

# Testi, letture e discorsi fra sacro e modernità

di *Stella Morra*

This paper is an attempt at a transversal reflection on the relationship between the canon of sacred texts and gender readings. Less attention will be paid to the discussion on the legitimacy and efficiency of the canonistic authority and on the possible substitution of this latter authority with others, possibly of gender, but instead we will reflect on the productivity of orality, of use, which seeps in when the text is put down into writing. The model of the mystics' accomplishments on the threshold of modernity, in the reading of the sacred text and in the production of practices, is considered here as a possible paradigm for gender readings.

«Il discorso che, attraverso la mia bocca  
ammaliata da te, tu hai pronunciato».

PLATONE, *Fedro*, 242a

«Riferirsi alla scrittura e all'oralità, lo preciso subito, non postula due termini opposti la cui opposizione potrebbe essere superata da un terzo, o la cui gerarchizzazione potrebbe essere invertita. Il problema non è tornare a una di quelle 'opposizioni metafisiche' (scrittura vs. oralità, lingua vs. parola, ecc.) di cui Jacques Derrida diceva giustamente che 'esse hanno come ultimo riferimento ... la presenza di un valore o di un senso che sarebbe anteriore alla differenza.'<sup>1</sup> Nel pensiero che le pone, queste antinomie postulano il principio di una origine unica (un'archeologia fondatrice) o di una conciliazione finale (un concetto teleologico), e dunque un discorso sostenuto da questa unità referenziale. Al contrario, e non è questo il luogo per spiegarlo, io suppongo che il plurale sia originario; che la differenza sia costitutrice dei propri termini; e che il linguaggio sia destinato a nascondere indefinitivamente con una simbolica il lavoro strutturante della divisione.

Nella prospettiva di una antropologia culturale, non sarà allora possibile dimenticare che:

1. queste 'unità' (per esempio: scrittura e oralità) sono l'effetto di distinzioni reciproche all'interno di configurazioni storiche successive e intrecciate. A causa di questo, non sono isolabili da queste stesse determinazioni storiche e non possono essere elevate allo statuto di categorie generali;
2. queste distinzioni si presentano come il rapporto tra lo stabilimento di un campo (per esempio, la lingua) o di un sistema (per esempio, la scrittura) e dall'altra parte ciò che esso costituisce come la sua exteriorità o il suo resto (la parola, o l'oralità), e questi

---

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *Positions*, Paris 1972, p. 42.

due termini non sono eguali o comparabili né in ciò che concerne la loro coerenza (la definizione dell'uno pone l'altro come indefinito), né in ciò che concerne la loro operatività (l'uno produttivo, dominante e articolato, istituisce l'altro in una posizione di inerzia, di dominato e di opaca resistenza). È dunque impossibile supporre che essi abbiano funzionamenti omologhi mediante una inversione dei segni. La differenza tra loro è qualitativa, senza metro comune».<sup>2</sup>

Questa lunga citazione ci pone nel cuore del nostro punto di vista, che potrà forse essere considerato «trasversale», rispetto alle questioni che normalmente si affrontano quando si pone il problema del rapporto tra testi sacri e genere. Normalmente infatti la questione viene posta sulla tradizione del testo sacro (chi autorizza/legittima la funzione sacra di quali testi e quali sono le conseguenze dei singoli contenuti così legittimati; e inoltre come una lettura di genere può autorizzare/legittimare altri percorsi, introdurre nuovi testi, ritrovare altre conseguenze).

Il nostro punto di vista<sup>3</sup> cercherà invece di indagare sul rapporto complesso tra testo, scritto, e oralità, in specie nell'atto della lettura, come atto di produzione reale, che ha agito e agisce al di là (benché al di dentro) di ogni autorizzazione e legittimazione, applicato al caso specifico dei testi sacri (nel nostro caso della Bibbia); ci interessa dunque più la produzione che la tradizione, in particolare la produzione silenziosa, mormorante, di opaca resistenza, della lettura anonima che si insinua nella incrinatura tra scritto e orale e nella loro differenziazione originaria, e la moltiplica.

Inoltre, il nostro interesse riguarda l'inevitabile intreccio tra questa articolazione e una determinata condizione storica (che ipotizziamo critica per l'Occidente cristiano) e cioè quella dell'impatto tra cristianesimo e modernità nei secoli tra il XV e il XVII, dato che lì e secondo quella precisa unità scrittura-oralità determinata dalle e nelle condizioni storiche si produce, secondo noi, l'attuale produzione di letture di genere.

E ancora, il nostro interesse cerca di descrivere l'insieme non omologo di un campo/sistema e del suo resto, come dice la citazione, cioè l'inestricabile legame di sostegno reciproco che nasce da una scrittura legittimata e autorizzata dei testi sacri e il resto (alternativo?) che essa stessa produce.

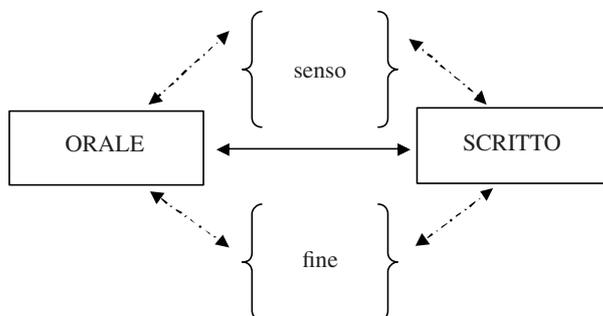
Porre l'accento sulla questione della tradizione (così come l'abbiamo più sopra definita) si pone ancora dentro ad una impostazione del problema che Derrida chiama di «opposizione metafisiche», secondo lo schema 1 in cui la questione dell'autorità e legittimazione (chi ha, e per quali interessi, stabilito il canone e quale «altro canone» si può cercare) presuppone un senso o un fine pre-posto alla scelta del testo scritto e dunque al suo uso nell'oralità, e dove la questione sarebbe, nel caso, sostituire senso/fine con altri sensi/fini alternativi.

---

<sup>2</sup> M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris 1990, pp. 197-198. La traduzione italiana è nostra.

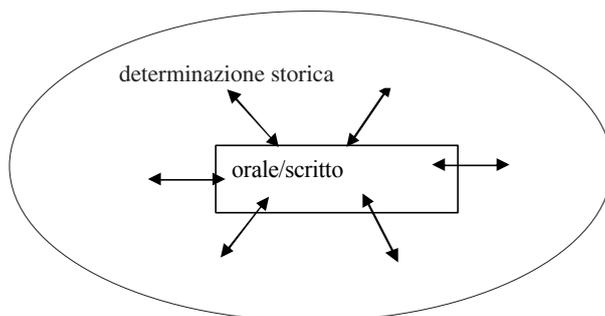
<sup>3</sup> Che si appoggia in modo privilegiato alla riflessione di M. De Certeau SJ (1925-1986).

Schema 1



Interpretare invece come centro della questione il problema della produzione, significa assumere un altro tipo di schema implicito (schema 2).

Schema 2



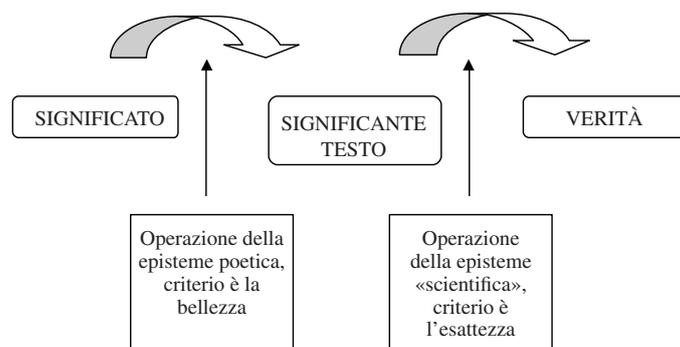
Si tratta di uno schema più comprensivo, che infatti non esclude, ma comprende il primo schema indicato (per quanto riguarda la Bibbia in Occidente) come forma di una determinazione storica particolare, quella che potremmo grossolanamente chiamare medievale, ma che resta aperta ad altre possibilità, quando determinazioni storiche diverse articolano diversamente la questione.

Nel caso indicato, il presupposto dato dalla determinazione storica medievale è che esista un Locutore universale, che pone un senso nel reale e il problema è riconoscerlo/reperirlo; questo Locutore è mediato da una autorità condivisa che riconosce/reperisce nel testo sacro, definendo un canone, la «verità» del senso in un testo definito. Questo campo e sistema definisce per differenza la minorità dell'oralità (delegata per questo spesso al campo del «popolare»),<sup>4</sup> il suo «non-poter-fare canone», disseminandola perché non faccia più «corpo» con la vita ecclesiale e sia in questo sostituita da un «corpo» di scritti.

<sup>4</sup> Questa operazione non è di poco peso nel caso della cristianità: il Verbo (= parola!) e la lettura/ascolto della Parola, vengono di fatto sostituiti da un «testo» e dalla sua cosificazione; fino a Vaticano II questa progressiva inversione si attuerà nella disattenzione dei teologi.

Si stabilisce così un sistema procedurale di questo genere:

Schema 3



Se l'autorità che stabilisce il significato è un'autorità condivisa, il che resta vero per secoli, nella sostanza, le due episteme articolate sul testo stabiliscono una verità che viene utilizzata per confermare sia l'autorità che il significato. Ma questa operazione (che a noi sembra violenta e autoritaria) ha la sua reale significazione prima del processo di tradizione, nella accettazione che ci sia un legame diretto e reperibile tra Locutore universale e realtà e nella condivisione della funzione di autorità.

Ciò che nella modernità<sup>5</sup> si spezza sono esattamente questi due presupposti, ciò che sta prima e legittima la tradizione di un testo sacro che fa corpo e dunque canone:

«Tale situazione è raddoppiata da un'altra, indissolubile per i credenti dell'epoca: l'umiliazione della tradizione cristiana. Nei frammenti spezzati della cristianità sperimentano una defezione fondamentale: quella delle istituzioni di senso. Vivono la decomposizione di un cosmo e ne sono esiliati ... manca una permanenza referenziale. Insieme con l'istituzione, riserva opaca del credere e del far credere, sprofondano le loro tacite sicurezze. Cercano un suolo. Ma alla fine le Scritture appaiono 'corrotte' quanto le Chiese. Sono entrambi parimenti deteriorate dal tempo. Offuscano la Parola della quale dovrebbero restare presenza. Certo, ne segnano sempre il posto, ma sotto forma di rovine».<sup>6</sup>

«Vengono scacciati dalla loro terra da una storia che la degrada. *Super flumina Babylonis*: tematica, infinitamente ripetuta, di un lutto che nemmeno le ebbrezze provocate da nuove ambizioni riescono a consolare ... 'rovine' – termine, quest'ultimo, che ossessiona i discorsi dei riformisti. Esse ancora indicano i luoghi in cui attendere *ora* una nascita di

<sup>5</sup> Per un approfondimento che richiederebbe ben altro spazio sulla frattura della modernità, quanto alle questioni che ci interessano, rimandiamo a R. CHARTIER, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe et XVIIe siècle)*, Paris 1966; ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècle*, Roma 1981; N. FRYE, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it., Torino 1986; L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1969.

<sup>6</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it., Bologna 1987, p. 62.

quel Dio che è necessario distinguere da tutti i suoi segnali, destinati alla deteriorazione, e che non teme l'usura del tempo perché è morto. Nascita e morte, questi sono i due poli della meditazione evangelica».<sup>7</sup>

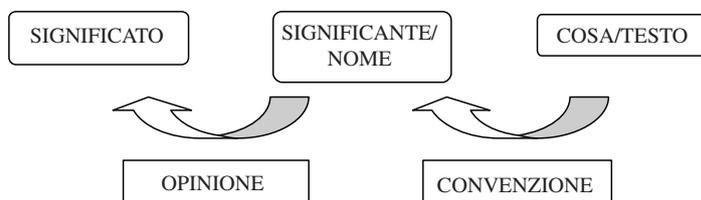
Ciò che sembrava non mutabile ed eterno, si spezza. Ovviamente lo sfondo è l'esperienza della Riforma, ma non solo; è più in generale l'esperienza della frattura, della frantumazione dei luoghi referenziali della cristianità. La tradizione non è più disponibile e i corpi delle Scritture, la loro visibilità, è sempre più, in se stessa, opaca.

La Riforma che cerca nella Scrittura e nel ritorno alle origini il luogo solido, saldo, per saltare la tradizione che sembra corrotta, si trova di fronte al lavoro degli umanisti che annuncia, pur senza poterlo ancora risolvere, che le Scritture così come le abbiamo in mano sono corrotte quanto le chiese e che hanno comunque un percorso di trasmissione non controllabile.

In questo orizzonte che, necessariamente, abbiamo qui solo accennato in forma di immagine, la pratica scritturaria prende un valore mitico, che rovescia la logica del reperimento di un senso nelle cose, e pone invece l'accento sulla produzione: produrre un testo diventa uno dei modi per produrre la società come testo, per escludere come «muta» l'attività orale e di lettura, e per costruire l'autorità e il suo riconoscimento a partire da saperi e poteri nuovi.

Il procedimento che prima avevamo indicato si rovescia nel modo seguente:

#### Schema 4



Il testo diventa la cosa, l'oggetto dello studio, e sostituisce il reale che diventa oggetto perduto,<sup>8</sup> la convenzione dà al testo un nome che lo individua e l'opinione attribuisce un significato a questo nome nella strutturazione delle pratiche che fanno la società. E anche qui il cerchio si chiude: il significato come pratica dovrebbe rafforzare la convenzione che lo sorregge.

Anche per questo salta la condivisione dell'autorità: se, ad esempio, l'autorità che stabilisce un canone è solo una delle convenzioni possibili,

<sup>7</sup> M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (sec. XVI e XVII)*, trad. it., Firenze 1989, p. 64.

<sup>8</sup> Qui si può notare che questa dinamica è particolarmente palese nella contemporaneità, dove il testo è sostituito ormai dai media, in cui è evidente come la notizia è il media stesso e la realtà è tendenzialmente virtuale.

che sembra nutrirsi e fondarsi solo a causa della interpretazione che dà dei testi, perché non dovrebbe essere possibile sostituire questa convenzione con un'altra (una autorità di genere, ma anche «nera», o degli oppressi, o dei bambini, o ...) che nutra e fondi altre pratiche e altri spazi sociali?

«Non è dunque senza ragione che per tre secoli, imparare a scrivere definisce l'iniziazione per eccellenza ad una società capitalistica e conquistatrice. È la sua *pratica* iniziatrice fondamentale ... Di questa pratica strutturante, considererò solo un esempio perché ha valore mitico. È uno dei rari miti di cui è stata capace la società occidentale moderna (in effetti, essa ha sostituito con delle pratiche i miti delle società tradizionali): il *Robinson Crusé* di Daniel Defoe. Il romanzo combina i tre elementi ... l'isola che ritaglia un luogo proprio, la produzione di un sistema di oggetti da parte di un soggetto padrone, e la trasformazione di un mondo 'naturale'. È il romanzo della scrittura. D'altra parte, in Defoe, il risveglio di Robinson al lavoro capitalistico e conquistatore dello scrivere la sua isola si inaugura con la decisione di scrivere il suo diario, e di assicurarsi con ciò uno spazio di signoria sul tempo e sulle cose, e di costituirsi così, con la pagina bianca, una prima isola in cui produrre il suo volere. Non è sorprendente dunque che da Rousseau in poi, lui che voleva questo unico libro per il suo Emilio, Robinson sia stato contemporaneamente la figura raccomandata agli educatori 'moderni' dei futuri tecnici senza voce e il sogno di bambini desiderosi di creare un universo senza padri».<sup>9</sup>

Quello che, attraverso le tre operazioni indicate da de Certeau (l'isolamento di una «pagina bianca», la costituzione di un soggetto padrone, la trasformazione del naturale), si realizza nell'economia scritturale, ha un rapporto stretto con la perdita di una Parola identificatrice e con un nuovo trattamento della lingua da parte del soggetto locutore. E dunque non può non aver effetto radicale e stravolgente con la relazione fondamentale che l'Occidente ha con la Scrittura per eccellenza, la Bibbia, il testo sacro.

Fino a questa contingenza storica, come abbiamo cercato di mostrare, la Scrittura «parla»:

«il testo sacro è una voce, insegna (senso primo del termine *documentum*), è la venuta di un '*voler-dire*' di Dio che attende dal lettore (nei fatti, l'uditore) un '*voler-intendere*' da cui dipende l'accesso alla verità. Ora, per ragioni analizzate altrove, la 'modernità' si forma scoprendo, a poco a poco, che questa Parola non si capisce più, che essa si è alterata nelle corruzioni del testo e negli *avatar* della storia. Non si può comprenderla. La 'verità' non dipende più dall'attenzione di un destinatario che si assimila al grande messaggio identificatorio. Essa sarà invece il risultato di un lavoro – storico, critico, economico».<sup>10</sup>

E qui si apre la grande questione di quale tipo di lavoro («storico, critico, economico», ma forse non solo) si possa, in questa contingenza storica e in questa articolazione del testo e dell'oralità, o si voglia compiere; e tra i tanti lavori possibili anche quale possa essere un lavoro di genere. E come questo lavoro colloca (o ricolloca) il ruolo e la funzione dell'autorità, non teoricamente, ma nella realtà. Non siamo in grado, specie nello spazio di questo contributo, di elaborare completamente una ipotesi su questo lavoro,

<sup>9</sup> M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pp. 201-202. La traduzione italiana è nostra.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 202-203. La traduzione italiana è nostra.

ma vorremmo, a modo di indicazione, soffermarci su un solo punto: si tratta di cominciare a far emergere la potenza del discorso e della prassi di genere verso una poetica/autorità del corpo, qui considerato almeno in una sua prima dimensione, che è quella del corpo/*corpus* di scritti.

Vorremmo usare come analogo il lavoro che, nella crisi della modernità, viene attuato dalla mistica, dato che ci pare che il «lavoro» che essa svolge sia il primo esempio del tentativo di leggere i testi, e la propria esperienza credente come un testo, secondo la logica e la procedura che diventeranno quelle della modernità e della contemporaneità. Sono i mistici i primi «altri lettori» che insinuano nella differenziazione tra scritto e oralità quello stesso sospetto di cui noi siamo figlie, quella questione sull'autorità che diventerà radicale e quello spostamento dalla tradizione alla produzione che è il tono sotto cui oggi leggiamo.

Inoltre, la prima e fondamentale forma che l'esperienza mistica cerca è nel suo essere detta e poi scritta. E solo in questa seconda forma ci raggiunge, nel nostro essere in un altro tempo ci raggiunge con i suoi corpi di scritti, perché all'origine della questione ancora è «semplice» e non è stratificata la articolazione tra testi e discorsi.

Il *corpus* di scritti è anche, in sé, il tentativo di dare una visibilità e una incontrabilità all'interiorità che i mistici provano, alla loro oralità; per questo ha sostanzialmente sempre una forma autobiografica (nel genere letterario autobiografico proprio o nella forme di raccolte di discorsi, di indicazione di itinerari o vie o nella forma diffusissima delle corrispondenze). Non si comprende se non nel suo narrarsi, come a creare uno specchio nella pagina, nelle parole, che danno (prima all'autore che non al lettore) un «luogo», appunto, in cui vedere e toccare ciò che gli accade e verificarne la plausibilità.

In questo senso si apre una «poetica del corpo»: non tanto perché il corpo ne sia il tema o il contenuto; quanto piuttosto perché è l'esperimento di fare di una nuova poetica una esperienza di corporeità, un gesto di estrema ribellione verso le parole e la Parola che si sono fatte opache, per renderle invece organiche, animate da un sangue circolante, piene di umori, vive di vita propria.

Per questo, come vedremo, l'operazione entro cui si situa questo sforzo, può essere compresa, ci pare, con la categoria del traduttore: tradurre da una lingua morta verso un parlare circolante e vitale, oggetto e soggetto di pratiche possibili, strumento per evocare e far agire operativamente una realtà. E insieme categoria che sfugge all'autorità che fa il canone.... E non a caso la questione delle traduzioni moderne della Bibbia è stata così a lungo questione assai spinosa!

Ma procediamo dunque con ordine alla descrizione della potenza di questo discorso mistico.

La mistica fa nascere attraverso la propria scrittura qualcosa che veniva definito il «parlare angelico» e oggi viene chiamato la «retorica nuova». Costituisce vere e proprie maniere di linguaggio. Va ricordato che ci tro-

viamo a cavallo dei secoli in cui si strutturano le lingue volgari, e non solo, ma anche a cavallo della questione della nascita della stampa. Discorsi e scritture cambiano profondamente. I mistici sperimentano nell'illetterato illuminato, nelle serve, negli stallieri, nei bambini, in coloro che danno un'illuminazione che viene da altrove, un sapere altro; cercano di raccontare questa alterità che vedono e odono, ma contemporaneamente di mantenerla nel suo luogo attraverso il modo stesso in cui parlano e scrivono. Non usano semplicemente i canoni della scrittura colta, contaminano le lingue tra di loro e contaminano le lingue verso la lingua parlata:

«Ma il copista muta il suo corpo in parola dell'altro, imita e incarna il testo in una liturgia della riproduzione; simultaneamente egli dà corpo al verbo (*'verbum caro factum est'*) e fa del verbo il proprio corpo (*'hoc est corpus meum'*), in un processo di assimilazione che cancella tutte le differenze per dar luogo al sacramento della copia. Il traduttore, che a sua volta esercita talora il mestiere di stampatore o di proto, è operatore di differenziazione. Come l'etnologo, mette in scena una regione straniera, anche se lo fa per renderla appropriata, lasciando che turbi il suo linguaggio. Fabbrica dell'altro, ma in un campo che non è prevalentemente il suo e dove non ha alcun diritto d'autore. Produce senza luogo che gli appartenga, nello spazio intermedio, lungo la linea dove, incontrandosi, più lingue si arrotolano su se stesse. Copista e traduttore hanno la stessa resistenza, ostinata, il primo però in modo contemplativo e con un rito di identificazione, mentre il secondo in maniera più etica, con una produzione di alterità. Potrebbe darsi che la storia della mistica avesse convertito il 'copista' nel traduttore, asceta che, prigioniero della lingua dell'altro, grazie ad essa crea un possibile pur smarrendosi personalmente nella folla. Le maniere di parlare, comunque, dipendono da questa operatività itinerante che non ha un posto suo».<sup>11</sup>

È questa immagine, quella del traduttore, una immagine che spiega bene. I mistici passano dall'azione del copista a quella del traduttore, è questa l'operazione che compiono. La tradizione, la trasmissione che è stata per secoli un'azione di copia, l'azione contemplativa della riproduzione, diventa improvvisamente inutile e impossibile, perché la tradizione non è più disponibile (dove è l'originale da cui copiare?) e la copia non serve a nessuno. Ciò che invece si pone come problema è la traduzione nelle nuove lingue. Il problema è tradurre mondi interni ed esterni, tradurre tra loro i frammenti apparentemente non più comunicabili, tradurre ciò che non è più immediatamente fruibile. Il mistico nella sua pratica di traduttore si fa produttore di differenziazione; in questo luogo la questione tra interiorità ed esteriorità sembra diventare questione oziosa: non c'è interiorità mistica senza traduzione nell'esteriorità, non c'è presa in carico dell'esteriorità senza traduzione nell'interiorità. Non sono distinguibili, non c'è «esperienza di Dio in sé»: c'è solo questa continua operazione di ferita raccolta, da cui ci si fa attraversare e che viene riproposta:

«L'enunciazione si distingue dall'organizzazione oggettiva degli enunciati. Essa offre la sua formalità alla mistica – specificata dall'instaurazione di un luogo (l' 'io') e da operazioni di scambio (lo *spirito*), cioè dalla relazione necessaria che il soggetto intrattiene

<sup>11</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 176-177.

con delle comunicazioni. L'«esperienza» connota questa relazione. Contemporaneo al gesto che crea, accanto a una storicità illeggibile, lo spazio «utopico» capace di offrire ad una nuova ragione il non-luogo in cui dispiegare la capacità di creare un mondo come testo, un posto «mistico» si apre accanto a dei saperi, e colà si produce il lavoro della scrittura generato dal linguaggio, mosso dal desiderio dell'«altro».<sup>12</sup>

La figura del traduttore dice bene anche di altre questioni: il traduttore non ha diritti d'autore, mette in scena la scena di un altro e questa sparizione e menzogna-finzione, è continuamente attuata; i mistici costruiscono sempre scene teatrali, rappresentazioni. Hanno scarso interesse a raccontare la verità in senso concettuale; il loro problema non è riprodurre, ma piuttosto mettere in scena, rappresentare, creare una azione in cui sia possibile vedere e agire, operare.

Questa pratica di traduzione mostra una interiorità sedotta, (etimologicamente: condotta a sé) dall'esteriorità, da questa esteriorità straziata, da corpi feriti e segnati.

La retorica nuova comincia così a produrre racconti, che sono sempre racconti di relazione, che non hanno il problema della trasmissione riproduttiva della verità, ma prendono invece le mosse dal sapere altro. Il problema è raccontare la relazione tra sé e questo sapere altro, che può essere collocato tanto all'esterno, quanto nell'interiorità, nel «fondo dell'anima», nelle regioni oscure; ma è sempre un sapere che non è di proprietà.

«Queste storie raccontano relazioni. Non trattano enunciati (come una logica) o fatti (come una storiografia). Narrativizzano forme relazionali. Sono racconti di *transfers*, o di operazioni trasformatrici, nei contratti enunciativi. Per esempio, dunque, un'alterità mancante e seduttrice dell'idiota, femmina o maschio, si dà soltanto *in relazione* al saggio. Il racconto, finzione teorica, delinea modelli di enunciazione (sfida, ingiunzione, duello, seduzione, spostamento, ecc.) e non contenuti (verità, significati, dati, ecc.). Gli è dunque essenziale ciò che, quasi in forma di colpo di scena, trasforma i rapporti fra soggetti nei sistemi di senso o di fatti – come se, nel discorso, si prendessero in considerazione solo i cambiamenti di posto fra locutori e non gli ordini semantici o economici da cui tuttavia gli scambi illocutori ricevono il campo e il lessico delle operazioni».<sup>13</sup>

Questi racconti di relazione si definiscono sempre più a partire dal destinatario, dalla figura di questo altro assente e ricercato e si configurano, quindi, sotto la forma del desiderio. C'è un lavoro di scrittura che è mosso continuamente da questa figura del desiderio e che designa e indica una traiettoria, un'operazione che riguarda molto di più l'esperienza della fede in generale che non una semplice esperienza mistica. Questo racconto del desiderio non mira a raccontare una propria esperienza, mira a raccontare un movimento, un percorso paradigmatico e prototipico.

Questa elaborazione del desiderio costringe a tentare di ricostruire uno spazio, una vita, un tempo che siano concretamente organizzati a partire da questa assenza.

<sup>12</sup> M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, p. 71.

<sup>13</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 84-85.

L'esempio classico in proposito sono i testi di Ignazio di Loyola, gli *Esercizi spirituali* in particolare. Il testo è continuamente giocato sul fatto di sparire: il testo serve al direttore degli esercizi e fa spazio dunque al suo altro, il direttore stesso; ma il direttore serve a colui che si ritira, per cui egli usa il testo e il suo dialogo con colui che si ritira facendo spazio alle dinamiche (spirituali, diremmo noi), di colui che fa il ritiro. Quest'ultimo usa poi i punti che gli vengono dati dal direttore per fare spazio all'irruzione di Dio:

«Questo 'modo di procedere' è un modo di far posto all'altro. Si iscrive dunque nel processo di cui si parla a partire dal 'principio' e che, nel suo totale dispiegamento consiste, per il testo, nel far posto al 'Direttore'; per il direttore, nel far posto a colui che si ritira; per quest'ultimo, nel far posto al desiderio che gli giunge dall'Altro. In questo senso, il testo fa ciò che dice. Si forma aprendosi. È il prodotto del desiderio dell'altro. È uno spazio costruito da questo desiderio. Il testo che articola così il desiderio senza prenderne il posto non funziona se non è praticato dall'altro e se non c'è un Altro. Dipende dal suo destinatario, che ne è anche il principio. Che cosa accade di tale testo quando gli manca l'Altro? Il discorso non è più che un oggetto inerte se il visitatore atteso non giunge, e se l'Altro non è che un'ombra. Ne rimane solo uno strumento ancora segnato da presenze scomparse, se, fuori di esso, non c'è più posto per il desiderio che lo ha organizzato. Non dà quanto presuppone. È uno spazio letterario a cui solo il desiderio dell'altro dà senso».<sup>14</sup>

Il testo è costruito per instaurare un continuo gioco di ritrazioni, perché è un testo articolato dal desiderio, è il desiderio che fa questa operazione delicatissima di articolarsi senza prendere il posto dell'altro che attende; a questo punto il testo non esiste senza l'altro, se l'altro non visita, gli esercizi non servono. Questo testo non ha vita propria, non può essere solo studiato come un testo. Mi pare che operi come un rituale liturgico, che non può essere solo studiato nella sua materialità, perché è costruito per creare e organizzare uno spazio e un tempo intorno a una presenza/assenza, per essere agito e vissuto prima e più che studiato e letto.

Dunque, questo tipo di elaborazione di testi e discorsi intorno all'organizzazione dello spazio e del tempo diventano sempre più organizzazioni di pratiche, protocolli: organizzano tempi e modi, scale, successione di stadi, di stanze, articolazione di desolazioni e consolazioni, fino a costruire serie, per ogni cosa; non nella preoccupazione di esaurire la verità, ma per organizzare una produzione di senso a partire da una successione di scarti. La successione è di tutto ciò che va lasciato per creare un vuoto; da questo vuoto si dovrebbe creare un senso. Ma se si leggono i testi in questa chiave si scopre che il senso non si crea dal risultato, ma dal procedimento, dalla traiettoria che viene percorsa e disegnata nella misura in cui ci si è interiormente spostati da un luogo a un altro, sedotti dal reale, dall'altro che non c'è:

[si tratta qui ancora degli *Esercizi* di Ignazio] «Designa una serie e uno svolgimento: da un lato un rapporto tra momenti dell'esperienza ('consolazioni', 'desolazioni') o tra luoghi che si devono percorrere (i punti da meditare), e dall'altro il *sensò* o l'orientamento

<sup>14</sup> M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, p. 109.

della serie ... Il senso risulta dalla loro *relazione* e dalla *direzione* indicata. Solo uno svolgimento è segno. Considerato singolarmente, nessun momento ha valore, nessun luogo è vero o falso; nessuna oggettività è sacra; nessun linguaggio è invulnerabile. Non assumono *sensu* se non inscritti in una relazione dinamica, in funzione delle *traiettorie* di colui che si ritira». <sup>15</sup>

L'esperienza perciò non viene descritta, il racconto è sostanzialmente proibito: perché ciò che significa veramente questo testo è il fuori testo, ciò che nel testo non c'è; è il lettore e il suo movimento, molto più dello scrittore. Questi testi sono costruiti assai modernamente, vere opere aperte.

Organizzazioni di spazi e tempi, di pratiche e protocolli, sono il polo visibile, esterno, e mostrano la loro potenza di corpo visibile quando entrano in risonanza con un dentro, con una interiorità, che è traviata e trasformata da una voce, da una musica, da una poesia ascoltata e ricevuta, una vera «vocazione»:

«La musica attesa e intesa risuona nel corpo a mo' di voce interiore che non si può nominare e che tuttavia riorganizza l'uso delle parole. Chi ne è 'preso' o 'posseduto' si mette a parlare un linguaggio ossessivo: la musica venuta non si sa da dove inaugura un'altra ritmica dell'esistere – dicono alcuni: un nuovo 'respiro', un nuovo modo di camminare, un altro 'stile' di vita. Insieme, essa cattura un'attenzione dal di dentro, turba l'ordine dei pensieri, apre o libera spazi nuovi. Senza di essa, niente mistica. L'esperienza mistica ha dunque spesso l'andatura di un poema, che si 'sente', come si entra in una danza. Il corpo è 'informato' (riceve la forma) di quanto così gli succede molto prima che l'intelligenza ne abbia conoscenza». <sup>16</sup>

La teologia dei mistici renani del XIII e XIV secolo attendeva e invocava il Verbo che deve continuamente nascere nel vuoto che lo attende, e la pratica di «fare il vuoto» diventava l'esercizio unico e chiave. Ma la mistica successiva, e più mediterranea (più «fisica» forse?), cerca una nascita del Verbo che, prodotto dalle orecchie che hanno ascoltato, diventi luoghi, tempi, gesti, persone, ruoli.

In questa ricerca di una «nascita attraverso l'orecchio» si mostra la prima potenza del discorso mistico, che nasce dal prendere sul serio la perdita e il nulla da cui si muove.

Ci chiediamo, dunque, se questo paradigma può esserci di utilità: può una lettura di genere essere una traduzione, una lettura che tesse relazioni e una lettura che struttura protocolli di articolazione di pratiche nello spazio e nel tempo? Se lo può fare, se lo sa fare, può diventare il mormorio nascosto che costruisce corpi, di testi e di chiese, e che sovverte la/le autorità.

Da qui in poi possiamo indicare solo le tracce di un progetto possibile: si tratterebbe, allora, di verificare in primo luogo come l'istituzione (e in specifico il canone), luogo in un certo senso di oggettivazione della soggettività, consenta la permanenza e la trasmissibilità della esperienza dell'atto del credere, costituendone il luogo riconoscibile e favorevole, senza diventare né l'oggettivazione «assoluta», sciolta da ogni soggettività, né

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>16</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 402.

diventare la semplice sommatoria contrattuale di soggettività giustapposte, ponendosi sotto il segno della convenzione e abbandonando ogni verità. In secondo luogo si tratterebbe di verificare la sua dinamica speculare, come cioè l'autorità, che potremmo vedere come una sorta di soggettivazione della oggettività, volto personale e soggetto attingibile della oggettività regolatoria della istituzione, possa mantenere il suo equilibrio, di nome personale appunto che garantisce.

Così i corpi potrebbero essere riconosciuti come corpi segnati, posseduti ed espropriati, corpi instabili e ribelli, inquieti: essi sono infatti una mappa scritta nelle vite individuali.

Ahimé, però, una mappa non è (ancora) il tutto di un viaggio, e questi corpi sono la mappa di un atto del credere che mostra la sua crisi radicale, epocale, ma ancora non sanno dirci il percorso e l'arrivo. Chiedono, invece, un atto di credere che possa portare con sé tanto il discorso che fa ed è, quanto il darsi del reale in corpi non più individuali, ma piuttosto individuati, che siano in grado di accettare un nome, un luogo, una parzialità e, in questo, trovino la loro significanza. È l'articolazione del tema del rapporto tra interiorità e esteriorità, quando supera una limitata impostazione psicologica. I corpi segnati, così intesi, non sono né possono essere direttamente né una teologia, né una *forma ecclesiae*. L'ambizione sarebbe dare voce a questi corpi, traducendoli per renderli possibili e passibili di una (futura) teologia e una (futura) forma di chiesa.

Abbiamo verificato come, nel dibattito attuale, a una certa consistenza di studi filosofici sul corpo e a una proliferazione di studi psicologici sullo stesso tema, corrisponda una invero scarsa produzione teologica<sup>17</sup> ... ancora un corpo mancante? Ma si tratta del segno di una incarnazione ancora immatura o dell'assenza del cadavere nella tomba vuota? Comunque, il corpo può essere assunto quasi come immagine decrittatoria, una sorta di *angelus novus*, della quasi-apocalisse che ci sembra di attraversare. Ci sembra, infatti, che possa essere questo il nome che ci aiuta a rimanere fecondamente nell'incrocio di questioni cruciali: interno ed esterno, individuale e individuato, vissuto quanto a sé e sperimentabile e visibile quanto agli altri, luogo della parola/ascolto e luogo delle cose e delle pratiche ... e si potrebbe continuare.

La polisemia di questo termine, corpo, e i diversi quadri epistemologici cui si presta ci sembrano elementi a favore per la sua potenza esplicativa: non si tratta di cercare concetti chiari e distinti, ma piuttosto di mettere in movimento delle immagini che provochino nuovi percorsi e nuove strade di riflessione e che aiutino a uscire dallo stallo, dalla consumazione e dal logoramento delle parole e della esperienza.

<sup>17</sup> Si vedano in proposito: per uno sguardo sintetico e riassuntivo A. GRILLO - G. MAZZOCCHI, *Il corpo nel pensiero teologico contemporaneo: Nuovi percorsi teorici e prospettive significative per la scienza liturgica*, in «Rivista Liturgica», LXXXIX (2002), pp. 13-39, e C. ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, Torino 1990; per un riassunto della riflessione classica J. JOUBERT, *Le corps sauvé*, Paris 1991; per delle prospettive più critiche A. N. TERRIN (ed), *Liturgia e incarnazione*, Padova 1997, e G. BONACCORSO (ed), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Padova 1999.

Dunque usiamo questo nome/immagine in una sorta di senso tropologico, ma integrato da una curvatura socio-storiografica, quasi un *topos-tropos*, un «modello mentale», che cerca di tenere insieme un mondo teologico, quello del *Logos* eterno che prende carne, un mondo antropologico culturale, quello dei corpi sociali, un mondo psichico, quello dell'identità di sé sessuata, e un mondo simbolico, quello della metafora e dell'immagine.

Fermandoci sulla soglia di questo territorio ancora da esplorare, vorremmo far concludere all'Autore che ci ha fino a qui condotto e accompagnato:

«Questo 'corpo mistico' ritagliato dalla dottrina, soprattutto, richiama subito l'attenzione sull'andare in cerca di cui è lo scopo: la ricerca di un corpo. Indica l'obbiettivo di un cammino che, come ogni pellegrinaggio, muove verso un sito segnato da una sparizione. Un discorso c'è (un *Logos*, una teologia, ecc. ...), ma gli manca un corpo – sociale e/o individuale. Che si tratti di riformare una Chiesa, fondare una comunità, edificare una 'vita' (spirituale) o di preparar(si) un 'corpo glorioso', la produzione di un corpo svolge nella mistica un ruolo essenziale.

Ciò che si formula come rifiuto del 'corpo' o del 'mondo', lotta ascetica, rottura profetica, non è altro che la delucidazione necessaria e preliminare di uno stato di fatto a partire dal quale comincia il compito di offrire un corpo allo spirito, di 'incarnare' il discorso e dar luogo a una verità. Contrariamente alle apparenze, l'assenza non si colloca dal lato di ciò che fa rottura (il testo), bensì dal lato di ciò che 'si fa carne' (il corpo). *Hoc est corpus meum*, 'Questo è il mio corpo': questo *logos* centrale richiama un che di scomparso e chiama un'effettività. Prendono sul serio questo discorso coloro che provano il dolore di un'assenza di corpo. La 'nascita' che attendono tutti, in un modo o nell'altro, deve inventare al verbo un corpo d'amore. Di qui il loro andare in cerca di 'annunciazioni', di parole che facciano corpo, di un parto mediante l'orecchio».<sup>18</sup>

<sup>18</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 125-126.