

## Ugo Fabietti: *Materia sacra*

Gianni Trimarchi

### **Ugo Fabietti: *Materia sacra*, Milano: Cortina, 2014.**

L'ultimo libro di Ugo Fabietti ci offre una singolare lettura dei fenomeni religiosi, visti a partire dalla base materiale e corporea; questo tema è già da tempo oggetto dell'interesse degli antropologi la cui attenzione spesso trascorre dagli aspetti materiali a quelli immateriali di varie culture. Dal punto di vista teorico, qui troviamo un preciso riferimento al trascendente nel chiasmo di Merleau-Ponty, caratterizzato da un'ambigua percezione del nostro stesso corpo, inteso come altro da noi stessi e anche alle realtà multiple di Schütz, che spiegano la coesistenza stratificata di codici diversi in un'unica realtà.

In questa prospettiva la trascendenza risulta come l'elaborazione culturalizzata di noi come altri da noi e non è una sovrastruttura; si tratta di una struttura vera e propria di sentire e dello stare nel mondo, in cui viene superato il dualismo cartesiano costituito da *res cogitans* e *res extensa*, che qui si trovano a dialogare.

Alcune culture pongono un abisso fra il corpo e l'Altro, traducendo questo iato in un'idea di spirito come separato dal corpo. Altre culture procedono altrimenti, cercando di creare un ponte fra l'umano e il trascendente, fondato su elementi materiali piuttosto che spirituali.[...] Così molti dei classici argomenti di riflessione rientranti nell'ambito d antropologia della religione si sono arricchiti della possibilità di considerare l'elemento materiale non più alla maniera di un semplice corredo di "parafernali", ma come qualcosa che permea l'esperienza religiosa, dando ad essa un indirizzo e una forma (pp.19-20).

In questa prospettiva, anche la definizione di religione viene a cambiare, ad esempio C. Geertz parla di:

Un sistema di simboli, che opera stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo, per mezzo della formulazione di concetti di ordine generale [...] rivestiti di un'aura di concretezza tale che gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici (p.36, nota 12).

## La materia e lo spirito

Questo modo di intendere che, escludendo la parola “Dio”, sembra costituire una sorta di rivoluzione copernicana, può costituire un utile strumento per avvicinarci non al trascendente in quanto tale, ma agli uomini che ne vivono la presenza e alle pratiche che rendono visibile e pensabile un rapporto con esso. In tutto il discorso, come vedremo, la dimensione materiale si pone come qualcosa di intrinseco al sentire religioso nei rapporti fra gli uomini e questo non è una contraddizione. Secondo Peirce, del resto, la funzione simbolica non è in contrapposizione col piano materiale, ma lo rende significativo in quanto un segno crea nella mente delle persone a cui si rivolge qualcosa di più ampio della cosa indicata dal segno medesimo.

Questo vale per lo scettro di Agamennone, inizialmente forgiato da Efesto per Zeus. L'origine divina della materia di quest'oggetto conferisce al suo detentore un'autorità che altrimenti non avrebbe.

All'estremo opposto troviamo i kamikaze islamici, la cui autorità nei confronti della propria comunità si fonda sul fatto di rinunciare al corpo, immolandosi, per affermare dei valori. Qui la violenza politica e l'attesa messianica trovano una significativa convergenza in un fatto strettamente legato alla corporeità.

I “profondi e diffusi stati d'animo” di cui parla Geertz non nascono da soli. Si tratta in sostanza dell'*habitus*, che non è, come intende Bourdieu, una mera «incorporazione delle condizioni socio-strutturali in cui l'individuo si forma». Si tratta piuttosto come dice Aristotele, di un *ethos* appreso sulla base di indicazioni e esempi, che mirano, in ultima analisi, a costruire dei riflessi nel senso di M. Mauss. Non a caso S. Mahmood, nel suo testo sulla formazione del sé islamico delle donne del Cairo, parla di

*Habitua*zione delle virtù stesse [...] uno dovrebbe essere così abituato a pregare cinque volte al giorno che quando non prega anche solo una volta dovrebbe avvertire un disagio, come se si fosse dimenticato di mangiare [...] l'atto di chi prega ha raggiunto lo status di un bisogno quasi fisiologico (p.86).

Anche alcuni cardini della concezione spiritualista di Agostino passano per la corporeità. Qui si tratta di una rigida continenza sessuale, tesa a gestire l'economia dei fluidi e ad offrire al fedele il massimo di energia possibile, ai fini della propria edificazione e del proprio sviluppo: Agostino ritiene che il maschio disponga di energie finite, che non vanno sperperate. Il digiuno al contrario, in questa prospettiva, è una sorta di nutrimento, che rende il corpo docile e lo mette al servizio dell'anima.

Questo modo di intendere, tuttavia, non è delimitato all'ambito cristiano. Molti riti iniziatici, ad esempio in Nuova Guinea, sono caratterizzati dal digiuno e dall'autoafflizione. Le regole sono tanto più impresse nello spirito dei soggetti, quanto più il corpo è segnato da una sofferenza: anche in questi casi il corpo «è il vero

compagno dello spirito». Questa educazione «prolunga l'esperienza del rito nella vita ordinaria», come appare in questa citazione di Clifford Geertz:

Un individuo, essendo saltato ritualmente nel contesto di significato definito dalle concezioni religiose ed essendo ritornato alle forme del senso comune, alla fine del rituale risulta cambiato”(p.85)

## **Il sangue**

Per comprendere fino in fondo il senso dell'esperienza religiosa, bisogna prendere in esame anche il rapporto con il sangue e, più in generale con la violenza, fenomeni strettamente legati al sacro. Si tratta di un fatto palese, come risulta dalle infinite guerre in corso ancora oggi nel mondo tra persone appartenenti a fedi diverse, ma ci sono alcuni aspetti intrinseci al rapporto fra violenza e religione, che vanno presi in esame.

In sostanza, mentre all'interno del gruppo è vietata la violenza, all'esterno vige qualcosa d'altro, una «terrificante e affascinante» sacralizzazione e desacralizzazione intorno a un centro dove viene costituita la comunità umana.

Alla base di questo atteggiamento sembra si trovi una reazione di fronte alla paura di essere divorati e la consapevolezza di essere stati in precedenza cacciati da qualcuno. I riti di sangue sarebbero l'eco rovesciato di questo stato primordiale di terrore. La divinità è la traslazione a livello metafisico-sacrale di una belva primordiale a cui bisogna sacrificare qualcosa, affinché la sua attenzione si concentri su una vittima e la moltitudine possa salvarsi.

Per altri autori, l'uomo cacciatore viene educato ad uccidere, per poter sopravvivere. Nello shock prodotto dalla vista del sangue agisce ancora il resto di un'inibizione biologica, mirante alla conservazione della vita; tuttavia lo shock deve essere superato, perché il sangue versato dell'animale è il segno stesso della sopravvivenza dell'uomo-cacciatore.

A questo punto entra in scena la violenza, come «meccanismo di produzione del sacro». Come osserva Burkert, la religione non sembra avere lo scopo di far scomparire questi conflitti intrapsichici, ma di renderli evidenti.

L'iniziazione presso i primitivi è spesso simbolicamente improntata, oltre che all'auto-afflizione, anche a un atto di voracità sanguinaria, dove gli iniziandi sono ingoiati da un essere fantastico per essere poi risputati e condurre una nuova vita.

Al contatto con il trascendente segue platonicamente il rientro nel mondo della vita reale, ma con una forza aggiunta, che conferisce potere a chi è entrato in relazione con il mondo trascendente.

In questi casi, la morte, spesso trasferita in termini simbolici, è un momento necessario per la rinascita, anche in contesti ben lontani dal cristianesimo.

Lo scatenamento della violenza rituale, tuttavia, non è solo un fatto simbolico. Può diventare l'annuncio di una violenza ben più reale, intesa come una vera e propria guerra contro altri esseri umani, appartenenti a gruppi ostili.

In conclusione, la religione non risolve i problemi della violenza, anche se tende ad attenuarli. Nel momento in cui li risolvesse, scomparirebbe.

Per quanto riguarda gli aspetti legati all'attenuazione, fra i cacciatori, chi ha ucciso e chi mangia non devono essere la stessa persona, per evitare una temuta reciprocità fra uomini e animali. È una «commedia dell'innocenza» dove si impagliano gli animali uccisi, o, in certi casi, il sacrificatore «addossa al coltello la presa della vita».

In tutti i casi la violenza resta al centro del discorso religioso e anche quando quest'ultimo vi si oppone, non può fare a meno di riattualizzarla, mediante dei sacrifici reali o mediante la memoria dei sacrifici compiuti.

## **Le immagini**

Il fatto che la religione sia immersa nella materialità delle cose è un dato di fatto che molte religioni, soprattutto quelle monoteiste, tendono a rimuovere, o a condannare ogni volta si sospetti un rischio di reificazione. Al contrario i politeismi africani, o addirittura il Buddhismo, non disdegnano di considerare gli oggetti di culto come essenziali per una corretta pratica culturale. L'opposizione spirito-materia infatti non è così generalizzata come si crede.

C'è uno iato fra chi crede alla parola (Verbum-Logos) e chi crede invece a ciò che tocca e vede.

Da un punto di vista teorico, ebraismo, cristianesimo protestante e Islam sono tutti contro le immagini, ma tra i fedeli non ci sono solo teologi.

Si tratta di religioni in cui è prevalsa la paura dell'immagine, reazione radicale alla sensazione, inconscia, che le immagini siano più potenti, quando tale potenza deriva proprio dalla «zona grigia» della nostra struttura cognitiva.

Anche nel cattolicesimo, nonostante gli avvertimenti dei vescovi, la transustanziazione del corpo di Cristo non è confinata alla messa, ma sembra estendersi alla dimensione figurativa in generale.

C'è la consapevolezza, rimossa, che la materia ha comunque sugli esseri umani uno straordinario potere di fascinazione, anche se nelle religioni monoteiste resta dominante l'idea che questo comporti un rischio di animismo, o di paganesimo.

L'idea che un'immagine possa o non possa contenere l'essenza di ciò che essa rappresenta ha per lungo tempo inquietato la mente dei teologi cristiani: le huacas (luoghi sacri andini) non stavano per, ma erano un antenato, una divinità, o un eroe. In questi casi le immagini sacre sono sempre in bilico fra la funzione di segno e quel potere di transustanziazione che la Chiesa poteva riconoscere solo all'ostia consacrata.

Che si tratti del Sacro Cuore di Gesù, o di un *churinga*, nelle cui linee l'australiano vede il percorso degli antenati, la credenza religiosa si appoggia a una immagine e si fortifica grazie a essa, attuando così «l'ingresso in una provincia di significato diversa da quella del senso comune» (Schutz-Geertz).

Fra le celebri realizzazioni iconiche, ricordiamo la "Misericordina", presentata qualche anno fa da papa Francesco, con un clamoroso spot. Si tratta di un'interessante contaminazione fra due codici completamente diversi. Da una parte abbiamo la scatola di un medicinale, con all'esterno un cuore, disegnato secondo codici scientifici, insieme a un tracciato dei battiti cardiaci. Il cuore però è circondato da una corona di spine, mentre un santino e un rosario costituiscono il contenuto della scatoletta.

Qui vediamo in atto le *realtà multiple*, che consistono in una continua oscillazione fra la prospettiva religiosa e quella del senso comune. È quanto avviene quotidianamente per milioni di esseri umani quando uscendo da un rito trasportano nella quotidianità ciò che hanno percepito nel rito stesso, per ritradurlo nella sfera del senso comune. Qui la credenza religiosa e quella mediologica mettono in atto significative convergenze, su cui per il momento non ci soffermiamo. In conclusione: la religione sta alla confluenza di un'attività simbolica e di un contatto ineludibile con la materialità del mondo. Il punto di vista che ha orientato questa analisi è necessariamente antropologico e non entra in conflitto necessariamente con la fede o con l'una o l'altra verità religiosa. Esso si configura come un atteggiamento epistemologico autonomo e corretto, che contribuisce semmai a una educazione alla coesistenza degli universi religiosi che il nostro tempo vede troppo spesso confliggere (sempre strumentalmente) tra di loro (p.283).