

Anarcheologia
Momenti di una ricerca storica

Paolo Vernaglione Berardi



“...Bisogna saltare al di fuori e danzare al di sopra.”
(J.F. Lyotard)

Il diritto del non potere

Nella prima lezione del Corso al Collège de France *Del governo dei viventi* (1979-1980) Michel Foucault, argomentando intorno alla differenza tra le sue ricerche e le comuni accezioni filosofico-politiche del potere introduce una nozione che non avrà più modo di specificare, e che rende a pieno il senso delle indagini sul nesso che lega il potere, il sapere e la verità. La nozione è quella di *anarcheologia* con la quale Foucault intende le ricerche possibili intorno alla *non necessità* del potere.

L'argomentazione che percorre la ricerca foucaultiana sul tema è pressappoco questa: ci sono due modi di considerare il potere da parte dei filosofi e degli storici della politica. O lo si considera come un'essenza piena che comanda l'insieme delle relazioni sociali e di cui si afferma la necessità che fonderebbe le società e gli stati; oppure lo si considera come l'articolazione di una struttura economica di cui l'ordinamento giuridico garantisce le prerogative e il comando. Entrambe queste interpretazioni non mettono minimamente in forse il fatto che il potere è necessario, e anzi presuppongono la sua permanenza nella storia in base alla sua realtà.

Poiché il potere esiste e c'è sempre stato e poiché le sue forme storiche e i rapporti che ha determinato ne testimoniano la provenienza da un'origine insondabile per quanto indiscutibile, ogni forma di potere e ogni rapporto di potere non può che avere fondamento in quella origine.

Per Foucault invece le cose non stanno così. Anzitutto il potere non è un'essenza, non ha una *arché* e non è costituito da una sostanza permanente; inoltre è sempre in relazione a forme specifiche di sapere e a modi di manifestazione della verità, ed è quindi impossibile analizzarlo al di fuori di questi rapporti; infine, esso non esiste come l'insieme delle articolazioni di comando su una società di cui si può leggere la dinamica e identificare le pratiche.

Un'archeologia del potere non si occuperà dunque di ricercare le diverse istituzioni del potere come derivate da differenze sociali; nè si tratterà di ritrovare nelle forme storiche del potere le tracce dell'evoluzione politica di antichi presupposti religiosi; nè di rinvenire eventuali rapporti tra un potere costituente e i conflitti e gli ostacoli che si trova a dover fronteggiare in un potere costituito o contro un nemico esterno.

L'archeologia cerca di scoprire un altro piano genealogico, quello della non necessità del potere, e cerca di evidenziare i principi epocali in base ai quali si pretende che emergano strutture simboliche, miti, riti e pratiche di governo. Si tratta di evidenziare, al livello dei dispositivi di potere, quelli che Foucault ha chiamato gli *a priori storici* in base ai quali certe tecnologie di potere hanno funzionato.

La ricerca genealogica delle condizioni di possibilità del potere chiarisce come i principi vigenti sono senza fondamento, sono fantasmi che assillano le epoche storiche. Reiner Schürmann li ha chiamati referenti epocali. Questi fantasmi che esprimono strutture simboliche, istituzioni e pratiche di governo della vita, bisogna lasciarli parlare.

Si tratta allora di invertire la ricerca, e invece di partire dal potere come quella 'cosa' costituita di un'essenza e soggetta ad una dinamica istituyente – partire dai modi e dai rapporti che le pratiche di potere hanno con forme di sapere e con regimi di veridizione.

Per Foucault ci sarebbe da chiedere “...che cosa ha da dire la messa in questione sistematica, volontaria, teorica e pratica del potere riguardo al soggetto di conoscenza e al legame con la verità con cui egli si trova involontariamente annodato?...essendo dati la mia volontà, decisione e sforzo di sciogliere il legame che mi lega al potere, che ne è allora del soggetto di conoscenza e della verità?...E' il movimento per liberarsi del potere che deve fare da rivelatore delle trasformazioni del soggetto e del rapporto che mantiene con la verità...E' un atteggiamento che consiste innanzitutto nel dirsi che nessun potere va da sè, nessun potere, qualunque esso sia, è evidente o inevitabile, nessun potere, di conseguenza, merita di essere accettato fin dall'inizio del gioco. Non c'è una legittimità intrinseca del potere...” (Foucault 1979-1980, p. 43).

Una ricerca archeologica è dunque tanto più necessaria quanto più la revoca, o la destituzione delle forme vigenti di potere, non è all'ordine del giorno. Invischiati in molteplici dispositivi di potere, oggi l'*inattuale* del potere non è la denuncia di un potere oppressivo o repressivo che emana da un centro imperscrutabile che produce assoggettamento per via di un'oscura meccanica, – bensì l'esibizione della mancanza di fondamento di ogni potere e l'indicazione dei modi in cui funzionano i rapporti tra poteri, saperi e verità.

Ogni indagine archeologica comporta allora un'anarcheologia che rintraccia, nel risalire al passato del potere, il vuoto del 'senza fondamento'. L'anarcheologia cerca di individuare, al di qua e al di là dell'attualità del potere, i dispositivi e le tecniche attraverso cui viene esercitato; a partire dall'inversione della questione del potere la ricerca dissolve gli arcani del potere, ne esibisce il vuoto e ne evidenzia l'anarchia.

E' dunque in rapporto ad un passato storico che la ricerca del fondamento del potere scopre un'archeologia nascosta eppure operante in cui sono apparse costellazioni di non potere, o meglio forme di governo dissociate da rapporti di potere. Questa storia archeologica di costellazioni umane in cui si esplicitavano funzioni sociali dissociate da pratiche di comando percorre gli studi comparatistici e, come ha mostrato Georges Dumézil, è immanente alla vita dei popoli indoeuropei.

La tripartizione delle funzioni sacerdotale-regale, guerriera e agricola, rilevata da Dumézil presso gli Indoeuropei, corrisponde all'emergenza di tradizioni ancestrali che scandivano la vita quotidiana di popoli diversi per organizzazione sociale e strutture economiche. Un rapporto mobile tra potere e diritto, o meglio tra forme di regalità e consuetudini giuridiche che non appartengono ad un unico potere, sembra essere caratteristico di tutti gli elementi della struttura tripartita dei popoli indoeuropei.

Anzitutto ci sono le testimonianze poetiche e storiche della funzione sociale della regalità in una teologia sdoppiata che, sia presso gli Indo-Iranici (Varuna e Mitra) che a Roma (Jupiter e Deus Fidus) e presso gli Scandinavi, appare documentata in modo da rendere possibile l'analisi. Ciò perché “i primi filosofi...erano dei sacerdoti e non potevano evitare di applicare con predilezione (a questa funzione regale) le loro analisi”(Dumézil 1958, p.95).

D'altra parte questa teologia della regalità non si raddoppia in una mitologia: “di Mitra non è quasi ‘raccontato’ niente; di Varuna si dice molto di più ma la lista delle scene (nel *Rigveda*) in cui interviene è ridotta. Invece la funzione guerriera e la funzione di fecondità e prosperità hanno alimentato i miti più che la teologia, “o forse è meglio dire che la dottrina si abbellisce, si dissimula e si altera sotto il rigoglio dei racconti” (p. 99). L'epopea, ad esempio il *Mahabharata*, offre le ‘storie antiche’ di eroi che corrispondono parola per parola ai gradi delle tre funzioni della religione vedica e prevedica...”(id., 100).

In secondo luogo una articolazione blanda della regalità e del diritto è attestata presso gli Indoeuropei, mentre presso i popoli non indoeuropei, Sumeri, Babilonesi, Ebrei, Egiziani, Cinesi, non risulta alcuna struttura delle 'tre necessità fondamentali'.

Infine, l'argomento più cogente riguardo alla presa di posizione di una regalità non sovrana e di un diritto non posto né istituito in leggi scritte, è che il sistema tripartito non costituisce un modello di teoria politica che descrive lo stato sociale effettivo degli Indoeuropei. Si tratta piuttosto di un principio che rende intelligibile la regalità presso gli indiani vedici, i latini e i celti, – regalità che non occupa una posizione fissa in un ordinamento permanente ma si disloca in rapporto alle tre funzioni, non essendo l'effetto di un potere ma l'attribuzione di prerogative religiose o filosofiche.

A partire da questo retaggio comune indo-iranico è possibile ricostruire le strutture sociali dei Celti, degli Italici e quindi dei Latini e una simile trasposizione troviamo nelle tribù degli Ioni. La somiglianza di struttura non è la traccia del solo sistema economico castale in cui si riproduce la separazione in sacerdoti, guerrieri e agricoltori, – ma è un principio di riflessione filosofica che si riscontra nei sostantivi astratti degli Indiani vedici, *brahman*, *ksatrà*, *vis*. Ci si presenta un principio di autoriconoscimento dei popoli indoeuropei, “un mezzo per esplorare la realtà materiale e morale, o...un mezzo per mettere ordine nel patrimonio delle nozioni ammesse dalla società” (p.28).

L'indagine comparatistica illumina inoltre i rapporti tra le funzioni sacerdotale e guerriera e la terza funzione economico-nutritiva. Quest'ultima costituisce un campo di ricerca in cui risultano associate una certa forma di potere non sovrano, una certa forma del diritto che precede il diritto positivo e una certa natura delle cose. All'interno della costellazione storica dei popoli indoeuropei, presso gli indiani avestici e gli Sciti, la regalità proviene dalle prime due strutture, religiosa e guerriera, che staccano il potere del re-sacerdote o del re-divinità dalla funzione agricolo-pastorale. La regalità che si estende all'intero sistema sociale non coincide con un potere che investe in misura totale l'insieme della popolazione.

Questa configurazione gerarchica e ordinamentale delle funzioni attribuisce all'imperatore un potere religioso e civile che non contempla alcuna prerogativa sulle attività agricole. D'altra parte la funzione produttiva e procreatrice, generatrice di beni e prosperità come di miseria e calamità è l'espressione della forza fisica, della brutalità guerriera e del lavoro.

Così il re o “...è superiore, o per lo meno esterno alla struttura trifunzionale e allora la prima funzione è centrata sulla pura amministrazione del sacro, sul sacerdote piuttosto che sul potere, sul sovrano e i suoi ministri, oppure il re (re-sacerdote più che governatore) è al contrario il più eminente rappresentante di queste funzioni. Oppure si presenta una mescolanza variabile di elementi presi dalle tre funzioni...(p. 43).

Questa dislocazione funzionale e non gerarchica della regalità la sottrae alla prerogativa di un sapere di decisione sulla vita e la dispone in uno spazio e in un'estensione inerenti alla salvaguardia del benessere e della prosperità, dell'abbondanza dei frutti della terra e della regolazione del lavoro agricolo e pastorale – e alla difesa dell'economia delle risorse alimentari, della generazione e della nascita.

Questa zona storico-politica di labile distinzione tra il potere, il diritto e l'economia, sembra essere solidale alla pratica di un diritto non iscritto in relazioni di potere e configura una regalità che non produce un diritto positivo che in seguito l'avrebbe identificata. Piuttosto la figura del re-sacerdote o del collegio sacerdotale o del re-saggio acquisisce legittimità in un insieme di consuetudini le cui attribuzioni derivano dalla terra generatrice e non dalla produzione; dal ciclo stagionale e non dalla previsione statistica; dalle diverse forme di narrazione dell'ordinamento cosmico e non da prescrizioni.

Questa differenza di collocazione simbolica articola una forma di potere senza diritto; o meglio è a partire da un certo decorso del senso delle differenze tra regalità e sovranità e tra l'ordinamento come ordine cosmico (*themis*) e la giustizia (*dike*), che la funzione produttiva della terra madre e delle sue rappresentazioni sacre risulta separata da e resistente alla funzione sacerdotale e regale.

Nella sezione del *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* dedicato al potere e al diritto Emile Benveniste ha ricostruito queste differenze. In Iran la nozione di sovrano non ha niente in comune con quella del *rex*. L'imperatore è il Re dei re, il cui potere è di essenza mistica. Propriamente non c'è né un re né un regno e la nozione greca del *basileus* è stata acquisita in Grecia dagli iranici. Benveniste ha notato come si sia manifestata anche una differenza tra la regalità vedica e la regalità greca. Nell'India vedica "il re è una grande divinità...sotto forma umana", mentre "in Aristotele il re è un capo famiglia in rapporto al popolo che sono i suoi figli. E' un *despotes* ma non è un dio" (Benveniste 1969, p.306).

Mentre nella concezione indiana e romana del re la regalità conserva un'attribuzione divina che prosegue nelle funzioni dei collegi sacerdotali, le prerogative della sovranità presso i Germani e in Grecia si riferiscono all'esercizio effettivo del potere su uomini e cose.

Dai Persiani ai Medi, agli Ebrei, il Re dei re è il titolo di sovranità che presso i greci identifica l'imperatore della Persia. Si tratta di un titolo di discendenza divina, riconosciuto da Dario nelle sue eulogie: "Ahura Mazda mi ha concesso questa *xassa* (potere regale)" e riconosciuto agli imperatori persiani dai profeti biblici. "Dunque si direbbe che una certa organizzazione terrestre e celeste ha preso come modello la regalità dei sovrani persiani" (p.299). Il Regno dei Cieli del giudaismo e del cristianesimo deriva da questo modello e non dalla trasposizione religiosa della sovranità storico-secolare. Il re iranico è colui che è potente per sè stesso e questa formula designerà Dio come detentore della sovranità assoluta.

Questo concetto di regalità è molto distante dal *rex* latino, che designa una sovranità che è potere assoluto sugli uomini e sui beni. La regalità persiana è invece funzionale ad una delimitazione spaziale che non costituisce un potere e da cui non deriva alcun potere. Il Re dei re è colui che indica la retta via, assicura il buon viaggio delle tribù, traccia la direzione per la terra prospera.

In secondo luogo, il Re persiano è grande come Ahura Mazda, il grande dio. La sua dimensione è cosmica, non terrestre. Infine, l'imperatore riunisce le sue stesse designazioni: Re grande, Re dei re, Re dei paesi a cui è associato il dominio della terra. Questo dominio ci riporta al vigore della forza (l'aggettivo è *vazraka*). Si tratta di una forza mistica. Anche il re è titolare di questa potenza, e così la terra, elemento naturale che porta e nutre il tutto. "Forse questa qualificazione con *vazraka* è ripartita secondo lo schema delle tre classi: il dio, fonte del potere religioso, il re, signore della potenza guerriera, la terra prototipo di fecondità." (p.301).

Da questa derivazione si giunge alla regalità ellenica che distingue *basileus* e *wanaks*. Questa distinzione è cruciale perché indica nel *basileus* l'esercizio di funzioni magico-religiose e non inerenti ad un potere sovrano. A differenza del *wanaks* che è detentore del potere, presso i micenei il *basileus* sembra essere un capo locale, un notevole "non dotato di nessuna autorità politica" (p. 303).

In Aristotele il rapporto tra *basileus* e *wanaks* sembra essere quello tra un principe e il re. "Un dio non è mai chiamato *basileus*"(p.304), mentre gli dei maggiori sono *wanaks*; "...il fatto è che solo *wanaks* designa la realtà del potere regale, *basileus* è ormai solo un titolo tradizionale che detiene il capo del *gènos*, ma che non corrisponde a una sovranità territoriale e che molte persone possono possedere nello stesso luogo. Vi sono molti *basileus* che vivono ad Itaca." (p.304).

Questo aspetto della regalità indica che il re è l'autore e il garante della prosperità del popolo se segue le regole della giustizia e i comandi divini. Il buon re nell'*Odissea* è dotato della virtù mistica di donare prosperità "intorno a sé, negli esseri e nella natura" (p.305).

La stessa immagine del re nutrittore e non sovrano si trova nella società germanica e presso gli Scandinavi; al re si chiede 'l'abbondanza della pace' oltre che la prosperità e la fecondità delle donne; e presso gli anglosassoni la dizione *lord*, signore, significa il guardiano del pane, il signore della pagnotta, e *lady*, signora, padrona, è "colei che lavora il pane" (p.306).

Tra i Germani i segni di questa sovranità concreta sono, come per il re omerico, lo scettro e la corona. "Per gli indoeuropei il re è un dio: non ha bisogno di essere legittimato da un'insegna del tipo dello scettro. Ma il re omerico invece non è che un uomo che ha ricevuto da Zeus la sua qualifica e gli attributi che lo rivelano. Presso i Germani il re esercita un'autorità del tutto umana, mentre a Roma il *rex* è della stessa essenza e investito degli stessi poteri divini del raj indiano" (p.309).

Ciò che è in gioco in queste differenze è l'effettualità del potere che, nel caso della regalità divina e non sovrana, deriva dall'autorità, mentre nel caso del potere sovrano istaurato ed esercitato deve essere ricostruita di continuo con l'azione politica. Poiché solo la parola del dio è in grado di dare esistenza alle cose mentre l'autorità consiste nell'effettuazione del governo, il potere sovrano manca di autorità e questa non può che essere acquisita tramite l'azione di potere del re. L'autorità che è immanente nella regalità non sovrana diviene un attributo di trascendenza nell'esercizio effettivo del potere sovrano, di per sé privo di autorità.

In un'archeologia delle insegne del potere Giorgio Agamben ha mostrato che le manifestazioni della gloria e delle acclamazioni replicano analogicamente l'economia trinitaria. L'acquisizione di effettualità da parte del sovrano è dovuta alla distinzione tra regno e governo. Questa distinzione inaugura la politica perché separando le prerogative della sovranità dall'azione concreta sul popolo, fonda il potere nello stesso momento in cui lo separa dalla sostanza divina.

Si tratta però di una fondazione senza fondamento. Abbiamo visto infatti che le prerogative del governo risultano dalla produzione dell'autorità, – autorità che il re per sé non possiede.

Così la distinzione del Re dei re e del sovrano, del *basileus* e dell'*anax*, trova ragione nella mancanza di autorità e di onore del re, essendo queste prerogative esclusive del dio e delle classi sacerdotali. Appare qui ancora una differenza cruciale tra il *geras*, il posto d'onore, i privilegi acquisiti con il bottino che fa parte della definizione di *basileia*, e la *themis*, l'onore conferito dal destino e non dagli uomini. Questo onore fa parte della sorte personale ma non ha un significato religioso. Così *themis*, l'ordine, la regola stabilita, si oppone a *dike* che è la giustizia del diritto, la giustizia del caso particolare (p.363). Dal termine iranico *arta*, forse il più antico dei termini che indicano un Ordine come regola cosmica, derivano la radice del greco *ararisko*, aggiustare, adattare, armonizzare, e il latino *ritus* (ordinanza, rito). "Ecco dunque, fin dall'indoeuropeo, un concetto generale che ingloba, sotto numerose varietà lessicali, gli aspetti religiosi, giuridici, tecnici, dell'ordine" (p.358). *Themis*, come regola imposta dagli dei non configura alcun diritto; si oppone alla giustizia amministrata come il diritto familiare al diritto della comunità e non comporta alcuna designazione giuridica.

Queste differenze designano certe convenzioni in cui i confini tra pratiche etico-giuridiche ed esercizio del diritto in capo ad un sovrano sono labili. Si tratta di una configurazione del potere precedente ad una codifica unica dei principi del diritto, in cui la regalità è ancora distinta dalla sovranità.

Non solo. Questo speciale diritto che non produce sovranità ma genera usi e comportamenti è stato indagato da Bachofen. Il *diritto materno* malamente tradotto con matriarcato, termine che il grande

storico e antropologo non ha mai adoperato, – proviene dai racconti e dai miti dell'antichità e queste relazioni e narrazioni costituivano, a differenza della produzione moderna del diritto, l'ancoraggio ad una forma di vita non soggetta ad un potere costituito.

Secondo Eraclide Pontico, i Lici, originari di Creta, non avevano leggi scritte ma solo consuetudini. “Fin dall'antichità sono governati dalle donne”. Nel racconto di Plutarco, Bellerofonte che maledì gli Xantii che non lo avevano ringraziato per l'uccisione del cinghiale che aveva distrutto frutta e bestiame in Eraclea, “cedendo alle preghiere delle donne, ottenne da Poseidone che ponesse fine alla devastazione. Da ciò deriva l'uso degli Xantii di trarre nome non dal padre, ma dalla madre” (Bachofen 1857, p. 98).

Laddove Bellerofonte appare come l'avversario del diritto materno, questo prevale sulla sovranità maschile del dio-guerriero perchè è l'unione dell'acqua (il cui principio è Poseidone) con la madre terra che genera la vita nell'interno della materia; “...ma la materia terrena è la madre stessa e proprio in tale particolarità si fonda il diritto per eccellenza, vale a dire quello materno” (p.99).

A Creta vigeva il diritto materno. Nell'epoca della colonizzazione greca si parla di *metropolis* (città madre). Ad Atene per un certo periodo sarebbe stato in vigore il diritto materno come attestano Varrone ed Eschilo nelle *Eumenidi* e nell'*Oresteia*, Diodoro, Pausania nella *Graecia descriptio* e Plutarco nelle *Graecae Questiones*.

“Atena, la dea senza madre che, come dice Eschilo, propende sempre per l'uomo tranne che per stringere nozze, erige l'Aeropago, là dove dimoravano le Amazzoni, vergini e nemiche degli uomini...” (p.108). In questa guerra l'antico diritto materno è quello delle potenze ctonie. Nelle *Eumenidi*, Oreste, assalito da Atena per l'uccisione di Clitemnestra, proclama il nuovo diritto paterno dello Zeus olimpico. L'annuncio adonta le Erinni: 'Quale dunque tra i mortali non sente | venerazione e terrore | vedendo questa mia legge | fissata dalla moira a cui gli dei diedero che fosse piena?'

Il diritto materno vige in pienezza e, a differenza del successivo diritto che fonda la sovranità presso gli uomini, non manca di parola e non ha bisogno di essere scritto per essere esercitato. Mentre il diritto positivo successivo mancando di fondamento per essere vigente è necessario che sia scritto, che sia non solo annunciato ma anche enunciato e posto come legge, – il diritto materno essendo nella pienezza della sua concreta realtà non ha bisogno di alcuna sanzione.

La terra, la generazione e la prosperità sono la sua realtà. Questa realtà proviene dalle potenze sotterranee della materia. Questa materia è la materia cosmica il cui ordinamento è ad essa consustanziale. Le Erinni, Eros, “...questa forza d'amore che penetra la materia e la induce ad abbracciarsi, fondamento di ogni procreazione terrestre...; i tumuli,...ossia l'oltretomba...i morti che ritornano sulla terra, il fico selvatico, la terra madre argiva,...Erato, l'albero, il germoglio....l'eroe riunificato con la terra che in essa sopravvive...Ci rivelerebbe che essa (la radice *er* di *era*, la terra) si estende ben oltre l'ambito della lingua greca e latina” (p.110).

Le Erinni sono potenze che agiscono nelle profondità: “...I frutti della terra sono il loro dono, la loro procreazione. Esse offrono così nutrimento agli uomini e agli animali, e fanno crescere il frutto nel grembo materno” (p.111). Esse sono “divinità amiche che si occupano della prosperità e del benessere degli uomini, sono vere Eumenidi...” (p.111).

L'essere tellurico abbraccia la vita e la morte, il sorgere e il declinare. Come dee della rovina sono anche dee del destino, che è sempre giusto nel ripagare. *Moira*. Questo diritto è dunque l'espressione dell'esistenza tellurica. E' un diritto pieno che non è mantenuto dal potere. Esso è uno e primo in quanto, come riferisce Platone nel *Menone* e Plutarco nelle *Quaestiones conviviales*, la prima nascita è

avvenuta nel grembo materno della terra, e ancora oggi “la terra produce animali perfettamente formati e completi...quando un principio straordinario e una forza particolare subentrano dall'esterno...” (p. 113), e l'uomo “...riceve il nome della terra solo nell'età...in cui la virilità si spegne, quando si diventa simile alla terra...; (p.115). Così i vecchi (*gerontes*) vengono detti tali “non tanto perchè desiderano riacostarsi alla terra, quanto piuttosto perchè, in base alla loro costituzione, sono diventati 'naturali' o 'vicini alla terra'” (p.115).

Questo diritto non sovrano è tale in base alla sua costituzione unitaria, “l'unitarietà della forza della terra, l'appartenenza reciproca dei due sessi, che nella prima procreazione terrestre appaiono dunque ancora indivisi” (p.116).

Benchè Bachofen abbia letto la sostituzione del diritto materno con quello paterno come una positiva evoluzione dello spirito umano che accede ad una forma di civiltà superiore, la terra vendica il diritto materno distrutto con il fantasma del diritto di natura. Il matricida infatti “ha abolito l'ordine della natura tellurica, a lui tocca ripristinarlo con la propria morte. Finchè l'espiazione non avviene, la terra, ferita nella sua maternità, non potrà più dare frutti e non potrà più adempiere alla sua funzione materiale.” (p.121). L'omicidio ha effetti sulla generazione della natura. La prosperità della terra diviene infelicità. Il diritto paterno distrugge l'ordinamento cosmico e genera la pena (*poinh*).

Dobbiamo allontanarci da Bachofen nella misura in cui l'affermazione del diritto positivo che sprofonda nella terra il diritto materno, promuove il processo che mette fine al “diritto sanguinario, atroce, che non conosce espiazione diversa dalla morte”.

E tuttavia in un'anarcheologia del potere, versare sangue materno “è un peccato contro la legge fondamentale materiale della terra, se fosse perdonato significherebbe che quest'ultima dovrebbe necessariamente distruggere se stessa e con ciò l'intera creazione materiale...” (p.122). Infatti Oreste viene ucciso.

Prima di giungere all'inevitabile vendetta 'materna' per aver promosso il caos nell'universo terreneo c'è ancora un ultimo episodio che dimostra la potenza delle forze di un diritto prima del diritto, affatto costituente, e la cui consuetudine si esaurisce nell'istituzione ecclesiastica.

Ivan Illich ha illustrato il processo di corruzione dell'assemblea delle prime comunità cristiane e lo sviluppo della moderna cittadinanza dalla consacrazione pattizia della nascita. Ad Atene e tra le prime comunità cristiane la cittadinanza non era un'istituzione; non era affatto qualcosa che si stabiliva di propria volontà, nè che si acquisiva. Si nasceva dalla città non nella città. “La città era concepita come un grembo, o come un aspetto della natura. Ancora Cicerone introduce l'idea del cittadino come qualcuno che veniva 'adottato' dalla città. I primi cristiani nelle assemblee eucaristiche proclamavano esplicitamente di fondare un nuovo “noi”, un nuovo plurale dell' “io”. “Quel noi non era di questo mondo; non apparteneva al mondo della politica in senso greco, o alla cittadinanza dell'*urbs* in senso romano.” (Illich 1990, p.214).

La celebrazione aveva due momenti, *conspiratio* e *comestio*. La *conspiratio* era letteralmente la condivisione dello spirito, dello spettro, dello Spirito Santo che passava tra i membri della comunità con l'*osculum*, il bacio bocca a bocca. I cristiani in questo modo creavano “una comunità spirituale...Poi si vedevano e dividevano il cibo (*comestio*)” (p.215).

Ma nel IV secolo per la Chiesa “un contatto fisico così peculiare era già diventato sospetto e il suo nome fu cambiato da *osculum* in *osculum pacis*, e infine in *pax* (p.216). La *conspiratio* si mantiene fino alla fine del IV secolo; nell'Alto Medioevo risulta sconveniente ed è sostituita dall'*osculatorium*, un oggetto da

baciare. L'assemblea non ha più dunque il carattere della comunità corporea, ma ha in vista il contratto sociale, l'istituzione, la legalizzazione e la formalizzazione della *conspiratio*" (p.217).

Una pratica si trasforma in una prescrizione. L'uso in una norma. Così, per comprendere "l'idea generale della *corruptio optimi quae est pessima* in relazione all'ambito politico è necessario osservare in tutto il corso della storia, questo dissolversi della *conspiratio* e l'imponente contemporanea elaborazione della *conjuratio*, o ordinamento contrattuale..." (p. 217-218).

Tuttavia fino ad una certa altezza del medioevo "Il paradiso è ancora sulla terra, ma noi ne siamo esclusi". Questa asserzione di Jacob Böhme propone una definizione del Paradiso che evoca un certo stato del diritto. Questa evocazione descrive il rapporto tra un diritto mondano, il diritto positivo, e una condizione del diritto estranea al diritto. La condizione di un diritto che potremmo dire dimenticato e che permane nella condizione di un non diritto. Questo stato è un luogo e questo luogo è in qualche modo riferito al diritto come il Luogo di tutti i luoghi.

In mezzo a noi

La condizione di non diritto è il Paradiso; un diritto paradisiaco che nella forma storica in cui si è dato è stato praticato nelle comunità monastiche tra il X e il XIII secolo. In questa forma, testimoniata dalla sterminata letteratura sugli ordini monacali e in particolare sul francescanesimo, quello che possiamo chiamare lo stato paradisiaco del diritto si manifesta in luoghi geografici che hanno assunto un rilievo fenomenale.

Si tratta di luoghi che possono o meno coincidere con le località in cui sono stati edificati conventi e monasteri, ma che comunque rispondono ad una geografia spirituale in cui scoprire il Luogo stesso del Paradiso.

Come ha rilevato Flavio Cuniberto, nel caso di Francesco l'esperienza del Paradiso, del *Parades*, sarebbe la vita stessa di Francesco. Il rapporto con i molti luoghi da lui attraversati costituisce una mappa di eventi e di intensità che mentre revoca l'iconografia dottrinale del 'santo poverello', evidenzia la localizzazione del Giardino come quel "Regno dei Cieli in mezzo a noi" in cui il diritto è sospeso.

Nei paesaggi del Regno attraversati da Francesco si coglie un doppio aspetto della sospensione del diritto, rispetto al luogo e rispetto alla legge. Rispetto al luogo, perchè le località dell'incessante pellegrinaggio manifestano un *genius loci* che si avverte in percezioni, stati ed esperienze; rispetto alla legge, perchè la forma di vita monastica si fondava, fino ad un certo momento, sull'*abdicatione juris*, la deposizione del diritto. Che questi due aspetti siano arrivati a coincidere è un'ipotesi plausibile a patto di considerare l'originaria definizione del diritto come *nomos*, cioè come consuetudine, e non come il solco tracciato per delimitare una proprietà e segnare l'acquisizione di un bottino.

D'altra parte la perdita dei luoghi alla fine del Medioevo e la comparsa del Paesaggio (e del panorama) con cui inizia la conquista moderna del territorio, siglano la fine delle possibilità di sospensione del diritto insite nella regola monastica e, almeno a partire dalla metà del XIII secolo, l'impossibilità dei francescani di deporre la proprietà.

Poichè non c'è proprietà senza un luogo, ed essendo i luoghi per sè inappropriabili, laddove i molti luoghi percorsi da Francesco costituivano una forma di vita, questa forma poteva essere uno stato paradisiaco in cui il diritto non vigea. Questa forma è la Povertà, intesa come esproprio dell' 'io' di cui era disdetta l'identità e la pretesa alla sovranità individuale. In questo stato accedere al Paradiso

significava entrare in uno stato di massimo gaudio, in quella letizia permanente che Francesco testimoniava con il canto e che predicava all'intera natura.

Il Regno come Luogo dei luoghi allora era quello stato non psicologico, nè di conoscenza del mondo 'oggettivo', che 'filtra' nei luoghi a determinate condizioni (Cuniberto 2017, p.18). La prima, e forse la più importante da raggiungere, è la 'fede' nel senso originario della *pistis* greca e dell'*emunah* ebraica, cioè la spoliazione del proprio 'io' per essere innestati nel tronco dell'albero che è il corpo glorioso di Cristo (p.19).

La promessa è la vita nel Giardino in cui scorrono “fiumi di acqua viva” (Gv. 7, 8-9, in *id.*, p.25). Il nesso del paesaggio reale e dell'evento di espropriazione è raffigurato, come mostra Cuniberto, nella tavola centrale del Polittico del 1437 di Stefano di Giovanni (il Sassetta) destinato ai francescani di Borgo San Sepolcro. In questo dipinto più che nel ciclo giottesco di Assisi, emergerebbe secondo Bernard Berenson la verità della vita di Francesco. La scena delle nozze con Madonna Povertà avviene per la prima volta nello sfondo di un paesaggio, quello della piana vicino a Campiglia Val d'Orcia (*id.*, p.31). L'episodio della deposizione della proprietà di sé e del mondo racconta la perfetta letizia, “quella atmosfera propriamente serafica, di inebriante libertà spirituale...che è invece assente negli affreschi di Giotto” (p.34).

Un simile stato sarebbe raffigurato anche nella scena delle stimmate: “quella luce rossastra che illumina le rocce scabre e quasi incendia i due meravigliosi arbusti in primo piano” (p.35). L'insistenza sul paesaggio in funzione mistica (Cuniberto mostra come una sequela di intense rappresentazioni tematizza per la prima volta il paesaggio, nei pittori fiamminghi Van Eyck e Ruysdael nella prima metà del Quattrocento), è la traccia della vita di Francesco, l'agrimensore del Regno, che si compie in un pellegrinaggio permanente.

Una volta lasciata Assisi egli si muove “verso Gubbio e la Marca Anconetana, verso Terni e Narni e Rieti e la Sabina e la Conca Aquilana, verso Cortona e Arezzo o l'Alta Val Tiberina e il Montefeltro, e Rimini, verso Cetona in direzione di Siena, verso l'Umbria Occidentale e Città della Pieve ecc. Poi...verso la pianura padana, la Francia e la penisola iberica, in direzione di Santiago (e del lontano Marocco), verso la Terrasanta e Damietta (che raggiunge nel 1219) e, occasionalmente – ma sempre per ragioni istituzionali – verso Roma” (p.43).

Nelle zone che Francesco attraversa si trova il maggior numero di fondazioni francescane, ma a queste non corrisponde l'istituzione di alcun diritto; al contrario, la vita nomade di Francesco si compie in una terra del non diritto dai confini non identificabili, mobili e immanenti al camminare, al passo e al ritmo dei luoghi, – una vita che configura una sfida permanente al diritto costituito.

Dal Sasso Spicco ove il contatto fisico con la roccia, le vene d'acqua, la flora, rimette la percezione sensibile al *vicino* di una chiusura, si spalanca l'aperto del paesaggio all'orizzonte che è l'abissale *lontano* di un'esteriorità smisurata. Che il sasso della Verna, il luogo delle stimmate, sia divenuto proprietà di Francesco non inficia la deposizione del diritto ribadita nell'evento della *imitatio Christi*. La scelta di quel sasso “tra Tevere ed Arno” come annota Dante, dipende infatti dalla particolare configurazione del paesaggio; e un'esperienza del Luogo misura il paesaggio. La località delle fronde, delle cicale, del muschio, della pietra, della festa degli uccelli, è il luogo mistico del distacco dal paesaggio del mondo che diviene visione. Il paesaggio diviene inappropriabile perchè non c'è più un occhio personale a guardarlo ma l'abisso del sé, il Luogo chiuso in cui si dà l'aperto.

Esperienza simile si sarebbe ripetuta in quasi tutti i luoghi 'alti' della mappa francescana, come le 'Carceri' e il Sacro Speco di Narni. L'aperto e il chiuso, in un “movimento che appare inscritto nella

morfologia dei luoghi francescani” (p.70) delimita un luogo della mistica, il *lucus a non lucendo*, la luce dell'abisso, il sole a mezzanotte di cui parla la mistica sufi in cui accade l'evento.

Non solo. La compresenza di permanenza e meditazione e del paesaggio da camminare di continuo, compone un ritmo (contemplare-predicare) che scompone i confini, rende vano il limite tra i diversi elementi del paesaggio, accorcia la distanza dei luoghi lontani, cioè avvicina il Luogo, il Giardino, a partire dalla sua località, dalla chiusura che lo apre.

Francesco cammina cantando: il ritmo del passo è la condizione del Paradiso che diviene ritmo dei luoghi. Egli pratica quella che Bruce Chatwin avrebbe chiamato “un'alternativa nomade alla stanzialità...che ad un certo punto sembra prendere il sopravvento con la scoperta-invenzione dell'agricoltura e la fondazione della città” (p.92), e, con esse, del diritto.

Se dunque Dio è udito “passeggiare nel giardino alla brezza del giorno” in *Genesi* (3.8), la relazione originaria che unisce il Giardino e il camminare è il ritmo del passo che nella chiusura del Luogo delimita l'aperto della natura, di ciò che si genera, di ciò che viene alla luce.

Il ritmo del passo è la condizione edenica del cammino dei luoghi, dell'attraversare i paesaggi. “La dinamica del camminare... – è quel ritmo di apertura-chiusura...che costituisce, fra l'altro, la legge stessa della crescita vegetale” (p.95).

E' il ritmo del canto a permettere l'entrata nel Giardino. La recitazione modulata della Scrittura, le melodie dei Salmi, la ripetizione delle litanie sono la forma di meditazione in cui si dà la beatitudine, e colui che “medita giorno e notte la Legge divina,...sarà come una pianta rigogliosa irrorata dalle acque, il cui fogliame non appassisce.” (p.100).

Camminare in direzione del Pardes, camminare al ritmo di Dio e seguire la Legge sono atti musicali di una stessa esecuzione. Di una pratica in cui la Legge è 'ascoltata' e 'sentita'. E' una questione di tonalità del passo e di modo musicale che restituisce integralmente l'essere. Il *nomos* che in Platone “ha una valenza squisitamente musicale, perchè la 'legge' è la musica di Stato” (p.103) e, come è scritto nelle *Leggi*, ogni costituzione ha una voce, è un'andatura prima di essere una scrittura, è ascolto dei passi prima che di una parola, è la manifestazione intera della *physis*.

Questa espressione del nascere, dello sbocciare, è la composizione del chiuso e dell'aperto, dello stare e dell'andare, dell'inspirare e dell'esprire. La parola recitata e salmodiata è musica e l'accesso al Paradiso si dà nell' “ardore della parola” per cui Elia nei *Maccabei* viene innalzato al cielo. “La fisionomia 'serafica' di Francesco sta tutta qui. Nell'ardore (non metaforico) che accompagna i suoi stati meditativi...”(p.104).

Il Luogo Ritmico vive nella crescita arborea, che è un “movimento spiraliforme, che traduce nello spazio un ritmo a due tempi, di contrazione e di espansione” (p.106). Questa natura identifica l'Albero della Vita nel Pardes, che è la Parola di Dio, “che è perciò capace di nutrire l'organismo di luce...” (p.107).

Il regno, la regalità e la fioritura sono rappresentate nella corona regale, intesa come coronamento del proceso vitale del fiore: corolla della fioritura. Il Giardino, luogo del cammino di Dio che diviene Legge nel camminare con Dio, è il rigoglioso e fiorente chiuso dell'aperto del paesaggio. Attraversare il paesaggio come Giardino significherà allora essere spogliati di ogni proprietà, e anzitutto della proprietà dell' “io”; cioè essere nella Povertà che è la chiusura gioiosa, la clausura, l'*hortus conclusus* in cui ogni spazio costituito è deposizione dello spazio proprietario circostante.

L'*hortus conclusus*, il convento, è quello spazio di Povertà, Obbedienza, Castità che, avendo abolito il diritto, genera la gioia che impregna il dentro del paesaggio. D'altra parte nel cammino nel fuori si manifesta la felicità del Giardino, così che i due movimenti lasciano essere il Regno. “Se nella città le

due sfere del privato e del pubblico, dell'*oikos* e della *polis* – nonostante questi infiniti slittamenti e intrecci che le fanno tendere una verso l'altra – hanno a fondamento la *legge* che le mantiene separate e distinte, nel *cenobio*, che ha per fondamento la *vita comune* e la *regula*, queste tendono a coincidere l'una con l'altra. Se nel primo spazio la *nuda vita*, proprio perché non coincide col *bios*, viene continuamente catturata e messa all'interno di infiniti processi di politicizzazione e soggettivazione, nel secondo caso *la vita coincide senza riserve con la regola*. Il monastero spazialmente riflette questa tendenza e la complessità di questi rapporti: risulta infatti difficile definirlo secondo categorie tradizionali. Non si riesce a capire se si tratta di una città o di un singolo edificio, di una chiesa o di un insieme di case, se sia uno spazio totalmente sacro in quanto teatro della vita dei monaci votati all'imitazione di Cristo, o totalmente profano in quanto spazio totalizzante di sussistenza e di lavoro in grado di rispondere alle *necessità* dei monaci;...” (Fabbri 2018).

Non si tratta dell'opposizione di un'interno e di un esterno; non essendovi più l' 'io', né l'individuo, né la proprietà, e quindi non essendovi diritto proprietario, il Regno “che non è di questo mondo” e che è 'tra noi' è quel Luogo che proviene dall'indistinzione della chiusura e dell'apertura che è proprio della natura.

Accedere al Paradiso sarà allora quel passo di rinuncia alla proprietà e alla volontà in cui la natura si manifesta. Niente di metaforico, né di allegorico. La natura del Paradiso, l'Albero della Vita, i fiori e i frutti, i quattro fiumi che irrigano il mondo, sono carichi di effluvi percepibili in un'esperienza sensibile.

I profumi che avvertiamo, gli aromi che gustiamo nei luoghi fisici ordinari sono la memoria presente in cui il *Pardes* si riattiva. Che questi effluvi, questi gusti e questa memoria edenica siano oggi percepibili sempre meno, benché sempre più ci si allontani dalla città e dal suo diritto corrotto, testimonia forse l'irrimediabile oblio del Giardino, sostituito senza tregua da 'paradisi artificiali'. Ed è forse per questo motivo che la destituzione del diritto è consistita in un movimento di felicità dell'inappropriabile del corpo, del linguaggio e del paesaggio.

Come Giorgio Agamben ha ampiamente e minuziosamente dimostrato, nel passaggio di significato delle *liturgie* da funzioni per le opere pubbliche come era presso i Greci a funzioni di culto e a pratiche sacerdotali, passaggio che si realizza nel III secolo d.C., si costituisce la Chiesa cattolica. Questa trasformazione dell'obbligo “che la città impone ai cittadini che hanno un certo reddito di provvedere ad una serie di prestazioni di interesse comune, dall'organizzazione delle palestre e dei giochi ginnici, all'allestimento di un coro per le feste cittadine” (Agamben 2012, p.14), corrisponde ad un'economia delle funzioni pubbliche che culmina nella separazione, stabilita da Costantino, tra i chierici che erano esentati dal pagamento e le persone abbienti che invece erano obbligate.

La derivazione religiosa della liturgia è il patto del popolo di Israele come popolo eletto, come “regno di sacerdoti” e “nazione sacra” e si riferisce alle istruzioni di Dio per l'organizzazione del culto, come è scritto in Esodo 25-30” (p.16). L'attribuzione di una funzione specificamente pubblica alla gerarchia ecclesiastica sposta il significato del termine *liturgia* dall'ambito sociale al nuovo ambito politico dell'istituzione cattolica.

L'aspetto non secondario di questa trasformazione è che la liturgia, da funzione organizzativa di cose reali e materiali, diviene funzione sacra in cui si compie l'eucarestia. In coincidenza con questa si incontra un'altra decisiva trasformazione che chiarisce la posta in gioco giuridico-politica del cambiamento di senso di questo insieme di funzioni che stabilizzano la base teologica del cattolicesimo.

Infatti secondo Rudolf Sohm, a differenza della chiesa primitiva, “al cui interno nessuna organizzazione propriamente giuridica era possibile”, essendo formata da comunità carismatiche, la Chiesa di Roma, sulla base della teologia di Ambrogio, aveva, a partire dal IV secolo, ormai reso istituzionale la liturgia che assume il termine di ufficio (*officium*) per denotare i doveri liturgici dei chierici. “Di qui la tesi radicale di Sohm secondo cui il diritto canonico contraddice l'essenza della chiesa. la vera chiesa, la chiesa di Cristo non conosce diritto canonico” (*id.*, p.459 - p.22).

Quando la *Lettera* di Clemente afferma che i presbiteri e i vescovi non possono essere rimossi dai loro incarichi, la liturgia si trasforma in ufficio e la comunità delle origini nell'organizzazione giuridica “che ci è familiare” (p.22). Ma, ancora una volta, prima di diventare un termine giuridico, *officium* era un termine che designava il comportamento adeguato ad una certa funzione.

Cicerone nei suoi “ripetuti tentativi di elaborare un vocabolario filosofico latino decide di tradurre il concetto stoico di *kathékon* col termine *officium* e di iscrivere sotto la rubrica *De officiis* un libro che...doveva esercitare una durevole influenza sull'etica occidentale.”(p.82). *Kathékon*, termine che secondo Diogene Laerzio sarebbe stato introdotto per la prima volta da Zenone, è “un'azione che possiede una ragione plausibile” (p.83). In Cicerone l'oscillazione di significato del *kathékon*, che assume una connotazione etica relativa alle circostanze in cui l'azione è compiuta, si stabilizza nella traduzione in *officium*, che è l' “azione efficace compiuta o che conviene compiere in armonia con la propria condizione sociale” (p.85).

Rilevante è il fatto che l'*officium*, pur essendo disposto per intero nel campo dell'effettualità, “non è né un obbligo giuridico o morale né una pura necessità naturale: è il comportamento che ci si aspetta fra persone che sono legate da una relazione socialmente codificata” (p.86), cioè ad esempio tra il cliente e il suo patrono. L'*officium* “è ciò che fa sì che un individuo si comporti in modo conseguente; da prostituta se è una prostituta, da furfante se è un furfante, ma anche da console se è console e, più tardi, da vescovo se è vescovo” (p.87). Non si tratta di un'obbligazione giuridica, ma, con le parole di Cicerone, di “condurre la vita, governare le cose”, “istituire la vita” (p.90).

Quando con Ambrogio, l'*officium* viene trasferito dalla sfera profana a quella ecclesiastica assume il significato di ciò che è da effettuare (*officium, efficere*) e “rimanda a quella sfera dell'operatività che Ambrogio...sa propria del mistero cristiano” (p.93).

L'effetto di questa ulteriore trasformazione di senso dell'agire è che appare un nuovo piano di articolazione dell'etica e del diritto per cui l'azione è completamente effettuale e al contempo i suoi “effetti non sono veramente imputabili al soggetto che li pone in essere” (p.97). La teologia dell'*opus dei*, per cui l'*opus operatum* (i sacramenti, l'amministrazione del culto) è buona in sé perché è opera di Cristo, mentre l'*operans*, colui che amministra, può anche essere una persona spregevole e malvagia, diviene il paradigma della giustificazione dell'obbligazione giuridica.

Fino alla metà del XIII secolo, a fronte della giuridificazione della funzione sacerdotale, i tentativi delle comunità monastiche di opporre alla separazione di *opus operans* e *opus operatum* l'indistinzione di vita e regola (*vita vel regula*) sono tentativi di costituire una forma di vita in cui l'effettualità dei precetti si dà solo nella sospensione del diritto; si dà cioè in quello stato in cui la parola, la scrittura, il canto e il ritmo generano la perfetta felicità.

La rivolta fuori

A partire dal IV secolo d.C. la pastorale cristiana si estende alla società e lo fa mettendo il matrimonio al centro delle preoccupazioni della vita quotidiana. Si trattava, come Foucault ha dimostrato in *Les aveux de la chair*, il cosiddetto quarto volume della *Storia della sessualità*, di ridurre la distanza tra la vita religiosa e la vita civile. Questa esigenza era sentita in Oriente dove erano nati l'ascetismo e molte delle pratiche introdotte dal Cristianesimo. È il caso di Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo e di Giovanni Crisostomo che ebbe un ruolo decisivo nella costruzione della pastorale cristiana.

L'urgente attenuazione delle differenze tra vita monastica e contempaltiva, fondate sul distacco dal mondo, e vita civile, al centro della quale era l'istituto del matrimonio, era dovuta alla costituzione della Chiesa che aveva assunto proprio a partire dal IV secolo la regolazione e il controllo della società, ed era diventata a tutti gli effetti un'istituzione sociale. L'estensione della pastorale contribuiva a mutare le posizioni rispettive dell'Impero e della Chiesa, mentre valorizzava sempre più la famiglia come nucleo della società.

Si crea così un paradosso per cui mentre l'Impero impone un controllo sempre più individualizzato sulla vita familiare, la Chiesa assume sempre più funzioni di controllo sociale. Emerge in questo intreccio di funzioni di potere e cura delle anime la questione del rapporto tra i coniugi, ed emerge in un nuovo ambito di relazioni tra poteri, saperi e individui: la sessualità.

Per regolare e controllare la sessualità matrimoniale in modo da evitare la concupiscenza, la pastorale cristiana, in analogia con le pratiche della direzione di coscienza e della confessione, si preoccupa di sancire un certo regime dei comportamenti sessuali nel matrimonio, comportamenti che sono sostenuti da una dettagliata casistica dei 'peccati della carne'.

Giovanni Crisostomo nelle tre *Omellerie sul matrimonio* dichiara che l'unica differenza tra la vita religiosa e la vita civile è il matrimonio e che quanto più si pratica la 'vita religiosa' tra coniugi tanto più si può ottenere la salvezza. In secondo luogo i rapporti sessuali nel matrimonio sono il modo per non incorrere nella concupiscenza e devono quindi essere considerati come mezzi per evitare l'adulterio; infine, gli obblighi rispettivi dei coniugi costituiscono i contenuti del contratto matrimoniale, contenuti che sono sanciti giuridicamente.

Ciò che Foucault evidenzia in questa articolazione della sessualità matrimoniale è la determinazione *giuridica* del matrimonio. La pastorale contribuisce in maniera decisiva a disporre il matrimonio all'interno del diritto nella forma del contratto che obbliga i coniugi alle prestazioni sessuali, prescrive i modi di esercizio della sessualità coniugale e inserisce il matrimonio all'interno della categoria giuridica del dovere e del debito.

La nozione di dovere-debito "...diverrà nel cristianesimo una categoria fondamentale per pensare, giustificare, codificare e distribuire secondo un sistema di regole le relazioni coniugali. Un immenso edificio giuridico sarà costruito nel corso del Medioevo, facendo apparire gli sposi come soggetti di diritto in rapporti complessi di debiti, di domande, di accettazioni e di rifiuti." (Foucault 2018, p.280).

Ora, continua Foucault, è importante il fatto che questa nozione giuridica del matrimonio non deriva dall'obbligo e dalla necessità della riproduzione; al contrario, quando il pensiero cristiano separa il matrimonio dalla procreazione, le nozioni di debito e di dovere giuridico si sono manifestate.

Al contrario dell'antichità pagana in cui l'intreccio di procreazione e matrimonio era acquisito, il Cristianesimo a partire dalla metà del IV secolo, regola la vita religiosa nella vita civile distinguendo le

due prerogative all'interno del patto tra coniugi. Questa separazione proviene dalla comune idea escatologica della fine del mondo.

Il pensiero della fine prossima dei tempi dissolve l'idea della procreazione, sostituita dalla lancinante preoccupazione per la salvezza individuale. Da qui l'estensione alla vita matrimoniale delle 'pratiche del sè' e della cura delle anime attraverso la confessione e la direzione di coscienza. Il rapporto di sè a sè attraverso pratiche di veridizione in vigore nei conventi, nel matrimonio cambia in un rapporto tra sè e l'altro. Si istaura così una sessualità coniugale che assume la forma della relazione pattizia al fine di governare, di regolare, di disciplinare la 'carne' in vista della salvezza.

Questa doppia evoluzione della pastorale cristiana e delle tecnologie di disciplinamento dei corpi produrrà nel Medioevo due forme di rivolta contro il diritto e contro i poteri di regolazione delle società agricole ad opera delle città. Le molte forme di millenarismi 'utopici' e la stregoneria sono i modi più diretti e più intensi di resistenza all'interno e all'esterno degli ordinamenti ecclesiastici.

Da Gioacchino da Fiore a fra' Dolcino, alle rivolte contadine in nome di Jan Hus e John Wycliffe tra il XII e il XIV secolo, il fervore religioso si accompagna ad una passione per l'insurrezione che ritrova nella geografia l'ardore delle prime comunità cristiane senza diritto. Una topografia si disegna. Il Regno è il compimento della temporalità storica. Per Gioacchino da Fiore la corruzione della Chiesa, la fuoriuscita dall'ordinamento ecclesiastico, la comunità degli uomini confrontata all'universalismo, ma prima di tutto l'abolizione della proprietà e della subordinazione, realizzano il terzo Regno.

Nel disegno storico-apocalittico che era già in Origene (III secolo), l'Annuncio era riferito alle tre dimensioni dell'essere umano, corporea, psichica e spirituale. Secondo Ernst Bloch, la visione del Terzo Regno che segue alla prima età del Padre (la Legge) e alla seconda del Figlio (la grazia, l'Amore), deve essere concepita come tempo della fine in una "democrazia mistica" (Bloch 1959, p.584).

Ma il regno dello Spirito Santo non ha niente a che vedere con le istituzioni mondane, ed è anzi la dissoluzione dell'idea di fondazione e ordinamento terreni. "Egli non era interessato a purificare la chiesa o anche lo stato dai loro orrori, ma ad abolirli" (Id. p.585). D'altra parte però nel *De concordia utriusque testamenti* non si può neanche leggere il 'comunismo mistico' che Bloch intravede nella rivoluzione del 1917 con la mobilitazione di un proletariato identificato in una massa mondiale di poveri redenti.

Il terzo Regno sarà piuttosto quello di un 'popolo di monaci' presente e operante nella storia. Ma si tratta di poveri che non costituiscono una chiesa, e che destituiscono piuttosto ogni pretesa di organizzazione gerarchica, come ogni progetto di un fronte, di una linea di difesa, di un territorio da conquistare, liberare e in cui istaurare una qualche repubblica.

La rivolta richiesta da Gioacchino è l'irruzione di un tempo comune, un'istanza chiliastica in cui la fine dei tempi è un presente che viene. Questo presente è il ritorno del Cristianesimo alle comunità messianiche mantenute da Cristo nel 'tra', nel passaggio tra le epoche in cui consiste la rottura con la precedente età della Legge. Il regno "tra" voi è il 'qui e ora' in cui si consuma l'ardore rivoluzionario di Gioacchino, ardore che doveva essere spento dal razionalismo umanistico e dal quietismo dei taboriti di Menno Simmons (cfr., Id. p.586).

L'anti-teologia gioachimita gioca dunque un passato del futuro contro il futuro del presente e annuncia il Regno senza governo contro ogni utopia, cristiana, sociale, ecumenica. La comunità del Regno è l'amore che non fonda stati e non produce diritto. E' la percezione sensibile di una condizione naturale che sfugge persino alle pretese di un diritto naturale da rivendicare contro l'oppressione; è così perchè

nell'idea del terzo Regno non c'è alcuna costituzione, alcun regime, alcuna proprietà. Vi è invece in gioco niente di meno che la Creazione e il rapporto della Creazione con la Creatura.

Il ritorno nel presente ad uno stato naturale di non proprietà di sé e del mondo ricrea la Creazione e fa delle creature esseri compresi nel presente e che lo comprendono a partire dalla Creazione, senza che essi siano destinati ad un futuro inconoscibile e impreveduto. Il chiliasmo è questa dimensione del tempo abitato. “In quel tempo...” è sempre in questo tempo, in cui si è contratto il progetto mondano, l'avvenire degli esseri, l'identità di un futuro possibile.

Una simile idea circolava forse tra gli eretici clandestini agli inizi della Riforma. Thomas Müntzer, che, a differenza di Lutero, non voleva fondare una Chiesa e “predicava nei vicoli e nei mercati di Praga”, lanciando un proclama ai 'fratelli boemi', *Contra Papistas* (1521), metteva in guardia contro coloro che “hanno rubato dalla bocca del loro prossimo la Parola che essi stessi non hanno percepito.” (Bloch 1969, p.38).

L'inversione dello spirito della Riforma e del primato della Scrittura sull'azione in Cristo è rapida ed efficace. Costoro “che hanno in bocca la misera lettera, da cui il loro cuore è distante mille miglia” (Id. p.38) vivono in un tranquillizzante e finto passato. “Invece i profeti hanno questo modo di dire: 'Questo dice il Signore'; non dicono 'questo ha detto il Signore', come se ciò fosse passato; parlano al tempo presente. Mi sono dunque preso a cuore gli insopportabili mali della cristianità; la Parola viene macchiata e ottenebrata, dopo la morte degli apostoli l'integra vergine chiesa in adulterio con il sacerdozio è diventata una puttana...” (p.38).

Da questa presa di posizione seguono la formazione della Lega segreta di Allstedt, il matrimonio con Ottilie von Gersen, suora uscita dal convento, la rottura con Lutero, Melantone e Carlostadio e i testi che per la prima volta ordinano la liturgia in tedesco. I padri della Riforma che hanno fondato la loro teologia sul 'piacere della carne' e sulla 'dolce vita', decono essere battuti senza scampo.

Per Müntzer inizia l'esilio. A Brebra alloggia dal mercante di libri Hut; a Norimberga riesce a far stampare il suo libro più celebre, la *Confutazione altamente motivata e risposta alla carne senza spirito che vive mollemente a Wittenberg e che in modo sbagliato, mediante il furto della sacra scrittura, ha macchiato miseramente la compassionevole cristianità. Thomas Muntzer di Alsted.*

Le rivolte contadine di quegli anni sono meno l'esito delle condizioni economiche che le determinano che del 'chiliasmo di guerra' degli anabattisti, le cui attese messianiche risalivano all'impero di Federico II. Questi era considerato da Gioacchino da Fiore come il “liberatore del popolo”; i contadini tedeschi non pensavano che fosse morto e lo attendevano per portare a termine la “riforma divina”. Con la nascita della 'saga imperiale tedesca' che retrodatava l'attesa per il ritorno all'epoca di Federico I fiorisce “il primitivo mito ctonio, immagine dei defunti, del pitone, delle divinità lunari del matriarcato... (che) risuonava non diversamente da come si credeva nascosto in un nido d'uccello il Messia ebraico.” (p.64).

Le rivolte predicate in Germania dal 'pifferaio di Niklashausen' e da Hans Böheim e in Boemia da Jan Hus nascono per una predicazione libera che offriva alla miseria estrema del contado e ad una piccola borghesia estranea ai commerci una possibilità di azione diretta, che eccedeva “l'ideale piccolo borghese della divisione delle terre, al di là dell'ideale di una repubblica patrizia, proprio dei nobili e dell'alta borghesia” (p.65).

Questa disponibilità d'azione, vissuta come una nuova nascita, innescava una possibilità di demolizione del nascente ordinamento giuridico delle città in base agli antichi miti e alle saghe di libertà, saghe in cui gli uomini vivevano in comunità libere e la terra non aveva proprietà. Questo fondo onirico di una storia eretica, di una “volontà di paradiso”, impaziente, ribelle e ferma era inoltre alimentata da un

sapere astrologico che verificava puntualmente la profezia: “ – come nella rivelazione di Giovanni 19:17, dove l'angelo sta nel sole e grida a gran voce. Sembrava avverarsi il vecchio presagio che aveva accompagnato Müntzer fin da principio nel 1524, profetizzato come anno di sciagure: la piena delle acque avanzava, tutti i pianeti si riunivano formando un vortice nella casa dei Pesci, ma Giove splendente guardava con vigore in direzione di Saturno, entrava in congiuntura con la stella dei contadini, l'orologio celeste batteva il tempo del giudizio e l'ora del Messia” (p.68).

Il misticismo si manifestava ancor più con le persecuzioni degli ebrei riportate nella Cabbala di Reuchlin alle vicende del profeta Elia e l'immagine del vendicatore messianico che “rovescherà impero e papato...e restaurerà l'Olam-ha-Tikkun, vero regno di Dio, realtà del terzo vangelo, onnipresenza del Signore” (p.68).

Per Müntzer la profezia di Gioacchino si andava compiendo nella rivolta: la *plenitudo intellectus* irrompe senza bisogno nè dello Stato nè della Chiesa. La storia di un sogno antico, la profezia e il cerchio zodiacale circoscrivono nella storia occidentale una prima, nuova libertà, che viene trovata nell'*interiorità*. Questa libertà non cercata eppure attesa è la doppia occasione, astrale e profonda, delle rivolte contadine.

Il battesimo della 'vera Riforma' che secondo Bloch scompone l'astrologia in un'alchimia dell'amore, insorge accomunando i Fratelli della valle, le comunità laiche ai tempi di Eckhart, gli Spiritualisti, nella “dimensione del noi che travolge tutte le potenze terrestri, che svuota tutte le istanze sacramentali, che giudica persino gli angeli, che vuole concepire la grazia come il fondo più intimo dell'anima, come avvento, come ritorno alla propria dimora, come manifestazione della libertà” (p.70). Platone e lo pseudo-Clemente sono riletti e commentati insieme alla regola: *vitam communis ducere et scripturas sacras intelligere*; ma è il chiliasmo che corrobora e rende “stranieri questi testi, dotandoli di un'irruenza che derealizza il mondo e realizza il Regno”.

Bloch ha fatto notare come l'uso della violenza non fu che l'effetto della violenza dell'oppressione esercitata contro la libertà dell' 'uomo interiore'. Contro quella violenza del potere feudale esercitata tramite il diritto e, dopo due secoli di rivolte contadine, con le bombarde, il pacifismo umanistico non poteva bastare.

Nel 1525, incendiati dalle parole di Müntzer, i contadini e i minatori della bassa Sassonia insorgono. “Dal lago di Costanza fino allo Harz, si formò una lunga fila di accampamenti di contadini. Francia, Olanda e Italia tremavano davanti all'avanzata minacciosa di quegli eserciti...” (p.73), che, si diceva, si sarebbero uniti ad altre bande dalla Spagna e dalla Turchia, e avrebbero “perseguito i preti fino a Roma”.

Le riforme dell'imperatore Sigismondo, discusse e in qualche modo accettate nei territori “conquistati” non valevano più. I Dodici Articoli, l'antico diritto, l'abolizione dei debiti fondiari, tasse e decime, la libertà di caccia, di pesca e di taglio, l'eliminazione della servitù della gleba, “la scelta dei predicatori affidata alla comunità ora diventano chiacchiere” (p.73). Quando Müntzer arriva a Muhlhausen le autorità erano deposte. Si forma il nucleo armato della comune con i tessitori della Turingia e i 'vecchi compagni' di Allstedt e quando giunse alle miniere di Mansfeld rivolge ai minatori l'appello della 'rivoluzione chiliasta':

“Fratelli amatissimi! Il puro timor di Dio anzitutto. Fino a quando dormirete?...Dio non può continuare a rivelarsi, dovete stare in piedi!...Tutte le terre tedesche, francesi e italiane sono deste, il Maestro vuole giocare un giochetto, i malvagi abbiano la loro parte. A Fulda, nella settimana di Pasqua, sono state devastate quattro chiese

conventuali, a Klettgau, a Hegau e nella Foresta Nera i contadini sono insorti forti di trentamila uomini e il gruppo si ingrossa sempre più...Su, su, su! Non lasciatevi impietosire se Esau vi propone buone parole. Non guardate i lamenti degli empi, essi vi rivolgeranno suppliche amichevoli, piangeranno, gemeranno come bambini. Guardate, mentre scrivevo queste parole, mi è arrivato un messaggio da Salza con la notizia che il popolo voleva scacciare dal castello il consoliere del duca Giorgio, che intendeva uccidere tre persone di nascosto. I contadini di Eichsfeld scherniscono i loro Junker; per farla breve non sanno che farsene della loro clemenza...Vorrei far capire io stesso ai nostri fratelli che il loro cuore dovrebbe diventare molto più grande di tutti i castelli e di tutte le armature degli empi malvagi di questa terra...Finchè costoro vivranno, è impossibile che vi liberiate dal timore umano. Non vi si può parlare di Dio, finchè costoro regnano su di voi...Dio è con voi, è scritto in 2 Cron. 20, dove Dio dice: non dovete temere, non dovete sgomentarvi per questa grande moltitudine, non è, questa, la vostra battaglia, è la battaglia del Signore, non siete voi a combattere. Mostratevi veri uomini, vedrete su di voi l'aiuto del Signore. Quando Josafat udì queste parole, cadde a terra. Agite anche voi per mezzo di Dio che senza paura degli uomini vi fortifica nella giusta fede, Amen. Datum Muhlhausen, anno 1525. Thomas Muntzer, un servo di Dio contro gli empi!"

I passi dell'appello riportati indicano la soglia che separa e unisce teologia e mistica e incita a oltrepassarla. Laddove la dottrina della Scolastica separava drasticamente Parola e azione nella formazione dei chierici, la mistica gioachimita ed eckhartiana fatta propria da Müntzer dissolve senza residui la Scrittura nella prassi. E mentre la teologia adottata nel Concilio di Costanza aveva prodotto la mediazione tra Cattolicesimo e Riforma e il quietismo puritano, la risoluzione totale della Parola nell'azione di rivolta ebbe un esito terribile.

L'appello non aveva ricevuto il successo sperato e a Frankenhausen si radunarono pochissimi uomini, mal armati e mai guidati. La scelta del luogo era infelice perchè "rese facilmente possibile al langravio dell'Assia di tagliare subito, con una rapida mossa, il collegamento con il gruppo francone." (p.77).

Il massacro fu inevitabile. "Il 16 maggio 1525 Filippo il Magnanimo informava Riccardo di Treviri: 'Se ci avessero consegnato Thomas Müntzer col suo seguito, avremmo accettato una resa a discrezione. Ma la risposta si fece attendere; allora spostammo la nostra artiglieria su un monte vicino a loro... Quando però i contadini videro ciò che stava succedendo, scesero dalla montagna verso la città, scappando dove era possibile; e noi dietro con i nostri ad incalzarli e trafiggere tutti quelli che ci capitavano sottomano..." (p.83).

L'abbattimento della vita comune con l'eccidio di Frankenhausen rimanda la rivoluzione chiliasta a Münster, nell'atto finale della guerra contadina. A Münster risuonarono le parole di Müntzer che avevano riunito contadini e commercianti, le congreghe degli Entusiasti e i battisti. Münster divenne la comune epicentro delle insurrezioni in Svizzera, a Zurigo, a Waldshut al confine, in Frisia e in Westfalia, e poi a Osnabruck, Paderborn, Lubeca, Riga, e in Olanda dove la nuova setta dei Melchiorriti – i seguaci di Melchior Hofman, proclamano la spada come unico mezzo per "domare il drago che vuole soffocare il bambino, la Parola" (p.91).

Il massacro di Münster che segna la fine delle rivolte e il "trionfo terreno dei principi" (p.94) chiude il cerchio del dispotismo. Da ora in avanti il pellegrino "...cerca la propria salvezza che dispera del mondo solo nella pura interiorità, nel *contemptus mundi*, nell'*amor Christi*, nel *paradisus animae intelligentis* .

Certo, l'inseguimento del regno di Giovanni dura ancora due secoli e mezzo dopo la fine della città-stato di Munster, con l'insurrezione dei *camisards* delle Cevennes e con la rivoluzione calvinista dei *levellers* contro Cromwell (cfr. Id. p.94); ma non sarà più questione di rivoluzione e di chiliasmo, bensì della mistica e della devozione conventuale. Dove infatti si poteva ritrovare la vita comune se non nel

castello-fortezza dell'anima? In essa si ritrova il gusto mistico per la vita, l'appartenenza a Cristo nell'odio per le false rinunce di cui Müntzer aveva argomentato.

La fine della comune contadina infatti non era stato il fallimento della vita comune, bensì dell'esistenza contadina legata a ciò che è dato, all'elogio dell'infima povertà, del lavoro, del sudore e della rinuncia. Müntzer al contrario sosteneva l'ozio e la domenica della vita, dunque la liberazione dell'esistenza, della mente e del diritto all'oppressione. L'ascesi müntzeriana è questo abbandono della volontà propria, il 'tiranno metafisico', e del castello del signore. La libertà esterna crea lo spazio per la libertà interna, lo spazio per Dio (cfr. p.171). "L'uomo scoprirà chiaramente che non può correre per il cielo con la testa, ma deve con fermezza diventare un folle interiormente" (p. 172).

Il castello fuori dallo Stato

Con la formazione degli stati nazionali le "società religiose" si trasformano. La cattolicità si sgretola in pluralità confessionali. La Chiesa considera ora l'*altro* da combattere non più solo l'Infedele, l'Ebreo, l'Eretico, ma anche il protestante, il giansenista, gli "spirituali", gli *alumbrados*, i teisti, i gesuiti.

Quando la "società cristiana" non comprende più la totalità della configurazione sociale e diviene "un'unità particolare della nazione" cambia lo statuto del sacerdote.

Fino al XVI secolo egli è artigiano, agricoltore e dipende dal padrone della terra e già agli inizi del XVII secolo assume il profilo dell'uomo di Chiesa, distinto dalla società civile. Michel De Certeau ne ha delimitato la posizione, indicando in questa separazione una nuova frontiera del sacro, dipendente in larga misura dalla formazione dell'Europa (De Certeau 1975, p.146, n.38).

Anzitutto l'eresia da movente teologico indiscutibile che animava le dispute e manteneva un'opposizione di verità alternativa diviene "interna alla confessione religiosa" e non definisce più il contenuto dottrinale della contestazione ma l'errore della "certezza" presso le altre Chiese. "L'antinomia tra gruppi ha il sopravvento; essa determina uno scetticismo che può essere constatato ovunque; inoltre prepara un tipo *non religioso* di certezza, e cioè la partecipazione alla *società civile*" (*Id.* p.133).

Di fronte al fenomeno che si è soliti chiamare "scristianizzazione", l'eresia assume un senso diverso da quello assunto nel Medioevo. Si tende a considerare eretica la mistica praticata da gruppi in conflitto: i protestanti e i cattolici "spirituali", i giansenisti, i gesuiti che iniziano a diventare sospetti perchè tradiscono "in nome di un'interiorità le tradizionali istituzioni della società cui appartengono" (p.134).

Le frontiere che separano i corpi istituzionali della Chiesa dai gruppi religiosi sono restaurate. Gli effetti sono, all'altezza del Concilio di Trento, che le istituzioni religiose si politicizzano e obbediscono a nazioni che si fronteggiano; e che l'esperienza "sprofonda in un 'sotto' nascosto o diventa marginale" (p.135).

Così il modello della ragion di Stato si impone sulle congreghe religiose, ma d'altra parte il progetto di restaurazione dell'ordine cristiano si oppone alla politica. Il 'mistico', il 'pazzo', l' 'idiota', come l'illetterato e la 'ragazza di campagna' sono i profili che contrastano l'ordine laico delle società.

Tratti arcaizzanti e moventi di rivolta si intrecciano in queste aderenze ideali ad un senso comune che attende dalla concreta realtà dei fatti conferme all'*esperienza* e agli eventi spirituali.

Un secondo effetto dell'imposizione del modello dello Stato-nazione alle società regionali e alle consuetudini locali è l'articolazione di un nuovo criterio della scienza e della fede. Secondo questo criterio lo scienziato che organizza la ricerca intorno alle 'verità' del cosmo e del microcosmo è

considerato secondo le modalità religiose che ne orientano l'indagine; mentre il monaco che imprende una scienza è considerato uno scienziato all'interno del suo campo di studi.

Queste due situazioni storiche della religiosità che accompagnano il divenire marginale, nascosto e rivoltoso di istanze che devono essere normalizzate, soprattutto nelle campagne, danno luogo ad una serie di iniziative di educazione e di catechesi la cui finalità è la riconquista dei saperi.

Si produce una essenziale inversione. Alla visibilità delle istituzioni ecclesiastiche della dottrina e del culto delle forme, si sostituisce l'invisibilità del senso del credere e la chiusura nell'interiorità dell'esperienza religiosa. Il barocco testimonia questa doppia superficie di iscrizione dell'espressione della fede. Laddove la rappresentazione alimentava una comprensione certa del senso di ciò che era descritto, ora "lo spettacolo di metamorfosi che non cessano di nascondere quello che mostrano, chiariscono particolarmente la letteratura dedicata all'esperienza mistica" (p.144, n.34).

L'enigma invece che la chiara descrizione di cose e fatti; il nascondimento dell'Altro, la presenza dell'Assenza nel bagliore roboante di luci, forme e colori siglano lo sprofondamento progressivo di una spiritualità che si definiva religiosa in qualcos'altro, che ha ora più valore della dottrina in cui è rubricata.

Alla fine del XV secolo, all'apparire della ragion di Stato inizia la conquista mistica della città. I luoghi vengono ordinati. Gli archivi sono organizzati per riunire i frammenti eruditi e le imprese filosofiche, ma organizzano anche spazi di vita comunitaria. "Li ossessionano due immagini bibliche: quella mistica del paradiso perduto e quella, escatologica e apocalittica, di una Gerusalemme da fondare" (De Certeau 1983, p.179). Quest'altro paese è fondato dalle mistiche, Camilla Battista da Varano, Osanna Andreasi, Caterina da Genova.

Mentre la vita monastica, comunitaria e disappropriante, elabora un luogo e dei paesaggi che identificano l'ascesi nel 'passare', nell'attraversare, nel 'tra' i luoghi e il mondo, – la mistica, a partire da Maestro Eckhart, accampa l' 'io' nel posto vuoto dell'individuo.

L'esilio, la dipartita, l'esodo sono la condizione di senso e la necessità dell'individualità espropriata. Questa differisce dal cenobio per la preclusione assoluta alla vita comunitaria.

Il non essere del mondo essendo nel mondo è nella mistica la situazione originaria di cui non si dà testimonianza; nè questo essere costituisce un problema che debba essere riportato ad una forma discorsiva. Semplicemente l' 'io' non è 'io' e l'Altro parla nell'assenza di un luogo proprio. Il Luogo infatti deve essere prodotto; altrimenti, niente 'esperienza'. Da questo non luogo esorbita l' 'io mistico'. Può esserci esperienza perchè, nel distacco dal mondo, il sè è deposto. Il luogo vuoto in cui tutto, il Tutto, può prodursi è l'anima, che è l'equivalente dell'esperienza. Ci si prepara all'ascolto di una Voce; o meglio all'ascolto di una Voce silenziosa del Luogo stesso.

L'esilio permanente è un io disappropriato che è forma dell'enunciazione, non più volontà individuale. Ma prima di arrivare a tanto vuoto bisogna sollevare il peso immane del sè. E' ancora una volontà individuale che opera, – il *volo* (voglio) assoluto di cui De Certeau ha rilevato le caratteristiche.

L'impresa non è volta ad acquisire ma a perdere. Non a comandare ma a lasciarsi obbedire, non ad agire ma ad essere per un fine che consiste nel non raggiungere alcuna meta. L' 'io' non rappresenta il mondo ma è il luogo vuoto in cui può udirsi il discorso del Tu.

Il testo eventuale che viene prodotto, il diario mistico, il racconto spirituale, il romanzo di un'anima, la rubrica degli esercizi spirituali, viene scritto per alimentare e rafforzare la fede negli altri, laddove l'esperienza deve fondarsi su un credere ineguagliabile. Al contrario del poema o del romanzo, la

scrittura non fonda la realtà; l'evento sopraggiunge nella forma di un atto locutorio che rispondendo 'altro' all'atto di fede dell'ascolto lo conferma.

Nel caso di Teresa D'Avila, il corpo malato, dolorante, è la ferita che la lingua dell'Altro procura nella volontà di parola dell' 'io'. L'impulso a dire, a riferire, a raccontare a cui Teresa è subordinata dall'autorità (il direttore spirituale, la Chiesa, l'Ordine) è annullato nel racconto 'tra' donne, nel circolo delle sorelle a cui è raccontata un'immagine: il castello-fortezza dell'anima.

La costruzione fortificata dello spirito è la condizione del dialogo con l'Altro. Eppure questa autorizzazione non proviene nè dalle Scritture nè dal dogma, ma dalla stessa 'esperienza'. “Gesto estetico e gesto etico, a questo riguardo, coincidono, rifiutano l'autorità del fatto...trasgrediscono la convenzione sociale che vuole che il reale sia la legge. Gli contrappongono un niente, atipico, rivoluzionario, 'poetico', senza il quale per Teresa non vi sono altro che corpi e una 'bestialità'.”(Id. p. 227).

Questa situazione storica deriva da una trasformazione della scena religiosa in scena amorosa, trasformazione che decorre dalla fine del XIII secolo. Laddove c'era Dio c'è l'amore cortese; laddove la divinità si nominava c'è la perdita e la conquista replicata di una corporeità amorosa. La mistica lotta con il lutto (cfr., Id. p.5). Produce paesaggi mentali, composizioni immaginarie, a partire da condizioni costruite, da produzioni volontarie.

I 'veri' mistici d'altra parte sospettano di queste produzioni immaginarie e attendono il Verbo nel vuoto. Ciò accadeva nella mistica renana del XIII e del XIV secolo, ma con Juan de la Cruz o Teresa è la postura corporea e il simbolismo del corpo che hanno importanza, più che l'evento di parola: “ 'Parla' sempre meno...la parola è lasciata fuori da questo corpo, scritto ma indecifrabile...”(p.6).

Alla metà del XVII secolo Angelus Silesius sa che quanto attende non può più venire. Ma nei secoli successivi al XV sempre più la Parola è femminile, Dio è donna e la parola è 'tra' donne; una ricerca dell'ascolto che l'anima (femminile) attende e che si sgancia dall'autorità maschile della Legge e dalla caduta del suo regime simbolico. Alla disgregazione dell'architettura cosmologica corrisponde la follia di Surin (cfr. Id., p. 10). Nasce una mistica come 'scienza sperimentale'. Dalla Spagna mistica si passa alla Francia mistica. Le continuità temporali si rompono. La parola del XVI secolo è rigettata verso la finzione. 'Non so quel che dico' scrive Teresa all'inizio delle *Moradas del castillo interior*.

L'anima-castello, fatto di cristallo e diamanti, è il luogo rappresentato nel teatro del dialogo con Dio. Il teatro dell'anima non ha niente a che fare con le Scritture. “L'esegesi dal XVII secolo mina tale fiducia” (p.13). Però in questa perdita rimane il movimento di assimilazione al bambino, alla donna, agli illetterati, alla follia, agli angeli, al corpo che mistici e “spirituali” hanno intrapreso dal XIII secolo (p.14).

In questo modo il riferimento dei mistici del XVI e XVII secolo ai discorsi precedenti costituisce una tradizione; inoltre l'identificazione di una mistica come un genere definito da alcuni elementi caratteristici (un nome, una certa captazione di eventi sensibili in uno spazio costituito come nuovo), l'autonomia delle pratiche di contemplazione, orazione e di comunicazione dell'esperienza, indicano la continuità in cui consiste la trasformazione storica delle eresie in Rifugi spirituali.

Quando, verso la metà del XVI secolo l'eresia è divenuta impossibile e iniziano le guerre di religione, gruppi, sette, congreghe si scontrano all'interno di un *campo politico*. “La rivendicazione 'universale' di ogni gruppo religioso, esacerbata dalle divisioni, tende a ricorrere al potere del re come al solo potere globale, a fare di esso il criterio o l'ostacolo della verità, a pensarsi, a favore o contro di esso, nei termini che impone a poco a poco la politica assolutista” (Id. p.21).

i Rifugi di Port-Royal, i seminari di Saint-Sulpice, i ritiri nel Nuovo Mondo che gruppi e congreghe ufficializzati edificano, sono la risposta che articola la delimitazione di un luogo e la docilità nei confronti dello Stato. E' in gioco la Scrittura, che viene letta per produrre una frattura con lo Stato all'interno delle sue leggi di obbedienza.

La nuova mistica del XVI e del XVII secolo emerge dalla posizione economica e sociale di una nobiltà decaduta e da mestieri al tramonto, in conseguenza della capitalizzazione della ricchezza operata dallo Stato monarchico. Teresa appartiene ad una *hidalgua* privata di cariche e di beni; Juan de la Cruz, infermiere negli ospedali di Salamanca, ad un'aristocrazia in rovina e declassata. “Anche in Germania, la mistica del XVII secolo proviene da uomini nati da una nobiltà rurale impoverita...o da un piccolo artigianato urbano (Jacob Boheme, Quirinus Kuhlmann, Johann Georg Gichtel, Friedrich Ludwig Gifftheil ecc, cfr. p.28).

Nel Cinquecento compaiono i *revolutionary experimentalists* contro la Chiesa. “Il presente che hanno è solamente esilio” (p.29). Così per gli 'spirituali' del XVI e XVII secolo “sito della nascita è l'umiliato”.

Si rintraccia una continuità con le grandi mistiche del XIII e XIV secolo, Beatrice di Nazareth, Marguerite Porete, che contribuiscono alla nascita di comunità femminili che sono “repubbliche assai indipendenti e con ricche doti” (Id. p.132). All'epoca un'élite economica produceva una lingua e una scrittura. A partire dal XVI secolo la produzione mistica ha di fronte il diritto nella forma del contratto, forma contro cui confligge e che tende ad abolire.

Emerge una presa di posizione (quanto istintiva?) sul degrado. Una defezione fondamentale dalle istituzioni del senso. I mistici “non rifiutano le rovine che li circondano...Ignazio di Loyola, Teresa D'Avila, molti altri hanno bramato entrare in un Ordine 'corrotto'(p.29). C'è una memoria di *prima* del convento in questa elezione per i luoghi in cui la decadenza è vissuta e praticata?

Dal IV al X secolo, dall'Oriente, luogo di provenienza della 'folle' protagonista della *Storia Lusiaca*, all'Asia Minore con Simone di Efeso che fa l' 'idiota' a Emeso, a Marco il folle, Andrea il Folle a Costantinopoli nella *Vita* scritta da Niceforo, la follia è la forma che l'eremita assume “quando non risiede più nel deserto, ma in una collettività” (p.42).

La posta in gioco dei folli, veri o che simulano, è l'ebbrezza mistica che è la difesa “in piena comunità monastica della solitudine dell'anacoreta” (p.42). In tutti i casi si tratta di essere sedotti dall'Altro; anche la follia è un simulacro che “partecipa ad una strategia delle apparenze che gioca sull'apparire saggio e l'apparire folle” (p.46).

Evagrio nella *Storia ecclesiastica* scrive, a proposito dei frequentatori di bagni pubblici: “Vogliono essere uomini con gli uomini e donne con le donne, e essere partecipi di ambedue i sessi senza appartenere ad alcuno” (p.46).

Neutralizzazione del corpo per ritrovare il grado zero dell'istituzione etica, estetica ed erotica. “Questa relazione con il corpo si presenta in tre modalità 1) il maschile e il femminile (non identificabili con la differenza sessuale); 2) l'oralità-buco (nutrimento, latrine ecc.) e l'immondizia-disseminazione (cucina, bagni, ecc.) che sono correlative alla genesi e alla perdita dei corpi; 3) infine l'*ascesi* di cui l'altro si fa carico tramite il corpo. Le tre modalizzazioni riconducono all'assoluto di una vita 'comune', vale a dire al gesto di perdersi nella folla” (p.48).

L'abreazione del diritto nel proprio corpo è in corso. Il diritto della città, che distingue i cittadini dagli 'idioti'; il diritto di famiglia che sancisce le prerogative dell'unione di un uomo e di una donna; il diritto al possesso dei beni conseguente alla spartizione territoriale.

Ad un corpo così mancante corrispondono una parola che fa corpo, la comunicazione in una lingua nuova, l'elaborazione di un codice non simbolico. Il metodo consiste nell'articolare un 'progresso metodologico' e una passività mentale. Maniere di parlare sono elaborate. La tradizione monastica disponeva di queste tecnologie mentali e pedagogiche che le confraternite adottano con la *Devotio moderna*. I gruppi mistici formano laboratori.

“ 'Mistico', è un caso particolare che però nomina con precisione una proliferazione lessicale in un campo religioso” (p.82). Tutto si gioca nell'esperienza di una parola corporea che sottrae il discorso al senso comune. Tutto appare nel luogo chiuso dell'anima 'per la prima volta', e questa prima volta quando ricorre ha una storia di almeno due millenni. Il mistico dal XVI secolo “trova qui la sua formula”. Intende il vocio di una parola efficace: ciò che ancora parla non cessa di cominciare (cfr. p.142).

Lo spazio disteso tra quella enunciazione iniziale e questo evento storico è il luogo dell'esperienza. Due istanze lo regolano consentendo la replica dell'Assoluto: un discorso a cui manca un corpo individuale o sociale; la preoccupazione, anch'essa assoluta, dell'inganno. Entrambe le prove sono nella Voce. Il *Logos* si fa in un corpo che dissolve; la Parola può essere simulata dall' 'io'; simulazione della storia di quella Voce, così melliflua, soave e pacificante che non la si crederebbe finta.

Così, mentre la sottrazione alle giurisdizioni mondane diviene un fatto compiuto nel distacco dal mondo, – questa ricerca della verità di una parola rivolta all' 'io' come la prima volta riconduce l'esperienza del folle, del profeta, dell'eretico, della mistica, nell'operatività del dispositivo sociale.

Come esser certi? Come continuare la finzione qualora si scopre la verità di quell'atto linguistico? Come giustificare di fronte all'Altro gli espedienti del teatro erotico messo in scena?

Esperienza ambivalente della singolarità che mentre si spoglia dell'identità, sperimenta, nel sospendere la certezza della Parola che gli e le è rivolta, la storia del potere. Quell'esperienza è funzionale all'organizzazione gerarchica della Chiesa e dello Stato come di qualsiasi potere sovrano, mentre è unica, inaccessibile, separata dallo Stato.

Da questa situazione, l'esodo da sè, il pellegrinaggio permanente di un'anima è l'unica alternativa da praticare. “Abbandona il tuo paese, è la prima regola” (p.148). Aspetto cruciale in questa situazione esistenziale, è cogliere l'origine cercata non come un passato morto. “Deve essere piuttosto una 'voce' che ad-venga oggi nei suoi avatars e insuffli ancora la sua forza alle parole attuali.” (p.141).

Gli 'idioti', i folli, gli illetterati appartengono al popolo delle streghe e delle possedute. Quando, alla fine del XIV secolo le rivolte si individualizzano e la mistica cattolica assume il corpo come campo di tensione e di conflitto con l'istituzione ecclesiastica, sono le pratiche sul corpo a delineare allo stesso tempo un nuovo profilo di contrasto al mondo e un costante investimento sull'esperienza corporea.

Questo profilo nasce dall'elaborazione dottrinale della *carne*. Foucault ha mostrato ampiamente come la definizione della carne nella dottrina cattolica equivaleva alla squalificazione del corpo. Considerare il corpo della donna come una corporeità diversa, altra, ignota, significava definirlo come corpo di peccato o di tentazione in base all'esegesi tradizionale delle Scritture. L'investimento sul corpo delle diverse ondate di cristianizzazione, tra il XV e il XVII secolo genera infatti lungo il Medioevo corpi femminili marginali e di resistenza che devono essere codificati, giudicati, repressi, bruciati. Questa dinamica è all'opera soprattutto nelle campagne, mentre le piccole e le grandi città iniziano ad essere teatri di possessione nelle canoniche, nei cimiteri, nelle celle, nei confessionali.

D'altra parte proprio questa decifrazione della carne che era distinta dalle accezioni religiose del corpo mistico, del corpo della Chiesa, determina un'analisi del corpo che costituisce il tema cruciale della

confessione. Si tratta di una nuova procedura di esame che sarà canonizzata a partire dal Concilio di Trento e che caratterizza le nuove tecniche di direzione spirituale (Foucault 1974-'75, p.180).

Il corpo, reso discorso nelle tentazioni e nei peccati della carne, produce il corpo sessuale, il corpo di desiderio e lo produce all'interno dei collegi, dei seminari e dei conventi più che 'al di fuori', ove la confessione annuale non era dettagliata da schemi retorici e articolazioni di senso più o meno finemente finalizzate.

L'allestimento di questo dispositivo di controllo che trova nella confessione e nella direzione spirituale il luogo dialogico di espressione, riverbera sulla costituzione della mistica. A partire dal XVII secolo, da padre Surin a Madame Guyon, il corpo è investito da un insieme di forze di desiderio e di spossamento, di sensibilizzazione e di atrofizzazione che sono il fuoco dell' 'esperienza'. Ma queste forze di percezione e di sensibilità non si registrano solo nelle esigue *élites* conventuali e si estendevano 'in basso' tra le plebi urbane e contadine. In questa stratificazione appaiono i fenomeni di possessione che sono diversi dalla stregoneria medioevale ma che per certi aspetti vi si riferiscono.

Mentre la strega era una *singularità somatica* l'indemoniata frammenta il proprio corpo che si sdoppia nel corpo posseduto e nel corpo che resiste al diavolo (cfr., Id. p.184). Mentre la strega stabilisce un patto con il diavolo e questo patto sancisce uno scambio, 'Tu sei mia e potrai avere tutto il piacere che vuoi e fare tutto il male che puoi', – la posseduta non è soggetta ad un “patto suggellato in un atto, ma (ad) un'invasione, un'insidiosa e invincibile penetrazione del diavolo nel corpo.” (p.186).

La penetrazione “non è dell'ordine del contratto”, ma dell' 'impregnazione'; si tratta di odori, sensazioni, eccitamenti, titillazioni...Non è l'atto sessuale, non è la grande visione sulfurea. E' la lenta penetrazione nel corpo” (p.185).

La posseduta non è un soggetto giuridico come la strega che ha firmato un contratto, ma è il corpo della concupiscenza attraversato da piccoli piaceri ed in agitazione. E', dice Foucault, un corpo convulsivo. Un corpo “attraversato dal diritto di esame e sottomesso all'obbligo della confessione esaustiva; è il corpo insorto contro il diritto di esame...”(p.189).

Il corpo convulsivo, che attraversa il misticismo e diviene nozione medica, psichiatrica, diviene il nuovo teatro del dispositivo di controllo individualizzante a cui i corpi 'mistici' tendono a sfuggire.

E' per questa ragione che la confessione viene arricchita di un armamentario metodologico in cui opera una casistica del discorso. Si impongono regole di stile e imperativi di retorica. Quando si deve confessare il peccato di lussuria, ognuno dei pensieri o degli atti volontari o involontari (*mollities*, cioè polluzione notturna, incesto o fornicazione, atti con strumenti, con mani proprie o di altri, sodomia secondo diversi atti ecc.) deve essere comunicato al confessore con artifici verbali e stilistici che ostacolano l'effetto 'induttore di eccitazione'. Viene inoltre introdotta la grata nel confessionale e il confessore non può guardare negli occhi il o la penitente. I gesuiti introducono poi l'insinuazione che modera le espressioni dirette e l'insieme di domande che saranno fatte ai ragazzi e alle ragazze.

Distanziando il corpo da sè, la 'convulsiva' comincia a transitare all'interno della medicina e questo passaggio permette al potere ecclesiastico di non avere più a che fare con un corpo difficilmente controllabile. “Cacciata dal campo della direzione spirituale, la convulsione, di cui la medicina si fa erede, le servirà da modello d'analisi per i fenomeni della follia” (p.198).

Perciò a partire dal XIX secolo, la convulsione, sempre più squalificata, sarà sostituita dalle apparizioni. L'apparizione della Vergine (Salette, Lourdes, Fatima,) è “un'apparizione a distanza, al contempo vicina e lontana, a portata di mano e purtuttavia inaccessibile...Si potrebbe grosso modo dire che, verso gli anni 1870-1890 si costituisce una sorta di faccia a faccia tra Lourdes e la Salette da un lato, e la

Salpêtrière dall'altro. Dietro c'è il punto focale e storico di Loudun, l'insieme a forma di triangolo...Così si costituisce, sempre nella grande dinastia della storia della storia delle convulsioni, l'intrico e la battaglia tra il potere ecclesiastico e il potere medico.” (p.200).

Dal XVIII secolo la pratica della direzione di coscienza e della confessione sono introdotte nelle scuole, nelle caserme, negli ospedali. Al corpo della strega, al corpo mistico e al corpo della posseduta si sostituisce il 'corpo della notte' che riposa in camere singole, su cui è esercitato un controllo minuzioso degli atti (spogliarsi, indossare la camicia da notte, coricarsi, verificare eventuali atti sotto le coperte). I corpi sono presi “in un reticolo disciplinare” che ottiene un controllo della sessualità “nel suo svolgimento puntuale e reale.” (p.201).

Nell'arco di tre secoli, dal XVI al XIX, i corpi indocili dei contadini rivoltosi, degli eretici, delle streghe, dei folli, degli illetterati e delle possedute, corpi costituiti dalla Chiesa come corpi di desiderio, vengono abbandonati. Questo abbandono corrisponde all'istituzione del diritto positivo che inizia a disciplinare, controllare e gestire il corpo individuale con dispositivi che tanto più lo assoggettano quanto più lo rendono capace di libertà.

Libertà di produzione, di scambio, di dominio e di consumo che hanno confinato le libertà ultraterrene nella superstizione, nell'utopia e nei programmi rivoluzionari, quando non nel mito o in riti 'neopagani'. Pratiche di libertà sottratte ai corpi, alla mistica, all'estasi e affidate alla città, al 'genere', ai diritti, alla legge. Libertà di diserzione e di sottrazione che un'anarcheologia del potere cerca di indagare.

Bibliografia

Agamben, Giorgio

Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer 2.2, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Bachofen, Johann Jakob

Diritto e storia. Scritti sul matriarcato, l'antichità e l'Ottocento, trad. it., Marsilio, Venezia 1990.

Benveniste, Émile

Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, volume secondo, *Potere, diritto, religione*, 1969 (trad.it) 1976 PBE, Torino 2001.

Bloch, Ernst

Il principio speranza (1959), trad.it., Garzanti editore, Milano 2005.

Thomas Müntzer teologo della rivoluzione (1969), trad.it., Feltrinelli, Milano 2010.

Cuniberto, Flavio

Paesaggi del Regno. Dai luoghi francescani al Luogo Assoluto, Neri Pozza, Vicenza 2017.

De Certeau, Michel

La scrittura della storia (1975), Jaca Book, Milano 2006.

Fabula mistica. XVI-XVII secolo (1982), Jaca Book, Milano 2008.

Dumezil, Georges

L'ideologia tripartita degli indoeuropei, 1958, (trad. it) 2015, il Cerchio.

Fabbri, Edoardo

Dall'hortus conclusus all'hortus apertus, in pubblicazione, 2019.

Foucault, Michel

Gli anormali (1974-1975), trad.it., Feltrinelli, Milano 2009.

Del governo dei viventi (1979-1980), (trad.it.), Feltrinelli, Milano 2014.

Les aveux de la chair - Histoire de la sexualité 4, nrf - Editions Gallimard 2018.

Illich, Ivan

I fiumi a Nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley, 1997-1999 (trad. it.), Quodlibet, Macerata 2013.