

“È la prima volta che ho visto qualcosa”. Immagine, guarigione e retoriche della rinascita nel movimento pentecostale

MATTEO CANEVARI*

Abstract

Lo scritto che propongo prende le mosse dalla ricerca sul campo condotta su una chiesa pentecostale italiana di Pavia e si concentra sull'analisi del rapporto che lo schema tripartito dell'uomo (corpo-anima-spirito) ha con la concezione della rinascita come pratica terapeutica. La riflessione rintraccia un punto di incontro tra concezione semiotica dell'immaginario e approccio fenomenologico alla propriocezione. Filo conduttore del discorso è la dinamica dell'incorporazione del repertorio immaginifico collettivo in una nuova esperienza vissuta di sé, che il pentecostalismo identifica con la presenza dello Spirito nell'uomo, avvertibile in specifiche sensazioni somatiche. In particolare, lo studio identifica l'azione di un meccanismo di retroazione sulla percezione degli stati corporei alla base del funzionamento terapeutico dell'immagine.

Parole chiave: Pentecostalismo, Performance terapeutiche di rinascita, Modalità somatiche dell'attenzione, Fenomenologia della propriocezione, Incorporazione di immagine

Introduzione

Il problema dell'efficacia terapeutica dell'azione simbolica rappresenta una questione estremamente dibattuta, che interseca diversi percorsi di ricerca (Lévi-Strauss 1992; Geertz 1988a; Csordas 1994b e 1994c). Uno di questi incontri problematici è quello tra approccio fenomenologico e concezione semiotica, una questione che si pone all'incrocio tra la formazione del senso dell'esperienza attraverso il processo di incorporazione di un sistema di segni collettivamente condiviso e la significazione del vissuto individuale in un codice comunicativo oggettivato. La tematica non è nuova, era già stata affrontata da Maurice Merleau-Ponty nel 1959 quando aveva impostato il problema in questo modo:

* matteo.canevari@unipv.it

il sociale, come l'uomo stesso, ha due poli e due facce: esso è significativo, si può comprenderlo dall'interno, e al tempo stesso l'intenzione personale vi è generalizzata, attenuata, tende verso il processo, è, secondo la celebre espressione, mediata da cose. (Merleau-Ponty 2003b, p. 154)

A partire da questa premessa, aveva identificato la polarità oggettiva della mediazione su cui si costituisce il significato nelle strutture sociali e insieme simboliche che Claude Lévi-Strauss all'epoca portava all'attenzione della comunità scientifica, riservando all'approccio fenomenologico il compito di indagare la formazione soggettiva del senso. La questione merita oggi di essere riconsiderata alla luce degli sviluppi ermeneutici dell'antropologia, della teoria della pratica e in base alla rilevanza che l'*agency* individuale ha assunto nella disciplina.

Clifford Geertz individua la questione dell'efficacia simbolica nel passaggio che i fedeli operano dal piano sacro a quello profano, trasportando “nella quotidianità ciò che hanno percepito nel rito stesso per ritradurlo nella sfera del senso comune”, fenomeno evidente ma poco studiato (Geertz, 1988a pp. 151-152; Fabietti, 2014, p. 212). Il valore terapeutico del simbolismo religioso nel dare senso all'esperienza della sofferenza appare come un caso particolare di una problematica più ampia, relativa al rapporto del credente con la religione come sistema culturale collettivo e oggettivato. In accordo con Geertz, possiamo affermare che la religione agisce sull'esperienza del dolore sia offrendo al sofferente concetti esplicativi dotati di un potere autoritativo, sia fornendogli forme simboliche adatte “per esprimere le emozioni – stati d'animo, sentimenti, passioni, affetti, sensazioni” (Geertz 1988a, p. 132), sia dando forma socializzabile al vissuto di disagio, sia, infine, producendo nel fedele certe disposizioni “che conferiscono un carattere definitivo al flusso della sua attività ed alla qualità della sua esperienza” (Geertz 1988a, p. 121). Ma se le religioni agiscono sulle condizioni di disagio nel modo che abbiamo descritto, ci possiamo chiedere come fanno ciò che fanno. La domanda sull'efficacia va oltre la mera descrizione del sistema simbolico collettivo, si sviluppa nella direzione dell'analisi etnografica fenomenologica della produzione del senso individuale. Infatti, come limite di una concezione rigidamente semiotica del problema, resta il fatto che perché il codice simbolico condiviso risulti significativo, esso deve avere senso in un'esperienza vissuta, aspetto su cui è la fenomenologia ad aver prodotto le analisi più acute.

Thomas Csordas sostiene che semiotica e fenomenologia non si escludono a vicenda, ma al contrario si articolano l'una sull'altra (Csordas 1994b e 1994c). A partire da questa posizione, l'aspetto su cui voglio soffermarmi è che le forme simboliche non si limitano a esprimere l'esperienza della guarigione in un codice condiviso e nemmeno solo a fornirle un senso, ma contribuiscono a costituirla, determinando la forma del vissuto dei soggetti per

mezzo di specifici *media* concreti. L'azione che il simbolismo religioso svolge può essere definita terapeutica in senso ampio, in quanto dobbiamo distinguere tra procedure terapeutiche e processo terapeutico (Csordas 1994c, p. 57). Il processo terapeutico va al di là della sola applicazione di procedure mediche; esso implica il coinvolgimento complessivo in un sistema di senso, che modifica la disposizione dell'individuo verso di sé e verso il mondo, producendo una dinamica trasformativa della sua capacità cognitiva e affettiva e della sua percezione corporea. La questione della comprensibilità dell'esperienza, anche quella della cura, è dunque legata alla percezione che l'individuo ne ha sul piano del mondo-della-vita. L'efficacia simbolica si configura allora come una ricombinazione del sé e del mondo percepito e vissuto emotivamente dal soggetto. Il caso studio che propongo traccia alcune linee di questo processo trasformativo, analizzando la funzione che l'incorporazione di un'immagine nella percezione di sé svolge rispetto all'ideale di guarigione in relazione alle pratiche liturgiche e relazionali della chiesa pentecostale di Pavia “Vivere in Cristo”.

Il lavoro è diviso nella descrizione della comunità, delle sue pratiche performative e delle concezioni pentecostali sulla guarigione e la rinascita, ricavata dalle testimonianze etnografiche raccolte sul campo e attraverso interviste; e nell'analisi della relazione tra esperienza vissuta della rinascita e statuto simbolico della concezione pentecostale della persona, espressa nell'immagine dell'uomo tripartito, incorporata nel rituale¹.

Prima parte

La Chiesa Pentecostale “Vivere in Cristo”

La mia osservazione della comunità “Vivere in Cristo” si è svolta tra il giugno del 2015 e il giugno del 2017. In quel periodo ho potuto partecipare alle funzioni domenicali, intrattenermi in conversazioni informali coi membri della chiesa e realizzare interviste col pastore *senior*, con una *leader* e con un responsabile del gruppo giovani. Ho preso parte anche ad alcune occasioni festive: il pranzo di Pasqua del 2016, e il compleanno del pastore *senior*, durante i quali ho raccolto importanti informazioni. Non meno interessanti sono stati alcuni scambi occasionali nei momenti di ritrovo libero, come un pic-nic al parco al quale sono stato invitato, e le conversazioni coi fedeli avvenute al di fuori di incontri conviviali organizzati. Alcuni elementi di osservazione sono stati ricavati dall'analisi della pagina web e delle strategie di coinvolgimento attraverso *sms*, messaggi *whatsapp* o di persona.

¹ Per una presentazione sintetica della comunità e del culto cfr. anche Canevari 2018 e 2019.

Le origini della Chiesa Cristiana “Vivere in Cristo” non sono facilmente riconducibili a informazioni univoche. L’attuale pastore fa risalire la fondazione del primo nucleo nel 2000 a un’azione missionaria della Chiesa *Church in the City* di Dallas², sotto la cui copertura spirituale la comunità di Pavia si trova come “chiesa sorella”, in quanto il primo pastore che la resse si associò ad essa e i rapporti ancora perdurano³. Le notizie disponibili riferiscono però che la Chiesa Cristiana di Pavia nasce in quell’anno su impulso di un ministro, lo stesso a cui fa riferimento l’attuale pastore, della *Christian City Church International* di Sidney – oggi nota come “C3 Church”⁴. “Vivere in Cristo” si presenta sul proprio sito come “una comunità cristiana contemporanea, che esprime la passione per Cristo favorendo un rapporto personale con Lui”⁵. Dice il pastore:

Noi siamo pentecostali, anche se non ci definiamo tali. Io amo definirmi cristiano, ma davanti alle istituzioni dobbiamo darci una definizione e diciamo “siamo evangelici”. Siamo della famiglia protestante, abbiamo fatto l’esperienza della Pentecoste [...] I primi cristiani non si definivano pentecostali ma cristiani, erano seguaci di Cristo e nell’essere seguaci di Cristo ci sono queste esperienze [la discesa dello Spirito, n.d.a.]⁶

La chiesa si riconosce nella famiglia riformata e dà grande importanza alla lettura dei Testi Sacri, da cui il pastore fa derivare 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 risvegliare l’individuo, avviandolo a una nuova vita, come confermato a più riprese dal pastore durante la predica e da numerosi racconti di conversione. Tuttavia, l’esperienza della rinascita è prodotta anche in altri modi, che l’osservazione diretta ha rivelato, che coinvolgono la sfera senso-motoria e immaginativa attraverso l’uso di immagini integrate in *performative events* (Holloway 2006, 2013).

Chiesa inserita in una fitta rete di contatti con altre comunità italiane (paermitane e torinesi) e internazionali (Dallas), “Vivere in Cristo” è frequentata da circa 100 persone e ha una connotazione etnica e di genere mista. L’età media dei fedeli è attorno ai 35-40 anni, ma con un nutrito gruppo di giovani compresi tra le scuole superiori e gli anni universitari, molto attivi nella comunità. L’estrazione socioeconomica si può definire medio-bassa e il livello di istruzione è vario. La comunità è retta da un pastore *senior*, af-

2 www.ctcdallas.com.

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

4 www.c3churchglobal.com.

5 www.vivereincristo.it

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

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

fiancato da altri pastori e da 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. La chiesa non si presenta come una comunità terapeutica, ma il tema della guarigione vi svolge una funzione continua sottotraccia in numerose pratiche rituali e discorsi ed è costantemente presente nell'esperienza dei fedeli.

Rispetto ai modelli proposti dal *Pew Forum on Religion and Public Life* nel 2006, la Chiesa “Vivere in Cristo” non rientra perfettamente in alcun ideal-tipo (Pace, Buttici 2010, pp. 19-27). Il gruppo non appartiene alla categoria dei “mistici intramondani” (*Idem*, p. 20), in quanto non risulta incentrata sul carisma del pastore, e presenta caratteristiche tanto del movimento pentecostale quanto della comunità di tipo carismatico. La predicazione si fonda di norma sul commento dei passi biblici, che sono intesi in una chiave personalistica e aderente alla sfera degli interessi contingenti dell'individuo, ed è incentrata sull'efficacia concreta dello Spirito nella vita dei fedeli attraverso la rinascita. La discesa dello Spirito produce una serie di miglioramenti nelle relazioni personali, famigliari e nella sfera economica e incide 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 le sue condizioni nella misura in cui 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” (Pace, Buttici 2010, p. 42).

Prendiamo ora in considerazione gli aspetti rituali e performativi più rilevanti nella comunità, considerando il legame che essi hanno con l'immaginario della guarigione e della rinascita in Cristo, a partire dall'osservazione partecipante svolta sul campo.

Performance rituali di guarigione

Il rituale che dà inizio alla rinascita del fedele è il battesimo dello spirito, tuttavia anche autoperdono, perdono e testimonianza sono rilevanti per l'intero processo. L'autoperdono è centrale perché identifica il rinnovato rapporto con Gesù non più nel senso di colpa, come nel cattolicesimo, ma nel segno dell'accoglienza e della gioia, liberando il messaggio evangelico da formalismi e dogmi, aspetto che rientra anche nelle strategie di identificazione per differenziazione della comunità. In una prospettiva emica, formalismo e dogmatismo producono nell'animo il senso di colpa all'origine di tanti disagi; al contrario, accoglienza e gioia sono sentimenti dal potere curativo incarnati da *performative events* come l'abbraccio, la testimonianza, il per-

dono reciproco, la musica e la preghiera, che producono un clima festoso e informale, grazie a una partecipazione libera alle cerimonie, lontana dai ritualismi. Accettazione e festosità sono centrali per la comunità, tanto a livello di dottrina, poiché vi si insiste sempre durante la predica (persino in termini di sfida calcistica o di trionfo da antica Roma), quanto a livello di comportamenti collettivi. Si può parlare di una sorta di teologia della festa, ben illustrata da una delle immagini preferite del pastore nelle prediche, che spiega l'effetto della conversione del fedele con "gli angeli fanno festa in cielo"⁸. L'autoperdono e gli altri rituali sono strettamente legati alla presenza dello Spirito, che disciplina il corpo, e quindi alla guarigione (Wilkinson 2017, p. 28). Tali pratiche, insieme alle *performance* collettive come il canto, gli abbracci, gli scambi affettivi, creano una profonda solidarietà di gruppo, intensificano la ricezione del simbolismo religioso, e producono nel fedele un'impressione durevole, che si estende oltre il momento del rito, secondo la dinamica tra *interaction ritual* e *emotional energy* (Collins 2004; Wilkinson 2017).

Anche l'accoglienza dei fedeli alle funzioni è un aspetto rilevante nella costruzione del sentimento della rinascita e perciò attentamente curato. All'ingresso della chiesa vi è sempre qualcuno che se ne occupa, salutando chi arriva, dandogli il benvenuto, abbracciandolo, offrendogli un caffè o un dolcetto, sempre presenti nel vestibolo. Nella stessa direzione va anche la strategia della "presa in carico" dei nuovi, affiancati con gentilezza e piccoli doni (nel mio caso un pacchettino con una caramella e il Vangelo di Giovanni). L'atteggiamento accogliente si nota anche nell'espressione entusiasta che soprattutto i giovani mostrano quale prova della presenza dello Spirito, come se essa passasse prima per l'atteggiamento del corpo che dal sentimento dell'anima. 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"⁹. La connessione tra anima e corpo sotto il primato dello spirito è un elemento centrale dell'intero processo di rinascita e quindi di guarigione. Essa si configura come una forma di *antropopoiesi* basata sul controllo del corpo, che ha nella semantizzazione dei suoi segni (Fabietti 2014, p. 76; Klaver 2011, p. 423) un aspetto importante. Un ulteriore rituale importante è la testimonianza davanti alla comunità dei beneficiati dallo Spirito, a volte solo con un'alzata di mano su invito del pastore, altre col racconto di un episodio di vita. Ad essa è associata la narrazione dell'esperienza di doni soprannaturali, come il parlare in lingue, la presenza divina nel corpo sotto forma di calore o di vertigine e una serie di effetti di potenziamento delle proprie capacità e migliorativi dell'esistenza.

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

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

Il momento rituale più forte è il battesimo dello Spirito, 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 il corpo. Non ho notato un' enfasi particolare data a pratiche di guarigione tese a spettacolarizzare il momento, cosa del resto comune anche ad altre comunità (Williams 2015, p. 49). L'accento è messo invece sulla partecipazione, facilitata dalle diverse *performances* che creano lo *spiritual landscape* (Dewsbury e Cloke 2009; Williams 2016) atto a predisporre i fedeli alla ricezione del messaggio. Più che l'esperienza eccezionale, i fedeli sembrano ricercare il coinvolgimento in una comunità accogliente e in una rete d'aiuto materiale e spirituale, che segna un rinnovamento globale nella loro vita. Come identificare in modo univoco in questa nebulosa di sentimenti la presenza curativa dello Spirito è l'oggetto di questo studio.

La concezione della guarigione e della rinascita

Il rapporto tra guarigione e rinascita non è esclusivo della concezione cristiana della malattia, come segno della presenza del male. Nascita e morte sono “eventi elementari” comuni a tutti gli uomini e la malattia si trova tra i due estremi in quanto essa “è regressione e minaccia di morte, ma colui che ne esce, come si usa dire, si sente ‘rivivere’” (Augé 1986, p. 37). Originale è il modo in cui il cristianesimo tratta il rapporto tra malattia e rinascita nella guarigione, a partire da una certa concezione del corpo (Augé, Herzlich 1986, pp. 7-8). Fin dalle origini esso opera una serie di equivalenze tra da una parte malattia-sventura-male-colpa-peccato e dall'altra salvezza e salute nella rinascita della conversione, che rimanda a una precisa escatologia, in cui la guarigione del corpo è operata in vista della salvezza, che rappresenta l'orizzonte di senso nel quale si colloca la salute (Dericquebourg 2004). Assumere questa prospettiva significa porsi la domanda circa il significato spirituale di malattia e guarigione, dando così valore al vissuto del credente, cosa di cui non si occupa la biomedicina.

Tra guarigione e conversione vi è una dialettica complessa, che ho riscontrato anche nel mio caso studio, legata al tema della resurrezione in chiave escatologica, che si mostra in due aspetti: l'idea dell'apocalisse come restaurazione dei corpi e “le guarigioni miracolose operate da Gesù”, che prefigurano l'orizzonte escatologico allo scopo di “manifestarne l'attualità” (Léger 1986, p. 240). L'equivalenza salute-salvezza trasforma la sofferenza in segno, risemantizza in termini spirituali il vissuto corporeo sulla base dell'immaginario collettivo e fa della conversione una parte della guarigione; qui sta il valore terapeutico delle pratiche rituali pentecostali (Berzano 2010, p. 47).

La rinascita a seguito della conversione è un momento tipico di un percorso esteso all'intera esistenza del fedele (Pace 2010, p. 33), che accoppia nel suo vissuto salute e salvezza, condizione individuale e disegno divino, unificandoli in una sola esperienza in cui il corpo condensa elementi disparati. Realtà simbolica e materiale, esso è concepito nella sua doppia valenza di sede del peccato e ricettacolo della salvezza nella rinascita, secondo l'idea alla base anche del rinnovamento spirituale statunitense del XIX secolo, di cui il pentecostalismo odierno è una filiazione.

Non a caso, dunque, in stretta relazione con la narrazione evangelica sulle guarigioni operate da Gesù, il pastore *senior* distingue tre tipi di guarigione: la cura di coloro che “hanno il cuore spezzato”¹⁰, la guarigione del corpo e la liberazione dai demoni. Tutte si riferiscono al rapporto con Dio, tutte presentano problematiche interiori e in certa misura includono elementi somatici e comportamentali. Il primo mette maggiormente l'accento sulla sofferenza psicologica, essendo incentrato sulle ferite dell'anima prodotte 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 celeste (Wilkinson 2017). Rispetto a queste, l'incontro con Gesù ha un immediato effetto risolutivo. Dice il pastore: “Quando tu accetti Gesù nella tua vita, molte di quelle cose Dio le guarisce all'istante”¹¹.

Questa prima accezione dell'idea di guarigione, assimilata di fatto alla semplice rinascita, è molto rilevante per il nostro discorso, perché è l'esperienza più comune e perché è strettamente legata alle strategie di coinvolgimento che abbiamo descritto. A queste strategie, il pastore dà una importanza decisiva, testimoniata anche dalla sua esperienza personale di conversione:

Quando tu entri in una chiesa, una comunità, ti trovi persone reali che si sorridono, ti abbracciano, che ti chiedono come stai, che vedi la gioia, l'amore. Beh, a questo le persone... a me ha toccato. Io, la prima volta che sono entrato in chiesa, vent'anni fa, c'era una sorella napoletana, me la ricorderò sempre, che mi ha visto, non mi conosceva, è venuta 'Oh, gloria a Dio' – Mi ha abbracciato (lo dice con stupore, *n.d.a.*). Io abitavo a Rozzano, venivo dalla strada e dicevo 'Ma... io non la conosco' – cioè... E poi ho detto: 'Signore, quello che ha lei lo voglio anch'io'. Quando dopo un po' di tempo ho iniziato a pregare, ho detto: 'Quello che ha lei, lo voglio anch'io'. Quella pace che aveva, quella gioia che aveva non la trovi in *Facebook*, non la trovi negli sms. Il contatto, il confrontarsi da persona a persona. Questo conta molto.¹²

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

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

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

Questi atti performativi sono di per sé curativi grazie al sentimento positivo che ispirano nei presenti e alimentano la percezione della presenza del divino. I gesti veicolano la costruzione della manifestazione dello Spirito, che passa per l'imitazione degli altri oltre che per l'ascolto della parola del pastore. Vi sono casi in cui però l'accoglienza del gruppo non basta. Per affrontare difficoltà particolari è possibile ottenere una consulenza privata con un pastore, che di solito ha la durata di una o due sedute di circa due ore. È però una situazione poco frequente, che si risolve nell'approfondimento della parola della Bibbia con la guida del pastore e nella preghiera. Analoga dinamica troviamo nei ritiri spirituali di guarigione, che sono incontri di preghiera e approfondimento della Parola.

Una 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, di cui il pastore mi ha raccontato solo due episodi. Il primo di un fuoriuscito da una setta satanica, risolto con una consulenza privata durata tre sedute. Il secondo, una possessione improvvisa durante un rito, affrontata dal pastore legando il demone nel nome di Cristo e poi accompagnando il soggetto in disparte, dove alcuni fedeli hanno pregato per lui, seguendo una modalità comune nel pentecostalismo (Wilkinson 2017, p. 25). In nessun caso il pastore ha voluto usare il termine esorcismo, anche se ammette che è parola evangelica, perché troppo usurato dall'immaginario cinematografico, ispirato a pratiche cattoliche che prevedono l'uso di crocifissi e acqua santa, che “non sono biblici”¹³, e comunque per fugare l'idea della spettacolarizzazione.

Racconti di conversione, guarigione e rinascita

Rispetto allo scarno inquadramento del pastore, l'esperienza vissuta dai fedeli del rapporto tra conversione, rinascita e guarigione risulta più ricca, più intensa e più varia. Essa include miracoli, rivelazioni, crisi esistenziali, potenziamento delle proprie capacità, rinnovamento del sistema delle relazioni. Molti si avvicinano per la prima volta al pentecostalismo a seguito

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

di 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. La presenza 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 include un insieme articolato di manifestazioni soprannaturali, di percezioni interiori e fisiche, di emozioni, di idee e di comportamenti, che accompagnano l'intera esistenza del fedele.

Un *topos* ricorrente nelle narrazioni dei rinati riguarda la conversione, che segue lo schema dell'incontro con un pastore sconosciuto la cui predica improvvisamente ha prodotto l'esperienza dello Spirito sotto forma di fuoco e di forza. A titolo esemplificativo, riporto alcune testimonianze. A., un ragazzo di poco meno di trent'anni molto attivo nella comunità, si è convertito pregando con un pastore mai visto prima. Ad un tratto – dice – “ho sentito una presenza che mi colmava, una forza dentro, un fuoco che saliva”¹⁴. Lo Spirito gli si è presentato come una sensazione ambivalente di improvvisa forza fisica che sconvolge ma che simultaneamente colma e pacifica l'anima. Sulla stessa linea, un sessantenne siciliano: “non credevo, non ero neanche cattolico. Poi un giorno ascolto un predicatore a Gela, per prenderci gioco di lui con gli amici”¹⁵; invece si converte e inizia la sua ricerca spirituale. La quarantenne C., per descrivere la sua rinascita, ha detto: “ho sentito che dovevo andare lì davanti”¹⁶ dove stava il pastore per il battesimo dello Spirito, come se una forza la spingesse.

La presenza dello Spirito non si avverte solo nel momento della conversione o del battesimo ma si identifica in sensazioni diverse come la rassicurazione, il potenziamento delle capacità (Williams 2016) e produce anche effetti curativi in senso stretto. Una ragazza ha raccontato che, durante la festa di evangelizzazione in piazza a Torino della settimana precedente, non si sentiva bene, aveva l'influenza:

Sono riuscita ad affrontare lo sforzo grazie all'aiuto di Dio che non mi faceva sentire il mal di testa e la debolezza. Anzi davanti all'attacco degli europeisti [che volevano occupare il loro spazio nella piazza, *n.d.a.*] ho sentito un calore

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

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

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

salire che mi ha moltiplicato le forze. Lo stesso che ho sentito la prima volta al momento della conversione.¹⁷

Lo Spirito guarisce e si identifica con una serie di sensazioni fisiche (calore e forza), e psicologiche (gioia, saldezza, calma), visibili anche agli altri, che si ripresentano in momenti diversi ma in modi analoghi a quelli provati nella conversione. La guarigione dunque non è riconducibile a un solo momento puntuale, ma invece è un'esperienza continuativa della presenza dello Spirito, che pur conoscendo momenti di maggiore intensificazione, accompagna il credente nella quotidianità. È la sensazione di non essere mai soli a dover fronteggiare le difficoltà, siano esse fisiche, psicologiche o relazionali, fino a poter dire: “Mentre faccio le pulizie in chiesa, Dio mi parla molto”.¹⁸

Un altro *topos* riguarda gli effetti benefici della rinascita sulla vita di altre persone e sul sistema di relazioni. In questo caso è data grande importanza alle malattie fisiche. C. si è convertita nel 2006 a seguito di una grave crisi personale dopo la malattia del marito e la perdita del lavoro. Invitata dalla cognata, secondo la strategia della presa in carico, è rimasta impressionata dal clima di amicizia e condivisione che ha trovato nella comunità, fino a sentirsi chiamata al battesimo dello Spirito. La piena conversione ha prodotto una serie di benefici, anche miracolosi:

Fino a sentire Gesù Padre qui nella comunità e la mia vita è cambiata. Non sapevo nulla di religione, e questo è anche meglio. 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. Loro non sono nella comunità.¹⁹

A. segue lo stesso schema nel suo racconto:

Quello che ho trovato è la stabilità, la certezza, la sicurezza dopo la rinascita. Vedo oltre la realtà. Sento la presenza di Dio. Non è solo emozione. Ho visto anche dei segni fisici. Mia madre stava male, aveva una malattia rara, pensieri di suicidio. Quando ho pregato per lei, la malattia si è fermata. Persino l'osteoporosi. I miei non sono evangelici. Mia madre è cattolica, mio padre è come ero io prima, è agnostico. Io e mio padre non ci parlavamo. Lui era presente, ma solo col corpo. Non gli ho detto subito che frequentavo la chiesa evangelica, avevo paura. Poi ho sentito di doverglielo dire che al sabato non andavo in discoteca a divertirmi ma alla comunità evangelica. Mi ha detto che mi stimava per la prima volta e mi ha abbracciato.²⁰

17 Dalle mie note di campo del 11/10/2015.

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

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

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

Tra gli effetti dello Spirito, si danno anche sogni premonitori e lo sviluppo di straordinarie capacità missionarie, anche causa di crisi personali non trascurabili. Lo stesso pastore si affida alla visione profetica per marcare i momenti di passaggio della comunità. La domenica successiva a Natale, in sede di bilancio dell'annata, ha ribadito l'importanza della visione rivelata in luglio dicendo: "il 2015 è stato l'anno in cui abbiamo presentato la visione della chiesa che ha prodotto conversioni, miracoli e guarigioni che accompagneranno anche il nuovo anno"²¹. Nessuno mi ha saputo spiegare il processo di rivelazione della visione, nemmeno alcuni tra i più attivi nel gruppo e non vi è alcuna preparazione particolare per riceverla. Anche il pastore è rimasto piuttosto vago in merito, parlando semplicemente di ispirazione. Tuttavia, tutti mi hanno confermato la sua importanza e la sua natura prodigiosa, rivelando la radice autotelica del loro pensiero (Csikszentmihaly 1990).

Infine, l'intera instancabile ricerca spirituale è parte del processo che chiamo guarigione. Essa si sostanzia in una costante attenzione alle variazioni degli stati interiori, motivata dal bisogno continuo di sorvegliare e ribadire la propria attitudine ottimista verso le difficoltà della vita. La conversione guarisce perché avvia un percorso che va oltre il singolo momento della discesa dello Spirito. Questo aspetto spiega anche il nomadismo dei fedeli: molti cambiano diverse comunità, abbandonandole quando l'esperienza non soddisfa più le esigenze della loro ricerca interiore.

Il rituale di guarigione con l'impiego dell'immagine dell'uomo tripartito che ho osservato conferma le testimonianze raccolte. Descriverò quindi il rito e mi soffermerò sulle strategie di incorporazione dello schema, sottolineandone il rilievo nella formazione e identificazione di certi stati somatici e affettivi con la presenza dello Spirito.

Seconda parte

Il rituale di guarigione e l'immagine dell'uomo tripartito

Il primo incontro con lo Spirito rappresenta sempre un'esperienza dal forte impatto per il rinato, che funge da modello con cui identificare la presenza guaritrice di Dio nell'anima per tutto il seguito della sua ricerca interiore. La dinamica liturgica cui ho assistito la Domenica delle Palme offre una sintesi delle modalità di costruzione di tale esperienza curativa della rinascita, raccolte nei racconti di conversione, con l'aggiunta però di un elemento in più, non emerso prima: il supporto iconico di un'immagine esplicitiva, che ha dato forma visibile al sentimento della presenza dello Spirito, orientando

21 Dalle mie note di campo del 27/12/2015.

la percezione dei fedeli in modo univoco nell'incertezza degli stati affettivi e corporei del momento. Si è trattato di un tipo originale di “pietà visuale”, capace di imprimere il sentimento religioso in profondità, rendendolo duraturo oltre il solo rito ed efficace nella realtà quotidiana (Fabietti 2014, pp. 211, 212).

Muovendo da una concezione performativa (Schechner 1984), considero il rituale osservato in quanto evento complessivo, che coinvolge l'individuo in un mondo di senso i cui confini non coincidono col solo momento del rito. L'intera sequenza è rilevante per comprendere il senso dei singoli segmenti. Quella domenica, la mattina è iniziata subito con enfasi. C'era aria da grande occasione e l'atmosfera era frizzante. La *band* ha suonato almeno cinque canzoni introduttive, creando un clima coinvolgente, che mi ha ricordato certe *convention* motivazionali di “Forza Italia”. Dopo i saluti e gli abbracci, i presenti hanno iniziato a cantare seguendo la musica, godendosi il clima di festa. Qualcuno pregava a occhi chiusi con raccoglimento, immerso in un ambiente rilassato e avvolgente. Dopo il momento delle offerte, annunciato dal pastore con “date solo con gioia, nessuno vi costringe”²², è iniziata la predica, quel giorno eccezionalmente tenuta dalla pastora irlandese. La pastora ha mostrato subito un gran piglio: era brava nel coinvolgere il suo pubblico, lo interpellava direttamente ripetendo: “Sono solo io a pensarla così?”; oppure con: “Quanti vogliono camminare secondo Dio? Su le mani”; o ancora, creava un sentimento collettivo dicendo: “Di alla persona accanto a te: lo stesso Spirito, lo stesso Spirito”²³. Si muoveva con maestria nello spazio liminale di fronte alla *band*, accanto allo schermo per le proiezioni, nella zona che chiamo “luogo degli eventi”, ovvero “lì davanti”, come una fedele lo ha definito. L'area di fronte ai fedeli è di fatto una scena teatrale e un luogo liminale (Turner 1986) per le *performances* rituali, dove avvengono le trasformazioni, le comunicazioni e gli scambi tra divino e umano, come il battesimo dello Spirito, le testimonianze prodigiose e la stessa predica. È uno spazio di negoziazione tra pubblico e privato, passato e presente, umano e divino (Williams 2016, p. 51) che la pastora padroneggiava con esperienza, presenza scenica e abilità nell'attivazione dei presenti. Mente e corpo erano ugualmente stimolati a recepire il messaggio di fondo della predica: la riflessione su di sé in preparazione del dono di Pasqua, presentato con l'espressione: “Dobbiamo fare un *check-up* mentale. Come pensa un uomo, così è”²⁴, con un'evidente allusione al campo medico.

In questo contesto di eccitazione e coinvolgimento è comparsa sullo schermo l'immagine schematica dell'uomo tripartito (vedi fig. 1), presentata con un disinvolto “l'ho trovata su internet”, cosa per nulla eccezionale

22 Dalle mie note di campo del 20/03/2016

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

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

per una chiesa transnazionale e mediatica come quella pentecostale (Pace 2013, Lucà Trombetta 2013). Ciò che invece è particolare è la differenza rispetto ad altre immagini normalmente impiegate, associata al fatto che è stata proiettata in una giornata così speciale e in un'atmosfera surriscaldata. Essa non fungeva da decorazione come in altri casi, ma invece era protagonista del messaggio di quella domenica; cosa che fa pensare che non sia stata scelta a caso ed avesse una rilevanza strategica. All'analisi dell'immagine dedicherò la parte conclusiva del mio scritto; al momento mi concentrerò sugli elementi di contesto, che costituiscono parte fondante della sua "presentazione" performativa.

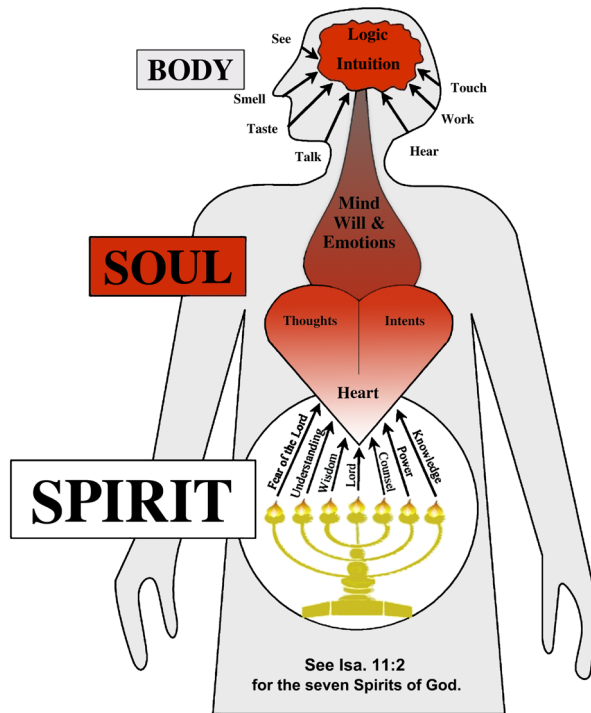


Figura 1 – L'uomo tripartito secondo la concezione pentecostale (tratto da: Jablonowski 2003)

La pastora, spiegandone il significato, ha richiamato passi del profeta Isaia e della *Lettera ai Romani* di S. Paolo (Is 11:2; Rm 8:11), dicendo "la prima volta che l'ho letto mi ha sconvolta"²⁵. In particolare, il rimando paolino alla santificazione del corpo attraverso la comunione nello Spirito di Dio era il nucleo della predica, che si palesò con un insistito: "Lo stesso Spirito, lo stesso

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

so Spirito. Ripetete con me, ancora, ancora”²⁶. 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”²⁷. E, poco dopo: “L’obiettivo è che ci riuniamo per fortificarci e dare gioia alla vita”²⁸. Come mostrato dalla figura, la presenza dello Spirito, mentre vivifica il corpo, scalda il cuore, infondendo gioia e saldezza e illumina la mente, liberandola dai cattivi pensieri. La sua presenza sanificante e santificante si rende percepibile attraverso il sentimento di comunione, di forza e di gaiezza ispirati dallo scambio affettivo del gruppo. Il senso della figura dell’uomo tripartito, sempre presente, prende corpo nei fedeli attraverso l’azione combinata di parole, gesti e immagine. Ad un certo punto, la pastora ha proposto la sintesi essenziale tra rinascita, perdono, liberazione, benessere e guarigione con uno spostamento repentino del discorso:

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.²⁹

A queste affermazioni, pronunciate alzando il tono emotivo della voce, sono seguiti applausi, grida di assenso e “amèn!”. Il sentimento di saldezza che la presenza di Dio ispira cancella l’immagine dell’uomo vecchio di ieri e vi sostituisce un altro uomo, quello dello schema tripartito, liberando l’individuo dalle colpe del passato, per aprirlo agli altri nell’annuncio dei prodigi della sua rinascita. Nella potente fusione fatta dalla pastora, tutti gli elementi chiave del credo pentecostale erano presenti: l’autoperdono, la forza nello Spirito, la rinascita come uomo nuovo, la testimonianza verso il mondo, la liberazione dal peggiore dei mali ovvero il senso di colpa che avvelena l’anima intossicando il corpo. A questa sintesi ha aggiunto una personale *highlighting narrative* (Dunkley 2009; Williams 2016, p. 46) di guarigione:

Il week-end scorso stavo male. Ho incontrato una donna che ha il dono di guarigione. Le ho detto: ‘non pregare per me, voglio un po’ di riposo, di ferie’ E per via dell’influenza, non ho passato tempo con Dio. Non ho pregato, non ho letto la Bibbia. E poi ho chiesto perdono a Dio. [...] Un’amica mi ha passato della musica di una chiesa americana, *Elevation*. Voi mi state ascoltando?

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

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

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

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

Mentre cantavo, ogni stanchezza, mal di testa è scomparso. Dite con me: ‘Lo stesso spirito!’ Dio mi ha detto: ‘Non sono arrabbiato con te. Io ti amo.’³⁰

Al termine di questa predica infiammata, è avvenuto il rito finale del battesimo dello Spirito e di guarigione. In un clima di febbrile attesa, cinque persone si sono recate nel “luogo degli eventi”, accolti da due guide ciascuna. Spalle al pubblico, di fronte a loro una guida che poggiava loro le mani sulle spalle, si sono raccolte ad occhi chiusi via via sempre più abbandonate, in un crescendo di musica soave, accompagnate dalla glossolalia insistita che le guide sussurravano loro alle orecchie. Il momento è stato lungo e insistito, tanto che il pastore ha detto che chi voleva poteva liberamente andarsene. Per alcuni rinati l’esperienza è stata molto intensa, tanto da non riuscire a parlarne. Un signore corpulento è tornato a sedersi scosso e commosso fino alle lacrime ed è stato abbracciato a lungo dalla moglie. Ancora più significativo è C., un robusto operaio di circa trent’anni, abile fotografo amatoriale, avvicinosi alla comunità grazie alla seconda moglie, con una crisi matrimoniale alle spalle, una figlia naturale e una acquisita. Dopo il rito era visibilmente rosso in viso, sudato e in preda a tremori incontrollabili. Lo stesso si era già sottoposto al rito, ma la prima volta non aveva saputo spiegare nulla della sua esperienza, limitandosi alla constatazione della sua afasia con un laconico: “sono in pacca da matti”³¹. Questa volta, invece, per la prima volta, proprio al termine della liturgia in cui è stata mostrata l’immagine dell’uomo tripartito, ha avuto l’impressione di trovare un filo conduttore nella confusione di sentimenti e di sensazioni che stava provando. Finalmente ha potuto visualizzare nella sua mente l’esperienza che stava invadendo il suo corpo, interpretando correttamente il calore che lo ha fatto sudare copiosamente e l’energia che lo ha fatto tremare come presenza dello Spirito. Il ragazzo si è sentito di dire un importante: “è la prima volta che ho visto qualcosa”³². Non ha potuto dire di più, ma l’onda dei sentimenti provati nella rinascita si è trasformata subito in idee, proposte e progetti che ha voluto immediatamente condividere.

Esperienza della rinascita e creazione del sentimento dello Spirito

Lo sconvolgimento provato nella rinascita ha rappresentato per il giovane fedele un’esperienza nei termini della diltheyana *Erlebnis* come “ciò che nel flusso della vita forma un’unità nel presente perché ha un significato unitario” (Brown e Lyman 1978 p. 42 in Turner 2014, p. 90). L’intensificazione del

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

31 Dalle mie note di campo del 18/10/2015.

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

sentimento vitale, che accompagna l'esperienza, in sé indeterminata e perciò passibile di diverse interpretazioni da parte del soggetto e dell'osservatore (Csordas 2002, pp. 251-252), ha preso forma determinata, oggettivandosi, anche grazie all'incorporazione dell'immagine del tripartito, che rappresenta una sintesi iconica delle credenze condivise da parte della comunità. Lo schema mostra infatti un'immagine intuitiva della concezione della persona del pentecostalismo (*body-soul-spirit*), che assegna allo Spirito nell'anima sotto forma di luce ardente dei sette bracci di un candeliere, che rappresenta i sette spiriti di Dio (Prv 20:27; Is 11: 2), la funzione di infiammare il cuore, purificando i sentimenti e le intenzioni, e illuminare la mente, chiarendo il pensiero. Come da figura, l'incontro tra mente e Spirito si colloca all'altezza del cuore, sede degli affetti, dei pensieri e delle volizioni, che quindi giocano un ruolo importante nel testimoniare all'individuo la venuta del divino, determinante per il processo di guarigione della rinascita. Il corpo, a sua volta, si adegua alla presenza dello Spirito che sente come calore montante e potenza che scuote, come un involucro attraversato dall'energia di una nuova forza che lo rianima. Questa descrizione dell'azione svolta dallo Spirito, che si rifà a numerosi passi biblici (oltre a quelli già riportati: 1Ts 5:23; Rm 12: 1,2; Gc 1:21; Ef 4:23; Gn 2:7; Gv 7:38; Prv 4:23; Eb 12: 22, 23), è riscontrabile anche nelle strategie retoriche della comunità, che emergono dalle narrazioni di conversione, in cui i fedeli raccontano sia lo sconvolgimento emotivo che essa ha prodotto, sia la sensazione corporea di calore e di forza che li ha investiti, sia il senso di pienezza, di chiarezza e di pace da cui si sono sentiti pervasi.

La discesa dello Spirito si presenta come ambivalente perché connotata tanto dall'agitazione emotiva e dalla frenesia fisica quanto dalla prontezza del pensiero, come sembra mostrare anche il caso di C., scosso da tremiti e sentimenti forti ma anche iperattivo nel proporre idee e progetti per la comunità. Come ha detto una volta il pastore: “Non puoi spiegare cosa hai sentito. Anch'io ho sentito una pace che non conoscevo. Ma posso raccontare solo i sintomi³³”. A fronte di quanto affermato, la percezione e l'interiorizzazione esperienziale dell'immagine dell'uomo tripartito nella *performance* rituale risultano allora determinanti per l'unità di affetto e cognizione che fa emergere nel soggetto il senso del vissuto originatosi dal corpo in azione. Il *medium* iconico del tripartito rende possibile la messa in forma degli affetti, permettendo così di passare dai sintomi al significato, in quanto esso è una “embodied metaphore [which, *n.d.a.*] conveys lived experience in a culturally meaningful way” (Low 1994b, p.142), nella quale si incontrano livello fenomenologico del senso dell'esperienza vissuta e livello semiotico dell'oggettivazione del significato (Csordas 1994a).

Nel processo, ha un ruolo anche la concezione pentecostale dell'*agency*, che enfatizza il valore della condivisione emotiva come segno dello Spirito, a

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

cui l'intera comunità concorre con diverse "pratiche interazionali" (Donzelli, Hollan 2005, p. 55) e "performance comunicative" (Abu-Lughod, Lutz 2005, p. 26). Esse formano un *habitus* emotivo continuo, di cui il momento della rinascita rappresenta solo l'apice. La loro azione combinata produce una sorta di "action-perception loop" cognitivo-affettivo, che mette il corpo in azione in primo piano in una "experiencing agency" (Kirmayer, Gómez-Carrillo 2019, p. 172) collettiva. Di questo processo, l'incorporazione dell'immagine dell'uomo tripartito compone un tassello, che permette al soggetto di riconoscere gli stati emotivi e somatici rilevanti per la sua rinascita, di recuperare la sua *agency* nella guarigione (De Martino 2011, Hernadi 2002, Gallese 2016, Cometa 2017) e di connettere diversi piani esistenziali come quello divino e quello umano (Lakoff, Johnson 1980; Turner M. 1996). Dedichiamo, dunque, alcune riflessioni allo statuto dell'immagine del tripartito nel contesto rituale.

Immagine del corpo, rinascita e guarigione

La figura dell'uomo tripartito, osservata nella pratica rituale, non può essere certo intesa come un'immagine devozionale³⁴. L'uso di mezzi sensibili per rendere presente l'esperienza del divino, e tra essi anche immagini, non è assente nel pentecostalismo (Meyer 2010), ma la venerazione delle icone sacre vi è esclusa. Interessante invece è proprio il fatto che essa non sia né un'icona devozionale né solo una figura profana. Per il suo statuto intermedio, essa non ha solo una funzione illustrativa ma è un mediatore sensibile, che indirizza il singolo ad allinearsi con l'insieme di credenze della comunità. Birgit Meyer, nel suo studio sui pentecostali in Ghana, afferma che la sensazione della presenza divina nel vissuto del fedele si dà attraverso numerose forme mediate. L'acquisizione graduale di una particolare estetica religiosa indirizza e modella progressivamente la percezione e il sentimento, per mezzo di particolari *sensational forms* (Meyer 2010, pp. 742, 751). La figura tripartita fa parte di quella serie di strumenti materiali, presenti in ogni pratica religiosa (Fabietti 2014), che danno sostanza al processo di *cultivation* (Brahinsky 2013) dell'esperienza del fedele, grazie al quale il sentimento del divino si produce. La vera funzione dell'immagine, dunque, non può essere intesa riducendola a uno strumento illustrativo della concezione antropologica pentecostale. Essa rivela il suo pieno significato solo se viene pensata in termini fenomenologici come uno schema (Sartre 2007, p. 49). A metà tra segno da decodificare e immagine imitativa, esso connette il livello semiotico delle rappresentazioni collettive e quello fenomenologico del senso

³⁴ Per l'analisi degli aspetti formali dell'immagine dell'uomo tripartito cfr. Canevari 2019.

soggettivo. Pur non rappresentando nulla in senso stretto, se non un insieme di rapporti, convoglia tutte le intenzioni della coscienza che lo interpreta (percezioni, affetti, cognizioni) e le riunifica in un sapere intuitivo, ristrutturando la totalità della percezione. Però, come qualunque figura, perché essa sia rilevante per l'individuo, il suo senso non può che essere soggettivo ma allo stesso tempo sarà anche culturalmente mediato. Nondimeno, rilevante è anche il fatto che la fenomenologia fonda la coscienza del soggetto sulla presenza incarnata del suo essere-nel-mondo (Merleau-Ponty 1993). Essa è insita nei movimenti del corpo verso il mondo e si costituisce nell'interazione con un sistema di significati senso-motori culturalmente dati e condivisi (Csordas 2002), in relazione ai quali il soggetto determina la sua comprensione. In quest'ottica, la comprensione del segno, linguistico o iconico, non è concepita su base logica, oggettiva, ma come penetrazione vitale in cui il segno (livello semiotico/culturale dell'analisi) e il significato (livello fenomenologico/soggettivo dell'analisi) coincidono “magicamente” in un senso vissuto immediato e autentico (Amoroso 2016, p. 11). Il significato della percezione va inteso come un senso per sé, ovvero relativo all'individuo che lo sente autenticamente presente nell'insieme delle intenzioni e proiezioni che lo collocano nel mondo, prima ancora di pensarlo come qualcosa che esiste in sé, fuori di lui.

Ciò detto, la particolarità dell'uomo tripartito è che esso non è semplicemente uno schema corporeo (ad es. posturale), ma è uno schema *del* corpo, che quindi ha la finalità di indurre una trasformazione nel senso di sé, a partire dall'interiorizzazione di una figura oggettivata, che produce una *psycho-geography* alternativa (Dewsbury e Coke 2009; Holloway 2013; Williams 2016) capace di ristrutturare l'*ipseità*. Csordas descrive questa trasformazione come modificazione delle modalità somatiche dell'attenzione (Csordas 1994b, 1994c). Nel caso dell'uomo tripartito, ciò accade anche attraverso la performatività del rito, che rende sensibile quello che l'immagine mostra e le narrazioni di conversione affermano (la presenza dello Spirito come una calda luce al centro del corpo), e viceversa l'immagine rende visibile ciò che il rito fa provare somaticamente (il sentimento di eccitato coinvolgimento affettivo e le sensazioni di calore e di forza), mettendo dunque in gioco diversi canali d'azione, percettivi e cognitivi. Dobbiamo allora supporre l'interazione di una doppia dinamica *bottom-up* di proiezione del corpo fuori di sé e *top-down* di incorporazione degli schemi oggettivati (Johnson 2005; Kimmel 2005) analoga al *retentissement* (Bachelard 1975). Come accade nell'esperienza poetica, artistica e musicale, in cui lo scambio tra sensazione e oggettivazione avviene senza soluzione di continuità, questo doppio processo è alla base della trasfigurazione dell'indeterminatezza ottusa della “carne massiccia” esperita nella chiarezza significativa del “corpo glorioso”, rappresentata dalla messa in forma delle sensazioni (Merleau-Ponty 1993, p. 164). Tale capacità, che forma l'immaginario propriocettivo e oggettivante del corpo, si trova all'incontro tra

esperienza incarnata e ideologia culturale. L'*embodiment* dell'uomo tripartito veicola la guarigione in quanto interviene sulla consapevolezza corporea dei fedeli, combinando l'azione di certe pratiche rituali e *setting*, legate a determinate tecniche posturali (il battesimo dello Spirito), di certe pratiche corporee (la preghiera), di particolari organizzazioni spaziali (il luogo degli eventi), di un certo uso del linguaggio (predica, glossolalia, testimonianza) (Kimmel 2005, pp. 297-299; Brahinsky 2013) e anche di caratteristiche modalità di relazione. In questo processo, lo schema tripartito orienta 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" (Csordas 2002, p. 244). Analogo funzionamento è descritto dal concetto di *metakinesis* (Luhmann 2008, p. 519), che indica l'identificazione progressiva di certi stati affettivi e corporei con la presenza dello Spirito in un processo mentale, emotivo e somatico unitario – secondo la continuità mente-corpo della nozione di *mindful body* (Scheper-Hughes, Lock 1987) -, che si sviluppa gradualmente grazie all'impiego di certi *media*. Lo schema dell'uomo tripartito è un *medium*, che struttura la percezione degli stati corporei del rinato, dando loro forma secondo la concezione condivisa della persona e della presenza del divino. Nel corso del rituale di rinascita, la figura concentra l'attenzione somatica di ciascun fedele verso l'insieme di significati collettivi oggettivati nell'immagine, che costituiscono la *semiotic ideology* del gruppo (Keane 2007). Quest'ultimo aspetto fa emergere un elemento critico: l'*embodiment* dell'immagine, che costituisce l'*hexis* corporea per la messa in forma delle sensazioni operata dall'attenzione, ha una doppia funzione: da una parte permette di circoscriverle e oggettivarle e quindi anche di dividerle, portando il rinato a dire "ho visto qualcosa"; dall'altra però essa veicola in maniera irriflessa il mondo di valori in cui la comunità si riconosce, radicandoli nel vissuto corporeo inconsapevole del fedele. Possiamo allora intendere il processo terapeutico della comunità "Vivere in Cristo" come un'alterazione dei modi dell'attenzione, che coinvolge il soggetto in una trasformazione esistenziale, che lo spinge a esplorare i modi della sua stessa corporeità, fino ai margini di ciò che va inteso come disabilità (Csordas 1994c, pp. 67, 71). Se da un punto di vista fenomenologico, la malattia si presenta nella forma paradossale di un "evento opaco e assolutamente personale" (Sindzingre 1986, p. 87), ovvero il venire in primo piano di un corpo in quanto tale, nel suo mal funzionamento, rispetto al quale vi è una richiesta di senso, che non può essere gestita dall'individuo isolato, il processo terapeutico pentecostale è allora costituito da un graduale coinvolgimento esperienziale della persona in un mondo di senso, che ristrutturata la percezione di sé, della propria condizione di disagio, e degli altri a partire dall'acquisizione somatica di certe modalità dell'attenzione verso alcune sensazioni, che danno sostanza corporea a un immaginario di riferimento collettivamente condiviso. Secondo la retorica pentecostale, la guarigione si identifica con il processo della rinascita del fedele; essa coinci-

de con la trasformazione del suo mondo della vita, che finisce per includere nella salute una serie di effetti migliorativi in senso ampio (affettivi e fisici) e anche miracoli. L'uomo tripartito è un *mediun* di oggettivazione degli stati somatici, che esce dall'intellettualismo quando il credente riformula il suo sé sulla base di quella tripartizione, passando dall'alienazione della *dys-appareance* dell'incertezza del suo vissuto corporeo e emotivo (Csordas 1994b, p. 8) a una *eu-appareance* (Leder 1990, p. 75; Zeiler 2010), che fornisce all'individuo una nuova identificazione. L'incontro tra il livello semiotico dell'analisi del senso del disagio e il livello fenomenologico dell'interpretazione del sentire soggettivo si trova nel processo di andata e ritorno che l'individuo compie dalla dimensione dell'immaginario collettivo alla sua traduzione nel vissuto individuale. Tale processo, come abbiamo visto, non è però circoscritto al solo momento rituale in senso stretto, ma si estende a una sorta di ritualizzazione del quotidiano, che trascende la sola liturgia per investire l'intera esperienza di vita del fedele (Bell 1992), rendendolo sensibile a registrare la costante presenza del divino (Blanton 2013). È questo ciò che i pentecostali di “Vivere in Cristo” chiamano rinascita, con cui identificano la guarigione.

Conclusioni

L'osservazione sul campo delle modalità performative dell'*embodiment* della figura tripartita ne hanno messo in luce la funzione di *medium* del sentimento dello Spirito, strettamente connesso con la rinascita e quindi con la guarigione. La concezione pentecostale dell'*agency*, incentrata sulla condivisione emotiva come segno divino, ha posto l'accento sul rapporto tra *habitus* emotivo, percezione del senso dell'esperienza, ripensamento del sé e riformulazione del significato della vita, evidenziando che la trasformazione della rinascita trascende il solo rito e investe la sfera quotidiana. La modificazione delle modalità somatiche dell'attenzione nell'incorporazione dello schema tripartito si è rivelato il punto d'incontro tra dimensione semiotica dell'immaginario collettivo e dimensione fenomenologica del senso soggettivo. Essa connette nella convinzione dell'azione divina narrazioni di guarigione e esperienza di rinascita, identificandole in una trasformazione del sé in cui è da riconoscere l'efficacia terapeutica delle pratiche pentecostali.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L., Lutz, C. A., (1990), Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life, in Abu-Lughod L., Lutz C. A., eds., *Language and the Politics of Emotion*, New York, Cambridge University Press, pp. 1-23; anche in *Antropologia*, 6, 2005, pp. 15-35.
- Amoroso, P. (2016), L'esperienza della parola. Il problema del linguaggio in Merleau-Ponty, *Quaderni di etnosemiotica*, "Corpo, linguaggio e senso tra semiotica e filosofia", 4, 2016, pp. 1-22.
- Augé, M., (1986), Ordine biologico e ordine sociale. La malattia forma elementare dell'evento, in Augé M., Herzlich C. (a cura di), *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, Milano, Il Saggiatore, pp. 33-86.
- Augé, M., Herzlich, C., (1986), Introduzione, in Augé M., Herzlich C. (a cura di), *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, Milano, Il Saggiatore, pp. 7-32.
- Bachelard, G., (1975), *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo.
- Baer, J. R., (2001), The Functions of Divine Healing in Incipient Pentecostalism, *Church History*, 70, 4, pp. 735-771.
- Bell, C., (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press.
- Berzano, L., (2010), Salute e salvezza. Tutto è sempre meno digitale, in Bontempi M., Maturo A. (a cura di), *Salute e salvezza. I confini mobili tra sfere della vita*, Milano, Franco Angeli, pp. 39-52.
- Blanton, A., (2013), Sensing the unseen: the material of prayer, the prayer blog, *Reverberations: New Directions in the Study of Prayer*, <http://forums.ssrc.org/ndsp/2013/05/02/sensing-the-unseen/>, (Data di accesso: 27/11/2018)
- Borutti, S., (1999) *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano, Bruno Mondadori.
- Bourdieu, P., (2003), *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Brahinsky, J., (2013), Cultivating Discontinuity: Pentecostal Pedagogies of Yielding and Control, *Anthropology & Education Quarterly*, 44, 4, pp. 399-422.
- Brown, R. H., Lyman, S. M., eds., (1978), *Structure, Consciousness and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Canevari, M., (2018), Il movimento pentecostale e il senso comune. Un'indagine socio-antropologica, *Annali di studi religiosi*, 19, pp. 172-212.
- Canevari, M., (2019), Terapie locali. Consumo rituale e pratiche di indigenizzazione dell'immagine in una comunità pentecostale, *Dada. Rivista di antropologia post-globale*, 1, pp. 133-168.

- Collins, R., (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press.
- Cometa, M., (2017), *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano, Raffaello Cortina.
- Cooper, T. W., (2017) Worship Rituals, Discipline, and Pentecostal-Charismatic “Technique du Corps” in the American Midwest, in Wilkinson M., Althouse P., eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 8, *Pentecostals and the Body*, Leinde, Koninklijke Bill NV, 77-101.
- Csordas, T., (2002), *Body/Meaning/Healing*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York, Palgrave MacMillan.
- Csordas, T., (1999), Embodiment and cultural phenomenology, in Weiss G., Haber H. F., eds., *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*. Abingdon-on-Thames, UK, Routledge, pp. 143-162, anche in Csordas, T., Incorporazione e fenomenologia culturale, “Annuario di Antropologia”, III, Roma 2003, Meltemi, trad. it di Matalucci-Yilmaz C., pp. 19-42.
- Csordas, T., (1994a), Words from the Holy People: a case study in cultural phenomenology, in Csordas T., ed., *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 269-290.
- Csordas, T., (1994b), Introduction: the body as representation and being-in-the-world, in Csordas T., ed., *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Csordas, T., (1994c), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Csikszentmihaly, M., (1990), *Flow. The Psychology of Optimal Experience*, New York, Harper & Row.
- De Martino, E., (2011), *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.
- Dericquebourg, R., (2004), Le cure spirituali: terapie sociologiche?, *Quaderni di Sociologia*, 35, 119-129.
- Dewsbury, J. D., Cloke, P., (2009), Spiritual landscapes: existence, performance and immanence, *Social & Cultural Geography*, 10, 6, 695-711.
- Donzelli, A., Hollan, D. (2005), La disciplina delle emozioni tra introspezione e performance: pratiche e discorsi del controllo a Toraja (Indonesia), *Antropologia*, 6, pp. 37-70.
- Duranti, A., (2004), “Agency in Language”, in Duranti A., ed., *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden, Blackwell, pp. 452- 473.
- Durkheim, E., (1912), *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.
- Fabietti, U., (2014), *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

- Gallese, V. (2016), Neoteny and social cognition: A neuroscientific perspective on embodiment, in Durt C., Fuchs T., Tewes T. (eds.), *Embodiment, Enaction and Culture-Investigating the Constitution of the Shared World*, Cambridge, MIT Press.
- Geertz, C., (1988a), La religione come sistema culturale, in *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, pp. 111-159.
- Geertz, C., (1988b), Rituale e mutamento sociale: un esempio giavanese, in *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, pp. 161-194.
- Hernadi, P., (2002), Why is literature: A coevolutionary perspective on imaginative worldmaking, *Poetics Today*, 23, 1, pp. 22-42.
- Holloway, J., (2006), Enchanted spaces: the séance, affect, and geographies of religion, *Annals of the Association of American Geographers*, 96, pp. 182-187.
- Holloway, J., (2013), The space that faith makes: towards a (hopeful) ethos of engagement, in Hopkins P., Kong L., Olson E., eds., *Religion and Place: Landscape, Politics and Piety*, Dordrecht, Springer, pp. 203-218.
- Jablonowski, P., (2003), How To Worship God in Spirit and Truth [Online] Consultabile all'indirizzo: <http://www.tlchrist.info/worship/worship1.htm> (Data di accesso: 23/07/2018).
- Jenkins, P., (2004), *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma, Fazi Editore.
- Johnson, M., (2005), The philosophical significance of image schemas, in Hampe B, Grady J. E., eds., *From perception to Meaning: Image schemas in Cognitive Linguistic*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 15-33.
- Keane, W., (2007), *Christian Moderns. Freedom & Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
- Kimmel, M., (2005), Culture regained: Situated and compound image schemas", in Hampe B, Grady J. E., eds., *From perception to Meaning: Image schemas in Cognitive Linguistic*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 285-311.
- Kirmayer, L. J., Gómez-Carrillo, A., (2019), Agency, embodiment and enactment in psychosomatic theory and practice, *Med Humanit*, 45, pp. 169-182.
- Klaver, M., van de Kamp, L., (2011), Embodied Temporalities in Global Pentecostal Conversion, *Ethnos*, 76, 4, pp. 421-425.
- Lakoff, G., Johnson, M., (1980), *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani.
- Leder, D., (1990), *The absent body*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Léger, D., (1986), Le comunità apocalittiche neorurali in Francia, in Augé M., Herzligh C. (a cura di), *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, Milano, Il Saggiatore, pp. 237-260.

- Lévi-Strauss, C., (1992), L'efficacia simbolica, in *Antropologia strutturale*, Milano, Mondadori, pp. 210-230.
- Low, S. M., (1994b), Embodied metaphors: nerves as lived experience, in Csordas T., ed., *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-162.
- Lucà Trombetta, P., ed., (2013), *Cristianesimi senza frontiere: le chiese pentecostali nel mondo*, Roma, Borla.
- Luhrmann, T.M., (2008), Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U. S. Christianity, *American Anthropologist*, 106, 3, pp. 518-528.
- Mahmood, S., (2001), Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival, *Cultural Anthropology*, 16, (2), pp. 202-236.
- Malighetti, R., Molinari, A., (2016), *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Milano, Raffaello Cortina.
- McGuire, M., (1990), Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 3, pp. 283-296.
- Merleau-Ponty, M., (2003a), *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani.
- Merleau-Ponty, M., (2003b), *Segni*, Milano, NET.
- Merleau-Ponty, M., (1993), *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani
- Meyer, B., (2010), Aesthetic of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms, *South Atlantic Quarterly*, 109, 4, pp. 741-763.
- Meyer, B., (2008), Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion, in de Vries H., ed., *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York, pp. 704-723.
- Naso, P., (2013), *Cristianesimo: Pentecostali*, Bologna, EMI.
- Pace, E., (2010), Il potere della perdita. Religioni di guarigione nei movimenti carismatici contemporanei, in Bontempi M., Maturo A. (a cura di), *Salute e salvezza. I confini mobili tra sfere della vita*, Milano, Franco Angeli, pp. 25-38.
- Pace, E., (2013), *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo.
- Pace, E., Butticci, A., (2010), *Le religioni pentecostali*, Roma, Carocci.
- Remotti, F., (2005), Sull'incompletezza, in Affergan F., Borutti S., Calame C., Fabietti U., Kilani M., Remotti F., *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Meltemi, pp. 21-91.
- Sartre, J.-P., (2007), *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi.
- Schechner, R., (1984), *La teoria della performance. 1970-1983*, Roma, Bulzoni.

- Schechner, R., (1999), *Magnitudini della performance*, Roma, Bulzoni.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M.M., (1987), The Mindful Body: A problem to Future Work in Medical Anthropology, *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1, pp. 6-41.
- Sindzingre, N., (1986), *La necessità del senso: la spiegazione della sventura presso i Senufo*, in Augé M., Herzlich C., (a cura di), *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, Milano, Il Saggiatore, pp. 87-114.
- Turner, M. (1996), *The Litterary Mind*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Turner, V., (2014), *Antropologia dell'esperienza*, Bologna, Il Mulino.
- Turner, V., (1986), *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino.
- Vondey, W., Embodied Gospel: The Materiality of Pentecostal Theology, in Wilkinson M., Althouse P., eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 8, *Pentecostals and the Body*, Leiden, Koninklijke Brill NV, pp.102-119.
- Wilkinson, M., (2017), Pentecostalism, The Body, and Embodiment, in Wilkinson M., Althouse P., eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 8, *Pentecostals and the Body*, Leiden, Koninklijke Brill NV, pp.17-35.
- William, A., (2015), Spiritual landscapes of Pentecostal worship, belief and embodiment in a therapeutic community: New critical perspectives, *Emotion, Space and Society*, 19, pp.45-55.
- Zeiler, K., (2010), 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, pp. 333-342.