* 靈魂), degli spiriti celesti. I *po* restano attaccati alle parti materiali del corpo, se ne vanno con loro attraverso gli orifizi e si dissolvono poco a poco con esse nella terra.

Rivenienti e fantasmi

Sebbene gli *bun* (魂) dipendano dal Cielo e i *po* (魄) dalla Terra, essi condividono uno stesso elemento grafico: il carattere *gui* (鬼). Quest'ultimo designa anzitutto gli spiriti dei morti, in modo specifico quelli legati alla Terra (come gli *shen* sono gli spiriti degli antenati legati al Cielo); in secondo luogo indica le potenze che animano la Terra; gli spiriti dei morti che ritornano a tormentare i viventi, i fantasmi; gli spiriti della Terra intesi come potenze malefiche, come demoni pericolosi.

Il culto degli antenati

Il culto degli antenati consiste in cerimonie che fanno «ritornare» gli spiriti degli antenati morti, attirati mediante le offerte e il legame con i loro discendenti. Anticamente, si offrono delle offerte specifiche

alle anime che risiedono nell'alto del Cielo (*hun*) e altre a quelle che risiedono nelle profondità della Terra (*po*) con lo scopo di attirarle. La loro riunione permette la presenza degli antenati; in seguito gli spiriti e i mani (anime dei defunti) riguadagneranno i loro luoghi di residenza, placati e nutriti dalle offerte.

Il culto degli antenati consiste quindi nel far ritornare nel luogo del sacrificio gli spiriti degli antenati; per questo si è associato al termine che indica i fantasmi, gli spettri (鬼), un termine omofono (鬼), che significa recarsi da qualche parte, appartenere a un luogo, ritornare, ritorno, «riveniente».

I rivenienti

È fondamentale avere un luogo a cui si appartiene, non sentirsi sperduti, abbandonati; non solo è ciò che ci si augura durante la propria vita, ma è anche ciò che conta dopo la morte.

Le anime che non ritornano al luogo al quale appartengono, in alto o in basso, possono errare tra i viventi, cercando di trovare appagamento, vendicandosi o nutrendosi; essi sono i pericolosi «rivenienti» o spettri che risucchiano la vitalità di un essere o se ne impadroniscono per possederlo.

La letteratura e l'immaginario cinese sono pieni di storie di fantasmi, di spettri, di possessioni; è il soggetto di innumerevoli racconti ai quali il buddhismo apporterà la sua sensibilità e le sue prospettive.

Ecco uno dei più antichi testi su questo argomento¹⁸:

Quando i Mani (spiriti della morte, *gui* 鬼) hanno un luogo dove tornare (recarsi, *gui* 歸), allora non fanno alcun male. Ho fatto in modo che (lo spirito di questo morto) abbia un posto dove tornare (*gui* 歸) (gli ho dato un luogo di culto e delle persone in carico)... Po You può diventare un fantasma (*gui* 鬼)? Quando un uomo o una donna qualunque muoiono di morte violenta, i suoi *hun* e i suoi *po* possono allora dimorare tra gli umani e maltrattarli...

Quanto descritto riguarda, a maggior ragione, le anime di chi appartiene a una famiglia potente e che ha avuto la possibilità di nutrir-

¹⁸ *Chunqiu Zuozhuan*, settimo anno del duca Zhao.

si al meglio. Il suo potere di nuocere è grande e genererà un fantasma *gui* (鬼) temibile.

Poyou era un uomo di una grande famiglia; questo implica che la vitalità ereditata dai suoi avi fosse di una qualità e di una forza eccezionale. Per lo stesso motivo, egli ha avuto a disposizione, durante la sua vita, i migliori prodotti della terra e dell'arte degli uomini. Le sue anime sono potenti. È morto di morte violenta prima di aver raggiunto il termine dei suoi giorni, ingiustamente assassinato. Un'energia vitale ancora forte si attacca al corpo e a certi luoghi. Le anime di questo uomo, insoddisfatte, possono ritornare e frequentare i viventi, soprattutto nei luoghi dove è stato assassinato. Avide delle essenze che le hanno nutrite durante la vita, esse cercano di prenderle dove possono, spesso a detrimento dei viventi, per i quali queste anime erranti e affamate rappresentano dunque un reale pericolo.

Il gioco di parole tra i due caratteri omofoni *gui* (鬼), spiriti del morto, e *gui* (歸), ritornare, funziona appieno. Le anime che non riescono a lasciare i luoghi della loro vita passata, a causa della frustrazione e della violenza della morte, ritornano in questi siti, soprattutto se non hanno un luogo dove possono essere condotte da una funzione religiosa o da offerte.

Queste anime vendicative possono essere calmate con offerte e rituali, talvolta con esorcismi. Occorre evitare i luoghi potenzialmente pericolosi, come i cimiteri o gli antichi campi di battaglia, in particolare di notte. Certi luoghi geografici sono abitati da spiriti pericolosi, perfino maligni; bisogna sapere come evitarli o difendersene. Si tenta di prevenire l'apparizione di tali fantasmi facendo attenzione al rispetto dovuto ai morti. Così tutti gli anni, all'inizio di aprile, nel giorno chiamato della Pura luce, ogni famiglia visita e pulisce le tombe degli antenati. Si può anche disporre un po' di cibo lungo il cammino per evitare che le anime erranti affamate, pronte a prendere ciò che le possa nutrire, penetrino nel corpo di un essere vulnerabile e ne prendano possesso.

Esistono dei fantasmi benevoli al di fuori del culto degli antenati? Si può dire che possono esserci degli incontri tra gli spiriti di un uomo vivente, i suoi *hun*, e gli spiriti di un antenato, di una divinità, del Cielo.

Il sogno gioca un ruolo particolare in questi incontri, perché le anime responsabili della coscienza non sono più implicate nel pensiero, nelle percezioni sensoriali, nei movimenti corporei volontari, nelle diverse attività e nelle relazioni con gli altri. Gli *hun* possono quindi li-

berarsi – momentaneamente – dall'alleanza con il corpo. Allora possiamo essere visitati dallo spirito di un antenato o andare a visitarlo; in genere se ne ottiene un'ispirazione saggia e profonda. Si può dormire in un tempio per avere un sogno ispirato da una divinità che ci darà un consiglio importante, capace di farci uscire da una situazione difficile o ci aiuterà a comprenderla meglio.

La meditazione profonda, l'estasi, la trance sono altrettanti viaggi spirituali che consentono il ricongiungimento delle anime *hun* con gli spiriti del mondo, dello spirito personale con il Cielo; tali sono i viaggi degli *Hun*, limitati nel tempo per la necessità di reintegrarsi nel corpo.

Conclusioni

Il vento, i venti-spirito, veicolano tutto ciò che permette la vita sulla terra, ma anche le punizioni della divinità celeste suprema e degli antenati.

Il cielo invia i suoi soffi sulla Terra affinché essi suscitino e sostentino la vita; tuttavia, in eccesso, questi soffi sono portatori di mali e malattie. Gli spiriti (*shen*) guidano i soffi nella natura ma anche nell'uomo. La vita dell'uomo è una condensazione di soffi e la sua morte, la loro dispersione; la vita è un intreccio di Cielo/Terra, *yin* e *yang*, e la morte è la loro separazione.

La vita dell'uomo è diretta dal suo spirito, che deve costruirsi sulla somiglianza degli spiriti del Cielo per integrarsi nell'ordine cosmico, naturale. La duplice appartenenza dell'uomo si traduce nei suoi due gruppi di anime, celesti e terrestri; per natura, le sue anime celesti (*hun*) sono in parte correlate agli spiriti del Cielo (*shen*).

Dopo la morte, le anime ritornano a visitare i loro discendenti in occasione del culto degli antenati; ma esse ritornano anche come fantasmi pericolosi quando non hanno un luogo a cui fare ritorno (luogo di culto) o quando sono attratte da un luogo, per esempio quello dove è avvenuto l'assassinio, o guidate da un desiderio di vendetta.

La forza delle anime dipende dalla forza vitale che a sua volta dipende da una serie di elementi: l'ereditarietà, cioè la potenza vitale propria di una discendenza, in particolare se nobile; l'abbondanza e la qualità del nutrimento avuto; ma anche la condotta irreprensibile della vita e la purezza di cuore. È lo spirito dell'uomo a essere responsabi-

le di questa condotta illuminata della vita. Così lo spirito vitale di un uomo (*jing shen*) può fare ritorno (*gui* 歸) al suo luogo autentico di appartenenza: al Cielo, al *Dao*, in una compresenza che non ha fine.

BIBLIOGRAFIA

- Cheng A., *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000.
- Chunqiu zuozhuan*, *Commentario del Signor Zuo alla Cronaca delle Primavere e degli Autunni*; traduzione francese di S. Couvreur, *Chronique de la Principauté de Lòu*, Cathasia, Paris 1951. Testi del V e del IV secolo rimaneggiati sotto gli Han (206 a.C.-220 d.C.).
- Guoyu. Propos sur les Principautés. Tome I: Zhouyu*, traduzione di A. d'Hormon e R. Mathieu, Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, Paris 1985.
- Huainanzi* (opera di tendenza taoista e sincretica del II secolo a.C. in 21 capitoli); traduzione francese di C. Larre, I. Robinet, E. Rochat de la Vallée, *Les grandes traités du Huainanzi* (chapitres 1, 7, 11, 13 et 18), Le Cerf, Paris 1993; C. Le Blanc, R. Mathieu, *Huainanzi*, Gallimard (La Pléiade), Paris 2003.
- Shuowen jiezi* (opera lessicografica degli inizi del I secolo d.C.).
- Zhengmeng*, *Rettificare i giovani ignoranti*, opera di Zhang Zai (1020-1077).
- Zhuangzi* (opera in 33 capitoli redatta tra il IV e III secolo a.C.).

«FAI DEI VENTI I TUOI MESSAGGERI».
PROSPETTIVE BIBLICHE
SUL TEMA DEL VENTO

di
Patrizio Rota Scalabrini

«Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito» (Gv 3,8).

Questo passaggio del dialogo notturno tra Gesù e Nicodemo rende bene alcuni aspetti dell'esperienza umana riguardante il vento come fenomeno fisico di uno spostamento d'aria e, d'altra parte, mostra come tale fenomeno sia sottoposto a un processo di simbolizzazione, fino a diventare metafora della forza con cui Dio trasforma le persone fin nell'intimo. Tale processo di simbolizzazione si riscontra nell'intero arco dei testi biblici, sia primotestamentari che neotestamentari. Bisognerà però mantenere questa polarità senza dissolvere immediatamente, nella sua portata simbolica, l'esperienza del fatto fisico del vento, perché il simbolo, per il rimando all'originario, non può mai prescindere dall'immediato in cui il senso si annuncia.

Attueremo perciò una sorta di viaggio nelle pagine bibliche¹ per una ricognizione delle modalità con cui si percepisce e si esprime l'esperienza umana del vento. Da lì, poi, risulterà più evidente la ragione per cui esso diventa simbolo antropologico e teologico d'importanza fondamentale.

¹ Le citazioni bibliche in lingua italiana sono prese dalla nuova versione della CEI (2009). Quando, per motivi di maggiore aderenza al testo originale, la traduzione viene da me modificata all'interno della citazione, si passa dal carattere corsivo al carattere normale.

Preliminari: osservazioni filologiche

In una previa ricognizione degli usi linguistici per indicare il vento, bisogna segnalare che l'ebraico biblico preferisce di gran lunga il vocabolo *rû^aḥ* (che nel testo della *TaNaK* ricorre ben 387 volte, perlopiù al femminile, ma non mancano casi al maschile), termine peraltro identico anche in aramaico². A prescindere dai significati metaforici, esso non indica solo il movimento dell'aria, ma anche l'aria stessa (anche se l'idea di mobilità non è mai assente, ma è perlomeno implicita). È però difficile precisare compiutamente la portata del termine, che copre un ampio ventaglio di significati; e ad acuire questa difficoltà interviene il fatto che la realtà indicata si sottrae al senso della vista, ma è percepita da altri sensi.

Il vento viene chiamato a volte con i termini della sua provenienza, secondo le quattro classi di venti che approssimativamente possono corrispondere ai quattro punti cardinali; ad esempio, anche senza che ricorra esplicitamente il termine *rû^aḥ*, il vento del settentrione viene detto *šāfôn*, quello del meridione *têmān*, oppure *dārôm*. Il vento d'oriente³ è il *rû^aḥ qādîm*.

Per dire la sua intensità si associano espressioni che ne qualificano la veemenza, la forza, come ad esempio il forte vento d'oriente che soffia sul Mare dei Giunchi rendendolo asciutto (Es 14,21). Oppure si ricorre a termini sinonimici, però meno frequenti, come *sa^car*, *s^{ec}ārāḥ*, che indicano il vento di tempesta, l'uragano. Anche il termine *sūfāḥ* appare per indicare il vento di tempesta. Nel testo ebraico, propriamente, non si ha un termine specifico che designi la brezza, ma ricorre semplicemente *rû^aḥ*. Il caso poi di 1Re 19,12 dovrà essere discusso più avanti.

Per la traduzione di *rû^aḥ* nella LXX, il termine più usato è *pneuma*, ma se si vuole ribadire il significato primo (anteriore agli usi metaforici) di «vento», si fa ricorso al termine *ánemos* in una cinquantina di circostanze, nonché, in quattro occasioni, al termine *pnoê*. Quando il

² Per il Primo Testamento ci avvaliamo qui di dati attinti in vari contributi: Tengström in Botterweck, Ringgren 2008, coll. 258-299; Van Pelt, Kaiser Jr., Block in VanGemeren 1997, 1073-1078 (# 8120); Beyse in Botterweck, Ringgren 2006, coll. 128-131; Fabry in Botterweck, Ringgren 2006, coll. 238-243. Per il Nuovo Testamento cfr. J. Kremer in Balz, Schneider 1998, coll. 1009-1022; Balz in Balz, Schneider 1995, coll. 256-257.

³ Sul vento d'oriente cfr. Kronholm in Botterweck, Ringgren 2007, coll. 813-816.

«Fai dei venti i tuoi messaggeri»

vocabolo *ru^ah* ebraico è usato in modo metaforico per indicare le energie psichiche o i moti dell'animo umano, nonché lo Spirito di Dio, viene reso in greco con una grande molteplicità di termini, che per un verso indicano la grande capacità di denotazione da parte della lingua ellenica, ma dall'altro una difficoltà culturale a collegare i sensi metaforici all'esperienza originaria del vento.

Per il greco del Nuovo Testamento (quali che siano le valutazioni sul suo rapporto con il linguaggio elaborato dalla traduzione dei LXX), ritroviamo il medesimo uso dei tre termini *pneuma*, *ánemos* e *pnoê*. Solitamente il primo termine è detto dello Spirito di Dio, dello Spirito celeste (ma designa anche lo spirito del male e dei suoi autori). Sempre in un processo di metaforizzazione indica l'animo dell'uomo e pure l'anima dei defunti, mentre un uso più vicino al concetto di vento o di alito vitale si riscontra comunque in alcuni passi (Gv 3,8; 2Ts 2,8; Eb 1,7; Ap 11,11; 13,15).

Ánemos conserva invece il suo significato primario di «vento». Basti qui ricordare la sua ricorrenza nell'episodio della tempesta sedata o del cammino di Gesù sulle acque.

Il terzo termine, *pnoê*, designa qualcosa di simile al vento in At 2,2, mentre in At 17,25 indica il respiro umano.

Infine vi è anche il termine «aria» (*aêr*), come atmosfera in cui ci si muove e si vive. Non vi è però l'idea di vento.

La climatologia del mondo biblico e il vento

«Quando vedete una nuvola salire da ponente, subito dite: "Arriva la pioggia", e così accade. E quando soffia lo scirocco, dite: "Farà caldo", e così accade» (Lc 12,54-55).

Prima di addentrarci nelle modalità con cui la Bibbia presenta l'esperienza umana del vento quale fucina di metafore che sfociano nel simbolo religioso del vento come lo Spirito di Dio, è opportuno avere alcune indicazioni sui venti che caratterizzano il clima d'Israele e delle regioni limitrofe e che sono attestati dalla Bibbia stessa⁴. Non entriamo nel dettaglio che caratterizza le tre grandi aree climatiche d'Israele, che spaziano dal clima mediterraneo, ricco di precipitazioni inver-

⁴ Cfr. Frick 1992, pp. 119-126.

nali, fino a un clima subtropicale desertico, ma ci limitiamo ad osservare alcune caratteristiche generali dei venti nelle due grandi stagioni del mondo biblico: l'inverno piovoso da novembre ad aprile e l'estate secca da maggio ad ottobre.

In inverno soffiano i venti dell'ovest e del nord-ovest, recanti pioggia. Altri venti soffiati da ovest e da sud-ovest portano semplicemente un po' di rugiada. Sono rari, d'inverno, i venti che soffiano da est e da nord-est, ma quando spirano apportano freddo, gelo, brina e neve, fenomeno meno raro di quanto si pensi nei territori montuosi.

D'estate la situazione meteorologica è molto stabile e si avvertono solo venti secchi o comunque non in grado di apportare la sospirata pioggia. D'estate però possono soffiare anche venti da nord-ovest che apportano una certa umidità che si condensa in rugiada, assolutamente benefica per la vegetazione. In questa stagione può soffiare anche il vento del sud o del sud-est, caldo, sfibrante, assolutamente opprimente, lo *sharav* (termine che nella Bibbia indica una terra bruciata o un fortissimo calore). Non solo d'estate, ma anche nei periodi di transizione si può levare un vento violento, turbinoso, che porta sabbia e brucia la vegetazione; è quello che la Bibbia chiama «vento d'oriente», la *rû^ah qādīm*.

Il mistero dell'origine

«Per quali vie si diffonde la luce, da dove il vento d'oriente invade la terra?» (Gb 38,24).

Ecco quanto si sente dire Giobbe da Dio, quando Egli lo interroga sui limiti del creato e lo pone di fronte al mistero della sua azione creatrice e provvidente. Peraltro un aspetto del vento che impressiona l'uomo biblico (ma riscontrabile in altre esperienze religiose) è proprio la sua invisibilità. Esso sembra sottrarsi al senso della vista, ma anche a ogni tentativo di manipolazione. La sua forza e i suoi effetti rilevabili, e talvolta sconvolgenti, portano allora a interrogarsi sulla sua origine. È vero che si può percepire la direzione da cui soffia, ma non si riesce a stabilire dove esso nasca. La cosa, poi, è avvertita maggiormente perché succede spesso che il vento si levi all'improvviso. Ebbene, proprio il fatto di non poterlo vedere, controllare, prevedere, fa pensare a una sua origine misteriosa, quasi «altra» rispetto alle cose visibili e comunque controllabili.

«Fai dei venti i tuoi messaggeri»

Con una fervida immaginazione si pensa allora a serbatoi in cui il vento rimane rinchiuso per essere poi liberato e soffiare sulla terra: «*Fa salire le nubi dall'estremità della terra, produce le folgori per la pioggia, dalle sue riserve libera il vento*» (Sal 135,7). Ma l'indagine sull'origine del vento, per l'uomo biblico, non prende la via della ricerca scientifica, quanto piuttosto quella delle valenze simboliche. Ecco allora un pensiero ricorrente in moltissimi testi biblici: è Dio che invia il vento. Così, quando il diluvio stava facendo salire le acque al punto di schiacciare l'arca sotto la volta del firmamento, «*Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutti gli animali domestici che erano con lui nell'arca. Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono*» (Gen 8,1).

Il vento, come ogni altro fenomeno atmosferico, è sottoposto alla signoria di Dio, ne attua i progetti, concorre al suo piano come uno strumento che è in suo pieno potere. Così, ad esempio, Dio può cambiare la direzione del vento a proprio piacere (non sarà però mai un arbitrio, ma un'azione coerente con il suo progetto di creazione e di salvezza): «*Il Signore cambiò la direzione del vento e lo fece soffiare dal mare con grande forza: esso portò via le cavallette e le abbatté nel Mar Rosso*» (Es 10,19).

Questa associazione dell'origine del vento con Dio stesso porta a parola l'esperienza del numinoso che l'uomo fa di fronte a fenomeni naturali di particolare possanza, come l'uragano e il turbine. Così nella Bibbia il vento (specie il vento di tempesta, l'uragano – cfr. il discorso di Dio dalla tempesta⁵ in Gb 38ss) fa parte dell'apparato teofanico, insieme agli altri elementi naturali associati a un'idea di mobilità: acqua, aria, fuoco e la stessa terra quando viene scossa dal terremoto.

Celebre è la teofania cantata dal Sal 18 in cui il Signore è presentato come Colui che fa tremare la terra, oscillare le basi dei monti, con narici e bocca che eruttano fuoco e lapilli, mentre cavalca un cherubino, vola e appare sulle ali del vento (v. 11).

Ezechiele, nel racconto della propria chiamata profetica, evoca uno scenario affine, preceduto appunto da un potente vento di uragano: «*Ed ecco un vento tempestoso avanzare dal settentrione, una grande nube e un turbinio di fuoco, che splendeva tutto intorno, e in mezzo si scorgeva come un balenare di metallo incandescente*» (Ez 1,4). E al medesimo quadro fa riferimento anche la teofania sul monte Oreb, però,

⁵ Dailey 1993, pp. 187-195.

in questo caso, «*il vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore*» (1Re 19,11) non attesta comunque la presenza del Signore, il quale rimane «altro» rispetto all'apparato teofanico. Questo particolare non fa che confermare il fatto che la Bibbia, pur parlando del vento come mandato da Dio, e giungendo alla metaforizzazione più alta del vento come simbolo dello Spirito di Dio, non perde mai di vista la differenza ontologica tra il Creatore e le creature, e quindi anche per quanto attiene al fenomeno atmosferico del vento. In questo senso, il vento non viene mai divinizzato, cosa che, ad esempio, avviene nell'antico Vicino Oriente, come è il caso di Enlil, il 'dio del vento' delle religioni mesopotamiche.

Il vento e i sensi dell'uomo

«*Il vento che sibila o canto melodioso di uccelli tra folti rami o suono cadenzato dell'acqua che scorre con forza o cupo fragore di rocce che precipitano*» (Sap 17,17).

Il vento non si può vedere, ma lo si può udire! I suoni che esso produce spaziano dal sibilo al lamento, dal mormorio al boato. Perciò la Bibbia registra questa esperienza e giunge a parlare (proprio con Gesù di Nazaret) esattamente di una «voce» del vento che si può udire e si deve perciò interpretare, capire.

Nell'ottica biblica ogni cosa è latrice di senso e non è mai semplicemente neutra, quasi esistesse un piano naturale separato da uno soprannaturale. Così, posto di fronte al vento e alla sua voce, l'uomo biblico si interroga sul significato che da tutto ciò gli proviene. Non è allora indifferente che il vento si levi improvviso, o che improvvisamente si calmi, o che afferri ogni cosa con la sua forza distruttrice, o che porti le nubi per la pioggia benefica: c'è un messaggio da ascoltare.

È quanto traspare in modo assolutamente evidente da numerosi salmi, dove l'uomo raccoglie il linguaggio della creazione ed eleva la sua voce di lode quasi liturgo del cosmo. Avendo appreso che i cieli narrano la gloria di Dio e che il firmamento proclama l'attività delle sue mani, l'uomo loda il Signore perché comprende che ogni cosa lascia trasparire la parola divina: «*Lodate il Signore dalla terra... fuoco e grandine, neve e nebbia, vento di bufera che esegue la sua parola*» (Sal 148,7-8).

Ecco allora il salmo cosiddetto «akhenatoniano», che definisce espli-

citamente i venti come «messaggeri» di Dio: «*Costruisci sulle acque le tue alte dimore, fai delle nubi il tuo carro, cammini sulle ali del vento, fai dei venti i tuoi messaggeri e dei fulmini i tuoi ministri*» (Sal 104,3-4).

Questa idea del vento come latore di messaggi (peraltro collegata anche alla sua funzione teofanica) è ribadita dallo stesso *incipit* del discorso di Dio nel libro di Giobbe, quando gli si manifesta nella potenza della *s^{ec}ārāb*, cioè nel fragore del turbine (Gb 38,1). Solitamente questo fragore sarà associato all'idea di castigo, ma Giobbe dovrà prepararsi a qualcosa di sorprendente: Dio non castiga le sue parole, ma ne approva la sincerità e il rifiuto di ogni compromesso.

Oltre all'udito, il vento intercetta il senso dell'olfatto, perché porta con sé odori di altri spazi, fumo di incendi, profumi e aromi di mondi anche lontani. In questa prospettiva il vento può essere «odorato». Lo fanno gli animali, aspirando l'aria e sentendo la presenza dell'altro, come afferma sarcasticamente Geremia, quando, in modo caricaturale, paragona Israele, attratta dall'idolatria, a un animale in preda all'estro: «*Asina selvatica addestrata al deserto! Nel calore dei suoi desideri aspira il vento; le sue brame chi le farà calmare?*» (Ger 2,24).

Con questi odori, profumi, fragranze, il vento si fa ancora una volta annunciatore di un messaggio, evocatore del mistero. Peraltro il vento esalta ciò che vi è nell'ambiente circostante, siano gli odori nauseanti, siano invece le fragranze, come quelle di un giardino, di un frutteto. Così la sposa del Cantico dei Cantici chiede all'amato di venire a visitarla, come un vento che soffia nel giardino: «*Alzati, vento del settentrione, vieni, vieni, vento del meridione, soffia nel mio giardino, si effondano i suoi aromi. Venga l'amato mio nel suo giardino e ne mangi i frutti squisiti*» (Ct 4,16).

In questo testo del Cantico l'amata paragona l'incontro con l'amato al soffiare del vento del sud, il *tēmān*, che toglie il respiro, ma anche al vento del nord, il *ṣāfôn*, che fa venire i brividi.

Prescindendo qui dall'intreccio tra l'esperienza del vento e il mondo interiore dei sentimenti e delle emozioni, ci si può limitare a una delle percezioni pressoché universali riguardanti il vento: porta freddo o calore, arsura o gelo, refrigerio o spossante afa. Sono moltissimi i testi biblici riguardanti il vento dell'est, il vento caldo che stordisce, opprime, fa venir meno le forze, togliendo quasi il respiro. Valga qui un testo per tutti: «*Quando il sole si fu alzato, Dio fece soffiare un vento d'oriente, afoso. Il sole colpì la testa di Giona, che si sentì venire meno e chiese di morire*» (Gn 4,8). Da qui sarà breve il passo successi-

vo, che vede in questa *rū^aḥ qādîm* un monito divino, un castigo, un'esperienza simbolica che rimanda ad altro, così come si vede, ad esempio, nella prima menzione biblica di questo vento, all'interno del sogno di Giuseppe l'ebreo, quando si profilano «sette spighe vuote e arse dal vento d'oriente» (Gen 41,6).

È scarsa invece la menzione dei venti del nord, con il gelo, la neve, le fredde bufere: «*La tramontana porta la pioggia, la lingua maldicente provoca l'oscurità sul volto*» (Pr 25,23). E il Siracide annota che «*soffia la gelida tramontana, sull'acqua si condensa il ghiaccio*» (Sir 43,20). L'esperienza è però più rara e non trova particolari approfondimenti, oltre queste annotazioni sui fenomeni fisici correlati. Così è per il vento che fa rizzare i peli sulla pelle, come nel caso dell'amico di Giobbe, il quale parla della propria esperienza notturna e trascendente, in cui gli appare un essere misterioso, preceduto da una folata di vento freddo: «*Un vento mi passò sulla faccia, sulla pelle mi si drizzarono i peli*» (Gb 4,15).

Oltre al caldo e al freddo apportati dal vento, si annota anche l'umidità che talora i venti, specie soffianti dal mare, portano con sé, come nel caso di Elia che dal crinale del Carmelo avverte l'arrivo da ovest di un vento che pone fine al periodo di siccità: «*D'un tratto il cielo si oscurò per le nubi e per il vento, e vi fu una grande pioggia*» (1Re 18,45).

Tra un vento afoso, uno gelido e uno apportatore di forti piogge, ci può essere il venticello di brezza, che però, come già precisato, nella Bibbia non ha un termine specifico ed è segnalato semplicemente dal verbo *pwḥ*, che indica un soffio non particolarmente intenso, per cui molte traduzioni adottano la locuzione «il soffiare della brezza» (cfr. ad esempio: «*Prima che spiri la brezza del giorno e si allunghino le ombre*» – Ct 2,17).

Un discorso a parte va fatto per la traduzione greca di 1Re 19,12, che parla di una «voce di brezza leggera» (*phônê aúras leptês*), con un equivalente nella Vulgata (*sibilus aurae tenuis*). Si vuole, rimanendo sul piano delle sensazioni, rendere un ossimoro ebraico che parla di una «voce di silenzio scavato» (*qôl d^emānāḥ daqqāḥ*)⁶.

⁶ Molte traduzioni recenti si conformano alla scelta dei LXX e della Vulgata. Il testo ebraico suggerisce invece l'idea non di un semplice silenzio, ma di un silenzio «scavato», quasi svuotato, e che solo così può giungere a parlare. Sullo sfondo sta la questione dell'esperienza di Dio e di una rottura con il paradigma delle esperienze passate, smascherando il tratto morboso della nostalgia. Davanti a questa *coincidentia opposi-*

«Fai dei venti i tuoi messaggeri»

L'esperienza della brezza, che quasi sussurra all'udito, dovrebbe qui contrastare con la forza dell'uragano, del terremoto e del vento turbinoso.

La forza del vento

«Mi sollevi e mi poni a cavallo del vento e mi fai sballottare dalla bufera» (Gb 30,22).

Il vento impressiona per la sua forza⁷, specie quando si scatena un uragano, un turbine, che sembra trascinar via le stesse persone. È comunque sempre una forza percepibile nei suoi effetti, sconosciuta però nella sua origine, che è dunque rimandata alla decisione divina. Le cose che hanno scarso peso vengono facilmente spazzate via dal vento, così come la pula, quando viene separata dal grano durante il vaglio. L'immagine della pula portata via dal vento è frequentissima nei testi biblici ed è solitamente associata all'idea di un giudizio che evidenzia l'inconsistenza delle scelte umane non fondate nella verità e nella giustizia: «Non così, non così i malvagi, ma come pula che il vento disperde» (Sal 1,4). E il vento che spazza via una fragile foglia secca è immagine inconfondibile della fragilità della vita umana, come dice Giobbe nel suo lamento contro un Dio che gli appare nemico, ostile: «Vuoi spaventare una foglia dispersa dal vento?» (Gb 13,25).

torum della voce del silenzio, il profeta Elia è messo di fronte alla necessità di dover cambiare, di convertirsi, di decidere se egli voglia rimanere attaccato al suo vecchio modo di pensare Dio o se desideri Dio e l'incontro con Lui anche a costo di morire alle proprie rappresentazioni, alle proprie attese. È un desiderare Dio al di sopra del proprio desiderio! Deve mettere insieme le due cose antitetiche, che sembrano incompatibili: «voce» e «silenzio», e anzi un silenzio profondo e scavato, frutto non tanto di uno scavo interiore, ma di una progressiva purificazione, di un'eliminazione delle precedenti immagini e rappresentazioni della rivelazione e della comunicazione di Dio. Il profeta deve purificarsi, deve scavare per rimuovere i detriti e i rottami dell'immagine trionfalistica della manifestazione di Dio e arrivare a scoprire il carattere misterioso, non riducibile agli schemi umani.

⁷ Già nella sua prima apparizione in Gn 1,2 si parla della *rûḥ 'ēlōhîm* aleggiante (*m^erahēfet*) sulle acque che, per vari esegeti, andrebbe inteso come un superlativo, e perciò un «vento fortissimo» che si mischia agli altri elementi caotici. Sembra però difficile accettare questa lettura, visto il rilievo enorme che nello stesso capitolo ha il termine *'ēlōhîm*, Dio, come il soggetto creatore di ogni cosa.

La forza del vento squassa gli alberi del bosco (Is 7,2), squarcia le vele delle grandi navi che attraversano il Mediterraneo fino a Tarsis (Sal 48,8). Il vento appare in tutta la sua violenza quando si scatena sul mare e non vi è alcun riparo. Così è il caso del vento di tempesta, che si abbatte sulla nave su cui si è imbarcato Giona, fino a rischiare di sfasciarla (Gn 1,4), ma anche quello della barca su cui stanno i discepoli e Gesù, che si «permette» di dormire in piena bufera (Mc 4,37 e par.).

Sempre collegato alla forza del vento sul mare, vi è la preghiera di ringraziamento – quasi un ex voto – elevata dai marinai scampati all'inevitabile naufragio. La furia del mare è tale da sollevare le onde alte fino al cielo: «Egli [Dio] parlò e scatenò un vento burrascoso, che fece alzare le onde: salivano fino al cielo, scendevano negli abissi; si sentivano venir meno nel pericolo» (Sal 107,25-26).

Un ultimo episodio della forza del vento che si scatena sul mare e sui naviganti è quello di Paolo durante il suo viaggio verso Roma, quando contro la nave, zeppa di uomini e di mercanzie, si abbatte l'Euro-aquilone⁸.

Senza giungere a effetti tanto clamorosi, resta per l'uomo biblico l'esperienza frequente del vento che scoperchia le case e abbatte le umili capanne, quasi figura della debolezza intrinseca all'esistenza umana: «Se un vento lo investe, non è più, né più lo riconosce la sua dimora» (Sal 103,16). Un uso simile dell'immagine del vento viene proposta da Gesù di Nazaret, quando mette a confronto i due tipi di accoglienza della sua parola con due diversi tipi di costruzioni, quella fondata sulla roccia e quella edificata sulla sabbia e ne afferma l'opposto destino di fronte al cadere della pioggia, allo straripare dei fiumi e al soffiare dei venti (Mt 7,25-27).

⁸ Il termine, attestato in modo diverso nei manoscritti che leggono ora *Eurakýlôn*, ora *Euroklydôn*. La prima forma è una mistura ibrida del termine greco *èuros* (vento dell'est) e del latino *aquilo* (vento del nord-est), e appartiene al gergo marinaro. Se si legge la seconda modalità, allora si ha a che fare con il vento di sud-est perché letteralmente il nome significa «vento dell'est» che solleva ampie «onde» (cfr. Fitzmyer 2003, p. 285).

«Fai dei venti i tuoi messaggeri»

Il vento, anticipazione del giudizio

«*Secca l'erba, il fiore appassisce quando soffia su di essi il vento del Signore*» (Is 40,7).

L'erba che secca, il fiore che appassisce davanti al soffiare del vento caldo dell'est è immagine di un destino a cui nessuno può sfuggire, perché l'uomo è «carne», una realtà caduca. La Bibbia associa frequentemente l'esperienza del vento – o con il caldo di cui è portatore, o con la forza distruttrice e di dispersione – all'idea del giudizio divino.

«*Ecco la tempesta del Signore, il suo furore si scatena; una tempesta travolgente turbinata sul capo dei malvagi*» (Ger 23,19): questo è solo uno dei tanti testi che ribadiscono la convinzione che il vento, quando diventa distruttore, è un monito del Signore, o addirittura un castigo da Lui mandato.

L'esperienza del vento che disperde e spazza via quanto è leggero e inconsistente – come la pula, la paglia, le foglie secche, i tetti di frasche, le vele delle navi, ecc. – apre facilmente a un'intuizione più profonda: il vento di Dio rivela la fragilità di ogni cosa che non provenga da Lui, e in particolare questo giudizio si mostrerà contro gli idoli, che verranno portati via come polvere dal vento. Così avverrà con gli idoli che il popolo ha conosciuto nell'esilio in Babilonia («*Alle tue grida ti salvino i tuoi idoli numerosi. Tutti se li porterà via il vento, un soffio se li prenderà*» – Is 57,13), ma non solo con loro, bensì con ogni idolatra («*Un vento li travolgerà con le sue ali e si vergogneranno dei loro sacrifici*» – Os 4,19), con ogni peccatore («*Le nostre iniquità ci hanno portato via come il vento*» – Is 54,5).

Sono molti i passi biblici che si muovono in questa direzione, associando il vento a un castigo divino, già a partire dal vento che porta le cavallette in Egitto, come una delle piaghe/segni che si abbattono sulla terra dei dominatori (Es 10,13), fino alle immagini dell'autore alessandrino del libro della Sapienza, che paragona la speranza dell'empio a «*pula portata dal vento, come schiuma leggera sospinta dalla tempesta; come fumo dal vento è dispersa*» (Sap 5,14). Così per Giona, che sta fuggendo lontano dal Signore, il vento che si leva minaccioso contro la nave su cui viaggia come passeggero pagante è chiaramente un severo provvedimento del Signore contro di lui, come deve riconoscere davanti ai marinai (Gn 1,12); e da decifrare sarà anche il significato di quel vento che il Signore fa soffiare sulla sua testa sotto un sole dardeggiante, senza più l'ombra confortevole del ricino ormai seccato (Gn 4,8).

Altre affermazioni sono collegate non tanto alla forza distruttrice del vento, alla sua azione di dispersione, ma al fatto che il suo passare spesso non lascia traccia, e allora diventa immagine efficace della transitorietà delle cose e del non senso di molte scelte umane. Già all'inizio del suo poemetto, Qoelet propone l'immagine del vento che soffia con giri senza fine, e perciò insensati, quale figura della stessa insensatezza della vita: «*Il vento va verso sud e piega verso nord. Gira e va e sui suoi giri ritorna il vento*» (Qo 1,6). Tante fatiche e preoccupazioni, quando non arrecano beneficio a colui che le sopporta, magari per tanto tempo, sono davvero un gettare tutto al vento. «*Quale profitto ricava dall'aver gettato le sue fatiche al vento?*» (Qo 5,15); ecco la domanda del saggio di fronte all'aleatorietà dell'esistenza, il quale peraltro paragona tanti insensati sforzi e desideri umani a un folle inseguire il vento con i suoi vortici e turbini (Qo 1,17; 2,11; ecc.). Vi è come un giudizio già in atto nel vano faticare dell'uomo, quello che porta Giobbe a lamentarsi con il Signore: «*Ricòrdati che un vento [rû^ah] è la mia vita*» (Gb 7,7).

D'altra parte, ogni evento apportatore di dolore e di sofferenza propone all'uomo biblico la domanda sul senso, lo provoca a decifrarne il significato, che non sempre è palese, né da interpretarsi secondo la teoria della retribuzione, per cui a un malanno deve corrispondere una precedente colpa. In questo senso anche il messaggio iscritto nel vento è ambiguo e richiede una parola che lo sappia interpretare correttamente. È così che accade a Giobbe, quando gli viene portata la notizia che «*un vento impetuoso si è scatenato da oltre il deserto: ha investito i quattro lati della casa, che è rovinata sui giovani e sono morti*» (Gb 1,19). Sarà davvero un castigo? Così pensano i suoi amici, accaniti difensori della teoria della retribuzione, feroci inquisitori dello sventurato Giobbe; ma lui non ci sta a riconoscere in questa sventura un castigo divino per un'indecifrabile colpa.

Peraltro lo stesso tema del castigo – e ciò vale anche per il caso del vento – è spesso, nella Bibbia, correlato non tanto alla sanzione della colpa, quanto a un disagio che deve provocare un ripensamento, un cambiamento di condotta. Si può parlare allora, più che di castigo, di pedagogia correttiva da parte di Dio. In tal senso va riletto anche il vento che si leva due volte contro Giona, perché non è rivolto a punirlo, bensì a farlo ravvedere e a intendere in modo diverso la giustizia di Dio, che non è per la condanna, ma per la salvezza.

D'altra parte, il tratto giudiziale collegato all'esperienza del vento

«Fai dei venti i tuoi messaggeri»

non è solo in *malam partem*, a sfavore, ma comporta anche l'eventualità positiva. E questo non solo per il vento leggero, soave, ma anche per il vento di tempesta. Infatti con esso Dio può intervenire in favore del suo popolo, sconfiggendo i nemici, e liberando così Gerusalemme⁹.

A maggior ragione il vento leggero, ristoratore, si presta a diventare segno di benedizione. Efficace è l'immagine del Sal 147,7 che presenta il tiepido vento primaverile, il quale con il suo tepore scioglie i ghiacci e fa sì che le acque riprendano a scorrere, apportando vita e fertilità. Positivo è il vento quando asciuga i terreni dopo le alluvioni (Gen 8,1) o quando porta la pioggia dopo un'insistente siccità (1Re 19,45), o quando pulisce il cielo da minacciose nubi tempestose (Gb 37,21), oppure quando ristora con il suo fresco soffio («*rese l'interno della fornace come se vi soffiaste dentro un vento pieno di rugiada*» – Dn 3,50 [LXX]).

Tutte queste diventano dunque esperienze positive del vento, che contribuiranno al suo processo di metaforizzazione. A ciò si deve associare il fatto che il vento è solitamente collegato a verbi di movimento (cfr., ad es., Ger 4,12; Ez 1,12.20; ecc.), movimento percepito come energia invisibile, non dominabile e non controllabile. In concreto, la percezione del vento trascina con sé una sensazione di qualcosa di sciolto, non vincolato, e si comprende come la *rû^aḥ* venga collegata a un'idea di libertà.

Così si esprimeva già Isaia, preconizzando un mondo nuovo, quasi un giardino rigoglioso in cui soffia il vento di Dio e ogni creatura è libera («*Ma infine in noi sarà infuso uno spirito [rû^aḥ] dall'alto; allora il deserto diventerà un giardino... lascerete in libertà buoi e asini*» – Is 32,15.20).

A questa esperienza fa riferimento anche l'immagine del vento «libero» per indicare la libertà che godranno coloro che ri-nasceranno dallo Spirito, dall'alto, immagine usata da Gesù nel dialogo con Nicodemo (Gv 3,8).

⁹ «Il turbine che proviene da Jhwh è anche l'immagine del suo intervento salvifico a favore del proprio popolo, in una situazione di oppressione politica o escatologica. In Is. 29,6 *sûfâ* e *s^{ec}ārâ* di Jhwh liberano Gerusalemme... Ps. 83,16 descrive l'annientamento dei popoli limitrofi di Israele, Edom, Ammon e Assur, facendo riferimento al soccorso portato da Jhwh al tempo dei giudici (v. 10 e simile Is. 17,13)» (Beysé in Botterweck, Ringgren 2003, coll. 128-13, qui 130).

Dal vento al Vento di Dio

«Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano... e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi» (At 2,2.4).

L'esperienza umana del vento è alla base anche del processo di metaforizzazione che riguarda l'ambito antropologico e quello teologico. Sono significati derivati, che tuttavia non perdono il legame con l'esperienza originaria. Si associa allora il movimento dell'aria inspirata ed espirata dall'uomo all'idea del vento e perciò *rû^aḥ* appare talora in collegamento alla *n^ešāmāḥ*, al respiro, e sovente viene usato in modo equivalente (cfr., ad es., Gen 6,17: «... ogni carne in cui c'è soffio di vita [*rû^aḥ ḥayyîm*]). Per estensione, può allora indicare gli atteggiamenti, le inclinazioni naturali, le disposizioni dell'animo umano (cfr., ad es., Is 19,3), che vengono di volta in volta qualificate con aggettivi o con sostantivi che ne precisano la qualità (spirito/vento di tristezza, ira, disperazione, rassegnazione, angoscia, ecc.). Infine *rû^aḥ* viene a designare la stessa attività di cognizione e di volizione, per cui si avrà uno «spirito di intelligenza» (Is 29,24); «di sapienza» (Es 28,3), «di gelosia» (Nm 5,14), ecc. In definitiva, la *rû^aḥ*, quando si riferisce all'uomo «ne denota la forza vitale, che si manifesta nella sua attività mentale, in capacità, virtù morali, passioni, moti e stati dell'animo»¹⁰.

Attraverso la mediazione dell'uso traslato di «vento» per indicare l'ambito umano dell'interiorità, ma anche dell'azione corrispondente, si giunge al significato più importante del termine *rû^aḥ*, che è quello teologico. L'espressione teologica che utilizza l'immagine del vento per dire lo Spirito divino appare con l'assoluto di *rû^aḥ/pneuma*, altre volte con la costruzione genitivale (di Dio, del Signore), oppure con l'aggettivo «santo», e ricorre abbondantemente sia nel Primo, sia nel Nuovo Testamento.

Le esperienze del numinoso di cui sopra si è parlato si riscontrano anche nell'uso teologico della metafora del vento. Così lo Spirito Santo ha funzione giudiziale quale forza divina che disperde ogni realtà inconsistente e malvagia, ma che nel contempo purifica, come si esprime convincentemente Is 4,4: «Quando il Signore avrà lavato le bruttu-

¹⁰ Tengström 2008, col. 289.

«Fai dei venti i tuoi messaggeri»

re delle figlie di Sion e avrà pulito Gerusalemme dal sangue che vi è stato versato, con il vento del giudizio e con il vento dello sterminio». Come l'attività del vento è apportatrice di fecondità e di vita, così è vivificante lo Spirito del Signore («Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra» – Sal 104,30). La sua azione vivificante spazia dall'ambito della creazione a quello della storia; così, sia il Primo, sia il Nuovo Testamento insistono sul fatto che lo Spirito opera nelle persone, suscita energie, elargisce doni, trasforma le situazioni. Il testo più significativo del Primo Testamento potrebbe essere quello di Is 11,1ss, quando sul virgulto di Iesse si posa lo Spirito del Signore con la pienezza dei suoi doni, mentre nel Nuovo Testamento è il racconto dell'effusione dello Spirito nel racconto giovanneo della Pasqua (Gv 20,22) e nella narrazione lucana della Pentecoste, dove è ancora ben evidente il legame tra l'esperienza materiale del vento e quella intima dello Spirito che agisce nei cuori (At 2,1-4).

E non è tutto, perché l'agire dello Spirito non si limita al presente, ma anticipa il mondo futuro, la nuova creazione di Dio. È un'azione potente, già prefigurata da Ezechiele nella sua visione delle ossa aride, azione che coinvolge l'intera creazione, come suggerisce l'immagine dei quattro venti che soffiano dai quattro punti cardinali (Ez 37,9-10). Ma è nel Nuovo Testamento che lo Spirito di Dio è esplicitamente riconosciuto come agente nella risurrezione di Gesù dai morti, e come colui che opererà anche nella risurrezione dei credenti in Cristo (Rm 8,11).

Come ben si vede, il percorso del simbolo del vento va in una direzione sempre più radicale. Nel vangelo giovanneo lo Spirito procede dal Padre e viene inviato sul Figlio e sui credenti nel Figlio. Così non stupisce più che il neutro *pneuma* sia associato al pronome relativo maschile, proprio perché il Santo Vento di Dio non è solo una forza, un'energia, ma un aspetto intimo della stessa vita divina, come si può intuire già dalla confessione battesimale di Mt 28,19, dove egli è associato al Padre e al Figlio: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

BIBLIOGRAFIA

- Albertz R., Westermann C., *rûāḥ*, in E. Jenni, C. Westermann (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982, pp. 654-678.
- Balz H., *anemos*, in H.R. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Volume I, Paideia Editrice, Brescia 1995, coll. 256-257.
- Beyse K.-M., *sûfâ*, in G.J. Botterweck, H. Ringgren (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Volume VI, Paideia Editrice, Brescia 2006, coll. 128-131.
- Cocagnac M., *I simboli biblici. Lessico teologico e spirituale*, EDB, Bologna 1993 (vento, soffio, spirito: pp. 129-171).
- Dailey Th.F., «Theophanic bluster; Job and the wind of change», in *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 22, 1993, pp. 187-95.
- Fabry H.J., *sācar*, G.J. Botterweck, H. Ringgren (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Volume VI, Paideia Editrice, Brescia 2006, pp. 238-243.
- Frick F.S., *Palestine, climate of*, in *The Anchor Bible Dictionary*, Editor in chief D.N. Freedman, Associate editors G.A. Herion, D.F. Graf, J.D. Pleins, Managing editor A.B. Beck, Doubleday and Co., Garden City NY 1992.
- Kremer J., *pneuma*, in H.R. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Volume II, Paideia Editrice, Brescia 1998, coll. 1009-1022.
- Kronholm T., *qādîm*, in G.J. Botterweck, H. Ringgren (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Volume VII, Paideia Editrice, Brescia 2007, coll. 813-816.
- Luyster R., *Wind and Water; Cosmogonic Symbols in the Old Testament*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 93, 1981, pp. 1-10.
- Lys D., «*Rûach*». *Le souffle dans L'ancien Testament: enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
- Moscato S., «The Wind in Biblical and Phoenician Cosmogony», in *Journal of Biblical Literature*, 66, 1947, pp. 305-310.
- O' Connor D.J., «Theodicy in the whirlwind», in *Irish Theological Quarterly*, 54, 1988, pp. 161-74.
- Tempesta*, in L. Ryken, J.C. Wilhoit, T.H. Longman (edd.), *Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 1426-1429.
- Tengström S., *rûāḥ*, in G.J. Botterweck, H. Ringgren (a cura di), *Grande Les-*

«Fai dei venti i tuoi messaggeri»

sico dell'Antico Testamento, Volume VIII, Paideia Editrice, Brescia 2008, coll. 258-299.

Van Pelt M.V., Kaiser C. Jr., Block D.I., *rûah*, in W.A. VanGemeren (ed.), *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. V, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1997, pp. 1073-1078 (# 8120).

Vento, in L. Ryken, J.C. Wilhoit, T.H. Longman (edd.), *Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 1569-1571.



L'ADVAITA DELLO SPIRITO:
LA QUESTIONE DELLA DIFFERENZA
ONTOLOGICA NELLA FILOSOFIA INDIANA
IN DIALOGO
CON LA PNEUMATOLOGIA CRISTIANA

di
Paolo Trianni

Nell'ambito degli studi religiosi, sono poche le tematiche che si prestano, quanto il simbolo dello spirito, a un'analisi trasversale e interreligiosa. Non è un caso, a questo riguardo, che un antropologo del sacro come Julien Ries, richiamando tra l'altro il documento ecclesiale *Redemptoris Missio*, parlasse di «universalità dello spirito santo»¹. Nelle varie tradizioni religiose, infatti, e specialmente nell'ambito della cultura indiana sulla quale vorremmo concentrare la nostra attenzione, il simbolo dello spirito è espresso con una carica raffigurativa ed evocativa dai tratti estremamente simili. Se in riferimento ad esso, per esempio, il linguaggio religioso occidentale parla di vento, di fantasma o di energie, sono facilmente riscontrabili dei corrispettivi analoghi all'interno della letteratura religiosa dell'India². Al tempo stesso, però, la comprensione dello spirito sviluppata dal pensiero cristiano e

¹ Ries 2009, p. 235. Nello stesso testo è altresì possibile leggere un paragrafo dal titolo significativo «Inculturazione e dialogo. Il ruolo dello spirito santo» (*ibid.*, p. 346).

² Nella filosofia vedantica il reale fenomenico è considerato meramente apparente. Il termine classico, come diremo meglio, è *māyā*. Ciò nondimeno già esso può essere associato al concetto di spirito, soprattutto se la *māyā*, come nel tantrismo, viene abbinata alla *śakti*, l'energia divina. Il corrispettivo di vento è invece *vāyu*, sebbene sia diffuso anche il termine *prāṇa* (respiro, soffio vitale). In modo del tutto simile alla letteratura religiosa occidentale, cioè, esso è associato allo spirito. Su tale accostamento si consideri, per esempio, quanto scriveva Panikkar: «Ciò che si dice del vento può essere detto pure dello Spirito. Il vento raccoglie, rapisce e porta via nel suo cocchio

dal pensiero indù ha anche delle connotazioni radicalmente differenti. In particolare, una questione su tutte distingue, e anzi divide, la teologia induista e la teologia cristiana, almeno quella espressa dal suo *darśana* (visioni della realtà) principale: il monismo idealistico. L'Advaita Vedānta, infatti, che è appunto la scuola filosofica considerata espressione di ortodossia dalla maggioranza degli indù, ha sviluppato una comprensione dello spirito che possiede una duplice caratteristica di base: essa esclude l'effettiva realtà del cosmo sensibile, e professa un'identità di fondo tra lo spirito umano e quello divino. Il vocabolo sanscrito utilizzato è notoriamente quello di *advaita* (non-dualità), termine che smarrisce preliminarmente quella che Heidegger definirebbe differenza ontologica. È palese e del tutto evidente, pertanto, la sostanziale inconiugabilità di tale posizione con il dogma cristiano. Essa, del resto, smentendo la realtà della creazione, nullifica anche il valore ultimo dell'Incarnazione.

Nonostante l'evidente difficoltà a trovare un punto di incontro, però, numerosi pensatori cattolici si sono misurati con questa comprensione indiana dello spirito, giungendo a interessanti prospettive di sintesi che da un lato correggono le dottrine indiane, e dall'altro rileggono in modo nuovo il mistero cristiano. Tra di essi, vorremmo menzionare almeno quattro autori che si sono variamente confrontati con le cosmologie indiane e con il monismo idealistico: Giuseppe Lanza del Vasto, Pierre Teilhard de Chardin, Raimon Panikkar e Henri Le Saux. A prescindere dal fatto che tra questi teologi ci sia un oggettivo filo comune che non possiamo qui approfondire, essi sono tra loro associabili perché hanno cercato di superare il panteismo e l'idealismo dell'*advaita* attraverso una concezione dello spirito universale e trasversale. In ciascuno degli autori citati, infatti – e anticipiamo così le conclusioni della nostra riflessione –, lo spirito ha tre intrinseche dimensioni costitutive che andremo ad analizzare: è comprensivo della sensibilità; è in evoluzione; ed è trinitario. Queste tre caratteristiche, in altre parole, fanno sì che la loro riflessione pneumatologica si proponga come ulteriore sia al dualismo sia al panteismo monistico.

verso le altezze celestiali coloro che vengono catturati nel suo soffio» (Panikkar 2001, p. 177).

Lo spirito comprensivo della sensibilità

Come accennavamo, quindi, la riflessione cristiana di questi autori, nel loro confronto con il pensiero indù, ha cercato di mettere in evidenza come lo spirito sia comprensivo della sensibilità ed escluda il dualismo difeso, peraltro, dal *darśana* che si oppone all'Advaita Vedānta: il Sāṃkhya, scuola che divide appunto il reale in *puruṣa* (spirito) e *prakṛiti* (materia). In questo ambito speculativo, l'autore cristiano di riferimento è sicuramente Teilhard de Chardin. Questi, che in vari articoli si è occupato di cosmologia indiana, nella sua opposizione al dualismo e all'idealismo, è arrivato ad affermare: «Lo Spirito ha cessato di essere per noi “anti-materia” o “extra-materia” per diventare “trans-materia”»³. Il gesuita francese precisava, ad esempio, che «Lo Spirito non è più indipendente dalla Materia, né opposto ad essa, ma emerge faticosamente sotto l'attrazione di Dio, per sintesi e centrazione»⁴. Nelle sue considerazioni, infatti, «La “stoffa dell'Universo” è lo Spirito-Materia»⁵. A mo' di appendice si potrebbe aggiungere, inoltre, che proprio sulla scia di Teilhard, uno dei più importanti pensatori cristiani del Novecento, Karl Rahner, ha introdotto la necessità imprescindibile, per la rappresentazione teologica, di una «*conversio ad phantasma*»⁶. Anche negli altri autori menzionati, tuttavia, troviamo un simile recupero del cosmo. In Lanza del Vasto, per esempio, la Sensibilità era la prima dimensione della concezione triadica dello spirito da lui sviluppata⁷. Su una linea abbastanza simile, inoltre, Panikkar, come spiegheremo meglio, ha invece parlato di cosmotean-

³ Teilhard de Chardin 1996, p. 130. Si consideri, al riguardo, anche la seguente espressione: «La materia, matrice dello spirito. Lo spirito stato superiore della materia» (Teilhard de Chardin 1993a, p. 27).

⁴ Teilhard de Chardin 1972, p. 149.

⁵ Teilhard de Chardin, *L'energia umana*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 62. Scriveva inoltre in termini del tutto analoghi che «Nella sua intima essenza, il Cosmo è di stoffa spirituale» (*ibid.*, p. 152).

⁶ Con tale espressione, che identifica il *phantasma* con la conoscenza sensibile in quanto tale, o meglio con il suo attraversamento, Rahner voleva appunto intendere che l'uomo, siccome spirito presso altro, può tornare presso di sé solo passando per il mondo (cfr. Rahner 1989, p. 226).

⁷ Lo spirito umano, secondo Lanza del Vasto, è costituito da tre dimensioni complementari e inseparabili: la sensibilità, l'intelligenza e la volontà (cfr. Lanza del Vasto 1994, p. 32).

drismo, ovverosia della relazionalità radicale tra Dio, uomo e cosmo. Le Saux, dal canto suo, rielaborando sia le intuizioni teilhardiane sia quelle panikkariane, ha introdotto un accostamento tra lo spirito e la *śakti* (energia divina) dell'induismo, soprattutto nella versione elaborata dal Tantrismo. Egli, facendo addirittura un'associazione con il dogma cristiano, arrivò a scrivere: «Lo Spirito santo è *śakti*. Lo Spirito è “prima” dell'incarnazione. Tutto nell'incarnazione è attribuito alla *śakti* di Dio. Gesù è concepito dallo Spirito santo»⁸. In ciò Le Saux è stato senz'altro originale, sebbene, più o meno nello stesso periodo, anche Appasamy Pillai abbia fatto un accostamento tra la *śakti* e lo Spirito santo⁹. In epoca più recente, comunque, vari altri teologi indiani hanno condiviso la suddetta associazione¹⁰.

Soprattutto Le Saux, però, merita una menzione particolare, in quanto, abbinando insieme la *māyā* e la *śakti*, ha optato per un'ottica cosmologica tantrica anziché vedantica. Con tale scelta, egli ha così superato l'idealismo costitutivo tradizionalmente espresso nella metafisica śāṅkariana¹¹. Quello inaugurato da Le Saux, dunque, ma anche dal suo compagno Jules Monchanin, è un innovativo percorso di dialogo teologico con l'India tantrica anziché vedantica che ha già diversi seguaci¹². Attraverso tale associazione, in ogni caso, il mondo sensibile non è più una realtà illusoria e ingannevole (*māyā*), ma bensì l'Essere che si vela e svela in ogni ente, come direbbe Heidegger, o meglio, una forza che, dopo essersi frammentata nel molteplice, riconduce all'Uno di cui è fondamento.

⁸ Baumer-Despeigne in Le Saux 1994, p. 92.

⁹ Cfr. Maupilier 1985, pp. 142-143.

¹⁰ È il caso di Pandipeddi Chenchiah che chiamava la vita di fede «yoga dello Spirito Santo» (cfr. Joseph 2007, p. 75).

¹¹ Sosteneva appunto Le Saux che «*Māyā* è anche la *śakti* nella sua funzione involutiva di ritorno all'Uno [...] La *śakti* è lo Spirito, la forza evolutiva dell'universo nella sua kenosi; il potere che riconduce tutto al Figlio e al Padre nella sua enstasi. Il mondo velato da disvelare... *māyā*, *śakti*, disperde e riunisce, disintegra e reintegra» (Le Saux [5 dicembre 1953] 2002, p. 137).

¹² Soltanto per fare alcuni nomi, si potrebbero inserire in questa lista il successore a Śāntivanam, Bede Griffiths, il monaco camaldolese Thomas Matus, il prete cattolico australiano John Dupuche e lo studioso Paul Murphy. Cfr. Griffiths 2005; Matus 1992; Dupuche 2009; Murphy 1999.

Lo spirito come evoluzione

Da questo punto di vista, e con ciò introduciamo la sua seconda caratteristica costitutiva, la comprensione finale dello spirito che emerge dagli scritti di Le Saux è simbolica ed evolutiva. Essa si avvicina così a una sorta di sintesi tra la dinamica spirito-materia di cui scriveva Teilhard de Chardin e la *śakti* immanente al cosmo di cui parla la filosofia tantrica del Trika¹³. Valga a conferma di quanto detto, per esempio, la seguente espressione del benedettino francese: «Lo Spirito è Vento, Spazio, Fuoco. Ed è colomba che si libera nello spazio. Ed è pure Acqua. E lo Spirito è materia che santifica»¹⁴. Né si può trascurare di citare, inoltre, considerando anche analoghe espressioni teilhardiane tese a dimostrare l'unità del creato, come una delle frasi conclusive contenute nei diari le sauxiani sia l'esclamazione: «OM, questo dice tutto! *Sarvam brahman* – tutto è Dio»¹⁵.

Un simile immanentismo, con una pressoché speculare tensione evolutiva, la troviamo anche in un pensatore indiano citato varie volte da Le Saux, Śrī Aurobindo. La riflessione filosofica di quest'ultimo, infatti, che si poneva come obiettivo una sintesi tra le diverse dottrine indù, contiene non casualmente un medesimo richiamo alla *māyā-śakti*. Aderendo a una precomprensione cosmologica tipicamente tantrica, Aurobindo considerava appunto l'intera realtà materiale come un camuffamento dello spirito. A questo proposito, per esempio, il mistico indiano sosteneva che «le forme della vita, così come ci appaiono, sono ad un tempo i travestimenti dello spirito e gli strumenti della sua manifestazione»¹⁶. Il suo particolare evolucionismo muoveva esattamente da tali premesse, poiché riteneva che bisognasse «crescere in conoscenza finché esse [le forme della vita] cesseranno di essere travestimenti»¹⁷. Non è un caso, a questo riguardo, che Henri de Lubac, una volta resosi conto delle affinità che collegavano il pensiero di Aurobindo e quello di Teilhard de Chardin, abbia chiesto al compa-

¹³ Scriveva Le Saux a questo riguardo: «Nel mondo di *māyā*, tutto, tutto è alla fine simbolo» (Le Saux [22 febbraio 1953] 2002, p. 114).

¹⁴ Stuart 1999, p. 323.

¹⁵ Baumer-Despeigne 1994, p. 101.

¹⁶ Sri Aurobindo 1978, p. 8.

¹⁷ *Ibidem*.

gno di Le Saux, Jules Monchanin, un articolo sulla sua filosofia¹⁸. In definitiva, cioè, al di là del fatto che tra le molteplici fonti del pensiero di Aurobindo ci siano anche autori europei, le affinità tra la sua comprensione dello spirito e del mondo e quella di Teilhard de Chardin dimostrano che è possibile addivenire a dei luoghi di incontro tra la cosmologia dell'Oriente e quella dell'Occidente. Va sottolineata, comunque, specialmente in ambito cristiano, l'originalità speculativa del gesuita francese il quale, per esempio, con grande innovatività parlava di una «mistica dell'attraversamento» e di una divinizzazione per sublimazione anziché per soppressione del cosmo. Come scriveva: «Nulla perviene allo spirito se non per mezzo di un determinato tragitto attraverso la materia. Su questo percorso le tappe non possono essere bruciate. Bisogna superarle una ad una»¹⁹. Il mondo, nell'ottica teilhardiana, risulta così essere una realtà preordinata allo spirito, e proprio ciò, a suo avviso, legittimava una fiducia speranzosa e ottimistica circa il suo futuro²⁰. Nel gesuita francese, del resto, l'evoluzione è altresì descritta come «una progressiva scalata alla Coscienza»²¹. Per lui, infatti, il cosmo era un'immensa Noogenesi in procinto di trasformarsi in Cristogenesi, punto omega di una realtà cosmica che lo scienziato di Sarcenat, con un'espressione che è al tempo stesso simile e alternativa a talune derive panteistiche dell'India, definiva pancristismo.

Una concezione evolutiva simile, comunque, sebbene meno scientifica e meno ottimistica, la troviamo anche in Lanza del Vasto, il qua-

¹⁸ Cfr. Monchanin 1992, pp. 285-305.

¹⁹ Teilhard de Chardin 1965, p. 105. Come commenta Mantovani, «La continuità finalmente ristabilita da Teilhard de Chardin fra Materia e Spirito non comporta una lotta incessante contro la Materia, bensì la sua "trasfigurazione". Il distacco da essa avviene perciò "attraversandola" o, sull'immagine del battesimo di Gesù, immergendosi in essa ed emergendone per santificarla» (Teilhard de Chardin 2000, p. 94).

²⁰ La fiducia riposta da Teilhard nel mondo nasceva proprio nella sua intrinseca e costitutiva facoltà di far emergere lo spirito. Scriveva al riguardo: «Se in seguito a qualche sconvolgimento interiore, io finissi col perdere l'una dopo l'altra la mia fede nel Cristo, la mia fede in un Dio personale, la mia fede nello Spirito, penso che continuerei invincibilmente a credere nel Mondo» (Teilhard de Chardin 1993b, p. 122). Secondo lo scienziato francese, era del tutto evidente che la natura fosse la base di *qualche cosa*, il disegno di *qualcuno*, ragion per cui era logico abbandonarsi ad essa fino al Termine che vi si celava (cfr. Teilhard de Chardin 1961, p. 277).

²¹ Teilhard de Chardin 1996, p. 141.

le, per esempio, distingueva, mettendoli in successione, la materia, la vita e lo spirito²². Completando la sua prospettiva scriveva appunto il filosofo gandhiano: «Come la materia e la vita evolvono, lo spirito evolve»²³. Ciò che in Lanza del Vasto è particolarmente interessante, però, è una spiegazione complementare a quella di Teilhard di Chardin intorno alle dinamiche che fanno sì che il «passaggio» attraverso la materia produca consapevolezza spirituale. Se secondo quest'ultimo, infatti, l'evoluzione è una sorta di naturale sublimazione che conduce la materia a spiritualizzarsi sempre più, in Lanza del Vasto – che in ciò si dimostra particolarmente vicino alle mistiche indiane – c'è invece una più marcata descrizione di come lo spirito stesso sia un principio di distacco e di radicamento: «lo spirito taglia ogni radice, lo spirito uccide»²⁴. Illustrando per l'appunto il cammino operoso dello spirito, Lanza del Vasto scriveva: «Conclusione inattesa e paradossale dello spirito, che la sua pienezza sia una negazione. Che lo spirito porti l'uomo ad accogliere la morte come una festa»²⁵. Dando inoltre una delucidazione aggiuntiva sulle dinamiche del percorso evolutivo, puntualizzava ulteriormente: «come la vita distrugge la materia assimilandola, così lo spirito distrugge la vita»²⁶. Lanza del Vasto, con tali precisazioni, dava così anche una propria giustificazione alla necessità dell'ascesi: «Lo spirito non si sviluppa presso i viventi senza il sacrificio, il lavoro, la sofferenza della prova»²⁷. Non deve sorprendere, pertanto, che la sua descrizione dell'azione liberatoria dello spirito culmini direttamente con un richiamo alla mistica buddhista: «Quando si ama lo spirito sopra tutte le sue forme più che se stessi, non si prova più alcun bisogno di vivere. *Nirvana*»²⁸.

²² Distingueva appunto Lanza del Vasto: «lo spirito è di un'essenza assai distinta dalla vita e la vita è distinta dalla materia» (Vigne 2010, p. 265).

²³ *Ibid.*, p. 286. Aggiungeva inoltre: «Lo spirito lui stesso è una vita e non c'è vita senza movimento» (*ibid.*, p. 284).

²⁴ *Ibid.*, p. 259. Approfondendo tale concetto scriveva inoltre: «Lo spirito rivela il peccato di vivere» (*ibid.*, p. 266), spiegando che «lo spirito non è libero arbitrio, ma liberazione» (*ibid.*, p. 277).

²⁵ *Ibid.*, p. 267.

²⁶ *Ibid.*, p. 265. Precisava, infatti: «La vita non può sperare nient'altro dallo spirito che la gioia della sua dissoluzione» (*ibidem*).

²⁷ *Ibid.*, p. 265.

²⁸ *Ibid.*, p. 259.

Di siffatta conclusione era convinto anche Raimon Panikkar, il quale, aderendo a una simile logica, annotava: «Poiché lo Spirito è santificatore e purificatore, la via dello Spirito può essere solamente spoliatazione e negazione»²⁹.

Lo spirito: trinità e relazione

La terza caratteristica, infine, che consente di correggere il monismo idealistico dell'Advaita Vedānta, ma anche il dualismo della corrente avversa del Sāṃkhya, è la comprensione trinitaria dello spirito. In vari autori, infatti, lo spirito viene descritto come trinitario proprio perché relazione. È Lanza del Vasto, potremmo dire, il filosofo che, per eccellenza, ha riflettuto sulla natura trinitaria dello spirito. Le sue critiche a Cartesio, Kant e Hegel, per esempio, nascevano esattamente dalla sua comprensione di esso come relazione trinitaria³⁰. Spiegava infatti l'italiano che «Tra l'Apparenza o complesso delle relazioni sensibili di superficie e la Sostanza o relazione profonda che la sottende, il passaggio è possibile»³¹. Nella filosofia lanziana, in definitiva, «i rapporti sono lo spirito»³². A suo avviso, anzi, «Tutte le operazioni dello spirito consistono nell'inventare, constatare, elaborare ed esprimere dei rapporti e dei rapporti di rapporti. È un tessuto di rapporti. Lo spirito è in se stesso un rapporto. Lo è per il fatto che è trinità. Ecco una cosa di cui pensare per tutta la vita. Ecco una chiave per aprire tutte le cose»³³. Lanza del Vasto, in definitiva, in esatta antitesi ad ogni dualismo, deve essere considerato uno dei massimi teorici della «continuità tra lo spirito e le cose»³⁴.

²⁹ Panikkar 2010a, p. 112.

³⁰ Lanza del Vasto, in virtù della sua comprensione dello spirito come trinitario e relazionale, polemizzava contro la divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, ma anche contro quella kantiana tra fenomeno e noumeno. Di Hegel, invece, contestava la coincidenza tra finito e infinito e la dinamica della sua dialettica (cfr. Lanza del Vasto 1994, pp. 145-198).

³¹ *Ibid.*, p. 208. In un altro passo tratto dai diari troviamo un'ulteriore delucidazione: «Spirito: relazione della sostanza interiore (soggetto) con la sostanza dell'oggetto» (Vigne 2010, p. 256).

³² Vigne 2010, p. 255.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 261. Tale continuità viene appunto spiegata da Lanza del Vasto in termi-

Al tempo stesso, però, non devono sorprendere alcune considerazioni lanziane tese a dimostrare l'inconoscibilità in sé dello spirito e la sua appartenenza alla sfera del non essere. Come puntualizzava: «Lo spirito non è conoscibile che nel suo rapporto con le cose, e i rapporti dello spirito con le cose sono le forme»³⁵. A questa significativa convinzione fa eco, per esempio, la simile e complementare persuasione di Panikkar che «Lo Spirito non può essere né ridotto né subordinato al logos»³⁶. Lanza del Vasto, comunque, poteva difendere le proprie convinzioni circa l'inconoscibilità dello spirito in quanto ne produceva una diretta associazione al «non essere». Scriveva, infatti: «Lo spirito, quintessenza dell'inesistenza, non trova la sua identità con l'essere – se la trova – che alla fine: in Dio»³⁷. È interessante rilevare, a questo riguardo, come Panikkar, spostando però la riflessione più direttamente sul piano religioso, e in particolare in un quadro di confronto con l'*advaita*, abbia similmente affermato: «Lo Spirito non ha e non può avere un nome proprio perché, in un certo senso, è molto al di qua di ogni nome, anche quello di Essere»³⁸.

Per mettere in risalto similitudini e distinzioni tra gli autori menzionati, in ogni caso, si potrebbe ipotizzare che, stando alle citazioni riportate, sia Lanza del Vasto sia Panikkar diano scarsa enfasi all'origine e alla natura personale dello spirito. Da questo punto di vista, le loro posizioni sarebbero molto differenti da quelle di Teilhard de Chardin, che rimandava il mistero del cosmo al suo fondamento cristico. In verità, però, anche il filosofo gandhiano si avvicinava a una sorta di personalismo spirituale analogo a quella del gesuita francese, in quanto leggeva il reale come una catena di relazioni triadiche al cui vertice piramidale metteva la Relazione assoluta della Trinità personale cristiana³⁹. Panikkar, parimenti, pur sostenendo, come abbiamo visto, una sorta di trascendenza dello spirito, affermava altresì che

ni di equilibrio. A suo avviso, anzi, lo spirito era esattamente il rapporto d'equilibrio che si instaura tra l'interiore e l'esteriore: «Spirito: rapporto d'equilibrio tra l'interiore e l'esteriore» (*ibid.*, p. 254).

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Panikkar 2010b, p. 131.

³⁷ Vigne 2010, p. 263.

³⁸ Panikkar 2010a, p. 110.

³⁹ Cfr. Lanza del Vasto 1994, p. 210.

«L'Essere e gli esseri – e quindi tutta l'esistenza – appartengono alla sfera del Figlio»⁴⁰.

In una chiave di ricomprensione cristiana, in altri termini, le considerazioni spirituali riportate conducono a riflettere sulla non-dualità (*advaita*) in termini di rapporto con Cristo. Teilhard de Chardin, per esempio, pur parlando di cristogenesi, sfatava ogni panteismo precisando: «Unificazione degli essere in Dio per sintesi “differenziante”, non per fusione o assorbimento in Lui»⁴¹. Nella teologia del gesuita, in altre parole, è presente una ineliminabile dimensione relazionale che lo dissocia necessariamente dal monismo e lo colloca piuttosto nella prospettiva della Identità-nella-differenza. Rispetto all'*advaita* vedāntica, cioè, che sostiene la sostanziale «identità spirituale» tra ente ed Essere, il pensiero cristiano riconosce piuttosto una «partecipazione» dello spirito dell'uomo allo Spirito di Dio che però, in quanto sua origine, rimane «altro». Lanza del Vasto, a questo proposito, scriveva: «Quello che è dappertutto, quello che è tutto, si prolunga in spirito dell'uomo, ma non comincia in lui»⁴². Lo spirito, in altri termini, metafisicamente e ontologicamente parlando, risulta essere il collante tra l'identità e la differenza⁴³. È questa un'intuizione sulla quale ha molto insistito anche Le Saux: «Lo Spirito è il mezzo che fa sì che i due non siano “altro” per l'altro. Lo Spirito è il mistero dell'*advaita* del Padre e del Figlio, del generato e del non generato!»⁴⁴. A prescindere dal dogma trinitario, cioè, lo spirito nella sua prospettiva, un po' come in Lanza del Vasto, ha la capacità di penetrare le barriere e superare i confini dell'essere. Il religioso francese annotava appunto: «La sorprendente intuizione dello Spirito. È lui che impedisce all'abisso di essere eterno. Egli lo supera, lo fa essere *māyā*»⁴⁵. Del resto, sul problema cruciale, anche in pneumatologia, dell'*advaita*, Abhiṣiktānanda, questo il nome indiano del benedettino, discuteva con il com-

⁴⁰ Panikkar 2010a, p. 110.

⁴¹ Teilhard de Chardin 1993b, p. 162.

⁴² Vigne 2010, p. 260.

⁴³ Annotava il filosofo gandhiano: «La posizione dello spirito era già conosciuta tremila anni prima di Cristo; essa oscilla e dice: unità-diversità, unità-diversità, unità-diversità» (*ibid.*, p. 258).

⁴⁴ Le Saux [18 aprile 1973] 2004, p. 477. Parlando specificatamente di Gesù Cristo, affermava poi che: «Nello Spirito unico, egli ha scoperto la sua non-dualità con Yahweh. È lo spirito che è il legame, la non-dualità» (*ibidem*).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 470.

pagno Monchanin sin dalla fine degli anni Quaranta⁴⁶. Sviluppando proprio alcune intuizioni di quest'ultimo, cioè, Le Saux arrivò a utilizzare un'ulteriore e significativa precisazione lessicale: quella di «*advaita* dello spirito». Scriveva, infatti: «Uno nello spirito che è l'Unità e l'Uno dei Due. La nostra dualità con il Padre (relazione delle due prime persone) ha bisogno di essere decantata da tutta la sua umanità, purificata attraverso una lunga immersione nell'*advaita* (*a-advaita*) dello Spirito»⁴⁷.

Lanza del Vasto, richiamando da par suo questa medesima questione dell'*advaita*, dava una propria illustrazione della non-dualità associandola parimenti allo spirito: «Se per "Io" intendiamo la sostanza una e vivente, inaccessibile ai nostri sensi e al nostro intelletto che chiamiamo anima? Ancora ci viene risposto che Dio e le creature, l'infinito e il finito non si confondono. Ma, ancora, se per "io" intendiamo l'essenza, l'*Atman*, il Sé, lo Stesso, lo Spirito? Lo spirito (minuscolo) non va a fondersi con Lo Spirito (maiuscolo) dal quale si è riconosciuto come essenziale e liberato da tutto il resto?»⁴⁸.

Chi, tuttavia, ha riflettuto in maniera forse più sistematica sul mistero non-dualistico dello spirito è stato Panikkar. A suo avviso, infatti, la filosofia indiana poteva quantomeno aiutare la stessa teologia occidentale a penetrarne in maniera più profonda le intuizioni meta-personali dei mistici. Scriveva appunto al riguardo: «Non vi è dubbio che il pensiero hindu sia particolarmente preparato a contribuire all'elaborazione di una più profonda "teosofia" dello Spirito»⁴⁹. In particolare, come in un certo senso aveva già intuito Le Saux, per lui la categoria dell'*advaita* poteva contribuire ad argomentare con concetti nuovi la stessa teologia trinitaria⁵⁰. Tale prospettiva, inoltre, era essen-

⁴⁶ Scriveva Le Saux a Lemarié: «Sullo Spirito Santo io non so come potrò concettualizzare la mia visione attuale. Fino ad oggi ho visto in Lui l'Unità dei Due, i due *prosopa*, come dice Ippolito. Il padre Monchanin è più colpito dal Tre. Il mio bagno indù e *advaitin* mi spinge di più in più nell'Unità. L'Essere è indicibile. Al di sotto non c'è che l'Essere. E le distinzioni sia in Dio nella possessione piena dell'Essere, sia nelle creature nella partecipazione all'Essere, non hanno niente a che vedere con l'Essere» (Le Saux 1999, p. 28).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸ Lanza del Vasto 1994, p. 202.

⁴⁹ Panikkar 2010a, p. 111.

⁵⁰ Precisava il teologo indo-catalano: «L'*advaita*, che ci aiuta a esprimere adeguatamente la "relazione" Dio-Mondo, fornisce di nuovo il suo aiuto prezioso per delucii-

ziale, nel suo approccio interpretativo, per evitare talune distorsioni ermeneutiche eccessivamente personaliste dello spirito⁵¹. Nello specifico, comunque, secondo Panikkar la rivelazione dello Spirito era la rivelazione del Dio immanente⁵². Con un'annotazione esemplificativa, precisava per esempio al riguardo: «Che cos'è lo Spirito se non l'*ātman* delle *Upaniṣad*, che è detto identico a *brahman*?»⁵³. Si capisce quindi perché nel fondamento stesso della sua riflessione teologica ci fosse la ferma convinzione che «Dio e il Mondo non sono né uno né due»⁵⁴. Panikkar, con un'essenziale correzione lessicale e dottrinale, trasformava infatti la non-dualità dell'*advaita* vedāntica in a-dualità, facendone così il sostegno ineliminabile della sua più basilare intuizione teologica: il cosmoteandrisimo⁵⁵. Quest'ultimo neologismo sta appunto a indicare nella sua teologia che il reale non può essere rappresentato attraverso il monismo idealistico, perché ha in verità tre dimensioni: cosmico-materiale, umano-intellettuale e misterico-divina, ed è esattamente lo spirito che permette la a-dualità tra le tre dimensioni.

Va detto, comunque, che in queste sue considerazioni Panikkar dava in fondo rappresentazione teologica alle intuizioni dell'amico Le Saux. Il quale, in uno dei passaggi del suo diario più poetici e mistici,

dare il problema intratrinitario. Se il Padre e il Figlio non sono *due*, tantomeno sono *uno*: lo Spirito li unisce e li distingue nel medesimo tempo. Egli è il vincolo di unità; il *noi* in mezzo, o meglio, nell'intimo» (*ibid.*, p. 110).

⁵¹ Annotava appunto Panikkar: «La fede nello Spirito non può essere rivestita da strutture personaliste» (*ibid.*, p. 111).

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 107. Spiegando questa immanenza attraverso la non-dualità, Panikkar precisava appunto che «il messaggio centrale delle *Upaniṣad*, interpretato nella sua pienezza (*sensus plenior*), non è il monismo, né il dualismo e nemmeno il teismo che è evidenziato in alcune di esse, ma l'*advaita*, vale a dire il carattere non-duale del Reale, l'impossibilità di aggiungere Dio al Mondo o *viceversa*, l'impossibilità di collocare in *dvandva*, in coppia, Dio e il Mondo. Per le *Upaniṣad* l'«Assoluto» non è solo trascendente, ma trascendente e immanente allo stesso tempo, tutto in uno» (*ibid.*, p. 90).

⁵³ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁵ Illustrando la propria intuizione capitale, scriveva: «La visione cosmoteandrica non gravita intorno a un singolo punto, né Dio, né l'Uomo, né il Mondo, e in questo senso *non ha centro*. I tre coesistono; essi sono in interrelazione e possono essere gerarchicamente integrati o coordinati, ma non possono essere isolati, poiché questo li annienterebbe» (*ibid.*, p. 261).

aveva scritto: «La Trinità è Dio, la fonte originale, Brahman, la *Urgrund*, è l'*ātman*, la presenza universale di Dio, *vy-āpin*, *vy-āna* [onnipervadenza], lo *jivo'aseeh*, la *śakti* sotto forma di *agni* [fuoco], *prāṇa* [respiro], *vāyu* [vento], *ākāśa* [lo spazio vuoto], sotto forma di *bbūman* (pienezza), d'*ānanda* [gioia]. E c'è infine l'*ātmavat*, Dio sotto forma di persona, “colui che è fornito” di un *ātman*, del *pneuma*. A dir la verità, non c'è che una persona nella Trinità, ed è Cristo, il *Puruṣa*. E questa persona io scopro nel mistero del mio *āham*, del me stesso *ātma-pūrma* (pieno del Sé), del me stesso giunto al mio *atman*»⁵⁶.

Con una considerazione conclusiva e riassuntiva, pertanto, potremmo dire che gli autori citati dimostrano che lo spirito è in primo luogo il protagonista di una relazione unitiva (*advaita*) che però non esclude idealisticamente la realtà del sensibile – ovverosia del cosmo –, e non evolve verso un'identità monistica, ma bensì verso un'identità-nella-differenza. Da questo punto di vista, l'Advaita del Vedānta sembra essere stata equivocata, e il pensiero cristiano può essere un valido supporto e un correttivo di quello indiano.

BIBLIOGRAFIA

- Baumer-Despeigne O., *Il cammino spirituale di Henri Le Saux*, in H. Le Saux, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, Editrice Cens, Milano 1994, p. 92.
- Dupuche J., *Towards a christian tantra. The interplay of Christianity and kashmir shaivism*, David Lovell Publishing, Melbourne 2009.
- Griffiths B., *Una nuova visione della realtà*, Appunti di Viaggio, Roma 2005.
- Joseph P.V., *Indian interpretation of the Holy Spirit*, ISPCK, Delhi 2007.
- Lanza del Vasto G.G., *La Trinité spirituelle*, Édition du Rocher, Monaco 1994.
- Le Saux H., *Lettres d'un sannyasi chrétien à Joseph Lemarié*, Cerf, Paris 1999.
- Le Saux H., *Diario spirituale di un monaco cristiano-saṃnyāsīn hindū 1948-1973*, Mondadori, Milano 2002.
- Matus T., *Yoga and the Jesus prayer tradition*, ATC, Bangalore 1992.
- Maupilier M., *Les mystiques hindous chrétiens*, Œil, Paris 1985.
- Monchanin J., *Mistica dell'India, mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992.

⁵⁶ Le Saux [22 maggio 1968] 2002, p. 388.

- Murphy P.E., *Triadic mysticism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999.
- Panikkar R., *I Veda*, vol. I, BUR, Milano 2001.
- Panikkar R., *Visione trinitaria e cosmo teandrica: Dio-uomo-cosmo*, Jaca Book, Milano 2010a.
- Panikkar R., *Vita e parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010b.
- Rahner K., *Spirito nel mondo*, Vita e pensiero, Milano 1989.
- Ries J., *Incontro e dialogo*, tomo 2, Jaca Book, Milano 2009.
- Sri Aurobindo, *La vita divina*, vol. I, Edizioni Mediterranee, Roma 1978.
- Stuart J., *Le bénédictin et le grand éveil*, R.M. Salon, Paris 1999.
- Teilhard de Chardin P., *Genèse d'une pensée*, Grasset, Paris 1961.
- Teilhard de Chardin P., *Science et Christ*, Édition du Seuil, Paris 1965.
- Teilhard de Chardin P., *L'avvenire dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1972.
- Teilhard de Chardin P., *L'energia umana*, Il Saggiatore, Milano 1984.
- Teilhard de Chardin P., *Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia 1993a.
- Teilhard de Chardin P., *La mia fede*, Queriniana, Brescia 1993b.
- Teilhard de Chardin P., *Le direzioni del futuro*, SEI, Torino 1996.
- Teilhard de Chardin P., *L'orizzonte dell'uomo. Letture*, a cura di F. Mantovani, Gabrielli Editore, San Pietro in Cariano (Vf) 2000.
- Vigne D., *La relation infinie. La philosophie de Lanza del Vasto. L'etre et l'esprit*, vol. II, Cerf, Paris 2010.

Parte terza
SOLLECITAZIONI



ANALOGIA E SPIRITO

di
Paul Gilbert

La problematica

Il tema dell'analogia è importante per l'organizzazione del lavoro della sola ragione? Distinguo «ragione» e «intelletto». Per «ragione» (*dianoia, ratio, Verstand*), intendo la nostra capacità di stabilire delle relazioni equilibrate, calcolabili, tra le «cose» che appaiono nel mondo. Se l'analogia fosse un modo d'esercizio della ragione capace di unire in una forma comune molte cose che sperimentiamo, potrebbe esprimere la forma più acuta del processo induttivo, che risulta precisamente essere un movimento razionale che, per realizzare il proprio compito naturale, ravvicina i molti concentrandosi su ciò che vede di comune in essi. Si potrebbe perciò sostenere che, nella tradizione dell'analogia *ad unum*, lo sforzo della ragione consista prima di tutto nel trattenere solo gli elementi comuni reperibili in un complesso di cose differenti, eliminando però dalla considerazione le loro differenze. La prima pagina della *Metafisica* di Aristotele dispiega in modo splendido le differenti tappe di questa costruzione induttiva dei concetti astratti. Lo sforzo razionale dell'analogia sarebbe in ciò quello stesso dell'induzione che, secondo la tradizione logica appoggiata su alcuni testi dello Stagirita, mira a semplificare razionalmente l'esperienza dei sensibili complessi. Sostengo però che l'analogia non è identica all'induzione. Quest'ultima cancella, infatti, gli elementi che distinguono le cose le une dalle altre, mentre l'analogia, che direi autentica, non si distrae dalle loro differenze. L'analogia mantiene, in real-

tà, la non identità degli elementi differenti, anche se integra le relazioni, le continuità che possiamo riconoscere tra di essi.

La questione dell'analogia posta a questo livello di riflessione è quindi quella della relazione dei differenti uniti salvaguardando le loro differenze. Poiché il movimento stesso della ragione si orienta verso l'uno, la ragione sola non può essere alla fonte del mantenimento delle differenze tra i molti nel processo dell'analogia. L'analogia non può quindi essere fondata sul movimento della sola ragione, la quale esige poi un fine raggiungibile, sempre nominabile, determinabile; l'opera della ragione finisce necessariamente in una conclusione chiara e distinta. Per comprendere ciò che capita nel processo analogico, dobbiamo certamente integrare questi processi della ragione ma anche andare oltre. Il punto non dovrebbe porre molte difficoltà a chi conosce un po' la storia del pensiero filosofico: la tradizione filosofica ha, infatti, generato numerosi autori che, dopo Platone, hanno accuratamente distinto differenti livelli dell'attività conoscitiva, in particolare la ragione dianoetica o ragionante, la «ragione» di cui abbiamo parlato finora, e poi il *noûs* greco, l'*intellectus* che il Medioevo, particolarmente con Tommaso d'Aquino e le due ultime *Quaestiones* del suo commento al *De Trinitate* di Boezio, distingueva precisamente dalla *ratio*, forse la stessa funzione conoscitiva che Kant chiamava *Vernunft* e che non si può assimilare al *Verstand*, una funzione superiore che chiamiamo abitualmente «intelletto», o più semplicemente «intelligenza» – possiamo, infatti, essere molto razionali ma poco intelligenti – e in cui vive lo «spirito». Il termine «analogia» appartiene alle categorie utili per spiegare il «come» di questa potenza conoscitiva, che non è la ragione ma più di essa, dell'intelletto. Tale termine esprime una caratteristica di una nostra potenza cognitiva che non può essere ridotta alla sola *ratio* calcolante.

Il termine «analogia» significa letteralmente «il *logos* che sale in alto, *ana*». Abbiamo già segnalato il significato classico di *logos* che, seguendo il *De officiis* I, 50-51 di Cicerone, traduciamo con il termine «ragione», la nostra capacità di unire i molti. Dobbiamo considerare adesso da più vicino la preposizione *ana*, che indica un movimento orientato in alto – Platone adottava un procedimento di questo genere quando imponeva alla sua riflessione una dialettica ascendente, per esempio nel suo *Simposio*. All'analogia appartiene di per sé un movimento. Ora non si percepisce bene il significato di questo movimento dell'analogia se si considera che dovrebbe finire in una conoscenza

terminale, e quindi esauriente. Un'analogia che finisce in un termine superiore si fissa per accontentare il *logos* che esige delle conclusioni, ma che perde così il suo movimento, limitando e distruggendo il significato della preposizione *ana*. Tale sembra essere il caso dell'analogia a tre termini, la quale, essendo *pros en*, si compiace nell'*unum*. Nell'uno, termina il movimento dell'analogia, e la «ragione» umana, calcolatrice, si ferma con grande soddisfazione.

La traduzione di *logos* con *ratio*, cioè «ragione», potrebbe però imporre un significato troppo restrittivo. Lo stesso termine infatti significa anche «frase», «proverbio», «giudizio», «argomento», «discorso», «discussione», tutti aspetti che appartengono ovviamente al mondo della conoscenza e delle sue espressioni verbali, ma espressioni che sono tutte discorsive, composte da differenti parole, vale a dire che esigono un percorso dell'intelletto, un movimento della conoscenza – *ana*. Il termine *logos* non può perciò evocare la sola logica che si accontenta di ridurre i molti nell'«uno» del *pros en* dell'analogia a tre termini o in qualsiasi «concetto». Il *logos* non può neanche essere riconosciuto nel solo sforzo di concludere la giornata con i conti in pareggio perfetto tra i ricavi e le spese, come spesso viene descritto il significato del termine *ratio* che lo traduce in latino. Il termine *logos* significa più rigorosamente l'attività di rapportare gli elementi differenti gli uni agli altri, un'attività compiuta dalla ragione in cerca di un senso ma che la ragione stessa blocca quando conclude, cioè quindi rinchiude lo sforzo conoscitivo in una determinazione in cui esso «finisce» come se il senso fosse definitivamente scoperto in questo modo. La ragione infatti si ferma spesso troppo presto, isolando dogmaticamente le sue conclusioni; l'uomo si stanca troppo facilmente di ciò che è meglio in lui. Così facendo, acceca l'intelletto.

L'attività della ragione esige ovviamente un sistema di norme logiche, in modo tale che la sua attività sia produttiva; la sua «produzione» non può essere fantasiosa, deve essere finalizzata dal prodotto; l'attività della ragione deve necessariamente essere regolata da una concezione finale per essere efficace. Non può però essere il prodotto finale a costituire il perché dello sforzo della ragione. È invece perché la ragione è animata interiormente da un desiderio che la porta al di là di se stessa che può guidare un'azione tecnica, riconoscendo però insieme l'impossibilità di raggiungere nel suo prodotto l'orizzonte ultimo delle proprie possibilità. C'è un'attività del *logos* che è più originaria della «ragione» calcolante, che è libera dalle sue costrizioni; questa

attività è propriamente quella dell'intelletto, o dell'intelligenza, anche se viene riconosciuta e accolta, accettata dalla ragione stessa.

Le esitazioni di Heidegger

Il termine «spirito» si presenta a questo punto. Questo termine significa l'animo interiore della ragione, che si chiama abitualmente «intelletto». Le relazioni tra i termini «ragione» e *logos* da una parte e «intelletto» e «spirito» dall'altra sono in realtà complesse. Non è poi comune il ravvicinamento dell'intelletto e dello spirito. D'altronde, il termine «spirito» è tanto ricco di sfumature quanto lo stesso termine *logos*. Verifichiamolo adesso considerando la tradizione teologica. Per la riflessione teologica cristiana sulla trinità «immanente», lo «Spirito» procede dal Padre e dal Figlio, cioè dall'origine del *Logos* e dal *Logos* stesso; nell'economia della salvezza, lo Spirito precede invece il Verbo incarnato; il racconto di Lc 1 lo suggerisce; tuttavia, poiché il Figlio o il Verbo trasmette lo Spirito ai discepoli, la relazione «immanente» è anche rilevante nell'economia della salvezza. Le relazioni tra lo Spirito e il *Logos* non sono quindi semplici. Per percepire meglio il significato cognitivo del termine «spirito», propongo quindi di leggere alcune pagine prima di Derrida su Heidegger, e poi di Claude Bruaire.

Nel suo libro intitolato *Dello spirito*, Jacques Derrida analizza una difficoltà che s'incontra nei testi di Heidegger. All'inizio delle sue pubblicazioni, il filosofo tedesco evita, anzi esclude l'uso del termine *Geist*, che appare però più tardi, con grande potenza, in testi che manifestano allora un'intenzione chiara. Ecco la tesi di Derrida: in Heidegger, «Lo spirito sembra designare, al di là da ogni problema decostruttivo, l'origine stessa di ogni decostruzione e la possibilità di ogni valutazione» (24).

Secondo Derrida, Heidegger intendeva non utilizzare troppo spesso il termine *Geist* all'inizio delle sue creazioni filosofiche, perché temeva che questo termine avrebbe assunto un significato costruito su un dualismo originario. Se, infatti, l'idea di soggettività, intrinseca a quella di *Geist*, si oppone all'oggettività della «cosa», rimaniamo imprigionati in una prospettiva «ontica»; gli opposti, diceva Aristotele, sono dello stesso genere; il soggetto opposto all'oggetto non si pensa quindi diversamente dall'oggetto. Il *Geist* appartiene allo stesso gioco linguistico dell'anima, della coscienza, della persona, del soggetto, di

questo *cogito* che Cartesio unisce a un *sum*; ma l'autore del *Discorso sul metodo* non interroga questo *sum*, come se la sua evidenza potesse liberare il filosofo da ogni domanda, da ogni inquietudine speculativa a riguardo. Ora un problema radicale si pone propriamente qui, poiché il *cogito* viene pensato come una *res*, pensante sicuramente, ma *res* comunque. Il *cogito* cartesiano non sembra chiaramente altro di una cosa ontica, anche se non sia *extensa*. In questa situazione, il termine «spirito», identificato con la parola *cogito*, avrebbe «delle connotazioni che hanno un tratto comune: l'opporsi alla cosa, alla determinazione metafisica della cosità, e soprattutto alla cosificazione del soggetto, della soggettività del soggetto nella sua accezione cartesiana» (24). Il termine *Geist* apparterebbe quindi a un'impostazione filosofica di opposizioni, quindi dualista, che proibirebbe la realizzazione del progetto husserliano della fenomenologia, del «ritorno alla cosa stessa». Nella sua analitica esistenziale di *Essere e tempo*, Heidegger tenderà di evitare un simile dualismo.

Il «ritorno alla cosa stessa» non è, infatti, un ritorno alla sostanzialità della soggettività, a un «io» sostanziale. Heidegger evita perciò il termine *Geist* e preferisce parlare di *Dasein*, una parola più consona al suo progetto. Il *Dasein* non sta nel mondo, o piuttosto non sta nel mondo come qualsiasi «cosa». Il *Dasein* non è una «cosa» che entra con altri enti nella composizione del mondo. È piuttosto l'origine di una domanda che mette in crisi o in questione il proprio «essere», *Sein*. «Per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso», recita il § 4 di *Essere e tempo*. In ciò, il *Dasein* è del tutto originale, unico. L'interrogante che mette in gioco il proprio essere, si pone, infatti, a distanza da sé, in esilio dal proprio fondamento, quindi da se stesso. Derrida osserva dunque che «il punto di partenza dell'analitica esistenziale trova la sua legittimazione proprio nella possibilità, nell'esperienza, nella struttura e nelle modificazioni regolate dal *Fragen*» (26) – anche se non si vede molto bene che cosa potrebbe significare essere «regolato» dalla domanda, il cui orizzonte è per definizione inavvicinabile. Detto questo, il *Dasein* che interroga sul proprio essere non avrà comunque una certa realtà, un certo peso sostanziale? Come potrebbe questionare se egli stesso non «è», non c'è? *Essere e tempo* evidenzia l'originalità dell'interrogante e lo distingue così radicalmente dalle «cose». Rimane il problema di sapere come si potrà parlare di questa originalità e metterla in evidenza, fenomenizzarla senza farne una «cosa».

Andando avanti nella sua produzione filosofica, Heidegger non avrà più gli scrupoli degli anni di *Essere e tempo*, e non eviterà più il termine *Geist*. Anzi, lo celebrerà. «Lo spirito stesso sarà definito a partire dalla manifestazione e dalla forza del domandare» (27). Ci sarà però un approfondimento radicale della ragione per cui il celeberrimo libro del 1927 distingueva il *Dasein* da una «cosa»: questa «è a portata di mano» (*Vorhandene*), mentre il *Dasein* non lo è in nessun modo, non dispone in nessuno modo di sé. Heidegger non propone così un nuovo dualismo di tipo cartesiano, ma un nuovo criterio di differenziazione tra gli «enti». Nota che, contrariamente alla pietra che rimane indifferente a sé, l'animale si preoccupa di sé; ma da ciò non segue che l'animale sia più «libero» dell'ente minerale; nessuno di essi ha, infatti, la possibilità di fare delle vere scelte; sono in ciò simili l'uno all'altro. L'uomo, poi, si preoccupa di sé come l'animale, ma può anche scegliere, decidere, contrariamente all'animale. Ecco perché l'uomo, libero, può interrogare il proprio essere, ma anche mancare del «bisogno di porre la questione dell'essere. E innanzitutto la questione del proprio essere, dell'essere di quell'ente che noi siamo» (28). L'uomo può volersi uguale all'animale. Il *Geist* ha propriamente questa proprietà di scelta libera, che lo pone in qualche modo fuori da tutto, dal tempo, e da se stesso, e che può perciò rivolgersi contro se stesso.

Ecco la proposta di Derrida: leggere Heidegger evitando prima di tutto di considerare il *Geist* come se esso costituisse un «ente» simile agli enti «sostanziali» che si incontrano nel mondo delle «cose» naturali; l'uomo, il *Dasein*, è un *Seiende* di un «altro» genere, perché è assente da sé; le cose del mondo sono invece rinchiusi in loro stesse, massicciamente presenti a sé, cioè «sostanziali». È quindi impossibile considerare il *Dasein* nella prospettiva empirista dell'Occidente, che si allea d'altronde spontaneamente con l'idealismo. Dobbiamo uscire dal dualismo sostanziale. La prudenza di Heidegger durante gli anni di *Essere e tempo* poteva però essere dimenticata rapidamente. L'autore doveva solo evidenziare la natura originale, interrogante, del *Dasein*. Il *Geist* è potenza d'interrogazione. L'empirismo ingenuo della cultura occidentale e contemporanea non può intendere le posizioni filosofiche più radicali, che in realtà spostano il *Dasein* fuori dal mondo delle «cose» senza opporlo alla «cose». Le spiegazioni di Derrida integrano, però, alcuni termini quali «mente», «anima», «cuore» (*Gemüt* di Heidegger), «spirito», come se essi potessero partecipare allo stesso «gioco linguistico» del *Dasein* interrogante.

La dialettica di Claude Bruaire

Ne *L'essere e lo spirito*, Claude Bruaire s'interessa ovviamente, visto il titolo del libro, al tema dello spirito, particolarmente nella prima parte del libro, che intitola infatti: «L'essere dello spirito umano». In questa prima parte, l'autore cerca di determinare i tratti specifici dello «spirito». Queste pagine sono tuttavia molto polemiche; criticano pesantemente i modi contemporanei di utilizzare i paradigmi della modernità utilitaristica. L'uomo sarebbe divenuto una materia da gestire, anzi da manipolare in vista di realizzare dei progetti la cui origine e le reali intenzioni rimangono assai oscure, per non dire oscurate; per la cultura contemporanea, «*lo spirito non ha essere*» (12); non abbiamo quindi da considerare la sua consistenza perché lo spirito sarebbe sicuramente troppo libero, fuori controllo e critico. Notiamo subito che questa contestazione di Bruaire vale perché la comprensione moderna del concetto di «essere», come quello di «spirito», lo riduce all'ontico, vale a dire lo determina in relazione ai limiti delle nostre capacità di rappresentare le realtà. «Essere», per i nostri contemporanei, è essere visibile, vale a dire presente in tal modo che sia calcolabile e accessibile sotto questa modalità, e poi sistematizzabile da tutti gli spettatori. La critica delle rappresentazioni così intesa si applica poi all'idea di «sostanza»; la sostanza non sarebbe altra della rappresentazione alla quale si ferma lo sguardo interessato degli altri. Quando questo concetto di sostanza viene applicato poi all'essere dello spirito, lo svuota immediatamente di ogni intimità, di ogni spessore proprio; lo abbandona alla casualità e all'arbitrarietà delle rappresentazioni, ne cancella la possibilità di accogliere la propria rispettabilità intrinseca. Le conseguenze di una simile riduzione dello spirito sono impressionanti, rileva Bruaire; provoca, infatti, la cancellazione di ogni fondamento etico, e di conseguenza di ogni significato propriamente umano della vita politica.

L'affermazione di Bruaire sulla «differenza» dello spirito, sulla sua non-«cosalità», implica l'impossibilità di considerare adeguato un discorso su di esso i cui termini saranno conati in vista di rappresentare in modo sistematico le cose del mondo, di rappresentarli oggettivamente. L'attacco dell'autore porta prima di tutto sulle comprensioni dello spirito che lo interpretano in chiave di fenomeno storicamente determinato, per non dire prodotto, in chiave cioè di «cosa» reperibile nel flusso dei secoli; secondo Bruaire, una tale prospettiva non può

sostenere una ricerca rigorosa; sarà anzi contraddittoria. «La ricerca [intrapresa sullo spirito in chiave storica] non è solamente vana, muovendosi nel cerchio delle negazioni che la riconducono alla privazione iniziale. È [anche] impraticabile, insensata e impensabile se siamo d'accordo per dire, conformemente al postulato per cui ogni sapere oggettivo è storico, che ogni ente ha per misura la realtà della cosa presente nella compiutezza materiale dei fenomeni, nell'immediatezza del suo essere dato» (16). C'è un modo di parlare dello spirito che ne occulta il significato, e che destina ogni discorso riguardo a esso a un'equivocità sterile. Nei discorsi costruiti solamente in vista di esprimere correttamente le nostre rappresentazioni, la comprensione dello spirito non potrà non essere essenzialmente negativa. Un discorso puramente negativo sullo spirito è però insostenibile.

Una comprensione più adeguata dello «spirito» deve essere situata in una prospettiva più ampia. La lettura di tutta l'opera di Bruaire mostra quanto il filosofo della Sorbona sia stato attento al linguaggio, al desiderio, alla libertà; egli vede, infatti, in queste tre categorie i luoghi più essenziali e fondamentali del pensiero filosofico radicale o metafisico. La prospettiva è chiaramente meta-empirica, meta-fisica. Bruaire ha presentato l'articolazione del suo pensiero in un piccolo libro, *Il diritto di Dio*, in cui espone le sue tre categorie fondamentali in uno stile che richiama ai sillogismi hegeliani, ma evitando di identificare la loro dialettica con la meccanica speculativa dell'autore tedesco – anche se, ovviamente, la vastità dell'impresa hegeliana costituisce un riferimento seducente, e pericoloso, per Bruaire. Il problema è che ciascuna di queste categorie fondamentali è contestata pesantemente dalla cultura contemporanea.

Il linguaggio non ha, infatti, alcuna interiorità che non sia espressa verbalmente, quindi è fenomenicamente offerto alle analisi delle scienze linguistiche, compreso lo strutturalismo che regnava, imperiale, all'epoca dell'autore. Il desiderio era inteso come se fosse un nascondiglio per alcuni fatti inaccessibili alla coscienza viva ma del tutto disponibili per le analisi psicologiche o psicanalitiche, oggi biologiche, che ne smontano le pretese di autonomia. Quanto alla libertà, anche se la nostra coscienza soggettiva pretende di poter essere all'origine delle nostre iniziative personali, essa è decostruita, smontata dalle ricerche odierne sull'azione umana, particolarmente dalle scienze biologiche del cervello. Bruaire insiste invece, e intrepidamente, sulla testimonianza della coscienza. Cartesio sembra insuperabile da questo

punto di vista. Anche se i termini dell'affermazione «*Cogito, sum*» sono tutti da chiarire, rimane l'evidenza di una percezione interiore che vi si esprime. Ciascuno di noi ha la percezione inevitabile di essere «io». Secondo Bruaire, ci affermiamo «spirito» in questo modo, nella coscienza di essere «io», nell'indiscutibile esperienza intima di essere irriducibile a qualsiasi altro, a te, a lui, e anche irriducibile al «mio» corpo; lo spirito è, infatti, «inderivabile» dal mio «pacco di carne e di ossa» (17). La percezione interiore dell'«io» è però difficile, perché esige di scartare ogni concezione, ogni ricordo di sé che sia sottomesso alle rappresentazioni comuni, culturali. Non ci sarà alcuna espressività o dicibilità dello spirito che possa essere condizionata solamente dalle nostre rappresentazioni del mondo.

Secondo Bruaire, la questione dello spirito trova un appoggio esperienziale prima di tutto nell'esperienza della memoria di sé. L'autore tenta di superare così le condizioni di una concettualizzazione induttiva che appare rigorosamente destinata alla negazione, condannata all'impossibilità di dire l'«inafferrabile a causa della sua indeterminazione, priva di positività ostensibile e circoscrivibile» (19). L'impossibilità di dire l'inafferrabile non deve, infatti, essere esagerata, assolutizzata: dire questa impossibilità non sarà già superarla nel linguaggio stesso? Ecco un'evidenza che spinge Bruaire a elaborare un'interpretazione della memoria ispirata dal platonismo: una certa teoria della «reminiscenza» attraversa quindi la sua proposta sulla costituzione interna del concetto. Per il filosofo francese, un concetto non è prima di tutto rappresentativo; non è un doppio mentale dello sperimentato purificato induttivamente dai suoi aspetti accidentali. La «ragione» vi s'impegna, infatti, seguendo le proprie norme meta-logiche, la sua intenzione verso l'«uno». Dobbiamo perciò considerare che ci sia nel concetto «più» di un accumulo organizzato e impoverito di esperienze sensibili. Ora questo «più», «c'è». Secondo Bruaire, l'argomento ontologico è inevitabile. La memoria si riferisce all'esperienza sensibile, ma si esercita mirando inevitabilmente a una realtà che sta a un altro livello e che dà senso allo stesso sforzo razionale applicato all'esperienza sensibile.

La distanza così evidenziata tra il detto e il senso vale per ogni concetto, ma particolarmente per il cosiddetto concetto di «essere», che non possiamo intendere senza comprendervi un impegno della riflessione. Scrive Bruaire: «Non possiamo pensare se non nelle parole, in seno al verbo. Tuttavia il linguaggio, che è luogo di manifestazione, di

espressione – intima o nella comunicazione – non è potere d'intelligibilità senza essere potenza di *riflessione*» (23). La riflessione che considera l'atto di memoria vi nota un'articolazione tra i due poli segnalati prima, il segno e il senso, la lingua e l'intelligibilità. La memoria è, infatti, un atto propriamente spirituale, e la riflessione ne rivela la natura simbolica. L'idea (il senso) non è separata dal sensibile (il segno). Nel termine «sim-bolo», conviene essere attenti prima di tutto alla preposizione *syn*. I due livelli, sensibile del segno e intelligibile del senso, vengono dati insieme, anche se l'esperienza sensibile precede la riflessione. L'intelligibilità, o il senso, non accade come se fosse una novità venuta da fuori dal segno, senza il segno. È da considerare piuttosto come se fosse «in potenza» nel sensibile, da rivelare poi, riflessivamente. Non è altra dal sensibile, ma presente in esso. Il riconoscimento dell'intelligibile del o nel sensibile è l'opera della memoria spirituale. Lo spirito ritrova l'intelligibile nel sensibile, riconosce l'intelligibile nel sensibile. Ecco un modo di attualizzare l'anamnesi platonica. Nella conoscenza effettiva, esplicita, si annunzia il senso, anzi si dispone il senso che la memoria ritrova, che la riflessione riconosce presente, già donato.

Bruaire evidenzia quindi un doppio movimento costitutivo della struttura del simbolo. Il primo movimento va dal sensibile all'intelligibile, «quando il corpo delle parole si cancella a favore del senso in cui si converte, conversione che provoca la meraviglia della comprensione in cui si trasfigura la percezione» (23-24). Il secondo, che non è costituito da un movimento contrario, dall'intelligibile al sensibile, ma dalla riflessione propriamente detta, viene più esattamente dallo spirito che è, infatti, capace di riflessione, «in cui il pensiero si raccoglie, tralascia le sue abitudini per riprendersi, provarsi, interrogarsi, ricostituirsi nel crogiolo dell'interiorità» (24), e di riconoscersi impegnati nel concreto dei segni. Il primo momento è quello della rivelazione di un senso intelligibile avvolto; il secondo momento rivela che il senso è concretamente accessibile perché dato a «me». Ritroviamo qui alcuni aspetti che Heidegger riconosceva, soprattutto la capacità che ha lo spirito di interrogare il proprio essere, di riprendersi in questo senso.

Ecco di nuovo lo «spirito». La problematica s'iscrive nella tesi della «differenza», non della differenza «ontica», in cui alcuni enti differiscono l'uno dall'altro perché si situano sullo stesso livello o nello stesso genere senza confondersi, e neanche della differenza «ontologi-

ca» tra un ente singolare che s'interroga sul proprio essere e l'essere in generale in quanto orizzonte di ogni ente. La differenza, infatti, è qui «moderna»; è riconosciuta dal pensante tra se stesso e le sue espressioni, una differenza assunta e integrata riflessivamente quando il pensante comprende che i suoi pensieri sono simboli di sé, espressioni di sé raccolte nella propria memoria. L'evoluzione di Heidegger, ricostruita da Derrida, evidenzia la capacità che l'uomo ha di ascoltare e di orientarsi verso l'essere quale origine silenziosa e indeterminata, o fondamento di ogni detto. Bruaire, assumendo quest'apertura dell'uomo, sottolinea però che le nostre espressioni non costituiscono solo un momento d'apertura all'infinito, perché sono anche tracce del fondamento che si fa avanti in esse. Le nostre espressioni non sono quindi chiuse in se stesse, ma rimandano tutte a un «più alto» di loro che, allo stesso tempo, s'inscrive in esse.

Spirito e analogia

Possiamo tornare adesso al tema dell'analogia. Come ho già segnalato, il termine «analogia» evoca un movimento del *logos* che va più in alto (*ana*); questo movimento è immanente al *logos* stesso, una pratica in cui esso realizza una delle sue possibilità. Questa possibilità è altra dalla sua capacità di mettere ordine tra le «cose» mediante un calcolo. Si differenzia anche dalla sua creatività metaforica. Il termine «metafora» significa anche un movimento, o più precisamente uno spostamento (*fero*) laterale (*meta*). La metafora, poetica o scientifica che sia, suppone che ci sia un'unità globale del mondo in tal modo che si possa trasferire un elemento da un gioco linguistico a un altro senza salto nell'assurdità né nell'incoerenza, cioè per poter inserire alcuni aspetti di una parte del mondo in un'altra. L'esempio canonico della metafora lo troviamo in Aristotele: «la vecchiaia è la sera della vita»; la metafora fa passare qui da una serie di termini che valgono per il ritmo biologico della persona a un'altra serie che vale per il ciclo cosmico del sole. Si vede in questo esempio che lo spostamento della metafora, condizionato dalla coerenza del mondo globale, è orizzontale, interno al mondo globalmente coerente.

Il movimento dell'analogia è invece verticale. Il tipo di «alterità», orizzontale nel caso della metafora, verticale in quello dell'analogia, deve perciò essere differente da un caso all'altro. Nel caso della meta-

fora, la diversità dei giochi linguistici non impedisce che ci siano dei rapporti di somiglianza tra le «cose» denotate. La vecchiaia della vita somiglia, infatti, da un certo punto di vista, alla sera del giorno. Il ravvicinamento dei termini della vita e del cosmo è reso possibile da una comprensione del mondo che abbraccia insieme le due serie, dell'uomo e del cosmo, in un modo sincronico, e che percepisce come queste due serie possano sovrapporsi l'una sull'altra per illustrare il significato di almeno una delle serie, nel nostro esempio della serie biologica. L'analogia, invece, è costituita da un movimento che tende verso l'alto, senza che si indichi il punto finale di questa salita, senza cioè che si possa determinare «ciò» che sta in alto, a un livello superiore, «sopra». Si suppone solo che si sappia da dove si parte, vale a dire dall'esperienza comune. Da questa esperienza comune, il movimento dell'analogia ci allontana. Lo scarto non è qui «laterale», verso un nuovo aspetto del mondo conosciuto, ma verso uno sconosciuto verticale. La preposizione *ana* significa perciò prevalentemente una condizione della mente; essa nomina una struttura fondamentale della mente, che però non è una «cosa», una «sostanza»; indica lo specifico di una «categoria» che denota solamente un movimento delle nostre capacità cognitive.

Riprendendo una distinzione di Derrida, si potrebbe dire che la metafora articola una «differenza» (la «e» significa uno stato di cose – pensiamo al termine «ente»), e che l'analogia istituisce una «differanza» (la «a» è di un verbo attivo e significa un movimento in atto). La questione posta dall'analogia è quindi quella della natura di questo movimento. È ovviamente un movimento del *logos*, che dobbiamo considerare adesso specificamente come «pensiero» più che come «ragione». Questo *logos* si esprime in *logoi* i cui riferimenti non hanno più l'evidenza delle esperienze determinabili in seno a un mondo sensibile e *a priori* omogeneo. Nell'analogia, il pensiero, o l'intelligenza capace di tornare sulle proprie operazioni, come diceva Tommaso d'Aquino, si conosce altra dell'esperimentato, sensibile o linguistico, vale a dire capace di prendere distanza da tutto ciò e di andare «altrove», radicalmente «altrove», non più solamente in un modo orizzontale, verso altra «cosa» ma verticalmente, e liberamente poiché non c'è alcuna esperienza «differente» (con la «e») che possa servire d'appoggio all'esperienza di un'alterità verticale. È banale affermare che l'intelligenza si pone a distanza di qualsiasi sperimentato. È ovvio che ci sia una differenza tra la ragione e lo sperimentato; tutte le analisi re-

centi di semiotica e di semantica ne sono una testimonianza, ma anche le antiche ricerche in grammatica; se c'è una distanza tra la ragione e lo sperimentato, *a fortiori* ci sarà tra l'intelligenza e il sensibile, una differenza che segnala precisamente il termine «analogia».

Il rapporto tra i due livelli che la linguistica evidenzia – non importa che sia di Gottlob Frege o di Ferdinand de Saussure, lo era già in sant'Agostino –, tra i piani della lingua (del segno) e del senso, costituisce la condizione di possibilità della costruzione metaforica, insieme all'analogia, ma in modi differenti, il dominio della prima essendo ontico o rappresentativo e quello della seconda metafisico. Il *logos* è movimento. La ragione che si muove creando delle metafore e il pensiero che si muove comprendendo delle analogie hanno consistenza quando si orientano verso il «senso». I percorsi metaforici della ragione hanno una struttura trascendentale che assicura l'unità del senso in cui le nostre differenti esperienze si alleano e in cui riconosciamo la pratica della ragione che si alza sopra la molteplicità dei singoli segni per raggrupparli. La tesi comune della differenza di piano tra i segni (le lingue) e il senso esprime la nostra consapevolezza dell'«alzarsi» della ragione sopra i propri segni. Ora la semplice creazione delle metafore non fonda la trascendenza della mente, ma la utilizza.

Il movimento della mente verso l'alto (*ana*) viene già effettuato nella verifica spontanea di ogni «detto», prima che la mente pensi possibile la composizione di «metafore» orizzontali. Il termine «analogia» non significa quindi una tappa successiva alla creazione delle metafore, ma il movimento della ragione che si distacca dall'immediato e che rende così possibile la costruzione, poi, delle metafore. La parola «analogia» dice però ancora di più; indica il puro movimento del pensiero che «vede» la trascendentalità dell'«uno» trascendente, che unifica le molteplicità esperite senza confonderle. La metafora effettua il movimento del pensiero stabilendo delle relazioni tra eventi di differenti domini della nostra esperienza del mondo; in ciò, è più libera del concetto, che chiude veramente il movimento di trascendenza dell'intelletto nella posizione di una forma astratta, escludendo la considerazione delle differenze. La metafora costituisce perciò una modalità dell'intelligenza più completa del concetto costruito dalla ragione induttiva. Il movimento dell'analogia che va oltre il concetto verso la metafora continua lo stesso movimento, andando più in là della metafora o del senso metaforico dello sperimentato. L'analogia nasce, infatti, quando il pensiero torna sul proprio potere di trascendenza, un

potere esercitato nella costruzione concettuale e nella creazione metaforica. Dobbiamo dire, di una necessità riflessiva, che la ragione non può appoggiarsi sul solo sperimentato; deve invece obbedire a uno stimolo che la anima interiormente. La riflessione su questa necessità sveglia la consapevolezza della propria trascendenza e della necessità di coltivare un linguaggio singolare suscettibile di enunciare un tale movimento di trascendenza.

L'intelligenza trascende i fatti. In un primo momento, la ragione cerca ciò che li unisce concettualmente, poi le strutture (metaforiche per esempio) che esprimono nel modo più adatto l'unità dinamica che rapporta i molti differenti gli uni agli altri. La ricerca di una giusta espressione dell'unità trascendentale non può essere compiuta dalla posizione di forme generiche, logiche – si creano allora i concetti –, o dall'invenzione delle metafore. Ovviamente, i concetti e le metafore non dicono una realtà che sarebbe identicamente i «fatti»; non presentano alcuna realtà di fatto, ma hanno senso rimandando ai fatti «ontici». La ragione è dunque fatta così che non può non rappresentare «ciò di cui sta parlando»; non può non considerarlo come se fosse una modalità di «oggetto». La cosiddetta analogia a tre termini, abbiamo già detto, non è una vera analogia; si sottomette, infatti, alle regole della ragione, la quale si sottomette al principio formale dell'uno. Secondo l'esempio famoso di Aristotele, nel cap. 2 della sua *Metafisica*, libro Gamma, il termine «sano» è analogico perché vale per il corpo, la medicina ecc.; «sano» costituisce quindi una forma che è comune a molti fatti. Ora non è realmente questo predicato che costituisce un «fatto»; le realtà «sane» sono questo corpo, questa medicina in queste circostanze ecc. Ogni concetto è elaborato sotto la pressione di una capacità nostra che trascende i fatti e che li unisce in forme determinate ma allontanate dai singoli. Queste forme non hanno di per se stesse alcun peso ontologico.

Riconosciamo però già da adesso, nel momento della concettualizzazione, una prima manifestazione dello «spirito», del «soffio» della vita che è più del «fatto» compiuto. Il concetto è però solo un momento dell'apparizione o dell'effettuazione, dell'esercizio della vita spirituale o del soffio dell'intelligenza, e non il compimento della sua capacità d'esercizio effettivo. La «ragione» può ovviamente fermare il movimento che la sostiene, «sostantificare» un termine comune, un concetto, considerare che sia una «verità» che basta per rinchiudere i molti differenti che raggruppa in sé per elevarli al sapere intellettuale; in

realtà però, la ragione impoverisce così le molte realtà riducendole in forme logicamente definitive e astratte. Da questo punto di vista, la metafora è più potente della cosiddetta analogia a tre termini perché, per definizione, non possiamo mai chiuderla in forme fisse e definitive – lo manifesta il fatto che le metafore più potenti sono quelle poetiche che nascondono il loro quarto termine, accontentandosi di suggerirlo, come nell'esempio offerto da Aristotele: «La vecchiaia è la sera della vita» –. La metafora apre la coscienza agli spazi in cui si indicano le distanze di somiglianza, non l'identità dei molti. La metafora tipica di Aristotele non potrebbe perciò essere tradotta, senza cambiarne il significato, in questo altro modo: «La vecchiaia è il capolinea della vita». La metafora, si dice, è poetica, e non scientifica. Infatti, «fa», *poiei*, e in ciò partecipa dell'intelligenza libera più che della ragione determinante; essa supera la ragione che si fissa sul principio d'unità e si rinchioda nella determinazioni formali. L'analogia a tre termini è forse analogica, ma il movimento *ana* vi ricade immediatamente nell'identità ontica, razionale più che intellettuale, in forme di cui la scienza s'impadronisce per integrarla nei suoi sistemi causali ben serrati.

Non posso negare che la mia proposta sia tipica della filosofia riflessiva. La filosofia potrebbe tuttavia rinunciare a questa necessità? Sarà ancora radicale se la ignora? Il termine «spirito» dice l'interiorità della mente umana che si esprime nelle parole, e le parole sono ciò in cui lo spirito si esercita, si «compie», senza però divenire «fatto», «cosa»; in esse, egli appare realmente, anche a sé. L'uomo accede a sé nella consapevolezza della spiritualità esercitata nelle sue espressioni, imprimendo in esse una dimensione profondamente analogica. Il dogma cristiano tenta di articolare lo Spirito o lo *Pneuma* e il Verbo o il *Logos*, la Parola. Dobbiamo riconoscere una circolarità tra essi, una circolarità che però non sarà vorticosa, perché avrà una fonte, il Padre il cui *Pneuma* genera il Verbo, e il cui *Logos* dona generosamente lo Spirito. Il dogma cristiano invita quindi il filosofo a cercare più in alto delle parole, analogicamente o metafisicamente, il principio del loro senso ontologico.

Paul Gilbert

BIBLIOGRAFIA

- Bruaire Cl., *Le droit de Dieu*, Montaigne, Paris 1974; tr. it. *Il diritto di Dio*, Paideia («Biblioteca di cultura religiosa»), Brescia 1981.
- Bruaire Cl., *L'être et l'esprit*, Presses Universitaires de France («Épiméthée»), Paris 1983.
- Derrida J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; tr. it. *Del-lo spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli («Campi del sapere»), Milano 1989.

SUL DESTINO INERTE DELLA MATERIA SMATERIALIZZATA

di
Mauro Magatti

*Sono persone simili a foglie morte.
Bisogna che spiri un forte vento
perché abbiano l'illusione di vivere.*

A. de Souzaenelle

*La smaterializzazione della materia:
dalla scienza all'inimmaginario collettivo*

La svolta epistemologica intervenuta all'interno delle scienze della natura nel corso del XX secolo costituisce un passaggio di capitale importanza nella storia secolare della cultura occidentale. A partire dalla teoria della relatività di Einstein, la materia – tradizionalmente definita come tutto ciò che ha massa e dimensioni (discontinuità nello spazio) ed è soggetta alla forza di gravità – ha incominciato a essere pensata come uno stato di riposo d'energia. In questa prospettiva, materia ed energia sono viste come aspetti diversi di una stessa entità fisica. Ciò rappresenta una formidabile soluzione di continuità rispetto al dualismo tradizionale. Nel momento in cui la materia diventa «energia altamente condensata» è un'intera visione cosmologica che viene messa in discussione: dalla materia all'atomo, dall'atomo alle particelle subatomiche, dalle particelle subatomiche ai pacchetti di energia, dai pacchetti di energia alle superstringhe vibranti fino al vuoto quantico. Come ha scritto Werner Heisenberg, uno dei padri della meccanica quantistica: «L'universo non è fatto da cose, ma da reti di energia vibratoria che emergono da qualcosa di ancora più profondo e sottile».

Il fatto che la materia abbia perduto dal punto di vista scientifico la sua «materialità» – in questo senso, si è «smaterializzata» –, in favore di una visione energetica, all'interno della quale prevalgono forme

instabili di organizzazione basate su campi e reti, è un'idea suscettibile di implicazioni diverse, ben al di là dei confini della scienza.

La tesi che intendo sostenere è che, nell'ultima parte del XX secolo, anche a seguito delle nuove ondate di innovazione che hanno cambiato la vita quotidiana di milioni di persone, ad affermarsi è stata una concezione neomaterialista in cui lo spirituale sembra, in prima battuta, costretto a battere in ritirata.

Per spiegare meglio quello che voglio dire, si provino a considerare i seguenti ambiti di applicazione:

1) Il primo è il settore delle neuroscienze dove, sulla scia delle intuizioni di Spinoza e Comte, si applica al cervello umano lo stesso metodo di studio applicato dalle scienze sperimentali. Persa ogni differenza, il cervello viene visto semplicemente come un sistema, particolarmente complesso, di circuiti neuronali. In tale prospettiva, un fenomeno come la memoria viene spiegato con riferimento a «marcatori emotivi» e l'iscrizione neuronale delle tracce di memoria viene paragonata a «geroglifici» chiamati, appunto, «sinaptici». Dall'altra parte, si pensi alla capacità di intervenire chimicamente sul funzionamento del cervello o sullo stato psichico individuale: non è questa un'inequivocabile dimostrazione della pura natura materiale della nostra stessa interiorità?

2) Nell'ambito della fisica quantistica e dell'astrofisica si parla di «energia di fondo» o di «vuoto quantico» per tentare di definire un vuoto che rappresenta la pienezza di tutte le energie possibili e delle loro eventuali densificazioni che prendono «corpo» in un'infinità di forme ed esseri viventi. Per esprimere questo stato di cose oggi si adotta l'espressione *pregnant void*, traducibile come «vuoto pregno». Si tratta di qualcosa che sfugge alle categorie convenzionali, qualcosa di anteriore allo stesso spazio-tempo e alle quattro energie fondamentali, la gravitazionale, l'elettromagnetica, la nucleare forte e la nucleare debole. Gli astrofisici lo immaginano e lo descrivono come un vasto oceano, senza margini, illimitato, ineffabile, indescrivibile e misterioso, in cui, come in un utero infinito, sono in origine ospitate tutte le possibilità e le virtualità dell'essere. È da qui che sarebbe emerso, senza che si possa sapere perché e come, quel piccolo punto estremamente pregno di energia, inimmaginabilmente caldo, che, esplodendo (*big bang*), ha poi dato origine al pluriverso nel quale esiste il nostro universo. Trattandosi di un evento puramente casuale e imprevedibile, nulla impedisce che da quella energia di fondo possano essere sorti al-

tri punti, che hanno generato altre singolarità e altri universi paralleli (o in un'altra dimensione).

3) Sul piano dell'innovazione tecnica la direzione di marcia è molto simile: penso, in particolare, agli straordinari sviluppi che in questi anni hanno investito l'ambito informatico e telematico, dove si diffonde l'uso di un ossimoro come «realtà virtuale», definibile come realtà simulata e digitalizzata. Anche se l'uso quotidiano di queste tecnologie fa perdere la portata del loro impatto sull'immaginario contemporaneo, è chiaro che l'istantaneità di cui tali tecnologie sono portatrici fa fare l'esperienza di una materialità che supera il vincolo spazio-temporale. Come nel caso del banale invio di una email che può istantaneamente arrivare dall'altra parte del mondo: non è questa un'esperienza in passato riservata a forze extraumane, divine o magiche? Inoltre, grazie alle risorse di calcolo, dei computer e delle altre tecnologie di interfaccia, oggi possiamo ricreare un ambiente del tutto simile alla realtà, al punto che un «partecipante» non riesce più a cogliere la differenza rispetto alla «realtà reale». In questo modo diventa possibile anche la moltiplicazione artificiale della realtà. La nostra capacità di riprodurre in maniera sintetica la realtà – la realtà virtuale, appunto – ci fa perdere la distinzione tra reale e irreale.

Una società neomaterialista: il tecno-nichilismo

Viviamo, dunque, in un'epoca la cui cornice culturale di fondo è profondamente neomaterialista. A partire dal superamento della distinzione tradizionale tra materiale e immateriale, gli argomenti del materialismo sono potentemente rafforzati dalle straordinarie applicazioni tecniche che cambiano la nostra vita quotidiana. Il mondo sociale nel quale viviamo – che io chiamo capitalismo tecno-nichilista – è sempre più immerso in un macrosistema tecnico planetario che, da un lato, è autonomizzato dai luoghi della produzione dei significati e, dall'altro, fonda la sua legittimazione sul mero criterio interno del funzionamento. L'unica verità che tendiamo a riconoscere è quella tecnica.

Un tale modello nasce dall'alleanza tra logica neoliberista e modernizzazione tecnica. Entrambe si limitano a offrire i binari entro cui l'infinita varietà degli scopi individuali può essere perseguita, senza tema di alcuna restrizione se non di ordine meramente fattuale.

In un quadro strutturale di questo tipo, qualunque significato è oggetto di libera manipolazione soggettiva. La preoccupazione di fondo è quella di non ostacolare il movimento espansivo della soggettività, la quale si nutre della crescita continua delle opportunità disponibili. In un mondo in cui i mezzi si moltiplicano, i fini diventano sempre più rari e inconsistenti.

La riorganizzazione tecnica si combina poi con lo «spazio estetico mediatizzato»¹: uno spazio che opta per lo sradicamento da ogni vincolo e per la stratificazione della cultura su una pluralità di piani, con riferimenti simbolici e contenuti eterogenei e ipermobili, che tendono ad attraversare qualsiasi luogo, gruppo o istituzione. All'interno di tale spazio a essere prediletti sono i linguaggi simbolicamente poco impegnativi e scarsamente vincolati a matrici culturali specifiche, dove i criteri di valutazione non fanno riferimento all'adesione a un sistema di valori consolidato all'obbedienza a una qualche autorità e nemmeno a un'esigenza di coerenza.

Il predominio del significante rispetto al significato esalta la rappresentazione, rafforzando lo sganciamento tra funzioni e significati. L'unica ragione concordemente riconosciuta è quella orientata all'agire tecnico. Sul piano dei significati, la ricomposizione viene spostata alla sola responsabilità individuale, là dove il singolo pretende di potersi dare i propri riferimenti a prescindere da ogni vincolo/relazione, mescolando in modo spontaneistico elementi liberamente tratti dallo spazio estetico mediatizzato.

In tale configurazione sociale, affermatasi negli ultimi decenni del XX secolo, la *dimensione capitalistica* struttura un sistema di potere basato sulla mobilità (di flussi di capitali, beni, informazioni, culture, persone, ecc.); la *dimensione tecnica* permette di gestire efficientemente i flussi disponendo di codici astratti che possano consentire scambi al di là di qualsiasi differenza culturale; la *cornice nichilista* rende maleabili e reversibili i significati. In questo modo, il *capitalismo tecnonichilista* si pone come nuova forma di organizzazione (e legittimazione)

¹ La nozione di «spazio estetico» viene utilizzata da Lull e Bauman. In particolare, J. Lull ha parlato di «deculturalizzazione» e di «supercultura» per riferirsi all'insieme delle risorse simboliche diffuse e riprodotte attraverso il sempre più complesso e pervasivo sistema della comunicazione mediale (Lull 2000).

della vita sociale² che supporta le logiche di strutturazione dei rapporti e delle relative giustificazioni.

Lo spostamento del baricentro porta a ritenere che ogni singolo individuo, in quanto perfettamente libero, sia nella condizione di scegliere e autodeterminare i suoi significati, i suoi legami, i suoi valori.

Il nuovo capitalismo combina così l'efficienza tecnica e l'eccitazione affettivo-emozionale e, per questa via, estende gli ambiti della vita suscettibili di entrare nel circuito della valorizzazione economica. Nasce l'«economia dell'esperienza»³ che, declassando il desiderio in godimento, ritiene di aver trovato la pietra filosofale della crescita infinita. È questa l'idea che sta dietro il modello di sviluppo degli ultimi decenni: anziché investire nella crescita di lungo periodo, la ricetta prevede l'espansione senza limiti di una platea di consumatori che, in continuo movimento, fisico, culturale e simbolico, si pongono famelicamente alla ricerca dell'occasione da sfruttare. Per questo, chi vive nella contemporaneità ha la percezione di vivere una grande accelerazione, accelerazione che nasce dal combinarsi delle nuove infrastrutture tecniche e dei nuovi sistemi comunicativi.

Dentro questo modello la metafora energetica è applicata anche agli esseri umani: l'energia interna al sistema è costituita dalla *volontà di potenza* dei soggetti, ossia dal desiderio di dare spazio al proprio desiderio di vita, di solito tradotto nei termini di autorealizzazione. È questo lo spirito del capitalismo tecno-nichilista: come individui autonomi animati da volontà di potenza vogliamo liberarci da ogni vincolo o ostacolo che si frappone al perseguimento del «sacro compito» di realizzare noi stessi.

Pretendendo di vivere senza riferimento a un senso – cioè a qualcosa che non coincide con la proiezione del pensiero soggettivo e del funzionamento tecnico –, il tecno-nichilismo arriva così a sostituire l'infinito con l'infinitazione, cioè con la moltiplicazione delle opportunità, delle contingenze e delle differenze.

In questo modo, il tecno-nichilismo finisce, letteralmente, per rimuovere la realtà – coincidente con ciò che l'essere umano ha la presunzione di costruire (attraverso la tecnica o la comunicazione). Per

² Per la ricostruzione delle trasformazioni socio-culturali degli ultimi decenni rimandiamo a Magatti 2009.

³ Cfr. Pine, Gilmore 2000.

questo, esso finisce per essere un tempo fantasmagorico, dove la capacità di creare le illusioni (il-ludo) – si pensi alla pubblicità – è una risorsa strategica fondamentale per mobilitare quell'energia psichica individuale necessaria a dare valore agli scopi che, temporaneamente, si accetta di perseguire.

Ad affermarsi è una cultura neosofistica, in cui esiste solo ciò che è visibile, ciò che viene rappresentato. Quello che viene messo in scena in modo efficace con-vince e viene assunto come reale.

Sulla spettralizzazione della materia

Con la sua enfasi sulla reversibilità del senso, la mobilità e la liquidità, l'esperienza estetica e il desiderio, il capitalismo tecno-nichilista compie dunque un salto di livello nella costruzione di un modello sociale neomaterialista.

Tradizionalmente, la materia è sempre stata vista come inanimata, perché era lo spirito a custodire l'energia vitale che sosteneva la vita. Gli sviluppi delle applicazioni tecnologiche digitali e biologiche degli ultimi decenni permettono, invece, di invertire tale prospettiva, spingendo verso il superamento del dualismo corpo-anima, materiale-spirituale. Per descrivere tale dinamica, S. Žižek ha parlato di spettralizzazione della materia: «Il primordiale Altro della nostra realtà spazio-temporale non è lo Spirito ma un'altra sublime materialità. Forse l'arte moderna fornisce il caso più pertinente di quest'altra materialità. Quando i classici artisti modernisti parlano dello spirituale nell'arte (Kandinskij) o nella musica (Schoenberg), la dimensione spirituale che essi invocano va verso una spettralizzazione della Materia in quanto tale (colore, forma, suono), al di fuori del suo riferimento al Senso... Da una prospettiva lacaniana, è facile identificare questa corporeità spirituale come jouissance materializzata, jouissance fatta carne»⁴.

A tale risultato si perviene grazie alla convergenza di diversi fattori.

Il primo origina dal filone di pensiero che da Nietzsche arriva a Freud, a partire da una concezione meta-fisica della pulsione. La fisicità del corpo da sola non basta a spiegare l'esistenza umana. E pro-

⁴ Si veda Žižek 2004, p. 56.

prio l'idea di pulsione che permette l'affermazione di una visione diversa, capace di andare al di là (o, meglio, al di sotto) della materialità situata nella (in ciò che noi esperiamo come) realtà spazio-temporale. Il tema della spettralizzazione della materia trova la sua massima espressione attorno alla questione del corpo e a quella specie di ossessione sessuale che caratterizza il nostro tempo. L'aspetto che qui interessa cogliere è che, nell'esperienza umana, il desiderio sessuale non è un mero istinto, ma qualcosa che può venire eccitato, ben al di là della sua stessa (pur potente) forza. Da questo punto di vista, la pulsione sessuale non è uno *stock* fisso che diminuisce con l'uso, ma un giacimento capace di rigenerarsi, a condizione di stimolarlo adeguatamente. Per questo, nella nostra società l'immaginario erotico viene così potentemente alimentato, mentre la stessa pratica viene sostenuta dal supporto chimico che permette anche a chi è fisicamente e psicologicamente impotente. In questo modo, persino la pulsione può venire sostenuta culturalmente e/o chimicamente. Ma il punto centrale lo coglie ancora una volta Žižek quando scrive: «Se sottraessimo dal rapporto sessuale l'elemento della coercizione asessuale (fisica, economica...) che distorce l'attrazione sessuale pura e semplice, perderemmo l'attrazione sessuale stessa. In altre parole, il problema è che proprio l'elemento che sembra influenzare e corrompere il semplice rapporto sessuale (un partner si comporta in modo violento nei confronti dell'altro, egli costringe il proprio partner ad accettarlo e a concedergli nella pratica sessuale perché il partner è a lui subordinato, economicamente dipendente da lui...) fungerebbe proprio da supporto fantasmatico dell'attrazione fisica – in breve il sesso in quanto tale è patologico»⁵.

Il secondo fattore è il riduzionismo biologistico della vita. La scoperta della cellula ha ottenuto, nel giro di qualche decennio, risultati straordinari che, da un lato, trasformano in modo radicale l'idea stessa di materia – che non è più vista come qualcosa di inerte ma, appunto, «di vivo» – e, dall'altro, promettono una reinterpretazione della stessa esperienza mentale e spirituale. La tesi che oggi viene sostenuta in molti ambienti scientifici è che l'intera dimensione «spirituale» – dal pensiero all'emozione – sia di secondaria importanza dal momen-

⁵ *Ibid.*, p. 107.

to che è riconducibile, in un modo o nell'altro, a fenomeni puramente biochimici.

Il terzo fattore è la tendenza a eccitare la materialità degli artefatti umani, che vengono animati e in questo modo «resi vivi». Si tocca qui uno degli aspetti più impressionanti del nostro tempo, nel quale la tecnologia supera la fisicità per invadere direttamente l'«immaterialità». Tale invasione, che attraversa ormai innumerevoli campi – quello dell'elettronica e del digitale, delle neuroscienze e della genetica –, diffonde l'idea che a essere oggetto della nostra manipolazione non sia più solo la «materia», ma anche lo «spirito». In questa prospettiva, si cerca di «animare» gli artefatti umani, rendendoli vivi e dialoganti, fino a farli diventare oggetti relazionali, dotati di una propria esistenza autonoma, in grado persino di sostituire il rapporto con l'altro. Al MIT Media Lab di Boston si sta lavorando a un sofisticato progetto denominato *affective computing* che ha l'obiettivo di produrre una nuova generazione di macchine interattive, capaci di sentire, riconoscere, capire e rispondere agli umori e alle emozioni umane.

La tendenza a spettralizzare la materia procede fino al punto di avvolgere gli sviluppi della tecnica di un alone magico-fantastico. Lo confermano innumerevoli sintomi: lo stupore che si prova davanti alle innovazioni che si susseguono senza soluzione di continuità; la ritualizzazione dei momenti con cui si provvede a lanciare sul mercato globale i nuovi prodotti; il successo del filone fantasy dell'industria cinematografica e libraria; le sempre più esplicite prese di posizione pubbliche da parte di tanti scienziati che si arrischiano volentieri a vaticinare sul mondo che la scienza saprà costruire in un futuro più o meno prossimo. Su questa strada fioriscono poi vere e proprie mitologie tecnocratiche. Le principali proiezioni riguardano il cyberspazio – dove si assisterebbe alla nascita di una sorta di «anima collettiva» legata alla capacità della rete di strutturare un pensiero postumano⁶ – e l'immortalità del corpo, pensato e agito come fosse una macchina perfezionabile e a cui è possibile sostituire i pezzi difettosi.

Si conferma così quanto M. Horkheimer e T.W. Adorno avevano osservato a proposito dell'impossibilità della ragione di autosostenersi e della sua tendenziale ricaduta nel mito: «L'illuminismo già sempre contamina l'originaria immediatezza mitica. L'illuminismo stesso è

⁶ Sul punto si veda Levy 1996.

mitico, cioè il suo gesto fondativo ripete l'operazione mitica. E cos'è la postmodernità se non la disfatta finale dell'illuminismo nel momento del suo stesso trionfo?»⁷.

Lasciandosi surrettiziamente prendere la mano dai suoi stessi successi, il progresso tecnico finisce per assolvere la medesima funzione che, nel passato, veniva svolta dagli idoli: sbarazzandosi della fatica di costruire e custodire significati condivisi, il capitalismo tecno-nichilista risacralizza la tecnica e finisce per farsi attirare dalla sua potente capacità di stupire, di andare oltre l'immaginabile. Nel cuore delle società avanzate, riemerge così il fascino ammaliante del magico nel suo originario senso antropologico, cioè come oscura forza e potenza in funzione divinatoria e guaritoria.

Lo spettacolo della crisi

Ciò che ci deve sorprendere più di ogni altra cosa è che questo tempo che si è dispiegato così potentemente negli ultimi decenni arriva oggi a un punto drammatico di crisi.

Trent'anni di espansione lasciano una pesantissima eredità: montagne di debiti, livelli elevati di disuguaglianza, problemi diffusi di depressione. E, ciò che più conta, è come se l'Occidente, dopo aver dominato l'intero mondo per due decenni – cioè a partire dalla conclusione che aveva caratterizzato il Novecento con il modello sovietico –, si ritrovasse incapace di pensare e praticare il futuro.

In mancanza di significati a cui fare riferimento, l'aperto senza direzione – tratto tipico del tecno-nichilismo – finisce con l'implodere, rivelando la propria insostenibilità. E questo da un duplice punto di vista.

In primo luogo, costruendo sistemi autoreferenziali – basati su un codice tecnico che sviluppa potenza sistemica volta a soddisfare la volontà di potenza soggettiva – il tecno-nichilismo rivela la sua tendenza a costruire mondi nei quali qualunque considerazione di natura non tecnica diventa insostenibile e, infine, irrilevante. Con il risultato che, quanto più aumenta la potenza, tanto più la realtà perde di valore, fino a de-realizzarsi. È in questa prospettiva che si devono interpreta-

⁷ Žižek 2005, p. 71.

re le bolle finanziarie degli ultimi anni. Attraverso la moltiplicazione fittizia di nuovi strumenti tecnici – che hanno lavorato su una non-materia – la possibilità di indebitarsi non ha più avuto limiti, imprimendo all'economia una velocità di crescita senza precedenti basata però su un gioco di scambi artificioso. Se il comandamento è quello di espandersi comunque, al di là di qualsiasi progetto o giudizio, unicamente in risposta all'apparizione di nuovi mezzi, ne consegue la sospensione di qualunque alterità, cioè di limite, nel quadro della tensione continua verso l'ampliamento del potere soggettivo. È, dunque, proprio attorno al superamento del vincolo di realtà che si struttura il potere all'epoca della potenza.

L'esperienza inebriante degli operatori finanziari è stata quella di essere creatori di un sistema capace di autosostenersi, a prescindere da qualunque altra considerazione. Al punto da arrivare a negare qualunque altra realtà. Come appare evidente nel caso dei mutui *subprime*, che è stata la causa scatenante la crisi finanziaria del 2008: a un sguardo meno autoreferenziale non era, forse, difficile prevedere che l'abbandono di qualsiasi cautela circa l'effettiva capacità del debitore di onorare il suo impegno avrebbe esposto il sistema a gravi rischi. Eppure, all'interno della logica finanziaria di quel momento, una siffatta considerazione non ha trovato ascolto.

In secondo luogo, il capitalismo tecno-nichilista finisce in una crisi di senso, che è poi crisi energetica. Il modello dell'infinitazione con il tempo rivela la sua insostenibilità dal punto di vista della motivazione soggettiva. L'attivazione del desiderio reso godimento diventa, infatti, sempre più difficile per una società che invecchia e nella quale tutto diventa lecito. Il che spiega la natura «spirituale» della crisi in corso. Lo conferma il diffondersi della depressione come malattia sociale del tempo che ci parla di una crisi del desiderio reso godimento. Non male per una società che è nata proprio per «liberare» il desiderio. E, su un piano diverso, il collasso demografico dei paesi avanzati è un'altra conferma che la materia despiritualizzata finisce per ripiegarsi su se stessa perdendo persino il filo che lega le generazioni.

In questo modo, la crisi ci fa vedere che la materia smaterializzata, per quanto accelerata e sollevata, finisce per ripiegarsi su di sé, inerte. Despiritualizzata, la materia spettralizzata non regge.

Convinto di aver trovato la formula per animare la materia senza il contributo dello spirito – attraverso la mobilità, l'accelerazione, l'illusionismo, la sensazione, la finanziarizzazione, la tecnicizzazione –, il

neomaterialismo imperante finisce in un *cul de sac*, dal quale non sa come uscire.

Oltre la crisi: alla ricerca di un nuovo spirito

Il fallimento del neomaterialismo contemporaneo riafferma l'idea che lo sviluppo o è spirituale o non è. Il capitalismo, nel suo fondamento materialistico, sussiste e supera se stesso solo alleandosi con lo spirito.

La crisi di oggi è crisi spirituale perché lo «spirito» individualista e materialista che si è affermato dagli anni Sessanta e Settanta è giunto al suo stesso limite. Per sbloccare la situazione è necessario svincolarsi da un dibattito che rimane prigioniero di una concezione restrittiva della crescita e che, proprio per questo, dimentica che lo sviluppo è, fondamentalmente, un fatto «spirituale». La crescita economica nasce solo da un'ampia e intensa mobilitazione delle energie «moralì» disponibili. È lo spirito, in buona sostanza, la vera benzina dello sviluppo.

Su questo punto concordano autori come Weber, Sombart, Simmel, Lacan. Ma anche grandi economisti, come Schumpeter e Keynes. Quest'ultimo, in particolare, parlava di *animal spirits*. In buona sostanza, la crescita economica altro non è che un'espressione della vitalità di una popolazione. La spinta alla vita è alla base del fenomeno imprenditoriale.

Tutto sta a intendersi attorno al termine «spirito», non in contrapposizione alla dimensione materiale o istituzionale, ma piuttosto come il più vero e potente attivatore dell'energia psichica umana.

La storia, mi pare, lo mostra con chiarezza: le fasi espansive sono quelle nelle quali si creano le condizioni adatte alla piena espressione della spinta che viene dal basso, espressione, in ultima istanza, del desiderio che attraversa l'umano. Lo sviluppo, senza la vita, semplicemente non ci può essere. È la volontà di realizzare, di essere riconosciuti, di contribuire a migliorare e – letteralmente – «animare» l'agire economico, rendendolo capace di «smuovere le montagne». Il che naturalmente può verificarsi solo nel quadro di forme istituzionali capaci di valorizzare e mettere al servizio del bene comune tali risorse.

Il mercato è una di queste istituzioni, che spicca per la sua importanza. E tuttavia, il mercato da solo, come apparato tecnico, non basta. Anch'esso, come lo sviluppo, ha bisogno di un sovrappiù spiritua-

le. Il che equivale a dire che non è sufficiente – come si sente un po' ossessivamente ripetere – predicare che si deve essere competitivi. Per quanto prezioso, per arrivare a dare il meglio di sé, il confronto con l'altro, cioè la competizione, non è sufficiente. Per impegnarsi ci vuole un desiderio più grande.

Dalle analisi di cui disponiamo sappiamo che lo spirito del modello di sviluppo affermatosi negli ultimi decenni ha spostato il baricentro dal dovere al piacere, cercando di trovare un equilibrio dinamico tra il consumare (come atto creativo, non più riferibile a bisogni, ma espressione del «desiderio») e l'innovare (come condizione per un'estensione planetaria e per un dinamismo continuo). All'interno di questa cornice, il cittadino del «capitalismo tecno-nichilista» si è sentito intestatario di un «diritto al godimento» – che si traduce poi in allergia all'autorità, alla tradizione, al senso. *Ego affectus est*: inteso come un fascio di emozioni e sensazioni, il soggetto desiderante insegue quello che, in linea di principio, neppure conosce. E per questo, il sistema deve essere sempre più efficiente e dinamico, obiettivo che viene raggiunto attraverso la continua innovazione tecnica.

La crisi ci dice che questa mobilitazione, almeno in Occidente, ha fatto il suo tempo. Per superare la crisi, occorre tornare all'origine del problema che è di natura spirituale. La questione è molto impegnativa dato che la partita si gioca attorno alla capacità di ridire, nel tempo in cui viviamo, la parola «spirito». Cioè di dire diversamente libertà.

Compito molto difficile e che non posso in questa sede affrontare. Mi limito dunque a uno spunto: il termine «spirito» viene dalla radice *spas-spus*, che significa soffiare, esalare, alitare, in italiano spirare. Il vento, infatti, spira.

È interessante osservare che anche la parola «speranza» viene dalla medesima radice *spas-spus* nel senso di a-spirare e di spingere verso. Dunque, la speranza – come atto spirituale – indica la capacità dell'essere umano di desiderare qualcosa di buono, di bello, di vero. Un'ulteriorità. Qualcosa di qualitativamente differente dall'esistente. La speranza è esattamente l'eccedenza che manca al nostro tempo, che per questo non ha futuro.

Da questo punto di vista, la crisi nella quale versano le società mature consiste nell'aver confuso l'espansione – materiale, quantitativa, acquisitiva, individualistica, orizzontale – con l'eccedenza – spirituale, qualitativa, donativa, relazionale, verticale.

Uscire dalla crisi significa sanare questo movimento, che non è ri-

ducibile alla sola orizzontalità, ma che ha bisogno anche di verticalità. Ciò comporta il superamento di quella cultura neomaterialista in cui ci siamo rinchiusi. Rileggendo all'incontrario la dematerializzazione della materia.

Questa è la condizione per riaprire la questione del desiderio che sta alla base della crisi contemporanea. Se il desiderio è fondamentalemente desiderio dell'Altro e dell'Altrove, allora è solo restituendo il desiderio alla sua ampiezza che sarà possibile riattivare quelle energie vitali senza le quali non ci può essere alcun mutamento. E proprio tale confusione, che deriva dall'attacco neomaterialista alla dimensione spirituale, ci consegna questa crisi drammatica nella quale noi oggi rischiamo di sprofondare.

Il punto è recuperare l'idea che l'essere umano esiste non per via di un'infinità quantitativa, ma come unicità qualitativamente infinita; esiste cioè non solo in rapporto ad alcune cose (da possedere, numerare, ridurre a sé) e non solo a cose che gli stanno immediatamente intorno; egli, infatti, risponde al mondo intero, alla totalità dell'essere, alla vita, e risponde a un'interpellazione di senso che chiama in causa la dimensione spirituale, espressiva, qualitativa, relazionale – in una parola, potremmo dire, l'eccedenza propria della vita. Questa eccedenza è essenzialmente *spirituale e qualitativa, espressiva e relazionale*. Non affrontare di nuovo tale questione condannerebbe l'Occidente al suo declino.

BIBLIOGRAFIA

- Levy P., *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte, Paris 1994; tr. it. di M. Colò, D. Feroldi, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Lull J., *Media, communication and culture. A global approach*, Polity Press, Cambridge 2000.
- Magatti M., *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Pine B.J., Gilmore J.H., *The Experience Economy. Work Is Theater & Every Business a Stage*, Harvard Business Press, Boston 1999; tr. it. *L'economia delle esperienze*, Etas Libri, Milano 2000.
- Žižek S., *L'epidemia dell'immaginario*, Meltemi, Bologna 2004.
- Žižek S., *Credere*, Meltemi, Roma 2005.



CORPI SPETTRALI.
IL DESIDERIO MESSO IN PRODUZIONE

di
Paolo Gomasca

*Thou visible god,
That sold'st rest close impossibilities,
And mak'st them kiss!*

W. Shakespeare, *Timon of Athens*

Effetto Goldfinger

Non è un mistero che il corpo sia oggi l'argomento di una rigorosa disciplina erotica, che lo dispone secondo un'immagine senza difetti, sottilmente imposta come ortopedia sociale. Peraltro, la cosa non è nemmeno così nuova, come si può facilmente intuire leggendo quanto Baudrillard scriveva già negli anni Settanta: c'è infatti un mirabile esempio di corpo disciplinato ed «è la donna dipinta d'oro del film *Goldfinger* (James Bond): tutti gli orifizi tappati, è il maquillage radicale, che fa del suo corpo un fallo impeccabile (che sia d'oro non fa che sottolineare l'omologia con l'economia politica), e che certamente equivale alla morte. La *play girl* nuda verniciata d'oro morirà per aver incarnato fino al limite dell'assurdo il fantasma dell'erotico»¹.

Sono qui evocati diversi elementi diagnostici che vale la pena trattenere. Innanzitutto è da notare che la celebrazione fallica del corpo come sostanza piena, liscia e senza difetti, va di pari passo con la scom-

¹ Baudrillard 1976 [tr. it. 2002, p. 118]. Quasi con gli stessi termini si era già espresso Barthes nel 1957, parlando di come appare il corpo sulla scena dello *striptease* francese: «irreale, liscio e chiuso come un bell'oggetto sfuggente». Anche qui il sesso femminile scivola nel dominio rarefatto della perfezione: «quell'ultimo triangolo – continua Barthes –, per la forma pura e geometrica, per la materia brillante e dura, spranga il sesso come una spada di purezza e respinge definitivamente la donna in un universo mineralogico, la pietra (preziosa) costituendo qui il tema irrefutabile dell'oggetto totale e inutile» (Barthes 1957 [tr. it. 1974, p. 144]).

parsa della differenza sessuale. È sufficiente avvicinare all'immagine della donna dipinta d'oro una qualsiasi delle donne dipinte da Schiele per capire che cosa implica un corpo mancante, tormentato dal desiderio e perciò sessuato. Il che ci porta al secondo elemento: l'effetto Goldfinger è irrimediabilmente mortifero. Tappare la mancanza è infatti il segnale di ingresso nella «domenica della vita», intesa però non al modo pacificante di Hegel, che si lascia catturare dalle scene di quotidianità spensierata e gioiosa della pittura olandese rinascimentale, ma piuttosto secondo l'interpretazione kojéviana di Queneau: il riposo, l'assenza di preoccupazioni, non sono forse il sintomo che non si desidera più nulla e che dunque non resta molto altro da fare se non ammazzare il tempo²?

Infine l'oro: il corpo verniciato, asessuato e morto, fa della *play girl* il macabro gioiello del capitalismo, ovvero qualcosa che – come direbbe Lukács – ha assunto i tratti di un'«oggettualità spettrale»³. Che cosa è, infatti, uno spettro? Può essere utile una breve digressione husserliana. Nel § 21 di *Idee II*, Husserl afferma che l'esperienza umana normalmente attesta la non disgiunzione tra corpo e spirito. Ciò vale paradossalmente anche facendo l'ipotesi dello «spettro» (*Gespens*): persino questo ha necessariamente un corpo. Ma con una significativa differenza rispetto al corpo vivo di un uomo reale: il corpo spettrale «non è una cosa reale e materiale»; o meglio, «la materialità che si manifesta è un inganno»⁴. Potremmo allora dire che la donna verniciata d'oro di Goldfinger non è semplicemente un corpo femminile ridotto a soprammobile; piuttosto è divenuto un soprammobile a forma di donna, cioè un oggetto in grado di ingannarci, proprio perché la sua materialità (spettrale) «occulta» – dice ancora Lukács – ogni traccia di umanità. Non senza sintomi, fortunatamente: è pur sempre qualcosa di assurdo, secondo Baudrillard, quando c'è omologia tra il fantasma dell'erotico e l'economia politica. E dove c'è un sintomo, c'è margine per ritrovare il soggetto. Ma, che cosa significa qui fantasma?

² Emblematica, sotto questo profilo, l'inerzia abissale del protagonista: «Me, vede, signore, io penso al tempo, no al tempo che fa, credo sia inutile quando si vive in una regione temperata, no, penso al tempo che passa e, siccome esso è identico a se stesso, io penso sempre alla stessa cosa, cioè è a dire che finisco col pensare più a niente». (Queneau 1952 [1987, p. 184]).

³ Lukács 1923 [tr. it. 1991, p. 108].

⁴ Husserl 1952 [tr. it. 2002, p. 98].

Il lessico lacaniano di Baudrillard fa indovinare l'accezione psicoanalitica. Manteniamo allora il discorso a questo livello, evitando così il luogo comune che liquida il fantasma come semplice distorsione/perversione della realtà⁵. La proposta di Lacan è più complessa, obbligando così a uno smontaggio paziente.

Amare un quadro

Il fantasma, si legge nel *Seminario XIV*, è il «quadro»⁶ della realtà, operazione di ritaglio necessaria a orientare il desiderio verso un oggetto. Barthes lo spiega, a modo suo, leggendo lacanianamente il *Werther* di Goethe: «Scendendo dalla vettura, Werther vede per la prima volta Carlotta (di cui s'innamora), incorniciata nella porta di casa (lei sta tagliando delle fette di pane ai bambini: celebre scena, spesso commentata): per prima cosa, noi amiamo un *quadro*». Dunque il fantasma è come un sipario che si apre improvvisamente, consacrando – dice ancora Barthes – «l'oggetto che amerò»⁷.

Questo ci porta a una serie di conseguenze. La prima è che il fantasma, secondo Lacan, riguarda sempre il modo singolare di cavarsela nei riguardi della soddisfazione sessuale: quando si tratta di desiderio ne va del proprio corpo, cioè di come si decide di assumerlo in quanto marcato dalla differenza sessuale. La seconda conseguenza dipende dal fatto che l'oggetto inquadrato è, a sua volta, un soggetto desiderante. Dunque non c'è equazione possibile tra desiderio e godimento: per la fondamentale ragione che, a differenza della donna verniciata d'oro, normalmente si accede alla soddisfazione sessuale attraverso il legame con un altro soggetto⁸, che per fortuna non è mai a misura della cornice fantasmatica. C'è sempre una discordanza irriducibile, un'impossibilità di fare cortocircuito, che però salvaguarda lo spazio per desiderare ancora. Lacan si diverte a esprimerla provocatoriamente dicendo: «Non c'è rapporto sessuale». Oppure attraverso

⁵ Fermo restando, naturalmente, che esistono – come vedremo – fantasmi perversi.

⁶ Lacan 1966-67, lezione del 16 novembre 1966.

⁷ Barthes 1977 [tr. it. 1979, p. 165].

⁸ «Il desiderio – scrive infatti Lacan – trova supporto in un fantasma che ha almeno un piede nell'Altro» (Lacan 1963 [tr. it. 1974, p. 780]).

enunciati formali del tipo: « $S \diamond a$ »⁹, dove S barrato è il soggetto desiderante (mancante), a è l'oggetto del desiderio, collegati da una losanga (o *poignon*) che Lacan, con un po' di fantasia, si immagina come unione dell'operatore di minoranza (<) e dell'operatore di maggioranza (>)¹⁰. Il senso della formula dovrebbe indicare, di nuovo, la dis-equazione: la soddisfazione è sempre in difetto o in eccesso, dovendo passare dal desiderio dell'altro.

Conclusione: la realtà umana, per Lacan, è questo «apparecchio» fantasmatico, che funziona da vettore del desiderio, entro lo spazio dei legami sociali. Il fantasma, infatti, stabilisce il campo dove si desidera e il modo di desiderare, essendo la risultante di un «montaggio» di piani in cui il soggetto è sempre alle prese con il desiderio dell'altro: c'è il piano propriamente intersoggettivo, dove sono in gioco i processi di identificazione (e che Lacan definisce come registro dell'immaginario) e il piano dei simboli, della cultura, cioè il piano del rapporto tra il soggetto e il cosiddetto «grande Altro» (che Lacan definisce, per l'appunto, come registro del simbolico). Su questo secondo piano si colloca, in particolare, il mito di Edipo¹¹, coordinata strutturale inag girabile (a dar retta a Freud) per accedere al desiderio, facendo i conti con quel primordiale altro che è l'altro sesso¹².

Dunque si capisce come mai per Lacan il fantasma non possa essere sottovalutato: perché contiene sempre un significato di verità che riguarda il desiderio di *quel* soggetto, preso nella sua singolarità sintomatica.

Ultimo aspetto, essenziale per capire il limite dell'assurdo cui punta il fantasma contemporaneo dell'erotico, è che il fantasma funziona anche da maschera, per tenere a distanza ciò che Lacan definisce «il reale»¹³. Da non confondere, a questo punto, con la realtà: reale è il fatto (sempre in certa misura traumatico) che il soggetto umano è irri-

⁹ «Il rapporto di a con S barrato, in quanto S si sforza di essere precisamente situato nei riguardi della soddisfazione sessuale, è questo che si chiama propriamente fantasma» (Lacan 1966-67, lezione dell'8 marzo 1967).

¹⁰ «La losanga rappresenta un duplice rapporto che può essere letto in prima istanza come più grande (>) o più piccolo (<)» (Lacan 1966-67, lezione del 16 novembre 1966).

¹¹ «Nel simbolico c'è il mito di Edipo» (Lacan 1968, p. 27).

¹² La legge edipica – dice infatti Lacan – «è al servizio del desiderio che [essa] istituisce con la proibizione dell'incesto» (Lacan 1964 [tr. it. 1974, p. 856]).

¹³ Lacan 1966-67, lezione del 16 novembre 1966.

mediabilmente limitato, finito o, con terminologia freudiana, castrato. E rinunciare alla credenza infantile nell'onnipotenza dei pensieri, come la chiama Freud, non è mai a buon mercato: significa accettare che il desiderio non si appaga in automatico, appunto perché – di nuovo – ci si attende soddisfazione da qualcuno che desidera e non da qualcosa a portata di mano. Dunque c'è da mettere in conto una «ferita narcisistica», come dice Deleuze, collocando giustamente a questo livello l'inizio del fantasma¹⁴. Ne segue allora che la castrazione non è affatto mitica; piuttosto è ciò che innesca il montaggio fantasmatico, come tentativo sintomatico di cavarsela con la scoperta che il desiderio non può tutto, innanzitutto perché gli capita di abitare un corpo irrimediabilmente sessuato, diviso dal corpo sessuato dell'altro.

Così, assumere la castrazione, attraverso il fantasma, significa ammettere l'impossibilità tipicamente umana di essere come l'androgino platonico, all'inseguimento dell'antico sogno di diventare (o tornare ad essere) un tutto autosufficiente. L'aspetto interessante è che è proprio l'impossibilità iscritta nel corpo dalla castrazione (o un sesso o l'altro) a fare da condizione di possibilità del desiderio¹⁵. Certo – ammette Lacan – la castrazione è «un osso duro», che in tutti i modi è stato «evitato, saltato, aggirato o tappato»¹⁶: dall'hegeliano spirito assoluto fino a Goldfinger. Quest'ultimo con la complicità non accessoria del capitalismo, che ora possiamo provare a interpretare nei suoi effetti.

Un dio visibile

C'è una famosa sezione dei *Manoscritti* marxiani del '44 dedicata al denaro¹⁷. A Marx interessa mostrarne il potere: «Il denaro, possedendo la caratteristica di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti

¹⁴ «Abbiamo cercato di determinare l'inizio del fantasma come consistente nella ferita narcisistica o nel tracciato della castrazione» (Deleuze 1969 [tr. it. 2009, p. 191]). Tenendo conto che Deleuze, di lì a poco, negherà con forza la castrazione (a cominciare da *L'anti-Edipo*), è tanto più interessante notare l'accordo tra la tesi contenuta in *Logica del senso* e la posizione di Lacan (cfr., ad esempio, Lacan 1972, p. 447).

¹⁵ «Dunque è piuttosto l'assunzione della castrazione a creare la mancanza per cui il desiderio si istituisce» (Lacan 1964 [tr. it. 1974, p. 856]).

¹⁶ Lacan 1960 [tr. it. 1974, p. 824].

¹⁷ Marx 1844 [tr. it. 1973, pp. 151-157].

ti, è dunque l'oggetto in senso eminente. L'universalità di questa sua caratteristica costituisce l'onnipotenza del suo essere». È come tornare alla credenza infantile descritta da Freud, quando il bambino è convinto di far accadere le cose semplicemente perché vuole che accadano. Insomma, un po' di soldi e la ferita narcisistica scompare magicamente: «Il denaro – continua infatti Marx – trasforma i miei desideri da entità rappresentate e li traduce dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta nella loro esistenza sensibile, reale, li traduce dalla rappresentazione nella vita, dall'essere rappresentato nell'essere reale».

Genesi del capitalismo. Con effetti che, per Lacan, sono sempre anche sintomi¹⁸. Non a caso, Marx cita l'invettiva del *Timone di Atene* contro l'oro, che fa subito diagnosi: «Tu, dio visibile, che fondi insieme strettamente le cose impossibili, e le costringi a baciarsi!». Se, infatti, il denaro realizza la credenza nell'onnipotenza infantile dei pensieri, allora è davvero l'oggetto perfetto (in senso eminente, dice Marx), quello fatto apposta per appagare definitivamente il desiderio. È la fine del soggetto barrato: «Ciò che mediante il denaro è a mia disposizione – si legge ancora nei *Manoscritti* –, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare, quello sono io stesso, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere». $S = a$, si potrebbe scrivere: le cose impossibili con cui il fantasma deve cavarsela (desiderio e godimento) stanno ora in equazione (detto shakespearianamente, si baciano).

Che cosa, allora, fa sintomo? Quanto costa, in termini clinici, il trasferimento di onnipotenza dall'essere del denaro all'essere del soggetto? Se il capitalismo, come dice Lacan, ci mette tutti in una relazione pura, immediata, al godimento, che fine fa il soggetto (e l'altro)¹⁹?

Lacan, come vedremo, non si inventa la risposta; legge Marx fino in fondo. «Il denaro – proseguono i *Manoscritti* – si presenta poi anche in opposizione [...] ai vincoli sociali». Ciò perché la sua caratteristica fondamentale, tale da giustificare la sua onnipotenza, è di essere

¹⁸ Così afferma Lacan, in una conferenza tenuta a Yale nel 1975: «Il primo che ha avuto l'idea del sintomo è Marx. Il capitalismo è segnato da un certo numero di effetti che sono sintomi» (Lacan 1975, p. 34).

¹⁹ «In un tempo in cui è messo in gioco quel che chiamiamo il capitalismo, una certa posizione ci include tutti nella relazione al godimento in un modo caratteristico, se così si può dire, attraverso l'areté della sua purezza» (Lacan 1968-69, lezione del 21 maggio 1969).

«mezzano» (*Kuppler*): nel senso preciso del ruffiano, prezzolato delle cose veneree²⁰, che procura – come si legge nell’*Inferno* dantesco – «femmine da conio». Che Marx intenda proprio questo lo si capisce più avanti: «Io sono brutto, ma posso comprarmi la più bella tra le donne. E quindi io non sono brutto, perché l’effetto della bruttezza, la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro».

Potrà forse apparire scontato, ma il punto è che così il denaro annulla anche l’amore. Come del resto qualsiasi altro legame: il mezzano funziona alternativamente da «forza galvanico-chimica della società» e «dissolvitore universale», essendo in grado di scambiare tutto con tutto. Contrariamente all’amore che – conclude Marx – si scambia soltanto con l’amore, correndo il rischio dell’infelicità; ma almeno sarà stata una partita vera, senza il trucco dell’onnipotenza: «Se tu ami senza suscitare una amorosa corrispondenza, cioè se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d’amore, se nella tua manifestazione vitale di uomo amante non fai di te stesso un uomo amato, il tuo amore è impotente, è un’infelicità».

Lacan, dal canto suo, parte proprio da questa diagnosi marxiana sulla potenza dissolvitrice del denaro. Così, quando all’inizio degli anni Settanta formula il suo famoso discorso del capitalista, in realtà sta traducendo clinicamente i *Manoscritti*: «Ciò che distingue il discorso del capitalista è questo: la *Verwerfung*, il rigetto, il rigetto al di fuori di tutti i campi del simbolico, con tutto ciò che questo comporta come conseguenza. Il rigetto di che cosa? Della castrazione. Ogni ordine – conclude Lacan –, ogni discorso che si allea con il capitalismo lascia da parte ciò che semplicemente chiameremo le cose dell’amore, amici miei»²¹.

In breve: senza castrazione, il soggetto finisce per credere all’onnipotenza dei suoi gadget, utili tappabuchi della sua mancanza. Ma l’effetto di questo godimento da supermercato è la fine dei legami, di quelle cose dell’amore con cui il fantasma, come si è detto, tiene in vita il desiderio.

²⁰ *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, 4° edizione (1729-1738).

²¹ Lacan 1971-72, lezione del 6 gennaio 1972. Ovviamente, tra i discorsi alleati del capitalismo, c’è anche – per Lacan, ma non solo per lui – il discorso della scienza, quando questa diviene un’ideologia del sapere (cfr. Lacan 1966 [tr. it. 1974] e Lyotard 1979 [tr. it. 2004]).

Ora, l'aspetto originale è l'utilizzo da parte di Lacan del concetto freudiano di *Verwerfung*. Perché non limitarsi a dire che l'ordine capitalistico rinnega la castrazione? Rinnegare (*Verleugnung*) la castrazione è infatti la tipica mossa perversa, che utilizza i feticci per fare finta che tutto il godimento sia possibile, a portata di mano. E i gadget sembrano effettivamente funzionare in questo modo. Per non parlare del marxiano feticismo delle merci. Lacan stesso, quando legge Sade, identifica il paradigma del «fantasma perverso», in un modo che non è poi così lontano da quello che Alemán chiama «fantasma capitalista»²²: nel *boudoir* sadiano, infatti, è proprio il perverso a sostenere «l'utopia del desiderio» che vuole godere di tutto, all'infinito²³. È come vivere nell'universo dei cartoni animati – commenta Žižek –, dove non si muore mai, né si è obbligati a scegliere uno dei due sessi: insomma, un universo sgombro dal «reale della finitezza umana»²⁴. Di nuovo, allora, non è questo il capitalismo?

Lacan sembra intravedere nella dinamica di produzione capitalistica qualcosa che spinge ben oltre l'utopia (perversa) del desiderio. Naturalmente non si sogna di negare che anche questa faccia parte del gioco. Ma sembra più che altro preoccupato della sua potenziale deriva finale. Nel famoso *Discorso* di Roma del 1974, si chiede «se i gadgets vinceranno veramente la partita, se noi stessi giungeremo ad essere animati dai gadgets»²⁵. Cosa che non è più perversione, cioè semplice rinnegamento della castrazione. Perché qui i feticci non sono più una strategia del soggetto. Coincidono *tout court* con il soggetto. E così torniamo all'effetto Goldfinger: che non è appena la donna che gioca a fare il soprammobile, ma – come si è detto – il soprammobile a forma di donna. Un'ipotesi di reificazione completa che Marx, peraltro, ritiene già verificata: «Ciò che io posso pagare – si legge ancora nei *Manoscritti* –, ciò che il denaro può comprare, quello *sono io stesso*».

²² Alemán 1996, p. 127.

²³ Lacan 1963 [tr. it. 1974, p. 775].

²⁴ Žižek 1999. Anche Freud, parlando del modo in cui il perverso gode, aveva già messo in luce questa componente narcisistica di negazione della finitezza: «Non si può misconoscere che al suo soddisfacimento si riallaccia un godimento narcisistico altissimo, poiché essa offre all'Io l'appagamento dei suoi antichi desideri d'onnipotenza» (Freud 1929 [tr. it. 1989, p. 608])

²⁵ Lacan 1974a [tr. it. 1992, p. 11].

È questo che probabilmente spinge Lacan a parlare di *Verwerfung*, nel senso freudiano di una vera e propria «espulsione dall'io»²⁶ della castrazione. Un fenomeno che senz'altro è più vicino alla psicosi: il soggetto-consumatore di gadget sembra ormai il gadget di qualcun altro (il mercato?) che vuole godere di lui²⁷. Del resto, è Lacan stesso a parlare del nostro secolo (capitalista) in termini di «psicosi sociale»²⁸. La stessa diagnosi che Deleuze e Guattari sosterranno più tardi²⁹. Il punto di differenza, casomai, è come si esce, se si esce, da questa *Verwerfung* generalizzata³⁰. Per Deleuze e Guattari, si tratta di andare fino in fondo alla psicosi. Per Lacan, è da vedere.

Risate

Lo sfruttamento del desiderio è dunque la grande invenzione del discorso capitalista: perché non c'è niente di meglio – dice Lacan – se vogliamo tenere la gente un po' tranquilla³¹. Il desiderio messo in produzione significa, a conti fatti, anestesia sociale. Facile da gestire, senza che nessuno se ne accorga. Ora, c'è un unico punto in cui Lacan parla di una possibile via d'uscita ed è quando evoca la questione enigmatica della santità. Prima di vedere il passaggio, è utile capire il senso del riferimento.

Chi è il santo, per Lacan? Qualcuno che può anche avere l'aria del povero, ma che in realtà è ricco, di una ricchezza difficile da perdere. Certo, rinuncia a qualcosa, ma è per possedere in modo più autentico. Un paradosso che si spiega solo mettendo in conto che il santo «vive e paga per gli altri»³². Ecco perché Lacan dice che il santo è un avanzo, una scoria (*rebut, déchet*) di godimento: lo è, ovviamente, rispetto al godimento allo stato puro del desiderio messo in produzione. Paga-

²⁶ Freud 1925 [tr. it. 1989, p. 201].

²⁷ Tale è, per l'appunto, il «fantasma psicotico», come spiega J.-A. Miller (Miller 1995, lezione del 14 giugno 1995).

²⁸ Lacan 1957 [tr. it. 1974, p. 572].

²⁹ Su questa convergenza tra Lacan e Deleuze-Guattari, siamo d'accordo con Dufour: sul lungo periodo, dopo una fase di perversione, il capitalismo produce effetti psicotizzanti (Dufour 2002, p. 123).

³⁰ L'espressione è di J.-A. Miller (Miller 1993).

³¹ Lacan 1973 [tr. it. 1978, p. 94].

³² Lacan 1959-60 [tr. it. 1994, p. 405].

re per gli altri significa infatti diventare lo scarto della logica capitalista. Scarto che diviene prezioso (di qui la ricchezza inalienabile del santo), perché fa spazio al desiderio³³: chi incontra qualcuno che paga per lui non si sente forse trattato finalmente da soggetto desiderante?

Attenzione però a non cadere nella trappola: voler essere un santo significa già prendere la china narcisistica. Il delirio del pensiero, su cui si regge la *Verwerfung* della castrazione, è sempre dietro l'angolo. Al contrario, non c'è santo se non a condizione di non volerlo essere. Come dire che non è mai il caso di prendersi troppo sul serio. Ed è qui la chiave: «Più si è, di santi – dice Lacan –, più si ride, è il mio principio, ovvero l'uscita dal discorso capitalistico, – ma non costituirà un progresso se è così solo per alcuni»³⁴.

Certo, anche il capitalista – dice Marx – se la ride³⁵, ma lo fa quando gli riesce il colpo di generare plusvalore, cioè quando misura il grado di sfruttamento della forza-lavoro e si gode il capitale. Altro conto, perciò, è ridere, insieme, del proprio narcisismo, senza giocare all'*élite* illuminata. Non basta, ovvio. Ma è un inizio promettente.

BIBLIOGRAFIA

- Alemán J., *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Ed. Miguel Gómez, Málaga 1996.
- Barthes R., *Miti d'oggi* (1957), tr. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1974.
- Barthes R., *Frammenti di un discorso amoroso* (1977), tr. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 1979.
- Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2002.
- Deleuze G., *Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2009.
- Dufour D.-R., *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré, à l'ère du capitalisme total*, Denoël, Paris 2002.
- Freud S., *La negazione* (1925), in *Opere*, vol. 10, a cura di C.L. Musatti, Einaudi, Torino 1989, pp. 193-201.

³³ «I santi sono gli amministratori dell'accesso al desiderio» (Lacan 1959-60 [tr. it. 1994, p. 331]).

³⁴ Lacan 1974b [tr. it. 1982, p. 78].

³⁵ Marx usa proprio il verbo *lachen* (Marx 1867 [tr. it. 1975, p. 235]).

- Freud S., *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 555-630.
- Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1952), vol. II, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2002.
- Lacan J., *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* (1957), in Id., *Scritti*, vol. II, tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 527-579.
- Lacan J., *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)* (1959-60), tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1994.
- Lacan J., *Soversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960), in Id., *Scritti*, vol. II, tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 795-831.
- Lacan J., *Kant con Sade* (1963), in Id., *Scritti*, vol. II, tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 764-791.
- Lacan J., *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicoanalista* (1964), in Id., *Scritti*, vol. II, tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 855-858.
- Lacan J., *La scienza e la verità* (1966), in Id., *Scritti*, tr. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 855-878.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme* (1966-67), inedito.
- Lacan J., «Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École», in *Scilicet*, 1, 1968, pp. 14-30.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XVI. D'un autre à l'autre* (1968-1969) (1968-69), Seuil, Paris 2006.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre XIX-bis. Le savoir du psychanalyste. 1971-1972* (1971-72), inedito.
- Lacan J., «Intervention sur l'exposé de S. Leclair au Congrès de l'École freudienne de Paris, Aix-en-Provence» (1971), in *Lettres de l'École freudienne*, 9, 1972, pp. 445-450.
- Lacan J., *Excursus* (1973), in G.B. Contri (a cura di), *Lacan in Italia. En Italia Lacan (1953-1978)*, La Salamandra, Milano 1978.
- Lacan J., «La terza» (1974a), *La psicoanalisi*, n. 12, 1992.
- Lacan J., *Radiofonia. Televisione* (1974b), tr. it. di G.B. Contri, Einaudi, Torino 1982.
- Lacan J., «Conférences et Entretiens dans des universités nord-américaines», *Scilicet*, 6-7, 1975, pp. 32-37.
- Lukács G. *Storia e coscienza di classe* (1923), tr. it. di G. Piana, Sugarco, Milano 1991.
- Liotard J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2004.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1973.

Paolo Gomasca

- Marx K., *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale* (1867), vol. I, tr. it. di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1975.
- Miller J.-A., «Forclusion généralisée», *Cahier de l'Association de la Cause freudienne*, Val de Loire, Bretagne, 1, 1993, pp. 4-8.
- Miller J.-A., *Séminaire. «Silet»* (1994-95), inedito.
- Queneau, R., *La domenica della vita* (1952), tr. it. di G. Guglielmi, Einaudi, Torino 1987.
- Žižek S., *The Matrix, or, the Two Sides of Perversion* (1999), (<http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm>).

GLI AUTORI

PATRIZIO ALBORGHETTI

Professore incaricato per i corsi di Storia della filosofia antica e medievale 2, Introduzione all'ebraismo, Il nome di Dio nell'interpretazione ebraica e cristiana e Bibbia e filosofia nella tradizione ebraica presso la Facoltà Teologica di Lugano. Si occupa di filosofia medievale e in particolare del pensiero e dell'esegesi ebraica.

IVAN BARGNA

Ricercatore confermato presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Milano-Bicocca, dove insegna Storia dell'antropologia e Antropologia estetica. Ha come principali campi di interesse l'antropologia estetica, l'antropologia dell'arte e l'arte africana.

ENRICO COMBA

Professore associato presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Torino. I suoi studi si occupano di Antropologia delle religioni, popoli indigeni, culture dei nativi nordamericani, religioni indigene, miti e rituali, sciamanismo in Siberia e nelle Americhe.

YVES COPPENS

Paleoantropologo di fama mondiale, professore onorario al Collège de France. Universalmente riconosciuto come una delle massime autorità viventi sul tema delle origini dell'uomo e della sua evoluzione.

ADINE GAVAZZI

Architetto e Storica dell'Architettura Precolombiana, ha ottenuto una specializzazione in Antropologia d'America presso l'Università Complutense di Madrid. Studia l'architettura andina dal 1986. Dopo uno studio sugli insediamenti Inca in Perù, la sua ricerca si è concentrata su spazi sacri, centri cerimoniali e capitali teocratiche.

PAUL GILBERT

Professore ordinario di Metafisica presso la Pontificia Università Gregoriana. Il suo interesse verte sul cammino riflessivo della filosofia trascendentale e sul rapporto tra metafisica e fenomenologia, oltre che sul male e l'ingiustizia, punto di partenza della riflessione umana sul fondamento.

Gli Autori

PAOLO GOMARASCA

Ricercatore in Filosofia morale presso la Facoltà di Sociologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Dal 2010 è docente incaricato presso l'Istituto di Studi Filosofici – Facoltà di Teologia di Lugano e membro del Center for Anthropology of religion and cultural change (ARC) attivo presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

MAURO MAGATTI

Professore ordinario presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dove insegna Sociologia dei fenomeni collettivi e Sociologia della globalizzazione.

PAOLO NICELLI

Dal 2005 è professore di Dogmatica, Teologia della missione, Dialogo inter-religioso e Studi islamici alla Scuola internazionale di Teologia del Pontificio Istituto Missioni Estere di Monza (P.I.M.E.). Dal 2010 è visiting professor di Studi islamici e Storia della società islamica nel Sud-est asiatico.

SILVANO PETROSINO

Professore associato presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dove insegna Teorie della Comunicazione e Filosofia della Comunicazione. Insegna Filosofia morale nella sede di Piacenza della medesima Università. È Direttore dell'Archivio «Julien Ries» per l'Antropologia simbolica.

ELISABETH ROCHAT DE LA VALLÉE

Docente all'École Européenne d'Acupuncture, di cui è segretaria generale e principale conferenziere. Insegna pensiero cinese antico, specialmente il taoismo, la lingua cinese classica, la Medicina Tradizionale Cinese in diversi Paesi del mondo e in differenti Università, scuole e istituti.

PATRIZIO ROTA SCALABRINI

Docente di *Introduzione, Egesi e Teologia Biblica* presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (sede di Milano) e di *Introduzione ed Egesi Biblica* e di ebraico biblico al Seminario Teologico di Bergamo.

PAOLO TRIANNI

Docente incaricato alla Pontificia Università Gregoriana e al Pontificio Ateneo S. Anselmo. Si occupa di dialogo interreligioso, approfondendo in particolare il confronto metafisico e teologico tra cristianesimo e religioni dell'India.

INDICE DEI NOMI

- Abramo 26
Acallanga 77
Adamo 29, 93, 95-96, 99
Adorno T.W. 184
Agostino, santo 173
Al-Farabi 29
Al-Ghāzali 95, 104-109
Alemàn J. 198, 200
Allāh 93, 99, 105, 107
Amaringo P. 82, 87
Amma, divinità africana 47-48, 50
Amon, divinità egizia 81
Amselle J.-L. 43-45, 58
Anderson J.D. 67, 68, 70, 75
Appasamy Pillai 148
Argenti N. 45, 56, 58
Arguedas J.M. 82, 87
Aristotele 29, 161, 164, 171, 174-175
Augé M. 45, 58
Avenidaño Á. 77, 87
- Bachelard G. 69, 75
Bagnoli S. 15
Balz H. 128, 142
Barandiaran A.L. 77, 88
Bargna I. 5, 43-44, 49, 58, 203
Barthes R. 191, 193, 200
Bastide R. 10-11
Baudrillard J. 191-193, 200
- Bauman S. 180
Baumann M.P. 81, 88
Baumer-Despeigne O. 148-149, 157
Bausani A. 93, 95-97, 103, 108
Bell R. 98, 108
Ben-Chorin S. 31, 40
Bergson H. 74
Beyse K.-M. 128, 139, 142
Blachère R. 95
Block D.I. 128, 143
Bobbio N. 201
Boezio 162
Borea, divinità greca 81
Botterweck G.J. 128, 139, 142
Botto E. 15
Bruaire C. 164, 167-171, 176
Brunschvig R. 104, 108
Buechel E. 73, 75
- Calame-Griaule G. 44, 51, 58
Cantimori D. 202
Cartesio 152, 165, 168
Caspar R. 104, 108
Cassirer E. 9-11
Cheng A. 116, 126
Cicerone 162
Clifford J. 44, 58
Cognac M. 142
Comba E. 66, 68, 72, 75

Indice dei nomi

- Comte A. 178
 Condori I. 80, 88
 Contri G.B. 201
 Couvreur S. 126
- D'Altavilla C. 11
 D'Hormon A. 126
 Dahan G. 41
 Dailey Th.F. 131, 142
 De Lubac H. 149
 De Saussure F. 173
 De Souzenelle A. 177
 De Stefanis M. 200
 Deleuze G. 195, 199-200
 Densmore F. 70, 75
 Derrida J. 164-166, 171-172, 176
 Dieterlen G. 44, 47-48, 50, 59
 Doquet A. 44, 58
 Dorsey G.A. 72, 75
 Dorsey J.O. 63, 72, 75
 Dufour D.-R. 200
 Dupuche J. 148 157
- Ecathl, divinità mesoamericana 81
 Edipo, 194-195
 Einstein A. 177
 Elia, profeta biblico 134-135
 Eliade M. 8, 86, 88
 Enlil, divinità mesopotamica, 132
 Eolo, divinità greca 81
 Epstein I. 27, 41
 Ezechiele, profeta biblico 131, 141
- Fabry H.J. 128, 142
 Feldman-Savelsberg P. 52-53, 58
 Feng, divinità cinese 81
 Fernández Alvarado J.C. 88
 Filippini E. 201
 Fitzmyer J. 136
 Fletcher A.C. 74-75
 Formenti C. 201
 Fowler L. 68, 75
 Frege G. 173
 Freud S. 182
 Frick F.S. 129, 142
 Frison G.C. 62, 75
- Gabriele, arcangelo 98-100, 102-104
 Gardet L. 104, 108
 Geremia 133
 Geschiere P. 56, 58
 Gesù 93, 95-101, 127, 129, 132, 136,
 139, 141, 147-148, 150, 153-154
 Ghilardi M. 11
 Giacometti M. 11
 Gilmore J.H. 181, 189
 Giobbe 130, 133-135, 138
 Giona 133, 136-138
 Godelier M. 17
 Goethe J.W. 193
 Goodman R. 73, 75
 Griaule M. 44, 47-48, 50, 58-59
 Griffel F. 105, 108
 Griffiths B. 148, 157
 Guattari F. 199
 Guglielmi G. 202
 Guidieri R. 200
- Halpougdou M. 47, 59
 Hegel F. 152, 192
 Heidegger M. 146, 148, 164-166, 170-
 171, 176
 Heisenberg W. 177
 Horkheimer M. 184
 Horton R. 46, 59
 Hurault J. 49, 53
 Husserl E. 192, 201
- Ibn 'Arabī 105
 Ippolito di Roma 155
 Isaia 139
- Jahner E. 63
 Jhwh/Yahweh 91-92, 139, 154
 Jindra M. 45, 59
- Kaiser C. Jr. 128, 143
 Kandinskij V. 182
 Kant I. 152, 162, 201
 Kellner M. 30, 41
 Keynes J.M. 187
 Konov S. 105, 108
 Kremer J. 128, 142

Indice dei nomi

- Kröber A.L. 67, 69, 71-72, 75-76
 Kronholm T. 128, 142
- Lacan J. 187, 193-202
 Lane E.W. 93, 108
 Lanza del Vasto G.G. 146-147, 150-155, 157-158
 Larre C. 126
 Le Blanc C. 126
 Le Saux H. 146, 148-150, 154-157
 Leibowitz Y. 26, 41
 Lemarié J. 155, 157
 Lemlij M. 88
 Lévi-Strauss C. 74, 76
 Levy P. 184, 189
 Linderman F.B. 71, 76
 Little Wound, sciamano lakota 70, 74
 Longman T.H. 143
 Lonzi L. 200
 Luca, evangelista 98
 Lukács G. 192, 201
 Lull J. 180, 189
 Luna L.E. 83, 87
 Luyster R. 142
 Lyotard J.-F. 197, 201
 Lys D. 142
- M'Bokolo E. 43, 58
 Macdonald D.B. 105, 108
 Maestri d'Israele 28
 Maestri del Talmud 29
 Maestro di Troyes 29
 Magatti M. 181, 189
 Maillard B. 48-49, 55, 59
 Maimonide M. 25, 27, 29-31, 33-41
 Mancuso G. 200
 Mantovani F. 150, 158
 Marano F. 11
 Martel Paredes V.A. 83, 88
 Marx K. 195-198, 200-202
 Maryam/Maria 94-95, 96-98, 99-101
 Mathieu R. 126
 Matus T. 148, 157
 Maupilier M. 148, 157
 Mbiti J. 46-47, 59
 Michele, arcangelo 98
- Miller J.-A. 202
 Millones L. 84-85, 88
 Monchanin J. 148, 150, 155, 157
 Moore J.H. 73, 76
 Moscati S. 142
 Mosé 33, 36, 101
 Muḥammad, profeta dell'Islam, 92- 93, 95, 98, 103, 106, 108
 Murphy 148, 158
 Musatti C.L. 200-201
- Nahon G. 41
 Narby J. 85, 88
 Narváez Vargas A. 88
 Ni, divinità andina 78
 Nicelli P. 104, 106, 108
 Nicodemo 127, 139
 Nicolas E. 41
 Nietzsche F. 182
 Noè 131
 Nöldeke T. 95, 101, 108
 Notué J.-P., 49, 59
- O' Connor D.J. 142
 O'Shaughnessy T. 91-93, 98-99, 108
 Ornaghi L. 15
 Oviedo Gonzalo F. de 78, 89
 Oyà, divinità africana 47
- Pandipeddi Chenchiah 148
 Panikkar R. 145-147, 152 -156, 158
 Paolo, apostolo 136
 Paulme D. 44, 59
 Perrois L. 49, 59
 Petrosino S. 9, 11, 15, 86, 89, 204
 Piana G. 201
 Pickthall M.M. 95-97, 102-104, 109
 Pine B.J. 181, 189
 Platone 162
 Powell P.J. 72, 76
 Powers M.N. 73, 76
 Powers W.K. 63-64, 70, 76
 Pradelle de Latour C.H. 52, 54-55, 59
 Pseudo-Matteo, evangelista apocrifo 98
- Queneau R. 192

Indice dei nomi

- Quetzalcoatl, divinità mesoamericana 81
 Rahner K. 147, 158
 Rashi 25, 29, 31, 33-37, 39-41
 Rāzī 99
 Ries J. 7- 8, 10-11, 15, 19, 58, 86, 145, 158, 204
 Ringren H. 128, 139, 142
 Robinet I. 126
 Rochat de la Vallée E. 126
 Rowland M. 56, 59
 Ryken L. 143

 Sanchez Garrafa R. 89
 Santo Tomás de Domingo 84, 88
 Sayyid Murtaḏā 106
 Schiele E. 192
 Schneider G. 128, 142
 Schneider M. 79, 83, 89
 Schönberg A. 182
 Schumpeter J. 187
 Schwally F. 95
 Sells M. 96, 100-101, 103, 108
 Shakespeare W. 191
 Shango, divinità africana 47
 Sharon D. 89
 Shatzmiller J. 32, 41
 Si, divinità africana 48-49, 54
 Simmel G. 187
 Sombart W. 187
 Spinoza B., 178
 Sri Aurobindo 149-150, 158
 Steinsaltz A. 27, 41
 Stuart J. 149, 158

 Ṭabarī 99
 Tate, divinità lakota 81
 Teilhard de Chardin P. 17, 146-147, 149-151, 153-154, 158

 Tengström S. 128, 140, 142
 Ternes Ch.M. 89
 Tommaso d'Aquino 162, 172
 Tomoeda Hiroyatsu 88
 Toro Montalvo C. 79, 89
 Tyon T. 70

 Uhlenbeck C.C. 66, 76
 Urbach Ephraïm E., 41
 Urbano H., 89
 Urton G., 89

 Van Beek W.E.A. 44, 48, 58-59
 VanGemerem W.A. 128, 143
 Van Imshoot P. 92, 108
 Van Kessel J. 80, 89
 Van Pelt M.V. 128, 143
 Verger P. 47, 59
 Vigne D. 151, 153-154, 158

 Walker J.R. 63, 65, 70, 72-74, 76
 Warnier J.-P. 45, 54, 56, 59
 Watan/Guatán, divinità andina 77-78, 81, 85
 Watt W.M. 104, 106, 109
 Wayra, divinità andina 79-81, 85, 87
 Webb W.P. 61, 76
 Weber M. 187
 Weil G. 95
 Wilhoit J.C. 143

 Yerushalmi Y. H. 26, 41
 Yitzchaq, Rabbi 31

 Zefiro, divinità greca 81
 Zhang Zai, 116, 126
 Zhao 115, 123
 Zhu Xi 116
 Žižek S. 182-183, 185, 189, 198, 202