



Lavoro
La creazione umana nelle culture religiose
Ciclo di lezioni 2010/2011

MARCELLO MASSENZIO
Università di Roma "Tor Vergata"

Tempo della festa e tempo del lavoro nelle religioni antiche

Martedì 26 ottobre 2010

Traccia della lezione

Primo percorso

Il discorso verte non tanto su un tema specifico, ma su un insieme di temi che comprende: sacro/profano, religione, tempo, lavoro. La domanda di fondo cui tenterò di rispondere può essere così formulata: in che senso tale insieme costituisce un sistema intimamente coeso?

Per inquadrare il problema è necessario dare uno sguardo, sintetico per forza di cose, alla storia delle idee nel campo delle "nuove scienze dell'uomo", che rappresentano nel loro insieme una delle principali conquiste del pensiero occidentale del Novecento. In questa prospettiva assumerò come punto di partenza il "classico" di Emile Durkheim *Le forme elementari della vita religiosa* (1912; trad. it. Milano, Comunità 1963; Roma, Meltemi 2005, a cui si riferiscono le pagine citate).

*  **Attribution Non-Commercial No Derivatives**

Il presente testo è reso disponibile gratuitamente dalla Fondazione Collegio San Carlo di Modena utilizzando la licenza «Creative Commons» (www.creativecommons.it) chiamata *free advertising* che consente di scaricare e diffondere l'originale solo alla condizione che sia sempre chiaramente indicata l'attribuzione dell'autore e della fonte e, nel caso di citazione in pagine web, sia possibile il link al sito da cui è stato scaricato. Non è consentito in nessun modo modificare il testo originale o utilizzarlo per crearne un altro. Questa opera non può essere commercializzata o utilizzata per fini di lucro.

Nel pensiero di Durkheim la riflessione sulla religione è inscindibile dalla riflessione sul passaggio dalla natura alla cultura; interrogarsi sulla religione significa sollevare la questione del superamento dello stato naturale da parte dell'uomo. Superamento che implica il passaggio dall'indistinto al distinto, dal continuo al discreto, dall'indifferenziato al differenziato. L'operazione di differenziare presuppone la presenza di criteri di riferimento, di principi normativi che ubbidiscono a regole condivise. La regola, che non esiste in natura, è il segno distintivo per eccellenza della cultura, dirà Claude Lévi-Strauss, allievo di Durkheim.

La distinzione sacro/profano è la distinzione primaria, "madre" di tutte le altre: essa concerne la religione e permette di definirne l'ambito. Si tratta di una distinzione che investe tutti i piani del reale (dallo spazio al tempo, ai rapporti interumani, al lavoro) e che rende il reale "a misura d'uomo". Limitiamo il discorso al tempo, dando la parola allo stesso Durkheim: «Noi possiamo concepire il tempo soltanto a condizione di distinguere in esso momenti diversi (...). È come un quadro in cui tutti gli avvenimenti possono essere collocati in rapporto a punti di riferimento fissi e determinati» (p. 60). Questi punti di riferimento sono il prodotto di scelte umane operate collettivamente: in quanto tali, essi si distaccano dal *continuum* naturale, ne interrompono il corso, ne scandiscono il fluire. La loro diversità rispetto al resto del tempo risiede nella loro fissità, nell'essere sottratti al mutamento. In breve: è la diversità/unicità a rendere sacri i momenti "privilegiati" del tempo, assunti come poli di riferimento al fine di distinguere il "prima" dal "dopo" e, in senso logico, la causa dall'effetto. Il risultato di questo operare è la *rappresentazione mentale collettiva del tempo*. Continua Durkheim: «Non è il mio tempo che è organizzato così; è il tempo quale è oggettivamente pensato da tutti gli uomini di una stessa civiltà. I punti di riferimento rispetto ai quali tutte le cose vengono classificate nel tempo derivano dalla vita sociale. Il calendario esprime il ritmo della vita collettiva oltre a garantirne la stabilità» (p. 60)¹.

Le "rappresentazioni mentali collettive", essendo condivise da tutto un gruppo contribuiscono in maniera sostanziale alla realizzazione della coesione sociale. Ciò che vale per il tempo, vale per lo spazio e per gli altri aspetti del reale. Tali rappresentazioni, che nel loro insieme sono il frutto della trasfigurazione simbolica della realtà data, appartengono alla religione, la cui funzione è della massima importanza. Nella riflessione di Durkheim, religione e cultura, da una parte, religione e società, dall'altra, sono connesse in modo inestricabile. Questa constatazione ci consente di articolare il discorso: la riflessione di Durkheim connette in modo inestricabile religione e cultura, per un verso, religione e società, per altro verso. Questo approccio teorico inaugura un nuovo corso degli studi sulla religione che rovescia l'impostazione etnocentrica/eurocentrica tradizionale e che si "nutre" del materiale fornito dalla documentazione etnologica. È nelle culture "primitive" dell'Australia che Durkheim rinviene le forme elementari (essenziali)² della religione.

¹ Esempi di punti di riferimento che sono variabili: il momento del raccolto in una società fondata sull'agricoltura; il momento in cui la selvaggina si rende disponibile in una società di cacciatori e raccoglitori.

² Per analogia, si può citare S. Freud, *Totem e tabù*, 1912-1913, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2002. Per quanto invece attiene all'eredità intellettuale, diretta e mediata, di Durkheim cfr. M. Mauss (*Essai sur le don*, 1923-1924, trad. it. in Id., *Teoria della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965) sul tempo sacro destinato al dono, allo scambio di beni materiali e immateriali, governato dalla reciprocità, funzionale alla creazione delle relazioni sociali. Cfr. inoltre C. Lévi Strauss (*Le strutture elementari della parentela*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1947) per il nesso tra religione e cultura, religione e società. Sulla nozione di sacro (i punti di riferimento inalterabili): «"Ogni cosa sacra deve essere al suo posto" notava con molta profondità un pensatore indigeno. Si potrebbe arrivare a dire che proprio questo la rende sacra, poiché se la sopprimesse, sia pur col pensiero, tutto l'ordine dell'universo crollerebbe» (Id., *Il pensiero selvaggio*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1964, p. 23). Concludo questo *excursus* sottolineando che, per Durkheim, la distinzione tra cose sacre e cose profane è assoluta: «La cosa sacra è quella che il profano non deve e non può impunemente toccare. Ma l'interdizione non può rendere impossibile ogni comunicazione tra i due mondi; infatti se il profano non potesse mai entrare in

Il sacro di Rudolf Otto (1912, 1917; trad. it. 1926 di E. Buonaiuti, rivista e rieditata nell'edizione Feltrinelli del 1984, da cui cito) contiene uno stimolo non meno significativo a ripensare su basi nuove la *dimensione del sacro* sulla quale viene innalzato l'edificio della religione. Il confronto con l'opera di Durkheim permette di individuare tanto la diversità degli orientamenti, quanto la presenza di una temperie comune. In comune: a) la valorizzazione del sacro nei termini sopra indicati; b) il superamento della prospettiva eurocentrica, dovuta al bisogno d'individuare un nucleo originario e insopprimibile della religione, che affiora nei contesti più diversi e che include l'universo culturale dei cosiddetti primitivi.

La divergenza di fondo emerge con nettezza, considerando che per Otto il sacro è una realtà ontologica a priori. Sacro e profano si situano su due piani antitetici: il sacro si colloca nell'orizzonte metastorico; il profano in quello della storia: essi si oppongono come l'assoluto si oppone al contingente, come la pienezza di senso si oppone al vuoto di senso. Il sacro è il "completamente altro dal profano" (*Ganz Andere*). L'alterità del sacro è un tema di fondo della riflessione storico-religiosa. Dall'impostazione sociologica di Durkheim è dunque evidente il passaggio, la differenza rispetto all'impostazione filosofica di Otto, il quale si situa all'interno di una linea di pensiero che ha come punti di riferimento Schleiermacher (1768-1834), Schopenhauer (1788-1860) e Max Scheler (1874-1928).

Due considerazioni conclusive riguardo al testo di Otto: a) Il sacro è intrinsecamente ambivalente: esso si colloca sia nel segno del *tremendum*, sia nel segno del *fascinans*. *Il primo terrorizza, sgomenta, paralizza; l'altro attrae, seduce, invita al rapporto*; b) È al sacro che spetta l'iniziativa del rapporto con il profano; il profano è, per così dire, "catturato" e in questo modo si innalza al di sopra della pura contingenza. Il sacro, per sua essenza, si situa al di là del piano della razionalità umana, capace di afferrare solo il relativo (il sottotitolo dell'opera di Otto è: *L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*). La religione, per poter «divenire religione di cultura e di universalità» (p. 138) deve risolvere il nucleo irrazionale del sacro in schemi razionali: il *tremendum* si schematizza nel concetto di "ira divina"; il *fascinans* in quello di "grazia" divina.

Un cenno agli autori e agli orientamenti che risentono dell'influsso di Otto: a) La fenomenologia religiosa di Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, 1956 (il sacro come realtà a priori); b) Il *Collège de Sociologie* di Bataille, Leiris, Caillois (Cfr. *Il Collegio di Sociologia*, a cura di D. Hollier, Milano, Bollati Boringhieri, 1991): ambivalenza intrinseca del sacro; c) K. Kerényi (*Umgang mit Göttlichem*, 1955): il divino che chiama a rapporto.

Secondo percorso - L'istituto festivo

Un nuovo punto di riferimento in Mircea Eliade: *Traité d'histoire des religions* (1949), *Le sacré et le profane* (1965), *Le mythe de l'éternel retour* (1949). Testi molto noti (tutti tradotti in italiano), emblematici di un certo orientamento del pensiero storico-religioso, che risente del duplice influsso della fenomenologia religiosa e dell'impianto filosofico di Otto. Carattere distintivo del pensiero eliadiano è l'opposizione netta tra sacro e profano, che equivale all'antitesi tra la pienezza di senso delle origini sacre, atemporalità, e la dispersione, la frammentazione e l'impoverimento del senso proprio della fase che coincide con l'ingresso nel tempo della storia, nel divenire umano. Ingresso nel divenire visto come "caduta"

relazione con il sacro, il sacro non servirebbe a nulla» (E. Durkheim, *Le forme elementari*, cit., p. 90). Da qui il bisogno di precauzioni, di una vera iniziazione al sacro.

(nell'accezione biblica): la condizione umana tesa tra la consapevolezza di tale caduta e la nostalgia del paradiso perduto delle origini. Paradiso perduto e ritrovato nell'arco di una breve parentesi nella festa, che comporta l'abolizione rituale del divenire storico e il recupero simbolico della condizione "paradisiaca". Il nucleo della festa è, dunque, l'uscita dal tempo umano e dalla condizione umana "normale"-profana. Tra il sacro e il profano la cesura è totale: l'uno esclude radicalmente l'altro³.

Eliade, accettato o meno, resta un punto di riferimento nel campo degli studi storico-religiosi. Gli storici delle religioni italiani si sono confrontati in modo critico e polemico con lui, riconoscendone tuttavia l'autorevolezza. Esempio particolarmente incisivo: R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti* (a cura di A. Brelich, Roma, Marzioli, 1960, pp. 23-55). Il senso ultimo: alla religione intesa come fuga dall'umano e dalla storia, Pettazzoni contrappone la concezione antitetica della "religione dell'uomo". L'espressione ha una duplice valenza, alludendo, per un verso, alla religione come prodotto culturale di primaria importanza e, per altro verso, alla funzione positiva che essa esercita nei confronti dell'uomo in quanto soggetto sociale, che opera nella storia⁴. Basti pensare al fatto che la religione, con il suo patrimonio mitico, custodisce il sistema di valori che dà senso alla condizione umana nel mondo, permettendo in tal modo di accettarla. Sistema di valori che si vuole eterno e intangibile e che nel tempo sacro della festa viene riattualizzato al fine di convalidarne l'efficacia, onde poter edificare *ex novo* su di esso l'edificio della storia⁵.

Gli storici delle religioni che hanno fatto dell'istituto festivo uno dei centri nevralgici delle loro ricerche sono Angelo Brelich e Vittorio Lanternari. Il primo è autore di una doppia dispensa universitaria *Introduzione allo studio dei calendari festivi* (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1953-1955) e *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (1956, Roma, Editori Riuniti, 2010). Il secondo, storico delle religioni ed etnologo ad un tempo, è autore di *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive* (Milano, Il Saggiatore, 1959). Questi testi, intrecciati tra loro da mille fili, si misurano con un problema così sintetizzabile: tra il tempo sacro o festivo e il tempo profano esiste davvero uno iato incolmabile, oppure si può ipotizzare un rapporto complesso, di tipo dialettico tra le polarità del sacro e del profano? Un primo indizio che stimola a riflettere in questa direzione è dato da un fatto obiettivo: la concomitanza delle grandi feste con gli eventi *economici* fondamentali della vita profana; concomitanza rilevata tanto in civiltà d'interesse etnologico, quanto in civiltà cosiddette "superiori". Tale vicinanza non è, forse, *di per sé* indizio di rapporto? Un rapporto estremamente complesso, non riconducibile semplicisticamente alla supremazia di una polarità sull'altra. Qual è la cifra di tale relazione? La riflessione su una tematica così profonda è lungi dall'essere esaurita.

Terzo percorso - Il binomio Brelich - Lanternari: la centralità del lavoro nella festa

L'accostamento di Brelich a Lanternari è giustificato sia sul piano teorico che su quello metodologico: entrambi sono esponenti di primo piano dell'orientamento storicistico nel

³ In più, il tempo delle origini ha una consistenza obiettiva: esso rappresenta il "prima" reale, esistente di fatto.

⁴ In questo quadro emerge tutta l'importanza del lavoro, in quanto elemento distintivo dell'*homo socialis*.

⁵ La valenza della festa concernente la riattualizzazione dei valori umani fondanti appartiene anche alle feste "laiche": penso al libro che Mona Ozouf ha dedicato alla festa che celebra la "funzione fondante" dei valori espressi dalla Rivoluzione francese: «Elle doit rendre manifeste, éternel, intangible le lien social tout neuf. La mise en images de l'histoire révolutionnaire, où doit sans équivoque se célébrer l'événement fondateur» (*La fête révolutionnaire 1789-1999*, Paris, Gallimard, 1976, p. 16; la valenza pedagogica: *l'éducation des masses*).

campo della storia delle religioni; entrambi applicano nelle loro ricerche il metodo della comparazione storica. In questa prospettiva i nomi di Brelich e di Lanternari sono inscindibili da quelli di Ernesto de Martino e di Raffaele Pettazzoni, il fondatore della storia delle religioni in Italia e del primo Istituto italiano di Etnologia presso l'Università di Roma⁶.

Il citato "classico" di Lanternari, *La grande festa*, verte sulle feste di capodanno in ambito etnologico. Il tratto distintivo dell'opera è costituito dal tema del rinnovamento dell'esistenza economica, politica e sociale; rinnovamento che coincide con la rifondazione dei valori che conferiscono senso al mondo umano. Una "grande festa", una festa emblematica, è *Milamala*, una festa celebrata dai coltivatori melanesiani delle isole Trobriand, osservata sul campo dall'insigne etnologo Bronislaw Malinowski (cfr. *Argonauti del Pacifico occidentale*, 1922; trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2004). La festa *Milamala* ha luogo in agosto/settembre, dopo la raccolta e l'immagazzinamento dell'igname *taitu*, un tubero che costituisce l'alimento principale della comunità. Ecco un elenco sintetico degli aspetti dominanti:

1. L'esibizione di questo fondamentale prodotto del *lavoro* umano rappresenta il nucleo della festa: si tratta di una vera ostentazione di ricchezza. Il lavoro umano, evocato dai frutti che da esso si ricavano è, per così dire, il centro intorno al quale gravita la lunga cerimonia. Tuttavia, il lavoro umano è il centro della cerimonia anche "in negativo", in quanto sulla festa grava il tabù del lavoro: è assolutamente vietato procedere ai lavori di preparazione dei nuovi orti destinati alla nuova piantagione. La "presenza" del lavoro, evocato dal raccolto, e la sua "assenza", sancita dal divieto, sono aspetti interdipendenti.
2. Non meno importante è il tema del ritorno dei morti. Secondo l'immaginario culturale trobriandese, i morti, spinti dalla fame, lasciano le loro dimore e ritornano tra i vivi per ricevere offerte alimentari (il tema del ritorno dei morti, variamente plasmato, ha un'enorme diffusione, sia tra le civiltà d'interesse etnologico, che tra le cosiddette "civiltà superiori"). Basta enunciare questo dato per capire che ci troviamo di fronte a un sistema simbolico, socialmente condiviso e articolato su vari piani. L'igname non è solo l'alimento che assicura la sussistenza del gruppo, ma assume una valenza che trascende il piano della concretezza economica: esso è anche lo strumento di mediazione tra l'umano e il sovrumano, il visibile e l'invisibile, i vivi e i morti, il passato e il presente. In questa maniera si realizza il processo di conferimento di senso alla realtà, il quale non si limita al piano puramente materiale.
3. Il rapporto con i morti assume le forme di uno scambio tra le parti. I morti ricevono dai vivi gli alimenti e, in cambio, assicurano protezione contro i rischi che vanificherebbero il lavoro *futuro*: faranno sì che i tuberi da piantare non marciscano, che i cinghiali selvatici non devastino gli orti, che la siccità non ostacoli la crescita dei tuberi. Non ha perciò senso iniziare i faticosissimi lavori agrari se prima non si è elevata una barriera contro "l'angoscia dell'insuccesso": è questo dato che consente di comprendere anche la valenza profana del tabù del lavoro⁷.

La festa *Milamala* media non solo tra presente e futuro, ma anche tra presente e passato mitico: a fondamento della festa vi è un mito, rievocato ritualmente, che attribuisce

⁶ Il binomio Brelich - Lanternari ci permette di affermare che la storia delle religioni e l'etnologia sono "vasi comunicanti". Il confronto tra le civiltà etnologiche e le civiltà "superiori" è indispensabile al fine di prendere coscienza della specificità delle prime in rapporto alle seconde, di problematizzare tanto la discontinuità quanto la continuità tra i due ambiti.

⁷ L'angoscia, legata a tali fattori di rischio, avrebbe effetti paralizzanti se non mettesse capo a rappresentazioni simboliche che *consentono di farla defluire*. Questa "liberazione dall'angoscia" è la premessa che rende possibili i lavori futuri e il futuro del lavoro.

all'iniziativa di una donna morta la coltivazione dell'igname. Dall'analisi di Lanternari ho potuto ricavare stimoli per comprendere la funzione essenziale della "festa per eccellenza", quella del capodanno: l'inizio di un nuovo ciclo esistenziale è possibile quando vi sono le basi materiali per farlo – i prodotti del lavoro umano – e quando, in pari tempo, il lavoro stesso è inserito in un sistema di relazioni simboliche che ne amplifica enormemente la portata. Inoltre, tale analisi suggerisce una seconda riflessione: *il lavoro umano è presente nel tempo sacro della festa non meno di quanto lo sia nel tempo profano della quotidianità*. La differenza risiede nella prospettiva dalla quale il lavoro viene considerato. La mia ipotesi di ricerca può essere formulata in questi termini: nello spazio/tempo profano l'uomo è immerso nella dimensione del lavoro; nello spazio/tempo sacro il lavoro viene come "posto a distanza", messo in prospettiva per poterne cogliere le valenze culturali che ogni civiltà ad esso conferisce⁸.

Al fine di verificare la consistenza dell'ipotesi enunciata, passo a Brelich, al capitolo di *Tre variazioni romane sul tema delle origini* intitolato "Februarius", che tratta del capodanno nella religione arcaica romana. Il ciclo festivo di *Februarius* ha per oggetto, più specificatamente, l'emergere delle *condizioni* che rendono possibile l'inizio di un nuovo anno, fissato nel successivo mese di marzo. Condizioni che possono essere considerate da vari punti di vista: ad esempio realizzare ritualmente una situazione di disordine per riattualizzare il passaggio primordiale dal caos al cosmo (in questo senso Brelich legge i *Lupercalia* del 15 febbraio e il *Regifugium* del 24 febbraio). Un'altra condizione auspicabile è quella che consente di riannodare i rapporti dei vivi con gli antenati, i *parentes* (è il caso dei *Feralia* del 21 febbraio, che chiude il ciclo privato delle feste dette *Parentalia*). Mi concentrerò unicamente sulla festa più rilevante ai nostri fini, quella che riporta in primo piano il lavoro agrario e i suoi frutti: i *Quirinalia* del 17 febbraio. Gli autori antichi – dice Brelich (p. 159) – chiamavano questa festa anche *stultorum feriae*, in quanto chiunque fosse stato tanto poco avveduto da non procedere alla tostatura del farro a tempo debito (tostatura che assumeva l'aspetto di un sacrificio alla dea *Fornax*) poteva farlo in quel giorno (occorre rammentare che vi fu un periodo nella primitiva storia romana in cui non si coltivava altro cereale che il farro; quest'ultimo, per essere commestibile, doveva essere sottoposto a tostatura, che rappresenta quindi il culmine del processo lavorativo). La festa dei *Quirinalia* rappresenta il termine ultimo per procedere a tale operazione: la sacralità del giorno dipende dal carattere straordinario proprio di tutte le situazioni-limite. Si potrebbe dire che la festa dei *Quirinalia* è stata istituita come estrema difesa dal rischio che il lavoro umano sia vanificato, rischio che, in questo caso, non viene dall'esterno, ma dall'incuria dell'uomo. Implicitamente essa sanziona l'importanza del lavoro stesso, importanza tale da consentire l'apertura di un nuovo ciclo annuale.

Anche in questo caso la festa costituisce l'occasione privilegiata per celebrare il lavoro umano e, simultaneamente, per valorizzarlo al di là del piano strettamente economico. Basti considerare che la festa dei *Quirinalia* è posta nel segno di Romulus/Quirinus per cogliere la connessione tra la "fondazione" del nuovo anno e la fondazione della città/mondo. Brelich, da comparatista, si spinge oltre, puntando lo sguardo sulla componente agraria della figura di Romulus che, divinizzato, assume il nome di Quirinus. Tale componente affiora nella variante mitica dell'uccisione di Romulus riferita da Dionigi di Alicarnasso: Romulus, divenuto tiranno, fu ucciso dai senatori. Questa potrebbe essere considerata una versione tarda, d'impronta razionalista; ma per nulla tardo e razionalistico è il prosieguo del racconto, che così recita: gli assassini, per nascondere il misfatto «hanno sbranato il cadavere, hanno portato

⁸ Il lavoro (visto in sé e per sé o attraverso i suoi prodotti) viene sottratto al piano della contingenza e trasferito ad un altro livello al fine di essere ri-significato: si trascorre impercettibilmente da un piano all'altro.

a casa i singoli pezzi sotto la toga, (...) li hanno sotterrati» (pp. 169-70). Nota Brelich: «Lo sbranamato di figure mitologiche è assai frequente nel Mediterraneo antico. (...) Già il comparatismo frazeriano ha giustamente assegnato al motivo il posto in una mitologia agraria. Oggi i miti analoghi ci sono noti in una connessione ben più ampia e sopra uno sfondo storico-culturale più articolato» (p. 170). L'etnologia, soprattutto grazie alla scoperta della figura del "dema" fatta da A.E. Jensen (*Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, 1950, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1992), ha mostrato molteplici casi in cui la morte violenta, spesso per sbranamato, di una figura extra-umana costituisce il presupposto della nascita delle piante alimentari. Alla luce di queste considerazioni balza in primo piano la valenza agraria di Romulus/Quirinus, valenza che giustifica la sua connessione con la sfera della cerealicoltura e del farro in modo specifico.

Se dovessi indicare i caratteri specifici dell'istituto festivo metterei in evidenza due elementi interconnessi: a) la molteplicità dei livelli che entrano in azione: l'umano interagisce con il sovrumano, il microcosmo con il macrocosmo, il particolare con l'universale, la vita con la morte, il caos con l'ordine. Da questo fitto intreccio di relazioni affiora il modo in cui una civiltà concepisce il mondo; b) la facoltà di mettere in rapporto le distinte dimensioni temporali: il presente guarda al passato, da cui trae origine e senso e, simultaneamente, si apre al futuro, rinnovando la validità dei fondamenti su cui poggia l'ordine culturale.

A tal proposito è possibile ricordare anche l'*akitu* babilonese, un modello di "grande festa" di capodanno in cui l'intreccio dei piani esistenziali emerge in modo particolarmente incisivo: l'inizio di un nuovo anno agrario dopo il raccolto s'intreccia con l'inizio *ex-novo* della regalità, con l'inizio del cosmo nel segno del dio Marduk.

Quarto itinerario - Una prospettiva di ricerca

Mi chiedo se l'ipotesi di lettura appena formulata possa fornire – opportunamente rielaborata – una chiave di accesso alla comprensione di taluni aspetti dell'organizzazione cristiana del tempo. Interrogarsi sulla festa significa, in effetti, sollevare la questione della definizione culturale del tempo, che varia da civiltà a civiltà e da un'epoca storica ad un'altra. Mi limito, in questa prospettiva, a eseguire un piccolo esperimento "in vitro", prendendo spunto da un saggio di un importante storico dell'arte francese, dotato di una notevole sensibilità antropologica, Georges Didi-Huberman. Il saggio in questione, intitolato *Beato Angelico. Figure del dissimile* (trad. it., Milano, Abscondita, 2009), è dedicato all'analisi degli affreschi eseguiti dal Beato Angelico nel Convento di S. Marco in Firenze. Mi concentrerò soltanto su uno dei due affreschi dedicati al tema dell'Annunciazione (*figura 1*). A questo riguardo Didi-Huberman osserva, tra l'altro, quanto segue: «Nel Medioevo e nel Rinascimento il calendario di stile fiorentino fissava il giorno di Capodanno al 25 marzo: 25 marzo che denotava, naturalmente, il valore che, nell'economia cristiana della salvezza, assume l'Annunciazione della Santa Vergine» (p. 153). La domanda che pongo è così sintetizzabile: in che modo nella *mise en images* dell'Annunciazione, l'Angelico pone in luce la sua valenza di momento fondante il senso cristiano del tempo? Didi-Huberman si misura direttamente con questo problema. In sintesi: l'Autore sostiene che l'*Annunciazione* dell'Angelico non è la mera rappresentazione di un episodio di primaria importanza, ma è soprattutto una profonda meditazione sul tempo, sul tempo plasmato dal Cristianesimo in modo innovativo rispetto alle sistemazioni precedenti. Didi-Huberman aggiunge: «La figura è il tempo», ed è questo il "vero" soggetto dell'affresco, seppur presente in forma implicita.



figura 1: Beato Angelico, *Annunciazione del corridoio nord*, affresco, ca. 1440-1450, Convento di San Marco, Firenze

La portata dell'Annunciazione è svelata mirabilmente da S. Bernardino da Siena nel sermone *De triplici Christi nativitate* (1420-1440): essa fissa il momento straordinario, paradossale, in cui «l'eternità penetra nel tempo, l'immensità nella misura, il Creatore nella creatura (...), la vita nella morte (...), l'infigurabile nella figura (...), l'impalpabile nel tangibile»⁹. Tutto questo ci fa comprendere la peculiare sacralità dell'Annunciazione, che è propria di tutti gli eventi *straordinari* che portano alla fondazione di una nuova era. Quest'ultima, per un verso, rimanda al passato e, per altro verso, dischiude il futuro del mondo. Di riflesso, contemplando l'*Annunciazione* e meditando su di essa, si finisce per abbracciare la totalità del tempo – passato, presente e futuro – in un unico sguardo. Ci si chiede, allora: di quale mezzo si è servito l'Angelico per trasferire in immagini questo tipo di meditazione? Didi-Huberman ci fa osservare che nell'affresco dell'Angelico la *domuncula* in cui Maria è visitata dall'Angelo è un po' spostata sulla destra, per far posto a un magnifico giardino verdeggiante; questo giardino non è un elemento secondario con funzione puramente decorativa, ma è un dettaglio essenziale, rivelatore delle intenzioni riposte dell'artista. Non può essere casuale il fatto che il giardino sia un tema ricorrente, una presenza *costante* nelle varie "Annunciazioni" dipinte dall'Angelico (si pensi, ad esempio, alla pala d'altare di Cortona, alla tempera del Prado, al retablo di Montecarlo). Per comprendere la valenza segreta, metaforica, di questo giardino puntiamo lo sguardo sull'*Annunciazione* custodita nel Museo diocesano di Cortona (figura 2), che esplicita i contenuti culturali che nell'affresco del convento di S. Marco sono espressi in modo allusivo.

⁹ Cfr. D. Arasse, *L'Annunciazione italiana. Una storia della prospettiva*, trad. it., Roma, Usher arte, 2009.



figura 2: Beato Angelico, *Annunciazione di Cortona*, 1430 circa, tempera su tavola, Museo Diocesano di Cortona.

Qui, nella zona sinistra, in alto, è raffigurato un secondo giardino, quello dell'Eden, il luogo della colpa e della "caduta", da cui Adamo ed Eva sono scacciati dall'Angelo del Signore. Il giardino dell'*Annunciazione* evoca – e presuppone – il giardino dell'Eden. Fuor di metafora: l'evento dell'Incarnazione del Cristo non sarebbe pensabile senza il precedente evento fondatore della condizione umana nel mondo – la caduta – così come la redenzione non è pensabile se non in riferimento alla colpa primordiale. Il tempo presente (quello dell'annuncio a Maria) è inscindibile dal passato più remoto, quello delle origini. Detto altrimenti: la memoria di ciò che è accaduto *in illo tempore* aleggia sul presente, poiché la caduta è il presupposto della nuova fondazione del mondo posta nel segno dell'incarnazione e della redenzione. Da qui l'intreccio inestricabile di passato e presente, propria di ogni capodanno, che qualifica anche il capodanno fissato al 25 marzo nel calendario di stile fiorentino. Il presente presuppone il passato e, parallelamente, ne è il superamento: pensiamo al fatto che la caduta di Adamo fonda la condizione umana e ha come connotato distintivo, tra gli altri, il lavoro della terra: «Con fatica ne trarrai il nutrimento tutti i giorni della tua vita (...). Con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (*Genesi*, 3-4). Riaffiora il tema del lavoro in correlazione all'origine del tempo profano. Vedremo, a conclusione di queste note, come sarà rielaborato dall'Angelico il tema del lavoro.

Si è detto del passato; manca ancora l'idea di futuro. Per completare il discorso, riprendiamo l'analisi di Didi-Huberman, il quale rileva che nel giardino dell'*Annunciazione* sono sbocciati molti fiori: fiori bianchi e rossi che ricorrono anche in un altro giardino, quello in cui è situato l'episodio del *Noli me tangere* (figura 3), che conclude la vicenda terrena di Cristo, iniziata al momento dell'Incarnazione.



figura 3: Beato Angelico, *Noli me tangere*, affresco, ca. 1438-1440, Convento di San Marco, Firenze.

In questa maniera – utilizzando il simbolismo del giardino fiorito – l'Angelico mette in stretta relazione inizio e fine, il presente dell'*Annunciazione* e il futuro, relativo al momento successivo alla morte e alla resurrezione di Cristo. La valenza simbolica del giardino è molto complessa: i fiori rossi, a ben guardare, non sono “veri” fiori, ma macchie rosse, dipinte con la stessa tecnica usata per dar forma alle stigmate del Cristo (per mezzo di una lieve inflessione del pennello che deposita un pigmento di terra rossa; figura 4 e figura 5). Appoggiandosi a S. Tommaso, Didi-Huberman sostiene che questi fiori rossi hanno un significato profondo: «secondo Beato Angelico, le stigmate sono i fiori del corpo di Cristo». Pertanto il giardino dell'*Annunciazione*, in cui sono già sbocciati i fiori rossi del martirio, prefigura il futuro, segnato dalla vicenda della Passione.



figura 4: Beato Angelico, *Noli me tangere*, particolare.

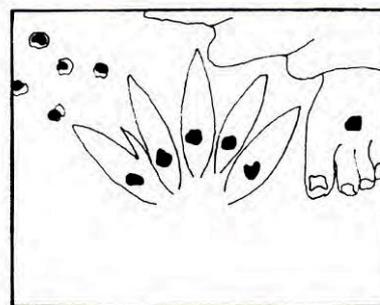
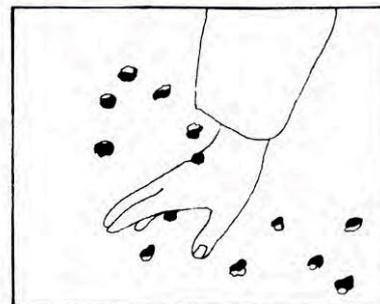


figura 5: G. Didi-Huberman: schema delle stimmate e dei fiori rossi

Conclusione: la visione dell'affresco dell'*Annunciazione* vale come stimolo per ripercorrere con la mente i momenti salienti del tempo cristiano, per meditare sul suo valore, sulla sua unità interna. L'Angelico sublima il significato del capodanno tradizionalmente inteso e, contestualmente, sublima la dimensione del lavoro rispetto al libro della *Genesi*. Il nuovo emblema del lavoro affiora nell'affresco del *Noli me tangere*: è la vanga che poggia sulle spalle del Cristo (figura 3) che, in qualità di mistico giardiniere, è in atto di «seminare le sue stimmate nel giardino del mondo terreno (...) prima di prendere il suo posto alla destra del Padre» (G. Didi-Huberman, p. 34).