

Terapie locali Consumo rituale e pratiche di indigenizzazione dell'immagine in una comunità pentecostale

Matteo Canevari

Local therapies. Ritual use and indigenisation practices of images in a Pentecostal community

Abstract

The author focuses his attention on the use of the common tripartite man image in Pentecostalism as a medicament. The starting point is the field research he has done for two years in the community of a small Pentecostal church named «Vivere in Cristo» (Living in Christ), in Pavia. During his observations, the author noticed the use of a particular image, representing a schematic tripartite man (body/mind/spirit) during a healing rite of standing in the Spirit. The image was really close to some other images normally used in biomedical divulgation. The Pentecostal community seemed to intend it as a vehicle for the spiritual medicament concerned by the ritual. The analysis of this figure as a particular medium tries to understand how an image like this can shift from a medical field to a religious context and what it means for its sense.

Keywords: Pentecostalism, tripartite man image, social life of things, medium, medicaments, imaging

Introduzione

Il fondamento dell'efficacia terapeutica dell'azione simbolica rappresenta una questione estremamente dibattuta, che interessa diversi campi di ricerca e di riflessione¹. L'aspetto su cui voglio soffermarmi riguarda la legittimazione attribuita da una specifica comunità a certi *media* in quanto strumento di espressione e veicolo dell'esperienza di guarigione. Se l'azione che il simbolismo religioso svolge può essere definita terapeutica in senso ampio, in quanto dobbiamo distinguere tra procedure terapeutiche e processo terapeutico², l'efficacia dei mezzi impiegati dipende anche dal riconoscimento che il singolo e la comunità ne danno. Il caso studio che propongo, incentrato sull'analisi dell'uso rituale e dell'aspetto formale dell'immagine dell'uomo tripartito, figura diffusa nel mondo pentecostale, indaga la relazione convalidante che si istaura tra fedele e *medium* visuale, rintracciando nella genealogia biomedica di quel tipo di immagini alcuni elementi fondativi della sua legittimazione in quanto strumento di una terapia, anche nel contesto religioso. La

¹ Lévi-Strauss 1992; Geertz 1988; Csordas 1994a, 1994b.

² Csordas 1994b, p. 57.

riflessione prende le mosse da una ricerca biennale svolta presso la comunità “Vivere in Cristo” di Pavia.

Presentazione della comunità

La Chiesa Cristiana “Vivere in Cristo” è una comunità pentecostale di Pavia nata nel 2000 in virtù dell’opera missionaria di un pastore di origini argentine della Christian City Church International di Sidney - oggi nota come “C3 Church”³ - anche se l’attuale pastore la ritiene chiesa sorella della “Church in the City” di Dallas⁴. Il pastore non ama definire la sua comunità come pentecostale, anche se di fatto la considera tale, ma invece evangelica o più semplicemente cristiana⁵, come risulta anche dal sito: «una comunità cristiana contemporanea, che esprime la passione per Cristo favorendo un rapporto personale con Lui»⁶. Il movimento si riconosce nella famiglia riformata, soprattutto per l’importanza data ai Testi Sacri, cui il pastore fa risalire il nome stesso di Protestanti: «nella parola protestante il significato è pro-testi, cioè a favore dei testi biblici»⁷. La potenza della Parola è ritenuta sufficiente per convertire a nuova vita, come confermato a più riprese dal pastore durante la predica e da numerosi racconti di conversione. Tuttavia, l’osservazione diretta ha rivelato altre forme che veicolano l’esperienza della rinascita, che coinvolgono la sfera sensoriale e immaginativa attraverso l’uso di immagini integrate in *performance events*⁸.

“Vivere in Cristo” ha una composizione mista per genere ed etnie presenti, con una prevalenza di sudamericani tra gli stranieri. L’età media dei fedeli è attorno ai 35-40 anni, ma vede anche la presenza di un nutrito e dinamico gruppo di giovani, anche universitari. L’estrazione socioeconomica si può definire medio-bassa e il livello di istruzione è vario. Un pastore *senior* e due altri pastori (marito e moglie) guidano la comunità insieme ad alcune figure di responsabili detti *leader*, a cui è demandata la gestione di attività come i gruppi di preghiera casalinghi, il missionariato itinerante nella città, l’organizzazione dei giovani, il settore sociale dell’aiuto assistenziale, la realizzazione di iniziative di animazione, i corsi di formazione biblica per i neofiti. I fedeli più assidui si incontrano diverse volte durante la settimana: anzitutto per il rito domenicale, al quale partecipano circa in 100; in secondo luogo, per gli incontri di preghiera e di formazione biblica del mercoledì, per i ritrovi spirituali casalinghi e per le prove del gruppo musicale. Due o tre volte

³ www.c3churchglobal.com.

⁴ www.ctcdallas.com.

⁵ Intervista al pastore *senior* del 02/03/2016.

⁶ www.vivereincristo.it.

⁷ Intervista al pastore *senior* del 23/09/2015.

⁸ Hollaway 2006, 2013.

all'anno si tengono ritiri di preghiera su specifici temi e di guarigione. La chiesa però non ha una forte caratterizzazione terapeutica; cionondimeno, il tema della guarigione è sempre molto presente nelle pratiche rituali e nei discorsi, oltre che nell'esperienza dei fedeli.

Elementi di osservazione sul campo e dottrina

Sono entrato in contatto con la comunità “Vivere in Cristo” nel giugno del 2015 e l'ho seguita in diversi momenti fino al giugno del 2017. In quei due anni ho partecipato alle funzioni domenicali e ad altre iniziative liturgiche e ricreative, come il pranzo di Pasqua del 2016 e il compleanno del pastore, durante le quali ho raccolto importanti informazioni. Conversazioni informali, osservazioni sul campo e interviste hanno costituito la base delle mie ricerche. Rispetto al modello proposto dal *Pew Forum on Religion and Public Life* nel 2006, la Chiesa “Vivere in Cristo” non rientra perfettamente in alcun ideal-tipo⁹. Non essendo incentrata sul carisma del pastore, non si può incasellare nella categoria dei «mistici intramondani»¹⁰. Al contrario, presenta caratteristiche tanto del movimento pentecostale quanto della comunità di tipo carismatico. La predicazione è sempre fondata sul commento dei passi biblici che sono interpretati in una chiave personalistica e aderente alle questioni contingenti dell'individuo e incentrata sull'efficacia concreta dello Spirito nella vita dei fedeli attraverso la rinascita. La presenza dello Spirito è causa del miglioramento delle relazioni personali e familiari, incide sulla sfera economica e sulle condizioni di salute psicologica e fisica, anche con miracoli, confermatimi da alcune testimonianze. Tali effetti sono vincolati al rinnovamento della persona, che vede cambiare la sua situazione nella misura in cui essa stessa si impegna a porre fine a comportamenti negativi e attitudini ostili verso di sé e gli altri, con un grande rilievo dato alla «individualizzazione del credere»¹¹.

La comunità riconosce il valore di alcuni rituali-chiave. Tra i più rilevanti vi è il rito dell'autoperdono, centrale nel rinnovato rapporto con Gesù, non più inteso nel segno della colpa, come nel cattolicesimo, ma nel segno dell'accoglienza e della gioia. L'abbraccio, la testimonianza, il perdono reciproco, la musica e la preghiera e l'atmosfera di festa durante le cerimonie sono i *performative events* grazie ai quali tali sentimenti prendono forma. Non meno importanti sono il perdono reciproco e la testimonianza dei carismi ricevuti, che rendono evidente la rinascita del fedele in Cristo. Tutti questi momenti rituali sono strettamente legati alla presenza dello Spirito, che domina il corpo, e quindi alla guarigione¹². In questo senso, la domenica

⁹ Pace, Butticci 2010, pp. 19-27.

¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹ Ivi, p. 42.

¹² Wilkinson 2017, p. 28.

in cui il pastore ha rivelato la visione avuta sulla sua chiesa è stata esemplare. La sua predica ruotava attorno all'accettazione della morte dell'uomo vecchio e dell'obbedienza per la rinascita in Cristo: «la nostra vecchia natura che si ribella a Dio deve essere sottomessa, deve essere messa sulla croce»¹³. Leva di questa trasformazione, però, non è solo l'accettazione della croce, ma l'amor proprio in cui si sostanzia un diverso atteggiamento verso di sé e la vita, che converte e guarisce:

«Devi avere amore di te, il tuo prossimo più vicino. Non ci stimiamo. Allora abbandona i vecchi errori e rinasci uomo nuovo. Perdona a te stesso per perdonare agli altri. Ho visto un uomo che non voleva farsi inchiodare alla croce. Ero io che mi ribellavo a Gesù. Ama te stesso come il tuo prossimo! Io mi amo perché sono fatto in maniera stupenda (Salmi 139:14). Dì il tuo nome e perdonati. L., io ti perdono. Dì il nome di una persona che vuoi perdonare e perdonala. Chi oggi ha ricevuto la visione di perdono e guarigione alzi la mano»¹⁴.

A mancare, in quell'occasione, è stato solo il battesimo dello Spirito, l'inizio della vera e propria rinascita, l'ultimo rituale importante per la comunità, che però è un evento raro che ho osservato non più di tre volte in due anni. È il momento più forte dell'intero complesso rituale, che segna la rinascita del fedele attraverso la discesa del divino in lui. La guarigione è identificata con questa esperienza, ma non si risolve in questo solo momento. Essa si estende in seguito a un vasto campo di situazioni differenti, che coinvolgono l'anima, le relazioni sociali e anche il corpo. La connessione tra anima e corpo sotto il primato dello spirito è un aspetto chiave dell'intero processo di rinascita e quindi di guarigione, che si configura come una forma di «antropopoiesi»¹⁵ basata sul controllo del corpo, di cui fa parte anche la semantizzazione dei suoi segni¹⁶. Lo stesso pastore, in alcune occasioni, ha insistito sul valore dell'atteggiamento, dicendo: «è importante la postura quando pregate. Il corpo deve esprimere quello che lo spirito sente come una sola cosa»¹⁷. Anche se non ho notato un'enfasi particolare data a pratiche di guarigione singolari, tesa a spettacolarizzare il momento, cosa del resto comune anche ad altre comunità¹⁸, tuttavia ho osservato che durante le cerimonie sono utilizzati diversi *media* sia performativi sia iconici per creare lo *spiritual landscape*¹⁹ adatto a predisporre i fedeli alla ricezione del messaggio della rinascita come guarigione.

¹³ Dalle mie note di campo del 05/07/2015.

¹⁴ Dalle mie note di campo del 05/07/2015.

¹⁵ Remotti 2005.

¹⁶ Fabietti 2014, p. 76; Klaver; van de Kamp 2011, p. 423.

¹⁷ Dalle mie note di campo del 09/08/2015.

¹⁸ William 2015, p. 49.

¹⁹ Dewsbury e Cloke 2009.

Rinascita e guarigione

Il pastore *senior* distingue tre tipi di guarigione: la cura di coloro che «hanno il cuore spezzato»²⁰, la guarigione del corpo e la liberazione dai demoni, tutte strettamente relazionate alle guarigioni operate da Gesù. La prima categoria riguarda la sofferenza psicologica, ovvero le ferite dell'anima causate da esperienze di vita negative come l'abbandono, la marginalità, la discriminazione, la persecuzione o problemi di relazione col padre, che possono ostacolare il rapporto col Padre celeste²¹. L'incontro con Gesù può risolvere questi malesseri immediatamente. Dice il pastore: «Quando tu accetti Gesù nella tua vita, molte di quelle cose Dio le guarisce all'istante»²². A volte però il semplice incontro con Cristo nell'accoglienza benevolente del gruppo non basta. In quei casi è possibile avere una consulenza privata, che di solito ha la durata di una o due sedute di circa due ore. È però un'eventualità rara, che si risolve nell'approfondimento della parola della Bibbia col pastore e nella preghiera. Analoga dinamica troviamo nei ritiri spirituali di guarigione, che sono incontri di preghiera e approfondimento della Parola. La seconda forma di guarigione è quella del corpo, che nelle parole del pastore è strettamente connessa a questioni spirituali. La causa di diversi disturbi fisici, dalla gastrite ad alcune forme di tumori, è individuata nella mancanza di perdono verso altri o verso se stessi. Questa mancanza provoca un malessere interiore, che si ripercuote sul corpo sotto forma di specifiche malattie, che potremmo chiamare psicosomatiche. Liberarsi da tali sentimenti negativi attraverso il rito del perdono e dell'autoperdono può a volte essere risolutivo. Infine, abbiamo la vera presenza demoniaca, che va dalla semplice influenza psicologica, causa ad esempio di depressione, alla possessione vera e propria, motivo di comportamenti incontrollati. Si tratta di situazioni straordinarie, che il pastore ha affrontato solo due volte.

Tuttavia, la classificazione del pastore risulta povera rispetto alla varietà di esperienze che i fedeli identificano come guarigione prodotta dalla rinascita nello Spirito. Esse includono miracoli, rivelazioni, crisi esistenziali, potenziamento delle proprie capacità, rinnovamento del sistema delle relazioni. Molti si accostano al movimento in un momento di difficoltà, in alcuni casi dovuta a una malattia propria o di un congiunto. Altri, dopo la conversione, riscontrano effetti benefici su di sé o sui loro cari, anche in forma prodigiosa. Il riconoscimento dell'aiuto soprannaturale dell'azione dello Spirito non esclude però il ricorso alla medicina, né nelle parole del pastore durante la predica, né nella pratica dei fedeli. I due ambiti sono riconosciuti

²⁰ Intervista al pastore *senior* del 2/3/2016.

²¹ Wilkinson 2017.

²² Intervista al pastore *senior* del 2/3/2016.

entrambi come legittimi, perché, come spiega bene la testimonianza di una donna di circa quarant'anni, anche la medicina è un dono di Dio: «Ho ricevuto dei miracoli, mio marito è guarito, anche se credo nella medicina, che comunque è sempre un dono di Dio. Con mio marito e mia figlia ora le cose vanno bene».²³ Oltre che per le sue facoltà curative in senso stretto, la presenza divina si fa sentire con alcune sensazioni corporee ricorrenti nelle narrazioni dei fedeli, come dimostra la testimonianza di A., un ragazzo poco meno che trentenne che dice: «ho sentito una presenza che mi colmava, una forza dentro, un fuoco che saliva»²⁴. Infine, l'azione dello Spirito si manifesta in molti modi efficaci su diversi piani personali e relazionali. Tutti questi effetti sono considerati come forme di guarigione rispetto a pensieri sbagliati, abitudini dannose, frequentazioni pericolose, e implicano la trasformazione dell'intera esistenza e della percezione di sé. Sentimento dell'accoglienza nella comunità, pace nel perdono e nell'autoperdono, testimonianza dei doni ricevuti e rinascita formano un *continuum* esperienziale che porta i fedeli a includere nella categoria di guarigione vissuti diversi. Essa ha il suo culmine intensivo nel battesimo dello Spirito, ma non si riduce a quel solo momento di svolta. Al contrario, include un insieme complesso e articolato di manifestazioni soprannaturali, di percezioni interiori e fisiche, di emozioni, di idee e di comportamenti, che accompagnano l'intera esistenza del fedele. L'intera instancabile ricerca spirituale dei fedeli è parte del processo che chiamano guarigione.

Il caso studio dell'uomo tripartito

Il primo momento della discesa dello Spirito resta comunque una grande esperienza e rappresenta il modello con cui identificare l'azione curativa di Dio. Il rituale che ho osservato ha uno svolgimento piuttosto semplice. Alcune persone sono invitate a raggiungere le guide spirituali, di norma due per ciascun fedele, accanto al pastore nella zona di fronte alla platea dove si tengono le prediche (quasi una scena teatrale). Le guide si pongono l'una di fronte e l'altra dietro il soggetto che dà le spalle all'assemblea, ponendo le loro mani sulle sue spalle. Dopodiché iniziano a salmodiare una insistita glossolalia alle orecchie del fedele, che la comunità identifica con il carisma evangelico del parlare in lingua. Il rito, sempre accompagnato dalla musica suadente e dalle preghiere di alcuni presenti, può durare anche a lungo rispetto al resto della liturgia e culmina in un momento tipico in cui il rinato si stacca dalle sue guide e resta per un po' in raccoglimento in uno stato di semistordimento in piedi sul posto, oppure raggiunge con passo incerto la sua sedia, dove spesso lo attendono amici e parenti per accoglierlo e confortarlo. Talvolta le guide scambiano col soggetto

²³ Dalle mie note di campo del 01/11/2015.

²⁴ Dalle mie note di campo del 20/09/2015.

un sorriso, una carezza, un gesto di incoraggiamento, spesso un caloroso abbraccio a sigillo dell'esperienza. Al termine del rito, i fedeli sembrano molto scossi, a volte percorsi da lievi tremiti, accalorati e sudati. Diranno poi di aver sentito un calore salire in tutto il corpo e un'energia percorrerlo da capo a piedi. In tali effetti identificano la presenza dello Spirito. Se il calore e l'energia sono segni che l'intera comunità sembra interpretare in modo univoco come segnali certi della presenza divina, resta però da capire come mai queste sensazioni siano legittimate dai singoli ad assumere un valore terapeutico. In altri termini, ciò che merita di essere indagato è il modo in cui si forma il nesso tra il senso spirituale dell'esperienza e quello curativo, incarnato nelle sensazioni corporee del fedele. Per questo motivo considero degni di attenzione i media con cui tale presenza è veicolata, che possono condensare in un solo momento la densità semantica di diversi orizzonti di senso. In questa direzione, sottolineo che, nonostante l'impostazione aniconica del credo protestante, alcune immagini, il cui impiego ho potuto osservare nell'azione rituale, svolgono un ruolo importante nel veicolare la visione del mondo pentecostale, assommandosi alla trasmissione della Parola nella predica, ai momenti performativi del rito e alla funzione di supporto emotivo della musica.

Il rituale di rinascita che ho osservato la domenica delle palme è emblematico e rappresenta lo spunto originario per la riflessione che propongo in questo lavoro²⁵. In quell'occasione infatti, la predica, occasionalmente tenuta dalla pastora irlandese, è stata quasi interamente incentrata sul nesso tra rinascita pasquale e guarigione del credente e la liturgia si concluse con il rito della discesa dello Spirito su alcuni soggetti, per i quali fu un'esperienza estremamente intensa. Quella stessa domenica la cerimonia è stata accompagnata dall'immagine schematica di un uomo tripartito proiettata sul grande schermo alle spalle della pastora (Fig. 1). L'importanza di tale immagine, per quanto il suo uso sia stato riservato a quella sola volta, mi è sembrata evidente, sia per la rarità dell'occasione, sia per ciò che ebbe a dire C., un giovane operaio che si era sottoposto al rito della rinascita, restandone molto scosso. Il ragazzo ha detto: «è la prima volta che ho visto qualcosa»²⁶ – riferendosi al fatto che per la prima volta era riuscito a dare ordine al caos emotivo suscitato in lui dal rito, cosa che in altri momenti non aveva potuto fare. Infatti, la volta precedente in cui aveva preso parte al rituale di rinascita, non aveva saputo dire nulla delle sue sensazioni. In quella prima occasione l'immagine non c'era, a differenza di questa seconda volta in cui la figura dell'uomo tripartito aveva campeggiato sul mega schermo per l'intera liturgia. Il caso proposto ci fa dire che il rapporto tra rito, esperienza e immagine del tripartito rappresenta una variante originale di quella «pietà visuale» di cui parla Ugo Fabietti, capace di imprimere il sentimento religioso

²⁵ Dalle mie note di campo del 20/03/2016.

²⁶ Ibid.

in profondità, rendendolo duraturo oltre il solo momento del rito ed efficace nella realtà quotidiana²⁷.

L'immagine fu presentata dalla pastora in un contesto di eccitazione e coinvolgimento collettivo, creato *ad hoc* con canti e incitazioni, con un disinvolto «l'ho trovata su internet», cosa per nulla eccezionale per una chiesa transnazionale e mediatica come quella pentecostale²⁸.

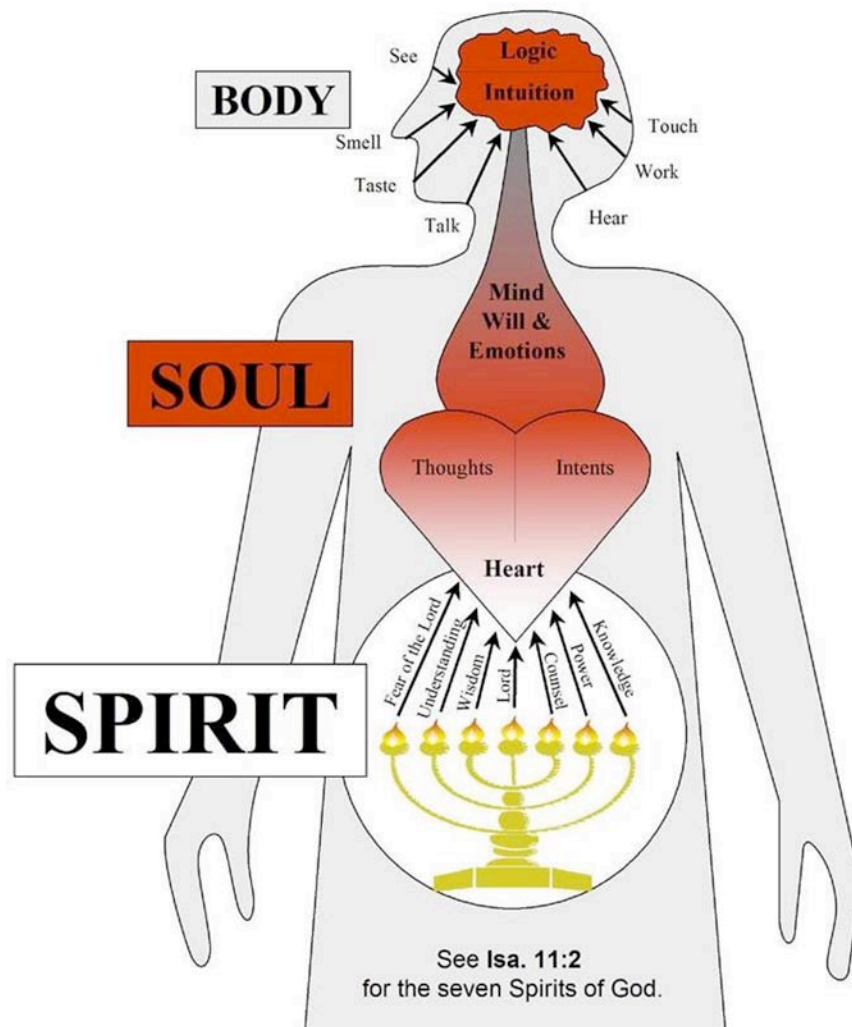


Fig. 1 Jablonowski 2003

²⁷ Fabietti 2014, pp. 211, 212.

²⁸ Pace 2013; Lucà Trombetta 2013.

Ma la sua importanza risiede proprio nella sua differenza rispetto ad altre immagini impiegate in altre occasioni, che erano poco più che decorative e non erano entrate in alcun modo nella predica del pastore. Proiettato in una giornata così speciale (la domenica delle palme) e in un'atmosfera sovraccitata, l'uomo tripartito era protagonista del messaggio di quella cerimonia e svolgeva un ruolo strategico nel trasmettere la sintesi tra rinascita interiore e guarigione. La pastora, spiegandone il significato, richiamava un passo del profeta Isaia e della *Lettera ai Romani* di S. Paolo (Isaia 11:2; Romani 8:11), dicendo «la prima volta che l'ho letto mi ha sconvolta»²⁹. In particolare, il rimando paolino alla santificazione del corpo attraverso la comunione nello Spirito di Dio era il nucleo della predica, che si palesava con un insistito: «Lo stesso Spirito, lo stesso Spirito. Ripetete con me, ancora, ancora»³⁰. Il riferimento all'equivalenza tra rinascita, resurrezione della carne e guarigione era esplicito: «la settimana scorsa il pastore ha predicato sulla guarigione fisica. Chi è venuto qui e ha pregato, ha ricevuto la guarigione fisica. Lo Spirito Santo vivifica il nostro corpo e la nostra anima»³¹. E, poco dopo: «L'obiettivo è che ci riuniamo per fortificarci e dare gioia alla vita»³². La figura mostrava in maniera evidente come avviene il processo grazie a cui la presenza dello Spirito vivifica il corpo e scalda il cuore, infonde gioia e saldezza, illuminando la mente e liberandola dai pensieri negativi, che tanta parte svolgono nell'immaginario terapeutico pentecostale. L'uomo vecchio deve lasciare il posto all'uomo nuovo e la figura tripartita mostra come ciò accade. Il sentimento di saldezza che la presenza di Dio ispira cancella l'immagine dell'uomo di ieri e vi sostituisce un altro uomo, quello dello schema tripartito, liberando l'individuo dalle colpe del passato, per aprirlo al prossimo nell'annuncio dei prodigi della sua rinascita. Il rinato identifica le sensazioni che prova nel momento della rinascita con ciò che vede rappresentato nell'uomo tripartito, così riuscendo a dare senso alla tempesta emotiva che lo attraversa. La sintesi essenziale tra rinascita, perdono, liberazione, benessere e guarigione si trova in queste parole della pastora:

«C'è qualcuno qui dentro che ha ancora un'immagine di ieri, del passato di sé. Di quello che gli altri hanno detto di te. Ma un cambiamento è già avvenuto. Dobbiamo andare fuori a annunciare Cristo, perché il mondo non lo sa. Non c'è danno per quelli che sono in Cristo. Non il senso di colpa che ci hanno insegnato. Questo non è Cristo. Pasqua non è solo Gesù morto, è la resurrezione»³³.

²⁹ Dalle mie note di campo del 20/03/2016.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid.

Immagine del corpo, rinascita e guarigione

Ci possiamo a questo punto chiedere come deve essere intesa la figura dell'uomo tripartito nel contesto della liturgia osservata. Chiaramente non si tratta di un'immagine devozionale. Come tutto il pensiero protestante, anche il Pentecostalismo che deriva dalla stessa radice, condivide l'impostazione originaria data da Lutero, basata sul primato del Verbo. Malgrado anche il pentecostalismo utilizzi mezzi sensibili per rendere presente l'esperienza del divino³⁴ e tra essi anche immagini, resta saldo il rifiuto delle icone sacre. Questo aspetto fa risultare, ai nostri occhi, ancora più interessante l'impiego di questa immagine durante la pratica liturgica, vista la rarità, per non dire l'assenza, di rappresentazioni figurate durante le cerimonie. Se volessimo cercare un parallelo all'interno della tradizione protestante, potremmo dire che, a un primo livello interpretativo, l'immagine dell'uomo tripartito condivide l'intento di alcune rappresentazioni che Lucas Cranach Il Vecchio realizzò all'origine della Riforma per divulgarne i principi (ex. *La vera e la falsa chiesa*, 1545). In entrambe i casi, si tratta di immagini che svolgono una funzione didattica. Nel caso di Cranach, indicano al fedele quali sono i principi del Luteranesimo, nel caso dell'uomo tripartito, illustrano come il credente pentecostale deve intendere l'azione dello Spirito nella sua stessa persona. Tuttavia, tale immagine è qualcosa di più di un semplice strumento pedagogico al servizio di una dottrina. Interessante è proprio il fatto che essa non sia né un'icona devozionale né solo una figura profana. Essa è parte di un processo rituale curativo, ma non è essa stessa la fonte miracolosa della guarigione. La figura ha una funzione didattica, ma agisce ad un piano d'efficacia che va oltre la semplice didattica. Il solo riferimento al contenuto dell'immagine non ci permette di intendere a pieno la funzione che essa svolge all'interno del quadro della terapia pentecostale. Dobbiamo prestare attenzione a due elementi contestuali che allargano il campo interpretativo. Essi sono da una parte l'uso performativo della figura nel rituale, che determina il processo di incorporazione dello schema rappresentato, dall'altra l'aspetto formale dell'immagine, che ne legittima il valore terapeutico nella percezione dei fedeli.

Incorporazione e uso rituale

Per ciò che riguarda il primo aspetto, il fatto che essa non sia né un'icona sacra né solo una figura profana risulta interessante. La rappresentazione dell'uomo tripartito appare come un *mediun* di oggettivazione degli stati somatici vissuti dal fedele, che aiuta il singolo a sintonizzarsi con l'insieme di credenze della comunità e assume significato solo se e quando l'individuo riformula il suo sé sulla base di quella

³⁴ Meyer 2010.

tripartizione Essa fa passare il soggetto dall'alienazione della «*dys-appareance*»³⁵ dell'incertezza del suo vissuto corporeo e emotivo a una nuova «*eu-appareance*»³⁶, che fornisce all'individuo una nuova identificazione. Nei termini della retorica pentecostale, questo processo si identifica con l'ideale del *born again*, che coincide con la guarigione del credente e con la trasformazione del suo mondo di senso, fino a includere anche effetti prodigiosi. In questo senso, l'immagine va intesa come qualcosa di più di un semplice strumento illustrativo esteriore e deve essere pensata in termini fenomenologici come uno schema. Lo schema è una delle funzioni costitutive della coscienza intenzionale che chiamiamo immaginazione³⁷, che coinvolge diverse facoltà nella formazione del senso dell'immagine percepita. Ogni interpretazione d'immagine mette in opera diverse qualità del soggetto chiamato a darle un significato che non può che essere soggettivo, rilevante per lui e allo stesso tempo culturalmente mediato. A ciò si aggiunge il fatto che, in una prospettiva fenomenologica, la coscienza non è mai slegata dalla corporeità, che dunque concorre alla formazione del senso dell'immagine percepita³⁸. L'interpretazione di una figura, allora, si colloca all'incrocio tra il livello semiotico delle rappresentazioni collettive e quello fenomenologico del senso soggettivo e incarnato. Essa concentra in sé in maniera sintetica una serie di moti intenzionali della coscienza (affettivi, cognitivi e somatici) che determinano il modo in cui l'individuo percepisce se stesso e il suo mondo, comprendendo in questo modo la sua esperienza. In questo senso, la figura dell'uomo tripartito è una di quelle forme mediate, culturalmente costituite, grazie alle quali gli individui danno significato al proprio vissuto. Essa è uno di quei mezzi materiali, carichi di un senso comunitariamente condiviso, in virtù dei quali la presenza divina si rende sensibile al credente, attraverso un percorso graduale di acquisizione cognitiva, affettiva e somatica di certe modalità rappresentative (*sensational forms*) che disciplinano e incanalano il sentimento³⁹. L'immagine proposta si può considerare parte di un processo di «*cultivation*»⁴⁰ dell'esperienza caratteristico di ogni pratica religiosa, che si sostanzia nella combinazione di diversi strumenti concreti, i quali costituiscono parte integrante dell'esperienza stessa⁴¹.

Possiamo prendere a paragone l'osservazione di Tanya Luhrmann la quale afferma, nel suo studio sul pentecostalismo americano, che la percezione della presenza di Dio non si dà tutta in un momento, ma si forma attraverso un processo

³⁵ Csordas 1994a, p. 8.

³⁶ Leder 1990p. 75; Zeiler, 2010.

³⁷ Sartre 2007.

³⁸ Merlau-Ponty 1993, 2003.

³⁹ Meyer 2010, p. 751

⁴⁰ Brahinsky 2013.

⁴¹ Fabietti 2014.

graduale e complesso che chiama «*metakinesis*»⁴². Con esso intende un'identificazione progressiva di certi stati affettivi e somatici con la presenza dello Spirito, che coinvolge livello mentale, emotivo e corporeo in modo unitario grazie all'impiego di certi *media*, secondo la continuità mente-corpo della nozione di «*mindful body*»⁴³. Analogamente, lo schema dell'uomo tripartito, indirizzando l'attenzione somatica di ciascun fedele durante il rito verso un insieme di significati condivisi oggettivati nell'immagine (*semiotic ideology*⁴⁴), struttura la percezione dei suoi stati corporei, configurandoli secondo modalità conformi alla concezione collettiva. Il fatto che tale acquisizione dell'immagine sia terapeutica si può intendere nel senso espresso da Thomas Csordas con la nozione di «modificazione delle modalità somatiche dell'attenzione»⁴⁵. L'introiezione dell'immagine coinvolge il soggetto in un processo di trasformazione della percezione di sé attraverso l'incorporazione di specifiche modalità somatiche oggettivate (come ad es. la tripartizione dell'uomo) nelle quali si sostanzia la concezione terapeutica del pentecostalismo in quanto azione dello Spirito che il rinato sente dentro di sé sotto forma di calore e energia. Lo schema indirizza l'attenzione verso una «active constitution of a new object which makes explicit and articulate what was until then presented as no more than an indeterminate horizon»⁴⁶ e l'uso rituale dell'immagine ne rende possibile l'incorporazione da parte del fedele. L'*embodiment* dell'uomo tripartito è funzionale alla guarigione nella misura in cui agisce in maniera mirata sulla consapevolezza corporea dei fedeli grazie all'azione combinata di pratiche rituali e *setting*, che implicano certe tecniche posturali (il battesimo dello Spirito), di certe pratiche corporee (la preghiera), di organizzazioni spaziali (il luogo di fronte ai fedeli dove si tiene il rito, che si presenta come una vera scena teatrale) e per mezzo del linguaggio (predica e glossolalia)⁴⁷. L'atto immaginativo con cui il fedele rende sensato per sé lo schema è una modalità di costituzione dell'*ipseità*, che si trova coinvolta in un processo trasformativo cognitivo, affettivo, performativo e immaginativo, che penetra nel profondo della corporeità. Tale messa in forma delle sensazioni operata dall'attenzione permette di circoscriverle e oggettivarle e quindi anche di dividerle, mentre veicola il mondo di valori in cui la comunità si riconosce, fino a portare il rinato a dire «ho visto qualcosa».

⁴² Luhrmann 2008, p. 519.

⁴³ Scheper-Hughes; Lock 1987.

⁴⁴ Keane 2007.

⁴⁵ Csordas 1994b, pp. 67, 71.

⁴⁶ Csordas 2002, p. 244.

⁴⁷ Kimmel 2005, pp. 297-299; Brahinsky 2013.

Aspetto dell'immagine e valore terapeutico

L'osservazione dell'aspetto formale dell'uomo tripartito rivela ulteriori elementi, in particolare evidenza che la sua funzione pedagogica all'interno della terapia pentecostale non è così ovvia come appare a un primo sguardo. Essa infatti non deriva solo dal suo contenuto ma risiede nella forma stessa che lo veicola, in cui tale funzione prende corpo. In quanto schema (secondo la terminologia di Sartre), la figura dell'uomo tripartito si colloca anche a metà tra l'icona e l'immagine. Ciò significa che non è né immediatamente intuibile come l'immagine, che ha un rapporto imitativo diretto col suo referente, né del tutto indecifrabile come l'icona, che per Sartre è un segno puramente convenzionale e resta impenetrabile senza una chiave di decodifica. La figura ha una debole prossimità rappresentativa col suo oggetto (nello specifico, il corpo umano), ma abbisogna anche di un codice di riferimento per essere compresa. Tale codice nel nostro caso si può intendere in due sensi: anzitutto riferito al contenuto: in questo caso, la chiave di decodifica sono i passi biblici citati dalla pastora durante la predica; in secondo luogo, riferito all'aspetto, e allora l'ambito di riferimento non è più religioso, ma la chiave va ricercata altrove, in altri orizzonti di senso di carattere biomedico. È lì che dobbiamo ricercare la sua validità terapeutica. A differenza del codice verbale necessario alla decodifica del contenuto, che per agire deve essere esplicitato, il riconoscimento dell'azione terapeutica passa per un codice visuale puro – che funziona in quanto segno indipendentemente dal referente che rappresenta - sotteso alla figura e agisce in maniera inavvertita e inconscia, senza bisogno di esplicitazione e dunque in maniera più immediata. Questo aspetto non è trascurabile rispetto al problema dell'efficacia curativa attribuita all'immagine. Infatti, pone la questione di quali siano le connessioni di piani simbolici grazie alle quali tale figura viene riconosciuta nella sua valenza salutare. La domanda non ha un significato solo particolaristico. Prendendo le mosse dal caso singolo, ci possiamo chiedere in termini più generali quali sono le condizioni di possibilità per cui un'immagine può essere ritenuta da certi soggetti storici appartenente a un ambito terapeutico e dunque entrare a far parte delle pratiche curative riconosciute legittime. La questione trascende l'orizzonte immaginifico del solo pentecostalismo e anche dell'immaginario religioso in genere, perché presenta una valenza universale, che riguarda «la vita sociale delle merci-visuali»⁴⁸ che nella cultura visuale oggi dominante possiedono «un valore aggiunto di tipo comunicativo»⁴⁹ che ne fa dei feticci visuali dotati di una loro potenza e una loro vitalità. L'immagine non è un oggetto passivo degno solo di uno sguardo distratto, ma va intesa come un soggetto attivo, che indirizza la comprensione di sé da parte del suo osservatore grazie alla stratificazione di segni di cui è costituita. Dobbiamo dunque aggiornare il metodo

⁴⁸ Canevacci 2001, p. 19.

⁴⁹ Ivi, p. 17.

dell'osservazione per adeguarlo a guardare l'immagine, prestando particolare attenzione a come la guardiamo, al nostro «sguardo interpretante»⁵⁰, ovvero a come essa agisce retroattivamente sul modo in cui percepiamo noi stessi, la medesima immagine e la realtà. Massimo Canevacci definisce tale approccio «osservazione osservante», un “farsi vedere” che si identifica in «un'attività di tipo riflessivo che coinvolge il soggetto, fino alla sua mutazione in cosa-che-vede [...] *Farsi vedere* significa allenarsi ad osservarsi mentre si osserva»⁵¹.

Osserviamo dunque l'uomo tripartito in quanto immagine. La figura si presenta come una sorta di schema anatomico elementare che ricorda da vicino rappresentazioni simili utilizzate in medicina per la divulgazione di pratiche di prevenzione o per spiegare in modo semplice certi processi fisiologici. L'aspetto generale somiglia ad analoghi schemi didattici presenti negli studi medici e nei corridoi degli ospedali, sulle riviste salutiste, negli opuscoli divulgativi e non ultimo nei manuali scolastici. La somiglianza funzionale con l'immaginario medico è ancora più evidente se prendiamo come termine di paragone la figura dell'uomo tripartito con le relative didascalie esplicative e la raffrontiamo ad analoghe tavole mediche. La similarità balza agli occhi, e direi che ciò accade a un livello preriflessivo e puramente intuitivo; ciò che avviene nei fedeli che osservano tale schema è l'identificazione immediata dell'immagine come appartenente all'orizzonte di senso delle terapie biomediche. È un processo inconsapevole che si spiega sulla base di un riconoscimento spontaneo, determinato dall'immaginario collettivo depositato nell'inconscio culturale di ciascuno.

La divisione mente/corpo che vi viene proposta (con l'aggiunta del terzo elemento dello spirito) appartiene ai fondamenti della biomedicina, che sono profondamente radicati nella mentalità occidentale e dotati di un notevole prestigio sociale. La medesima concezione però non manca anche nell'impostazione di base dello stesso cristianesimo, che quindi, almeno a un livello dottrinale superficiale, con essa si trova perfettamente a suo agio. In effetti, anche se la terapia pentecostale agisce *de facto* a un livello non dualista (*mindfull body*), il dualismo che privilegia lo spirito-mente rispetto al corpo vi è profondamente presente *de iure* e ne costituisce un fondamento teorico. L'idea che la presenza dello spirito sia in sé curativa anche del corpo e il primato attribuito all'anima, alleata dello Spirito, nel disciplinare la carne rispetto alle sue deviazioni vanno in questa direzione. Per lo stesso motivo, cure religiose pentecostali e cure mediche non si escludono a vicenda. Esse insistono sulla stessa matrice concettuale di base, il dualismo in cui entrambe si riconoscono, anche se lo concepiscono secondo un ordine di priorità invertito: l'anima prima del corpo per la religione cristiana, il corpo prima dell'anima per la medicina. Il tripartito presenta quindi una singolare sovrapposizione di generi rappresentativi e di principi

⁵⁰ Ivi, p. 18.

⁵¹ Ivi, pp. 17-18.

ideali che formano un originale ibrido biomedico/religioso, il cui senso unitario si concentra nel valore terapeutico che tale immagine assume.

Un caso analogo a quello proposto è presentato da Ugo Fabietti a proposito delle confezioni di *Misericordina*, una “medicina per l’anima” messa in commercio dal Vaticano alla fine del 2013 e promossa dal balcone di Piazza San Pietro dal pontefice in persona. In concreto, si tratta di una confezione che imita l’aspetto di un medicinale, contenente un rosario e un dettagliato foglietto di istruzioni d’uso che sembra il bugiardino presente nelle scatolette delle medicine. La scelta degli ideatori di dare alla *Misericordina* questo aspetto rivela l’intenzione di legittimare l’azione terapeutica del contenuto attraverso il riferimento al codice visuale proprio di un immaginario diverso da quello religioso, come è quello biomedico, riconoscibile da tutti come medicamentoso. La confezione offre l’immagine di un cuore riprodotto secondo criteri anatomici, ma spinato, come si usa nell’iconografia cattolica del cuore di Gesù. La confezione ha un *design* dall’aspetto medico-scientifico, evidenziato da una specie di grafico da elettrocardiogramma impresso sulla scatola, ma presenta anche inserti iconici di carattere religioso (la corona di spine). Analogamente, lo schema anatomico dell’uomo tripartito, che mima figure simili usate in ambito biomedico, vede l’inserimento di un elemento iconico tratto dall’immaginario religioso (il candelabro delle virtù) che appare come applicato nel mezzo della figura. L’intera operazione, in un caso come nell’altro, gioca sull’effetto ambiguo dell’accostamento dei due codici espressivi utilizzati e ne suggerisce la compenetrazione, per quanto restino chiaramente distinti e riconoscibili nella loro differenza. Si tratta quindi di un lavoro per giustapposizione, come accade nelle figure allegoriche, e non per condensazione, come avviene invece nel caso dei simboli. L’immagine che si produce non crea un significato univoco, ma opera invece mettendo in contatto due immaginari separati, in modo che si contaminino e si rafforzino a vicenda, legittimandosi l’un l’altro, pur restando distinti. L’accostamento dei due ambiti simbolici produce una particolare esperienza nel fedele. Commentando il desiderio dei devoti di possedere la “medicina per l’anima”, Fabietti scrive che

«In questo modo il credente porta con sé un’immagine ormai largamente radicata nel suo mondo esperienziale (l’immagine del cuore scientificamente riprodotta) ma che gli consente al tempo stesso di accedere ad altre verità, trascendenti e più ‘alte’, mentre la confezione rientra in un universo a lui familiare, quello del consumo dei medicinali che è abituato ad acquistare in farmacia»⁵².

Fabietti vi riconosce un caso emblematico di slittamento semantico tra piano religioso e piano del senso comune, che Geertz per primo aveva evidenziato come

⁵² Fabietti 2014, p. 212.

uno dei fenomeni più comuni della vita religiosa, e dei meno studiati⁵³. Come già aveva sottolineato Geertz, è pratica usuale dei fedeli di qualunque religione spostarsi continuamente tra province di significato diverse, mettendo in contatto la loro esperienza del sacro con la loro vita quotidiana e viceversa. L'esperienza religiosa è proprio questo ponte tra mondo sacro e mondo profano che permette di ricongiungere l'uno all'altro, anche per mezzo di specifici supporti materiali capaci di viaggiare, per le loro stesse qualità intrinseche, da un orizzonte di senso all'altro. In questo movimento di andata e ritorno, l'uso delle immagini svolge un ruolo essenziale di veicolo e di messa in relazione di mondi distanti, come testimoniato dall'accostamento tra ambito medico e ambito religioso sulla scatola della *Misericordina*. Scrive Marta Gabriele, proprio facendo riferimento al caso, che «la continua negoziazione di valore e l'oscillazione dei significati del simbolismo religioso [...] trovano qui una compiuta espressione, testimoniando quella continua ingerenza del senso comune nella prospettiva religiosa»⁵⁴. L'aspetto interessante dell'analisi di Fabietti è proprio il fatto che l'immagine viene riconosciuta come appartenente a un ambito terapeutico noto e degno di credito e assunta nel suo valore curativo anche nell'ambito religioso in virtù di questa somiglianza. Nel caso della figura dell'uomo tripartito, ci troviamo di fronte a una situazione analoga di pietà visuale, descritta da Fabietti come: «il modo di credere attraverso l'immagine, è quindi una vera e propria costruzione culturale che si avvale di una serie di immagini concrete attraverso le quali diventa possibile compiere un balzo nella sfera delle verità della religione. »⁵⁵.

Tra le verità religiose che il pentecostalismo vuole trasmettere vi è che l'azione dello Spirito è terapeutica, guarisce l'anima e il corpo, e ciò risulta immediatamente intuibile da tutti grazie alla similarità iconografica che l'uomo tripartito ha con analoghe immagini di ambito biomedico, che con lo schema tripartito condividono «una somiglianza di famiglia»⁵⁶.

Negoziazione di codici e trasmissione di significati

Come ha più volte sottolineato Csordas, anche l'immaginario religioso più lontano dal senso comune si trova collocato all'interno di un sistema simbolico più ampio, trasversale ed egemonico, quello dell'ambiente sociale di provenienza dei fedeli, della nazione, del proprio tempo, con il quale il primo non solo è obbligato a confortarsi, ma rispetto al quale deve cercare delle forme di riconoscimento negoziate. Così in diverse ricerche sulle cure nelle comunità carismatiche statunitensi,

⁵³ Geertz, 1973; Fabietti, 2014.

⁵⁴ Gabriele 2015, p. 119.

⁵⁵ Fabietti 2014, p. 213.

⁵⁶ Wittgenstein 1967.

lo studioso rileva che l'insistenza su alcuni aspetti della sessualità come fattore di disagio o su certi problemi famigliari ben si accorda con una certa mentalità diffusa nordamericana, che riconosce a tali questioni una particolare rilevanza per la vita dell'individuo. Allo stesso modo ritengo sia da intendere il rapporto tra i fedeli della chiesa pentecostale "Vivere in Cristo" di Pavia e l'immagine loro proposta dell'uomo tripartito. La figura è una forma negoziata tra immaginario terapeutico religioso minoritario e immaginario biomedico egemonico, che permette di veicolare i significati dell'uno legittimandoli con l'uso del linguaggio dell'altro. Tale negoziazione di significati non ha il solo scopo di legittimare un messaggio religioso traducendolo nel codice di una cultura dominante, ma ha anche l'effetto di produrre il fenomeno che pretende di descrivere.

Infatti, anche la realtà scientifica a cui l'iconografia di tipo biomedico del tripartito fa riferimento è a sua volta una creazione dei codici espressivi tipici della divulgazione scientifica, che non possono essere intesi ingenuamente come veicoli neutri di trasmissione di dati oggettive, ma devono essere concepiti come strumenti attivi di «production of scientific reality»⁵⁷. Come emerge da numerosi studi dedicati alla costruzione degli oggetti scientifici⁵⁸, il referente della rappresentazione può avere un'esistenza puramente astratta o immateriale in natura, può essere una costruzione mentale che «has no pre-existence in the physical, historical world whatsoever»⁵⁹ e raramente è una semplice dati empirica. Ciò vale a maggior ragione quando il referente della rappresentazione è costituito da ipotetiche relazioni tra fenomeni, che non possono essere osservate in quanto tali, non avendo alcuna esistenza materiale. In questo caso, «representation of these kinds of referents may play an important role in understanding or influencing that world»⁶⁰. Si tratta di un vero e proprio processo di iscrizione in un sistema codificato⁶¹ che comporta una serie di scelte da parte di numerosi attori e include diverse finalità, oltre quella illustrativa, non ultime quelle di persuadere e indurre comportamenti. Scrive Luc Pauwels che «often, receivers or users of the representation will be invited, seduced or even compelled, in subtle ways, to adopt the views of the sender and to perform the preferred actions (to believe, give approval, appreciate, change opinions, donate money, or support morally)»⁶². Per questo motivo, lo stesso Pauwels sostiene che l'idea che le rappresentazioni scientifiche abbiano come solo significato quello di presentare dati oggettivi o di facilitarne la comprensione «should be abandoned»⁶³. Al pari delle altre immagini, che entrano nel circuito della cultura visuale, anche le

⁵⁷ Lynch 1998, p. 223.

⁵⁸ Latour, Woolgar 1979; Latour 1987; Lynch 1985a, 1985b, Pauwels 2006.

⁵⁹ Pauwels, 2006, p. 3.

⁶⁰ Pauwels 2006, p. 3.

⁶¹ Latour 1987; Roth e Mc Ginn 1998.

⁶² Pauwels 2006, p. 19.

⁶³ Ibid.

rappresentazioni scientifiche conoscono processi di stratificazione, di codifica e decodifica e di appropriazione che caratterizzano l'esistenza materiale di tutte le espressioni iconiche. La figura dell'uomo tripartito rappresenta un caso particolare di tale processualità che tutte le immagini conoscono, condividendo con le rappresentazioni scientifiche le complessità e le finalità che abbiamo descritto. Lo schema non si limita a illustrare un processo, ma concorre attivamente a produrne l'esistenza, inducendo l'acquisizione di determinati comportamenti e significando in un certo senso determinati stati somatici ed emozionali. Esso produce attivamente la percezione della presenza dello Spirito, persuadendo il fedele circa la veridicità esperienziale della credenza nel potere terapeutico dell'azione divina, rafforzando la convinzione di quanto precedentemente acquisito solo a livello verbale. In questo senso, la figura del tripartito può essere intesa, all'interno del processo di guarigione pentecostale, alla stregua di un farmaco, ovvero come il veicolo di un'azione terapeutica.

Cos'è un farmaco: codici in viaggio

Gli antropologi Robert Pool e Wenzel Geissler propongono una distinzione netta tra medicine e farmaci, di fatto assumendo la posizione della biomedicina che divide i medicamenti in

«medicine: sostanze (o oggetti) che, basati su una loro intrinseca potenza, sono impiegati per dare origine a trasformazioni, quali i mutamenti corporei da uno stato di malattia a uno di salute. Farmaci: medicine che si basano su una conoscenza biomedica e sono prodotte industrialmente».⁶⁴

Questa definizione però non permette di comprendere appieno la funzione dell'immagine dell'uomo tripartito nel contesto del rituale terapeutico del pentecostalismo. Soprattutto non riesce a dare conto dell'aspetto estetico di "farmaco" che la rende riconoscibile come veicolo di guarigione, grazie al suo apparentamento col codice comunicativo dei medicamenti che appartengono al contesto della biomedicina. La posizione espressa da Pino Schirripa è più funzionale al nostro discorso:

«Si può definire, in prima approssimazione, come farmaco una data sostanza, o meglio un insieme di sostanza, che vengono percepite – in una data comunità e in un

⁶⁴ Pool-Geissler 2005, p. 88.

momento storico preciso – come efficaci per contrastare, e spesso per risolvere, ciò che in quello specifico contesto è considerato malattia».⁶⁵

Spostando l'accento dalla effettiva efficacia del farmaco alla percezione che di essa ha una certa comunità, a partire da ciò inteso come malattia, la definizione di Schirripa permette di estendere la nozione di farmaco oltre la sfera della biomedicina, fino a includere anche la nostra immagine, che, se non si può definire propriamente come un farmaco essa stessa (poiché è lo Spirito che cura), è però il veicolo del farmaco e in questo modo può essere compresa. In altri termini, all'interno della comunità pentecostale, l'immagine dell'uomo tripartito può essere considerata curativa come un farmaco a partire da una certa concezione della malattia e della guarigione. Essa è il supporto materiale per un farmaco in sé immateriale, ma concepito come reale. Non è quindi l'immagine che cura, come se fosse un'icona sacra, ma l'immagine illustra come avviene il processo della cura ad opera dello Spirito e indirizza la percezione del fedele nella direzione di riconoscerne la presenza dentro di sé. L'immagine tripartita sta allo Spirito come il bugiardin illustrativo sta alla molecola che agisce nel nostro corpo. Ciò che cura è la sostanza, ma ciò con cui entriamo in relazione conoscitiva è l'illustrazione del suo funzionamento, che altrimenti ci resta inconoscibile a livello esperienziale se non nei sintomi che essa produce⁶⁶. In questo senso, con Schirripa, possiamo considerare nel loro valore curativo non solo specifiche sostanze, ma anche «quegli atti terapeutici in cui tale oggetto tangibile è presente» perché

«in tutti i contesti storico-sociali noti vi sono pratiche terapeutiche che non prevedono l'utilizzo di alcun tipo di sostanze definibili come farmaci: ad esempio il sacrificio ad un'entità sovrumana, l'esorcismo, la terapia della parola nelle psicoterapie occidentali, le preghiere di guarigione nelle chiese africane, in quelle pentecostali e in quelle carismatiche cattoliche».⁶⁷

Poiché l'immagine dell'uomo tripartito entra a far parte di un processo di guarigione di tipo spirituale, che inizia con la predicazione e culmina nel rito della rinascita, essa può essere definita in senso lato un farmaco. La sua qualità medicamentosa risulta evidente assumendo la posizione di Csordas che distingue tra semplici procedure terapeutiche, riconducibili all'ambito biomedico, e processo terapeutico, che invece riguarda l'implicazione della persona in un sistema di esperienza che modifica la disposizione stessa del soggetto verso di sé e verso il mondo, coinvolgendolo in una dinamica trasformativa, comprensiva tanto della sua

⁶⁵ Schirripa 2015, p. 21.

⁶⁶ Fainzang 2001, pp. 72-74.

⁶⁷ Schirripa 2015, p. 24.

dimensione cognitiva e affettiva quanto della sua condizione corporea. In questi termini, allora, va intesa l'efficacia simbolica che si configura, quindi, come una ricombinazione del sé e del mondo percepito e vissuto emotivamente dal soggetto. Scrive ancora Csordas che «only by closely tracing this transformation can we approach the issue of efficacy that lies at the center of debate about religious healing practice»⁶⁸. L'immagine del tripartito è vissuta dai fedeli come un farmaco rispetto a ciò che la comunità definisce guarigione dalle malattie. Del resto, la particolare natura dello schema tripartito non è estranea alle condizioni della presente cultura visuale, caratterizzata da una libera e frenetica circolazione di linguaggi iconici. Come sostiene Marta Gabriele, nell'attuale regime visuale, in cui anche le immagini sacre tendono sempre più a sganciarsi dal loro referente reale (nelle arti) e a uscire dal loro contesto di provenienza (l'esperienza religiosa), fluttuando liberamente, sempre più comune è il loro «sconvolgente sconfinamento nel visivo, un terreno incontrollabile» in cui «possono incarnarsi in ogni luogo, anche su una scatola di medicinali»⁶⁹ (come accade per la *Misericordina*). Interessante è il fatto che la legittimazione dell'immagine in quanto farmaco non può appoggiarsi sul solo ambito religioso pentecostale, a cui tale figura afferisce e dove è largamente presente, ma deve orientare la ricerca del suo senso nella direzione dell'ambito biomedico. In altri termini, il riconoscimento del valore curativo dell'immagine non si limita all'ambito religioso/spirituale di cui essa sarebbe una rappresentazione didascalica ampiamente attestata nel mondo pentecostale, ovvero al messaggio veicolato da essa (contenuto). Tale valore è determinato piuttosto dall'aspetto dell'immagine (forma), che invece è riferibile all'ambito medico-scientifico. Questa appartenenza risulta immediatamente percepibile in virtù di un'intuizione estetica preriflessiva prodotta nei fedeli da una lunga abitudine culturalmente acquisita e ormai depositatasi nelle precomprensioni percettive che appartengono alla nostra cultura occidentale. Se infatti osserviamo l'immagine per la sua forma e non per il suo contenuto, e ne apprezziamo quindi la materialità sensibile di cosa concreta, non ci può sfuggire che essa in quanto farmaco appartiene a un certo regime di valori che essa incorpora⁷⁰, ovvero presenta «un intero complesso di idee e attitudini che ad essi [i farmaci, *n.d.a.*] si possono riferire»⁷¹ e che la qualificano come tale. I farmaci, come ogni altra cosa, sono al centro di complesse transazioni materiali e simboliche che «concernono tutto il corso di quello che possiamo definire il “ciclo di vita”»⁷². Da tali transazioni dipende il valore sociale che essi assumono, il significato che incorporano e dunque anche l'efficacia simbolica ad essi riconosciuta. Prescindendo in questo contesto dalla questione delle transazioni materiali, la nostra immagine concepita in quanto farmaco

⁶⁸ Csordas 1994, p. 57.

⁶⁹ Gabriele 2015, p. 118.

⁷⁰ Appadurai 1986, pp. 3-4.

⁷¹ Schirripa 2015, p. 24.

⁷² Ibid.

è anch'essa il prodotto di un sistema di transazioni simboliche che ne rappresentano la genealogia e la biografia, quali traspaiono da essa in controtuce. Sono tali slittamenti tra orizzonti semantici che rendono l'immagine presentata in un contesto di terapie religiose riconoscibile come farmaco, perché il codice estetico che essa utilizza appartiene all'universo simbolico della biomedicina.

Le immagini mediche, come qualunque altro oggetto, si spostano sia nello spazio, sia nel tempo e sia attraverso diversi contesti di significato. Va precisato che tali transiti non sono indenni da conseguenze. Nel loro movimento, i farmaci possono «assumere significati e usi differenti da quello del contesto di partenza»⁷³. Nel processo di traslazione e indigenizzazione⁷⁴ che essi subiscono, i farmaci conoscono trasformazioni simboliche e usi imprevisi ben noti agli antropologi e che riconosciamo anche nel nostro caso di appropriazione del codice estetico medicale in un ambito religioso, quale è quello delle pratiche di guarigione pentecostale. Tale processo, da una parte non lascia l'oggetto appropriato identico rispetto al contesto di provenienza, dall'altra nondimeno non ne occulta del tutto l'origine. Ne risulta un aspetto ibrido, non riducibile a una nosografia determinata e univoca, che costituisce la natura stessa dell'oggetto. La natura ambigua dell'uomo tripartito è riconducibile a questa dinamica di doppia appartenenza all'ambito religioso e medico, e va assunta «come fatto costitutivo di tali nosologie»⁷⁵ e, aggiungerei, è un elemento fondante della sua efficacia terapeutica simbolica. «Accettare la sfida complessa della polisemicità dei costrutti locali» vorrà dire, allora, «seguire i mille rivoli e i tanti significati che ogni costrutto nosologico rivela»⁷⁶. Ciò significa anche riconoscere la natura di soggetti di tali immagini, dotati quindi di capacità di azione, di una biografia e di legami di parentela complessi e ramificati. Come sostiene anche Fabietti, «si può dire che le immagini sacre hanno una “vita” come tutti gli altri oggetti, almeno nel senso che la loro nascita, la loro esistenza e la loro fine è legata alla storia stessa dei gruppi e degli individui che ne fanno un certo impiego»⁷⁷. Si tratta, in altri termini, di assumere un approccio biografico allo studio di quel particolare oggetto che è l'immagine, secondo la traccia aperta da Igor Kopytoff⁷⁸, che svilupperemo propriamente nell'ultima parte del presente contributo, ma che sottende alla nostra intera analisi. Su questa falsariga, scrive ancora Fabietti che

«tale prospettiva permette infatti di seguire e descrivere i cambiamenti da uno status a un altro, e tutto ciò che questi cambiamenti comportano sul piano dell'investimento di

⁷³ Ivi, p. 145.

⁷⁴ Bledsoe, Goubaud 1985.

⁷⁵ Schirripa 2015, p. 147

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Fabietti 2014, p. 208.

⁷⁸ Kopytoff 1986.

significato e di “contesa” che può sempre nascere in merito al loro utilizzo sul piano culturale, politico e naturalmente religioso»⁷⁹.

L'uomo tripartito è un farmaco che ha subito un processo di singolarizzazione, ovvero di «classification and reclassification in an uncertain world of categories whose importance shifts with every minor change in context»⁸⁰. La sua iscrizione nei criteri di valutazione della comunità pentecostale lo ha sottratto al regime della mercificazione (non ha equivalente economico come invece hanno i medicinali) e inserito nell'orizzonte simbolico della terapia religiosa e della circolazione libera e condivisa nella comunità. Cionondimeno, il transito di quell'immagine illustrativa dall'ambito medico/scientifico a quello religioso/spirituale non ne ha inficiato il significato terapeutico, anche se ha comportato la sua traduzione in una cultura locale diversa, che ha comunque mantenuto tracce dell'universo simbolico di provenienza. Il passaggio ha implicato il mantenimento di alcuni caratteri riconducibili all'ambito medico, che gli danno l'aura di scientificità, che è parte integrante del suo potere curativo, ma la perdita di altri, quello economico/commerciale di merce che caratterizza i farmaci come prodotti, per poter entrare nella sfera del religioso, costitutivamente separata dalla profanità dello scambio monetario.

Consumo visuale

La dinamica illustrata di appropriazione e trasformazione dei codici dominanti in ambiti più ristretti non è tipica solo del campo religioso, ma è propria del fenomeno del consumo descritto da Michel De Certeau come «l'arte di utilizzare ciò che [le] viene imposto»⁸¹, che estende ciò a cui fa riferimento Fabietti parlando del consumo quotidiano di medicinali⁸². Il consumo, inteso come pratica e non solo nel suo significato economico, è un'arte inapparente che si caratterizza per le sue traiettorie devianti e per le sue piccole astuzie rispetto ai codici dominanti e centralizzati (come è quello della biomedicina da almeno due secoli) che, metaforizzando quegli stessi codici, li fa funzionare secondo un altro registro. In altri termini, il consumo si può intendere non solo in termini economici ma come appropriazione trasformativa e creativa dei codici dominanti, che ci fa dire che il transito di un'immagine come quella dell'uomo tripartito da un ambito simbolico a un altro non è senza conseguenze. In realtà, tale trasformazione agisce anche a parte invertite, ovvero quando è un codice dominante ad appropriarsi di uno minoritario. Accade però spesso un fenomeno di ritorno, che porta a una nuova riappropriazione della cultura

⁷⁹ Fabietti 2014, p. 208.

⁸⁰ Kopytoff 1986, p. 90.

⁸¹ De Certeau 1990, pp. 66-67.

⁸² Fabietti 2014, p. 212.

egemonica da parte di gruppi minoritari, che in questo modo reinventano il loro stesso codice originario. Gli esempi forse più noti e evidenti sono quelli che riguardano il passaggio delle immagini sacre dall'ambito religioso della pratica devozionale e rituale a quello estetico e artistico della contemplazione museale o a quello turistico della fruizione commerciale⁸³. Anche in questi casi, lo spostamento da un terreno all'altro implica la caduta di alcuni caratteri (quelli rituali e devozionali), la trasformazione di altri (il valore estetico) e l'assunzione di altri ancora (il valore economico e artistico), a volte anche con esiti distorsivi rispetto alla comprensibilità delle immagini, a volte creativi di nuove forme originali, come è accaduto per l'arte africana, indiana o dell'Oceania⁸⁴. Nel nostro caso ci troviamo di fronte a una situazione analoga, con la differenza che il movimento segue una direzione inversa, andando dall'ambito profano della medicina a quello sacro della religione. Ancora una volta, nel transito da una provincia di significato all'altra, alcuni elementi decadono (il primato della descrizione biomedica del corpo umano), altri vengono risignificati (la suddivisione in organi e parti del corpo in un sistema organico), altri ancora attribuiti *ex novo* (la presenza dello spirito nel corpo), altri infine ibridati (la confusione tra aspetto medico dell'immagine e contenuto che rinvia a un insieme di significati comprensibile solo se riferito al sistema di credenze religiose condivise dalla comunità). Tale trasformazione è tanto più evidente se affianchiamo a un'analisi semiotica dei codici una pragmatica, basata sul loro uso nel contesto, sul modello degli studi di linguistica, secondo la strada tracciata da De Certeau quando scrive che «si può tentare di applicarne il modello a molte operazioni non linguistiche, assumendo come ipotesi che tutti questi usi derivino dal consumo»⁸⁵. Nel caso specifico, l'uso rituale dell'immagine dell'uomo tripartito rappresenta il contesto concreto in cui si produce la fusione di orizzonti tra ambito medico e ambito religioso, il luogo in cui avviene attualmente il transito da un regime simbolico all'altro, con le trasformazioni, le ambiguità e le sovrapposizioni che abbiamo descritto e che sono costitutive della riconoscibilità del valore terapeutico dell'immagine, attraverso l'esperienza che il fedele fa della sua efficacia simbolica nell'ambito del sistema di credenze nel quale egli si colloca: la presenza curativa dello Spirito nel corpo sotto forma di calore ed energia.

Regimi dell'immagine, biografia e relazione convalidante

Gabriele scrive che il critico Régis Debray suddivide il campo dell'immagine in idoli o indici (che sono la cosa stessa, ovvero incarnano il sacro), icone (che assomigliano

⁸³ Myers 2018.

⁸⁴ Clifford 1988, Davis 1997, Colombo-Dougoud 1997, Bargna 2003, Brutti 2009.

⁸⁵ De Certeau 1990, p. 69.

alla cosa e pertengono al dominio delle arti imitative) e simboli (che non hanno con la cosa un rapporto analogico, ma convenzionale)⁸⁶. Ad ogni tipologia di immagine corrisponde una diversa strutturazione qualitativa del mondo vissuto dello spettatore, che determina tre ere storico-artistiche sulla base della percezione della figura. Le diverse immagini suscitano tre distinti atteggiamenti affettivi: timore, amore e interesse. Nell'attuale regime visivo prevale il simbolo che esercita sullo spettatore uno specifico «potere mediologico»⁸⁷ che si produce nell'immagine a partire dalla sua stessa natura di *medium* (come lo intende Marshall McLuhan con il celebre «the medium is the message»). Esso è connotato dal fatto che la figura simbolica «si serve di un linguaggio astratto, di una rappresentazione fortemente segnica»⁸⁸ lontana dal proprio referente poiché «è lei stessa il suo referente»⁸⁹. Se è assodato che tutte le immagini devono il proprio senso alla risposta del pubblico, «infatti è grazie allo sguardo del fruitore che esse sussistono, prendono vita, procurano degli effetti, azioni e reazioni determinanti per l'individuo e per la collettività»⁹⁰, nel caso del simbolo risulta ancora più importante indagare la «relazione convalidante»⁹¹ che esso instaura col suo fruitore. Ciò significa concentrare l'analisi dell'immagine verso la figura «considerata in e per se stessa»⁹², ovvero spostare l'attenzione dal contenuto ai modi della sua apparizione.

L'uomo tripartito rientra nella categoria del simbolo descritta da Debray, in quanto è una figura schematica priva di legame immediato col proprio referente (se non molto labile), che abbisogna di una decodifica (rappresentata dai passi biblici che ne illustrano il significato) e che esercita pienamente il proprio potere mediologico di immagine terapeutica a partire dalla relazione convalidante che essa instaura con lo spettatore attraverso l'impiego di un codice segnico che allude a un orizzonte di senso biomedico noto e riconoscibile, veicolato in maniera subcosciente. In altri termini, al di là del contenuto dell'immagine, la legittimazione del suo valore terapeutico da parte dei credenti proviene dal regime di segni di carattere medico-scientifico che la qualificano. La relazione convalidante avviene a due livelli di senso. Il valore religioso è riconosciuto dalla comunità nel suo insieme, in quanto l'immagine schematizza il *corpus* delle credenze che il movimento professa. Ma è l'individuo che fa propria l'iconografia in senso curativo, incorporandola. Il singolo è responsabile della legittimazione terapeutica attribuita allo schema, legittimazione che deriva dalle specifiche caratteristiche dell'immagine, dal suo modo di apparizione, poiché esso rinvia a un bagaglio depositato di esperienze note a ciascuno. Ci possiamo domandare

⁸⁶ Debray 1999, p. 176-177.

⁸⁷ Gabriele, 2015, p. 112.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ivi, p. 116.

⁹² Ivi, p. 112.

come si forma questo capitale culturale collettivo e soggettivo al tempo stesso, da cui deriva l'attribuzione di valore dell'immagine, che sta alla base della relazione convalidante che riconosce nell'immagine del tripartito un farmaco, come accade anche nel caso della *Misericordina*. Tale questione può essere intesa solo a partire da un approccio alla figura stessa che ne riconosce la natura di soggetto dotato di storia, di biografia e di genealogia, che costituiscono il suo specifico potere di moderno feticcio⁹³. Nell'indagare la funzione terapeutica che essa esercita all'interno della chiesa "Vivere in Cristo" dobbiamo risalire alle origini di questa relazione convalidante, riconoscendo all'immagine in quanto *medium*, oggetto visivo concreto, uno sviluppo processuale che ne forma l'individualità, che dà vita a una complessa e polimorfa soggettività, seguendole nelle vicende della sua biografia. Senza pretese di esaustività, proviamo allora a rintracciare alcune linee di sviluppo genealogico del codice espressivo presente nella figura dell'uomo tripartito.

L'archetipo occidentale di tutte le immagini anatomiche a cui risale la concezione moderna del corpo umano credo si possa identificare con le tavole degli studi pioneristici che Andrea Vesalio realizzò a Padova nella seconda metà del Cinquecento, anticipate solo dai lavori semiclandestini svolti da Leonardo da Vinci alcuni decenni prima. L'epoca fu fucina della straordinaria svolta ideologica e metodologica che conosciamo come rivoluzione scientifica, che attraversò tutti i campi del sapere trasformandoli radicalmente, affermando una nuova concezione dell'uomo e del cosmo basata sull'idea della Natura come grande macchina. Il dualismo mente/corpo, alla base del meccanicismo, si può far agevolmente risalire a Cartesio, che già nel Seicento descrive il corpo come un insieme di funzioni meccaniche che racchiude un'anima, concezione diffusa in immagini da Florentio Schuyl che illustrò la concezione cartesiana del corpo⁹⁴. Tali immagini, diffuse a partire dal Cinque/Seicento in tutta Europa, hanno avuto un impatto così forte nel formare nei secoli l'immaginario corporeo occidentale, e quindi medico-scientifico a un livello globale, da costituire delle matrici culturali ormai del tutto interiorizzate, che agiscono in maniera implicita sia a livello delle rappresentazioni mentali, sia a quello dei comportamenti, e per ciò ritenute ovvie anche nell'immaginario curativo del senso comune⁹⁵. In una certa misura, il sistema iconografico terapeutico pentecostale non fa eccezione e non si discosta molto dal senso comune, e anche per questo è accettato di buon grado dai suoi fedeli.

Nel XVII secolo, le immagini anatomiche escono dai testi accademici per accedere a una platea più larga, incarnandosi in un numero crescente di carte murarie, che possono essere fruite da più persone contemporaneamente. Secondo Massimiano Bucchi, è nella Germania della seconda metà del Seicento che l'uso delle carte

⁹³ Appadurai 1986.

⁹⁴ Schuyl 1662.

⁹⁵ Belting 2011, pp. 124-131; Elkins 2009, pp. 162-163; Stafford 1991.

murarie prende avvio, grazie a una tradizione di divulgazione pedagogica che risale alla metà del Cinquecento, dunque all'epoca della Riforma, di cui come sappiamo anche il Pentecostalismo è un ultimo derivato⁹⁶. Inizialmente fu il sistema scolastico tedesco a essere interessato da questa trasformazione, e successivamente il processo coinvolse altri strati sociali. Sviluppatisi grazie al clima favorevole dei Lumi, la tendenza raggiunge il suo culmine tra il 1870 e il 1920, periodo che Bucchi definisce una vera e propria «golden age for such a genre of didactic communication»⁹⁷. Ciò favorisce la larga diffusione di quel patrimonio di immagini che iniziano così a radicarsi stabilmente nell'immaginario collettivo, sia per ciò che riguarda il loro contenuto, sia rispetto al codice estetico che lo veicola. Il passaggio da un ambito ristretto a un vasto uso pubblico ne trasforma non solo la fruizione, ma con essa anche la funzione. In quanto strumenti non più indirizzati agli specialisti, esse devono divenire più accessibili, per assolvere un compito didattico più elementare, non finalizzato allo sviluppo degli studi scientifici, ma invece orientato a scopi educativi. Le illustrazioni perdono il primato della loro funzione conoscitiva in favore della prevalenza di quella comunicativa. Non possiamo non tenere conto dell'effetto che questo cambiamento ha avuto sulle immagini stesse e sui loro fruitori⁹⁸. Uno dei problemi più rilevanti posto dal movimento delle rappresentazioni nel tempo e nello spazio, infatti, «riguarda il modo in cui le immagini vengono interpretate e utilizzate per sviluppare nuovi argomenti», in stretta relazione alle «aspettative dell'osservatore»⁹⁹.

Il grande successo in tutta Europa di tale pratica comporta in effetti una serie di conseguenze. Anzitutto, provoca l'estensione dei domini interessati dalle rappresentazioni nelle carte murarie, che occupano tutti i campi delle scienze; in secondo luogo porta a una differenziazione dei soggetti rappresentati, che passano dalle semplici illustrazioni di elementi oggettivi presenti nei corpi umani, animali o vegetali alla descrizione di processi via via sempre più astratti. In terzo luogo, l'ampia diffusione e l'impiego sempre più esteso di simili illustrazioni per diverse finalità e in ambienti disparati porta a una loro trasformazione formale, verso modalità rappresentative più semplici e schematiche. Non è senza rilievo che uno dei più famosi illustratori dell'epoca di tali carte, Heinrich Leutemann (1824-1905), provenga da una lunga esperienza di disegni di animali su testi scolastici per bambini e libri di fiabe¹⁰⁰. L'effetto complessivo delle trasformazioni in atto è che, indipendentemente dai soggetti rappresentati e dalle finalità che incarnano, quel tipo di illustrazioni porta con sé un'aura di scientificità e un alone di autorevolezza, veicolato più dal loro aspetto e da una certa abitudine d'uso che dai soli contenuti, cui

⁹⁶ Bucchi 2006.

⁹⁷ Ivi, p. 91.

⁹⁸ Freedberger 1993.

⁹⁹ Elkins 2009, pp. 179, 180.

¹⁰⁰ Bucchi 2006, p. 102.

si associa una sorta di infantilizzazione dei fruitori, posti nella condizione abituale di ricettori di conoscenze magistrali. L'epoca di maggiore diffusione, infatti, si accompagna all'ultima coda dell'ideologia scienziata del Positivismo, cui non è alieno il paternalismo pedagogico, basato sull'idea dell'autorità indiscussa degli scienziati. Negli stessi anni, anche la medicina conosce uno sviluppo straordinario e condivide col suo tempo una certa *Weltanschauung*, che pone il medico in una posizione di prestigio sociale come guida per la trasformazione della società attraverso l'educazione, ruolo che, seppur mitigato, continua a caratterizzare anche oggi il rapporto tra medico e paziente¹⁰¹. Bucchi riconosce questa tendenza diffusa nell'uso delle carte illustrative come espressione di una precisa intenzione dell'epoca, che informa di sé ancora oggi simili immagini, che si condensa nella nozione di «*Anschaunungsunterricht*», ovvero insegnare attraverso le immagini¹⁰². Poiché la finalità educativa è divenuta prevalente, le immagini possono essere utilizzate per scopi pedagogici disparati, sempre godendo dell'alone di autorevolezza che le accompagna in quanto “scientifiche”. Non ci si aspetta più che simili carte abbiano una funzione solo descrittiva, ma «were expected to provide [...] also an explanation of process and, in some cases, even prescription of the conduct to be adopted in regard to certain natural phenomena»¹⁰³. L'Ottocento vede infatti la piena uscita delle carte dal sistema educativo scolastico e il loro largo impiego pubblico per campagne sulla salute, sull'igiene, contro l'abuso di alcoolici e una lunga serie di altri temi di sanità pubblica che arrivano fino a noi oggi con le diverse campagne di prevenzione e sensibilizzazione. L'ampio uso di simili immagini ha condensato i molteplici sensi veicolati da simili illustrazioni (scientificità, autorevolezza, paternalismo, educazione) in un immaginario sintetico e stratificato, depositato nelle profondità del nostro inconscio culturale collettivo, che agisce come una matrice immaginifica e comportamentale strutturata e strutturante al pari di un «*habitus*».¹⁰⁴ Il senso profondo di tale *habitus* è chiaramente espresso nell'impostazione pedagogica derivata dal grande pedagogista Pestalozzi che sottende all'uso delle carte, sintetizzabile nell'idea di «transforming [...] “vague sense impressions” into “distinct and definite ideas”»¹⁰⁵. Basata sull'idea kantiana della *Aunschauung* (intuizione), la pedagogia di Pestalozzi riconosce un grande valore educativo all'immagine, perché permette al soggetto di entrare in relazione esperienziale con un oggetto meglio di quanto non possa fare solo ascoltando qualcuno parlare di esso. Non diversamente, la figura dell'uomo tripartito assolve lo stesso compito nella pratica terapeutica pentecostale: trasformare la vaga sensazione provata durante il rito nell'idea che ad essa corrisponde la presenza curativa dello Spirito, dando quindi sostanza

¹⁰¹ Foucault 1969.

¹⁰² Bucchi 2006, p. 99.

¹⁰³ Ivi, p. 98.

¹⁰⁴ Bourdieu 2003.

¹⁰⁵ Bucchi 2006, p. 107.

esperienziale alle parole udite molte volte dal pastore durante la predica. Ancora una volta, vale la pena sottolineare che il processo di «*imaging*, lungi dal costituire un accesso neutro e oggettivo alla realtà corporea, si intreccia a un *imagining*, alla dimensione dell'immaginazione e dell'immaginario [...] L'immagine medica [...] non è mai la rappresentazione "immediata" e ingenuamente copiativa del proprio oggetto: essa anzi, in quanto *medium*, tanto lo restituisce quanto lo costituisce, nel quadro di un discorso intorno al rapporto salute/malattia che varia storicamente e culturalmente».¹⁰⁶

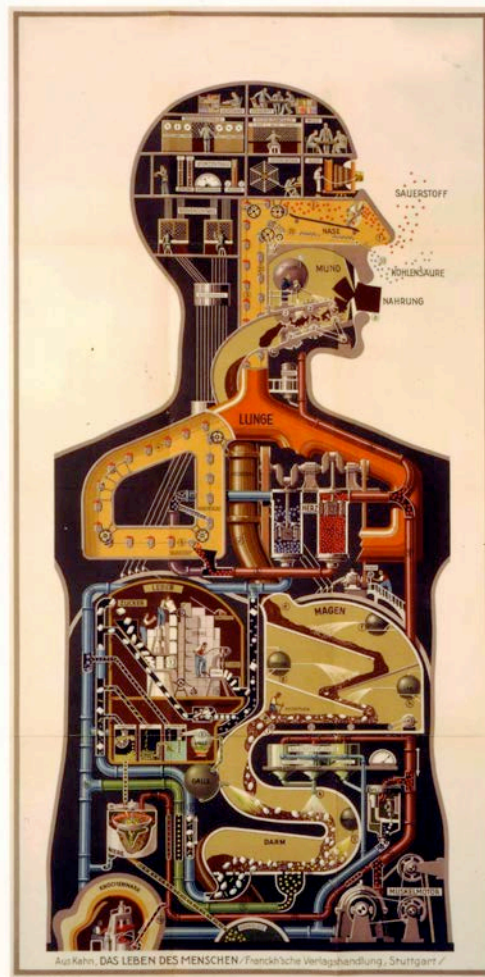


Fig. 2 Uomo Macchina

¹⁰⁶ Pinotti, Somaini 2016, pp. 257, 258.

Quello della creazione e ricezione di immagini mediche si configura da sempre come una forma di «*visual thinking*»¹⁰⁷ in cui diagrammi, grafici e schemi assolvono un ruolo attivo nel preparare e produrre la conoscenza dei fenomeni, consentendone concettualizzazioni che non sarebbero possibili senza le immagini, che quindi non hanno un mero uso illustrativo ma euristico¹⁰⁸. A questo scopo, la precisione della descrizione scientifica, basata sul riferimento a puntuali referenti oggettivi, può lasciare il posto a metafore visuali e fantasiose sintesi estetiche, senza che per questo le illustrazioni perdano il loro prestigio scientifico¹⁰⁹. Arriviamo allora a quello che è il parente più prossimo dell'uomo tripartito pentecostale e di molti altri simili che troviamo in diversi ambienti. Mi riferisco all'immagine dell'uomo rappresentato come una fabbrica, creata in Germania nel 1926 da Fritz Kahn (Fig. 2), in cui gli elementi anatomici sono ormai del tutto sostituiti con rappresentazioni allegoriche del funzionamento della fisiologia umana¹¹⁰. In una logica di "biografia delle immagini" dell'uomo tripartito, le tavole di Vesalio rappresentano gli antenati, l'uomo fabbrica incarna il nonno, gli schemi anatomici usati nelle politiche sanitarie di educazione alla salute sono i suoi fratelli maggiori e lui è l'ultimo nato della famiglia. Della sua discendenza conserva alcuni caratteri che permettono di identificarlo col ceppo originario, ma nella sua vita recente ne ha sviluppati di autonomi, che gli hanno permesso di svincolarsi dall'ambito strettamente biomedico in cui si era formato e accedere a quello religioso, dove ha portato con sé il prestigio e la credibilità del proprio lignaggio di provenienza. I numerosi rivoli e le trasformazioni che la ricostruzione della sua genealogia ci ha rivelato, legano strettamente l'uomo tripartito all'ambito medico, che si mostra parte costitutiva della sua efficacia terapeutica simbolica, alla pari con gli elementi spirituali che tale immagine veicola. L'uso rituale dell'immagine dell'uomo tripartito è parte di un'originale terapia locale, che va intesa nelle sue «dimensioni ad un tempo simboliche e fattuali»¹¹¹. In analogia a quanto accade coi medicinali che viaggiano nello spazio, raggiungendo contesti molto differenti dal proprio luogo di provenienza e di produzione, il codice comunicativo della figura dell'uomo tripartito ha viaggiato nel tempo, entrando in differenti circuiti di scambio e assumendo significati e usi differenti, «seguendo in ciò il destino di molti oggetti nel loro muoversi da un contesto sociale a un altro»¹¹². Come scrive Schirripa: «Viaggiando, gli oggetti materiali della cura portano con loro, o invece si lasciano alle spalle, interi assetti simbolici e insiemi di pratiche, entrambi suscettibili di essere risignificati nel nuovo

¹⁰⁷ Arnheim 1970.

¹⁰⁸ Pinotti, Somaini 2016, pp. 258-259.

¹⁰⁹ Elkins 2009, pp. 182-184.

¹¹⁰ Kahn 1926, in Bucchi 2006, p. 114.

¹¹¹ Schirripa 2015, 143.

¹¹² Ibid.

contesto»¹¹³. Nella sua evoluzione, l'immagine anatomica dell'uomo schematicamente rappresentato ha cambiato e anche arricchito il proprio campo semantico di riferimento, finendo per supportare le «retoriche di guarigione»¹¹⁴ di un movimento di tipo religioso transnazionale come quello pentecostale, incarnandosi nell'uso rituale locale della comunità "Vivere in Cristo".

Bibliografia

Appadurai, Arjun,

- *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Arnheim, Rudolf,

- *Il pensiero visivo*, Torino: Einaudi, 1970.

Belting, Hans,

- *Antropologia delle immagini*, Roma: Carocci, 2011.

- *I canoni dello sguardo: storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Torino: Bollati Boringhieri, 2010.

- "Immagini, medium, corpo: un nuovo approccio all'iconologia", in A. Pinotti; A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina, 2009, pp. 73-98.

Bargna, Ivan,

- *Arte africana*, Milano: Jaca Book, 2003.

Bledsoe, Caroline H.; Goubaud, Monica F.

- "The reinterpretation of Western pharmaceuticals among the Mende of Sierra Leone", *Social Science & Medicine*, vol. 21, 1985, pp. 275-282.

Bourdieu, Pierre

- *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano: Raffaello Cortina, 2003.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Csordas 2002, pp. 11-57.

Brutti, Lorenzo

- "L'antropologia cannibalizzata dall'arte 'primitiva'. Una lettura etnografica del Musée du Quai Branly a partire da oggetti melanesiani", in E. Gnechi Ruscone; A. Paini (a cura di), *Antropologia dell'Oceania*, Milano: Raffaello Cortina, 2009, pp. 315-340.

Bucchi, Massimiano

- "Images of Science in the Classroom. Wall Charts and Science Education, 1850-1920", in L. Pauwels (a cura di) *Visual Cultures of Science. Rethinking Representational Practices in Knowledge and Science Communication*, London: Dartmouth College Press, 2006, pp. 90-117.

Canevacci, Massimo

- *Antropologia della comunicazione visuale. Feticci merci pubblicità cinema corpi videoscape*, Roma: Meltemi, 2001.

Clifford, James

- *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Torino: Bollati Boringhieri, 1993.

Colombo-Dougoud, Roberta

- "Les storyboards de Kambot. Art du Sepik entre tradition et modernité", in *Tsantsa*, 2, 1997, pp. 124-128.

Csordas, Thomas,

- *Body/Meaning/Healing*, Hampshire and New York: Houndmills, Basingstoke, Palgrave, 2002.

- *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, (a cura di), Cambridge: Cambridge University Press, 1994a.

- *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994b.

Davis, Richard H.

- *Lives of Indian Images*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

Debray, Régis

- *Vita e morte dell'immagine, Una storia dello sguardo in Occidente*, Milano: Il Castoro, 1999.

De Certeau, Michel

- *L'invenzione del quotidiano*, Roma: Edizioni Lavoro, 1990.

Dewsbury, John-David, Cloke, Paul

- "Spiritual landscapes: existence, performance and immanence", *Social & Cultural Geography*, 10, 6, 695-711, 2009.

Gabriele, Marta

- *Drammaturgia del sacro. Immagini contemporanee a confronto*, Milano: Mimesis, 2017.

Geertz, Clifford,

- "La religione come sistema culturale", in *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino, 1988, pp. 111-159.

Elkins, James,

- "La storia dell'arte e le immagini che arte non sono", in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina, 2009, pp. 155-205.

Fabietti, Ugo

- *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano: Raffaello Cortina, 2014.

Fainzang, Sylvie

- *Farmaci e società. Il paziente, il medico e la ricetta*, Milano: Franco Angeli, 2001.

Freedberg, David

- *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Torino: Einaudi, 2009.

Foucault, Michel

- *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano: Rizzoli, 1971.

- *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Torino: Einaudi, 1969.

Jenkins, Philip

- *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma: Fazi, 2004.

Johnson, Michael

- "The philosophical significance of image schemas", in B. Hampe, J. E. Grady (a cura di), *From perception to Meaning: Image schemas in Cognitive Linguistic*, Berlin-New York: De Gruyter, 2005, pp. 15-33.

Keane, Webb

- *Christian Moderns. Freedom & Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press, 2006.

Kimmel, Michael

- "Culture regained: Situated and compound image schemas", in B. Hampe, J. E. Grady (a cura di), *From perception to Meaning: Image schemas in Cognitive Linguistic*, Berlin-New York: De Gruyter, 2005, pp. 285-311.

Klaver, Miranda; van de Kamp, Linda

- "Embodied Temporalities in Global Pentecostal Conversion", *Ethnos*, 76, 4, pp. 421-425, 2001.

Kopytoff, Igor

- "The cultural biography of things: commoditization as process", in A. Appadurai, *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, (a cura di), Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64-91.

Jablonowski, Paul

- "How To Worship God in Spirit and Truth" [Online] Consultabile all'indirizzo: <http://www.tlchrist.info/worship/worship1.htm>, 2003, (Data di accesso: 23 luglio 2018).

Holloway, Julian

- "Enchanted spaces: the séance, affect, and geographies of religion", *Annals of the Association of American Geographers*, 96, pp. 182-187, 2006.

- "The space that faith makes: towards a (hopeful) ethos of engagement", in P. Hopkins, L. Kong, E. Olson, eds., *Religion and Place: Landscape, Politics and Piety*, Dordrecht, Springer, pp. 203-218, 2013.

Latour, Bruno

- *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Latour, Bruno; Woolgar Stephen W.

- *Laboratory life: The social construction of scientific facts*, London: Sage, 1979.

Leder, Drew

- *The absent body*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

Lynch, Michael

- *Art and artifacts in laboratory science: A study of shop work and shop talk in research laboratory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985°
- "Discipline and the material form of images: An analysis of scientific visibility", *Social Studies of Science*, 15, 1985b, pp. 37-66.

Lynch, Michale; Woolgar, Stephen W., (eds

- *Representation in scientific practice*, Cambridge: MIT Press, 1998.

Lévi-Strauss, Claude

- "L'efficacia simbolica", in *Antropologia strutturale*, Milano: Mondadori, 1992, pp. 210-230.

Lucà Trombetta, Pino

- *Cristianesimi senza frontiere: le chiese pentecostali nel mondo*, Roma: Borla, 2013.

Merleau-Ponty, Maurice

- *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani, 2003.
- *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1993.

Meyer, Birgit

- "Aesthetic of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms", *South Atlantic Quarterly*, 109, 4, 2010, pp. 741-763.
- "Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion", in Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 2008, pp. 704-723.

Myers, Fred

- "Ontologie dell'immagine ed economie di scambio", in Luca Ciabbari (a cura di) *Culture materiali. Oggetti, immaginari, desideri in viaggio tra mondi*, Milano: Raffaello Cortina, 2018, pp.245-275.

Luhrmann, Tanya M.,

- "Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U. S. Christianity", *American Anthropologist*, 106, 3, 2008, pp. 518-528.

Naso, Paolo

- *Cristianesimo: Pentecostali*, Bologna: Emi, 2013.

Pace, Enzo

- *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2013.

Pace, Enzo; Butticci, Annalisa

- *Le religioni pentecostali*, Roma: Carocci, 2010.

Palmisano, Antonio

- "Introduzione. Della medicalizzazione della vita e del rituale", in *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*, "Visione, possessione, estasi: per una antropologia della trance", 1, 2014, pp. 9-14.

Pandofi, Mariella

- "Le arene politiche del corpo", in *Antropologia*, 3, 2003, pp. 141-154.

Pauwels, Luc

- "A theoretical Framework for Assessing Visual Representational Practices in Knowledge Building and Science Communication", in L. Pauwels (a cura di), *Visual Cultures of Science. Rethinking Representational Practices in Knowledge and Science Communication*, London: Dartmouth College Press, 2006, pp. 1-25.

Pinotti, Andrea; Somaini, Antonio

- *Cultura visuale: immagini, sguardi, media, dispositivi*, Torino: Einaudi, 2016.

- *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina, 2009.

Pool, Robert; Geissler, Wenzel

- *Medical Anthropology*, New York: Open University Press, 2005.

Remotti, Francesco

- "Sull'incompletezza", in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma: Meltemi, pp. 21-91, 2005.

Roth, Wolff-Michael; McGinn, Michelle K.

- "Inscriptions: Towards a theory of presenting as social practice", *Review of Educational Research*, 68, 35-59.

Sartre, Jean-Paul

- *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino: Einaudi, 2007.

Schirripa, Pino

- *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*, Lecce: Argo, 2015.

- “Delle ricette e di altri destini. L’antropologia del farmaco tra prescrizione, uso e resistenze”, in S. Fainzang, *Farmaci e società. Il paziente, il medico e la ricetta*, Milano: Franco Angeli, 2001, pp. 143-148.

Scheper-Hughes, Nancy; Lock, Margaret M.

- “The Mindful Body: A problem to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1, 1987, pp. 6-41.

Schuyt, Florentio

- *Renatus Descartes de homine*, Leida, 1662.

Stafford, Barbara M.

- *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, Cambridge: MIT Press, 1991.

Wilkinson, Michael

- “Pentecostalism, The Body, and Embodiment, in M. Wilkinson”, P. Althouse, eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 8, Pentecostals and the Body, Koninklijke Brill NV, Leiden, pp.17-35, 2017.

William, Andrew,

- “Spiritual landscapes of Pentecostal worship, belief and embodiment in a therapeutic community: New critical perspectives”, *Emotion, Space and Society*, 19, pp.45-55, 2015.

Wittgenstein, Ludwig

- *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi, 1967.

Zeiler, Kristin

- “A phenomenological analysis of bodily self-awareness in the experience of pain and pleasure: on dys-appearance and eu-appearance”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 13, 4, 2010, pp. 333-342.