



IOLANDA POMA*

FRATELLI O SORELLE: UN AUT-AUT COMUNITARIO

The concept of brotherhood is considered in relationship with the Father, in reference to Freud's essay, *Moses and Monotheism*, and to various figures of the biblical text. This paper proposes a different knowledge of the community, which tells another beginning and another history than a brotherhood characterized by power and conflict. The theme of origin as original subjugation is regarded starting from the relationship to a Mother Nature in which takes shape an unexpected subjectivity. It finds voice and expression in the female mystic and indicates an alternative path to rethink the relationship with the Father, a new way to consider us sons and daughters, brothers and sisters.

Sei ancora quello della pietra e della fionda,
uomo del mio tempo. Eri nella carlinga,
con le ali maligne, le meridiane di morte,
– t'ho visto – dentro il carro di fuoco, alle forche,
alle ruote di tortura. T'ho visto: eri tu,
con la tua scienza esatta persuasa allo sterminio,
senza amore, senza Cristo. Hai ucciso ancora,

* iolanda.poma@uniupo.it

Professoressa ordinaria di Filosofia morale all'Università del Piemonte Orientale. Ha insegnato Filosofia della religione, Ermeneutica, Filosofia della storia e da diversi anni è docente dei corsi di Filosofia morale e de *L'agire morale per l'integrazione*. È direttrice del Centro Interuniversitario di Studi sul Simbolico. L'agire morale per l'integrazione. È direttrice del Centro Interuniversitario di Studi sul Simbolico. Tra le sue monografie: *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas* (1996); *Saggi su Th.W. Adorno; Gabriel Marcel. La soglia invisibile* (2002); *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau* (2013); *Simone Weil. Per una decostruzione religiosa del soggetto moderno* (2022).



come sempre, come uccisero i padri, come uccisero
 gli animali che ti videro per la prima volta.
 E questo sangue odora come nel giorno
 quando il fratello disse all'altro fratello:
 "Andiamo ai campi". E quell'eco fredda, tenace,
 è giunta fino a te, dentro la tua giornata.
 Dimenticate, o figli, le nuvole di sangue
 salite dalla terra, dimenticate i padri:
 le loro tombe affondano nella cenere,
 gli uccelli neri, il vento, coprono il loro cuore.
 Salvatore Quasimodo¹

1. Fratellanza: un concetto sopravvalutato?

Dalla figura del padre discende quella dei figli e dei fratelli (*Qualis pater, talis filius*). E diverse sono le figure del padre: "Non sono mai riuscita a capire come uno spirito ragionevole possa considerare lo Yahweh della Bibbia e il Padre invocato nel Vangelo come un solo e medesimo essere", scrive Simone Weil². Per quanto riguarda il Dio biblico l'interrogativo weiliano sembra incontrare ciò che suggerisce Freud, sebbene tutto separi Weil dallo psicoanalista. Nel saggio *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*³, lettura dell'inconscio del racconto biblico, Freud identifica il potere assoluto nella figura paterna preistorica che poi, passando per Mosè, prende forma in Yahweh. È il padre primordiale che, nella logica della forza che incarna, preannuncia il parricidio e l'ostilità tra fratelli perché, sebbene complici, mantengono quel principio di dominio che ne espone il rapporto alla reciproca belligeranza.

Certamente, il passaggio da un rapporto di "affiliazione" a uno di "affratellamento" favorisce l'emancipazione da una situazione di vassallaggio e di asservimento per una convivenza fondata sul-

-
- 1 *Uomo del mio tempo*, dalla raccolta *Giorno dopo giorno*, Mondadori, Milano 1947.
 - 2 Lettera a Déodat Roché del 23 gennaio 1941, riportata in S. Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Bologna 2018, p. 43.
 - 3 S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi* (1939), in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

la parità. Ma se resta saldo e inalterato l'ingranaggio del potere, anche questo legame andrà esposto agli effetti di un antagonismo di forze. Biblicamente la fratellanza si presenta sempre come una relazione conflittuale, perché posta di fronte al problema di spartizione di beni e di eredità. Pensiamo a Isacco e Ismaele, a Esaù e Giacobbe, a Giuseppe e i suoi fratelli. Anche se non sempre rispettata, la primogenitura vi gioca un ruolo importante, perché a essa si associa una posizione di potere nella struttura familiare orientale: il primogenito è erede del titolo e di un patrimonio che non si può spartire e solo a lui spetta la benedizione paterna come proprietà esclusiva. È per ottenerla che Giacobbe la estorce al padre con l'inganno, sottraendola al fratello maggiore Esaù.

Il punto è però un altro e rimanda a qualcosa che si trova a monte dello stesso diritto di primogenitura, ossia il privilegio. Ciò che ricorre in queste storie familiari come motivo scatenante dei conflitti tra fratelli è il privilegio riconosciuto dal padre a un figlio rispetto agli altri suoi fratelli, foss'anche il penultimo dei suoi dodici figli, come nel caso di Giacobbe e del figlio Giuseppe; o come nel caso di Abele, preferito dal Signore al primogenito Caino. Anche la rivalità tra sorelle (le due figlie di Labano) nasce sempre da privilegi accordati dal padre, che accendono la contesa delle due per l'amore dello stesso uomo, Giacobbe, che antepone una all'altra. La preferenza separa e divide i fratelli e le sorelle tra loro e diventa un ostacolo alla loro relazione. Freud scrive il saggio *L'uomo Mosè* nel 1939 anche per capire la radice dell'odio verso gli Ebrei, che consisterebbe nel loro presentarsi come popolo eletto: "Quando uno è il dichiarato beniamino di un padre temuto, non ci si deve meravigliare della gelosia dei fratelli, e dove questa gelosia possa condurre lo mostra molto bene la leggenda di Giuseppe e i suoi fratelli"⁴.

La preferenza espone i figli di uno stesso padre alla contesa e al conflitto. E ciò avviene sulla base di un equivoco fondamentale, perché la predilezione del padre in grado di attribuire potere viene associata al suo amore, mentre l'amore non conosce potere; i fratelli non prescelti dal padre cadono nella gelosia per l'amore paterno verso uno di loro, concessogli

4 Ivi, p. 118.

come proprietà esclusiva, mentre l'amore sfugge al possesso. Di fatto anche del potere non c'è mai possesso: è un'illusione credere di esercitarlo e di disporne come di una proprietà. E infatti esso passa inesorabilmente da uno all'altro, sempre esposto alla rivalità di chi vuole subentrare. Nell'amore il carattere impossedibile è invece strutturale e ha l'effetto di trasformare lo stesso essere umano che lo prova in un passaggio: un ponte, un *metaxy*. Mediatore per eccellenza è Gesù, tra il Padre e i fratelli, fratello primogenito ma spoglio di potere, il cui disprezzo per l'autorità e il prestigio lo erge a contraltare dell'uomo dominatore del mondo. Cristo ci chiama tutti fratelli, ben consapevole dei rischi impliciti nei legami familiari qualora assumano forme di potere: "Non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra [...]. Sono venuto a separare l'uomo da suo padre, la figlia da sua madre, la nuora da sua suocera [...]. Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me" (Mt 10,34-37)⁵. Ai legami di sangue Cristo oppone una nuova relazionalità, non per stabilire una nuova dipendenza, ma per scardinare l'ordine delle società patriarcali, gerarchicamente organizzate. In Cristo il Signore è il Servo appeso alla croce, e questo frantuma la clessidra degli inevitabili capovolgimenti di sudditanza e dominio.

La separazione di cui parla Cristo non è però la stessa che vale nel modello di una fratellanza retta dalla forza: tra i figli rispetto al padre e tra i fratelli. Caino e Abele si rapportano direttamente al Signore, enfatizzando la separazione: con Dio, con il padre Adamo e fra di loro. La risposta di Caino – "Sono forse io il custode di mio fratello?" – come dice Levinas, è sincera: "In essa manca solo l'etica, vi è solamente l'ontologia: io sono io e lui è lui. Noi siamo ontologicamente separati"⁶. Come osserva il biblista André Wénin, "la prima storia di fratelli nella Bibbia è la storia di un primogenito che non diventa mai fratello: se

5 Anche Teresa d'Ávila consiglia alle monache di liberarsi dai legami parentali, seguendo la regola del distacco e della libertà di spirito (cfr. *Cammino di perfezione*, Figlie di San Paolo, Milano 2001, p. 67).

6 E. Levinas, *Filosofia, giustizia e amore*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 145.

Caino *ha* un fratello, infatti (*Gn* 4,2), egli non viene mai detto ‘fratello’ di Abele⁷. Ancora diversamente dall’osservazione di Levinas, si può dire: Caino *ha* un fratello, ma non è fratello né lo diventa, come accade invece, al ritorno di Giacobbe, al fratello Esaù che, essendo diventato nel frattempo un uomo ricco, ha placato la sua gelosia; o come accade a Giacobbe e Labano, il fratello di sua madre, che si affrontano parlando, anche animosamente, ma che così arrivano a stabilire tra di loro un patto di non aggressione.

Quando allora si è e si diventa propriamente fratelli? Quando, da motivo di conflitto, la separazione diventa premessa di una relazione. È ciò che accade quando, come nel primo caso, sono diminuite le disparità fra Esaù e Giacobbe. E qui si trova l’apporto della fratellanza all’uguaglianza, la quale, di per sé, prescinde dalla relazione reciproca e richiama l’idea del pari peso. La fratellanza invece vede la relazione come condizione affinché pesi diversi e differenti tra loro ottengano la stessa attenzione. Allora anche un grammo e un chilogrammo troveranno un equilibrio: basta che siano pesati su una bilancia con un braccio che sia mille volte più lungo dell’altro, così da avere ragione sulle disuguaglianze di peso⁸.

E i fratelli diventano tali quando, come nel secondo caso, *parlano*. Sintomo del rancore che allontana è la parola malata, muta, legata alla violenza che serve o che crea⁹. La parola può però recuperare la separazione divisiva. La differenza di Marta rispetto a Caino è che Marta parla a Gesù, il mediatore, del dissapore con la sorella, arrestando la violenza. È lei la sorella che parla, mentre Maria è la sorella che ascolta la parola di Gesù; ma quando, alla morte del fratello Lazzaro, anche Maria prende la parola, usa la stessa frase già pronunciata da Marta (“Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto”, *Gv* 11,21 e 32), a dire di un comune sentire delle due sorelle.

7 A. Wénin, *Giuseppe o l’invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, Bologna 2007, p. 12.

8 L’immagine si trova in S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 54.

9 Cfr. A. Wénin, *op. cit.*, p. 60.

2. Lettura freudiana

Anche Freud rileva una differenza sostanziale tra il dio nazionale del popolo ebreo, Yahweh, forte, duro e adatto alla conquista, e il dio mosaico, la cui immagine richiama quella del dio egizio Atòn, mite e pacifico, che si ripresenterà solo successivamente nel Dio misericordioso del Nuovo Testamento¹⁰. Nella lettura freudiana i Mosè sono due e il primo, quello egizio, che per imporre il monoteismo ricorse alla forza e all'autorità e di cui Freud sottolinea il carattere irascibile e inesorabile¹¹, venne per questo ucciso dal suo popolo. Procedendo a ritroso rispetto a questo evento, Freud arriva a un primo assassinio, accaduto in un tempo arcaico e dimenticato: quello del padre dell'orda preistorica, signore e padrone assoluto, che esercita il potere con spietata violenza, si appropria di tutte le femmine del gruppo ed elimina o scaccia i figli maschi in competizione con lui. Per questo i fratelli si uniscono tra loro per liberarsene, lo uccidono e lo divorano. Per placare le lotte per l'eredità paterna, i fratelli addivengono a un accordo, basato sul tabù dell'incesto e sull'obbligo di esogamia. L'uccisione del padre dei tempi primordiali si ripete con la figura paterna di Mosè e fa riemergere l'evento dimenticato dei primordi¹². Questa è per Freud un'eredità arcaica, un retaggio che permane in tracce mnestiche inconse.

L'idea del dio unico portata da Mosè richiamava quindi "in vita un'esperienza primordiale della famiglia umana"¹³, quel rapporto padre-figlio che impronta il legame tra fratelli, e che Freud ritiene centrale nello sviluppo dell'uomo: un rapporto segnato dall'ambivalenza strutturale di odio e di venerazione del figlio nei confronti di un padre di cui aspira a prendere il posto, entrando in possesso del suo potere. Dall'infanzia, il padre è il grande uomo forte e risoluto, rispetto al quale è sempre pronta a ridestarsi "quell'ostilità che una volta aveva spinto i figli a uccidere il padre ammirato

10 Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè*, cit., pp. 71-75.

11 Cfr. *ivi*, p. 122. L'idea dell'assassinio di Mosè si basa su una teoria di Ernst Sellin, studioso dell'Antico Testamento.

12 Cfr. *ivi*, p. 101. È una storia di rammemorazione e di oblio (cfr. J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000, p. 226).

13 S. Freud, *L'uomo Mosè*, cit., p. 142.

e temuto”¹⁴. Ciò che si origina è quella che Giovanna Costanzo chiama una “fratellanza inquieta”¹⁵, il cui aggettivo mi sembra ricordare il termine freudiano di “perturbante”: “quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare”¹⁶, tradotto da Michel de Certeau come “inquietante familiarità”¹⁷.

La separazione divisiva tra il padre e i figli induce all’imitazione: l’atto feroce riflette la violenza con cui il padre aveva dato forma al rapporto. La comunità di fratelli, all’origine della formazione collettiva, nasce a partire da un parricidio, con l’effetto di rinnovati rapporti di forza, senza soluzione di continuità. Si tratta perciò di dismettere la forza dal rapporto, di scardinarlo dal potere, di disinnescare la dinamica ricorrente.

3. *Un nuovo inizio, un’altra storia*

Per mettere in discussione assunti ermeneutici così forti ed epocali, è necessario suscitare il sospetto che siano esistite forze minori e meno visibili che raccontano un’altra storia e che indicano in direzione di un percorso alternativo, di un sapere diverso della fraternità.

Riprendiamo i temi dell’origine come soggiogamento originario. Da una parte c’è il modello decostruttivo di Freud, che non senza paradosso svela come le “cose buone” (la fratellanza paritaria, una certa idea di divinità benevola) abbiano il loro rimosso e inconfessabile atto di nascita nella violenza, in quell’omicidio preistorico che porta alla costruzione del Padre ideale e alla fondazione di un legame sociale tra fratelli. E sono proprio le cose buone (tacendo il negativo) a svelarlo. Da questa narrazione della scena primitiva sono escluse le donne: quel rapporto originario di lotta per il potere si muove in una logica tutta interna all’universo

14 Cfr. *ivi*, p. 147.

15 Cfr. G. Costanzo, “*Giuseppe e i suoi fratelli*”. *Per un’etica della fratellanza fra utopia e riscatto*, Universitas Studiorum, Mantova 2020, p. 8.

16 S. Freud, *Il perturbante* (1919), in *Opere*, vol. IX, cit., 2006, p. 82.

17 M. de Certeau, *La scrittura della storia*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2006, p. 352.

maschile. Anche nella società patrilineare ebraica della Scrittura le figlie entrano nell'asse ereditario solo in mancanza di figli maschi¹⁸ e sono ritenute un bene di cui la famiglia dispone¹⁹.

Ora, il rapporto che Freud tratteggia tra i figli e il padre preistorico è analogo a ciò che storicamente si può pensare del rapporto tra gli uomini e la natura. Nella relazione con il mondo naturale, secondo una presunta primazia umana, l'uomo ha inaugurato l'inizio della sua storia strappando con violenza la propria primogenitura a una madre naturale non riconosciuta, del cui patrimonio egli voleva impadronirsi: ha sempre sentito come soggiogante il *potere* della natura e ha voluto liberarsene, entrandone in *possesso*. Due parole in questa frase rivelano una sua errata prospettiva: il *potere* e il *possesso* riferiti alla natura, nelle forme, rispettivamente, del genitivo soggetto e oggetto. Errata prospettiva, perché, seguendo invece il modello di una forza naturale, sempre limitata e propria di una maternità senza preferenze, l'uomo avrebbe potuto emendare una forza umana che si crede invece illimitata e arbitraria. Anche l'oppressione della donna, secondo Carla Lonzi, "non inizia nei tempi, ma si nasconde nel buio delle origini"²⁰. Il soggiogamento della natura, con cui l'uomo ha fatto coincidere la sua emancipazione, ha coinvolto anche le donne, poste ai margini della storia come soggetti subordinati al soggetto dominante maschile. La natura indica perciò una linea femminile alternativa alla storia modellata sullo schema maschile. Allineandoci alla madre natura e alle sue regole, possiamo ritrovare il padre e un nuovo modo di pensarci figli e figlie, fratelli e sorelle.

Non s'intende con ciò proporre di sostituire al maschilismo il femminismo, al patriarcato il matriarcato, perché sarebbe evidente la ricaduta nella dinamica di ribaltamento finora in atto nella logica di potere. Si tratta semmai di fare luce su un diverso profilo della soggettività: un soggetto imprevisto²¹, proprio a par-

18 Cfr. *Nm* 27,1-8.

19 Come nel caso di Dina, una delle figlie di Giacobbe (cfr. *Gn* 34), che, rapita e violentata, diventa motivo di disonore della famiglia e dei fratelli che ne respingono il matrimonio riparatore.

20 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974, p. 19.

21 Cfr. *ivi*, pp. 60-61.

tire dalla condizione storica, sociale e culturale sostanzialmente marginalizzata ed esclusa della donna; quell'estraneo che, come nelle favole, è di solito più intimamente unito alla saggia natura²².

Il tratto femminile della soggettività può rappresentare un elemento di discontinuità rispetto al concetto lineare di potere e fare intravedere un percorso alternativo rispetto allo scenario marcato territorialmente da un soggetto di dominio. Proprio la sua esclusione dal privilegio le consente uno sguardo nuovo sulla storia e sul modo d'intendere le relazioni reciproche e rispetto alla figura paterna-materna; in questo consiste il suo apporto decostruttivo della tradizione occidentale, per liberarla dalle implicazioni violente di un universalismo astratto. A questo proposito, è interessante che Freud associ all'ordinamento sociale del patriarcato un processo di spiritualizzazione che s'impose su quello matriarcale legato alla sensibilità²³. La natura madre ha i tratti della genesi creativa della vita e della corporeità. Le sorelle Marta e Maria anzitutto non litigano per il potere: le troviamo da subito impegnate in un atteggiamento di servizio, di cura e di ascolto; Maria unge il Signore con olio profumato di nardo, mentre Marta pensa al cibo. E si completano, come la vita contemplativa e la vita attiva, a partire dall'essenziale unione di questi atteggiamenti, che tiene assieme corporeità e spiritualità, contro la scissione che sta alla radice della lezione dei padri.

Adorno e Horkheimer presentano la donna come l'esponente della natura repressa e dominata dalla civiltà occidentale che, nelle sembianze della megera, dannazione dell'immagine deformata²⁴, "restituisce al dominio, come in uno specchio, la vana menzogna che mette il superamento della natura al posto della sua conciliazione"²⁵. Rispetto a questo approccio, che resta ancora entro il registro dell'opposizione/separazione, mi sembra più incisivo il percorso delle donne della mistica: magari anch'esse scambiate per megere e streghe, da loro deriva un modello di

22 Cfr. C. Pinkola Estés, *Donne che corrono coi lupi. Il mito della donna selvaggia*, Frassinelli, Milano 1993, p. 87.

23 Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè*, cit., p. 126.

24 Cfr. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 267.

25 Ivi, p. 81.

decostruzione, anzitutto di sé, nell'orientamento a uno schema di non-separazione e di unione, alla luce della quale ripensare la fraternità/sororità.

4. *La mistica delle donne*

In molte donne nella storia è presente quel movimento di concentrazione su di sé, in un pensiero non convenzionale (il *Selbstdenken* di Rahel Levin Varnhagen) inscindibilmente connesso all'apertura al mondo: salotti, gruppi e, con Caterina da Siena e Teresa d'Ávila, ordini mendicanti, monasteri, conventi²⁶. La mistica non le sottrae mai alla realtà, ma va tanto più in alto quanto più spinge in profondità le sue radici e offre loro “una possibilità creativa di vita alternativa rispetto ai rigidi schemi ecclesiali e patriarcali”²⁷. Escono dai chiostri, dalle accademie, dall'appartenenza familiare, professionale, religiosa, politica, per andare ad abitare i diversi ambienti del mondo, in una forma di mistica politica. Questo le rende capaci di portare nuova linfa alla vita, rifiutando di dominarla: “Bisogna voler andare verso la realtà; allora, mentre si crede di trovare un cadavere, si incontra un angelo che dice: ‘Egli è risuscitato’”²⁸. Mentre nella favola preistorica freudiana la legge nasce a partire da una morte, da un assassinio che diventa atto fondatore della legge, con queste donne è la vita a dettare legge, a trascinare il pensiero sulla strada di una sua trasformazione, a fargli imboccare il percorso di una sua metamorfosi.

Questo andare incontro agli aspetti più dolenti della realtà trova un'espressione simbolicamente pregnante nel *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea* di Simone Weil²⁹, pensato per controbilanciare la forza offensiva e brutale dell'esercito

26 Cfr. A. Potente, G. Gómez, *Caterina e Teresa. Passione e sapienza nella mistica delle donne*, Icone, Roma 2006, pp. 62-65.

27 Ivi, p. 53.

28 S. Weil, *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, p. 200.

29 Stesura che la impegna dal 1939. Riportato negli *Écrits de Londres et dernières lettres*, tradotto ora in S. Weil, J. Bousquet, *Corrispondenza*, SE, Milano 1994.

tedesco, che incarna l'idolatria hitleriana: infermiere paracadutate sui campi di battaglia, a cui lei stessa vuole partecipare, per portare aiuto e conforto ai soldati feriti e agonizzanti. Questo significa accettare di stare nella forza, sapendola trasformare, testimoniando una compassione che sovverte la volontà di potenza e di distruzione e che è retta da un amore che non fa né subisce violenza, non conquista e non è conquistato con la forza.

Tra i tanti esempi possibili di un controcanto o di un discanto³⁰ rispetto al saggio freudiano su Mosè, mi soffermo sul saggio di Weil *I tre figli di Noè*³¹ e sulla figura di Teresa d'Ávila.

I tre fratelli sono i capostipiti dei tre gruppi etnici di cui si compone il genere umano: Jafet è l'antenato degli Indoeuropei; Sem degli Ebrei; Cam dei Greci preellenici e degli Egizi, e questi ultimi rappresentano per Weil la culla dell'intera civiltà mediterranea (da dove viene il Mosè di Freud). Nel suo saggio Weil si concentra sulla scena del racconto genesiaco che vede Noè, che pianta la prima vite, berne il vino fino a svenire, nudo, nella sua tenda³². Del vino e della nudità di Noè Weil offre una lettura originale: la vite e il vino accostano Noè a Dioniso e a Cristo, che trasmuta l'acqua in vino e poi il vino in sangue di Dio³³. L'ebbrezza di Noè trasforma il senso della sua nudità, intesa come disarmante innocenza, natura autentica originaria, pari a quella di

Adamo ed Eva prima del peccato [...]. Soltanto alcuni esseri perfetti sono morti e nudi quaggiù, mentre sono ancora in vita. Lo fu san Francesco d'Assisi, che teneva il pensiero sempre fisso sulla nudità e povertà del Cristo crocifisso, nonché San Giovanni della Croce, che non desiderò altro al mondo se non la nudità di spirito. Ma essi sopportavano di essere nudi perché ebbri di vino; ebbri del vino che ogni giorno scorre sull'altare. Quel vino è l'unico rimedio alla vergogna che colse Adamo ed Eva.³⁴

30 Come titola il volume a cura di M.C. Bartolomei, R. Virgili, *Discanto. Voci di donne sull'enciclica Fratelli tutti*, Figlie di San Paolo, Milano 2021.

31 S. Weil, *I tre figli di Noè o le origini della civiltà mediterranea*, in Ead., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.

32 Cfr. *Gn* 9,20-23.

33 Cfr. S. Weil, *I tre figli di Noè*, cit., pp. 204-205.

34 Ivi, p. 205.

Nella luce trasfigurata da questa nuova attenzione di Weil entra in scena Cam, il più giovane dei tre fratelli che, “come in tutte le fiabe, ebbe in dono l’avventura meravigliosa”³⁵. Cam vede la nudità priva di vergogna del padre e corre a dirlo ai suoi fratelli. *Vede e parla*: tramite la sua conoscenza e il suo amore, si fa mediatore. Ma i fratelli non vogliono vedere, mantengono una netta, invalicabile separazione tra vita religiosa e vita profana: “Preso un mantello, camminarono a ritroso e lo gettarono sul padre”³⁶. Sem e Jafet sono volontariamente ciechi e orgogliosi della loro cecità. Legati a un’immagine di forza del padre, intendono la sua nudità come debolezza e vergogna.

Questa vicenda si riflette nella storia dei popoli che discendono dai tre fratelli. L’Egitto di Cam diventa il simbolo della bellezza fertile e rigogliosa, la culla di una giustizia e di una misericordia verso gli uomini. Ma l’Egitto è stato abbattuto, tagliato, sradicato e con esso la civiltà mediterranea, come quella cultura catara-albigese che le apparteneva, cancellata dalla crociata contro Tolosa³⁷, e nella lotta fratricida tra i figli di Jafet e quelli di Sem che, animati dalla forza, si troveranno dalle parti opposte di oppressori e oppressi: “separati da un odio atroce, sono fratelli e si somigliano molto. Si somigliano nel rifiuto della nudità, nel bisogno di una veste, fatta di carne e soprattutto di calore collettivo, che protegga dalla luce il male che si porta dentro di sé”³⁸. Il modo stesso di commentare il passaggio biblico rivela la capacità di Weil di uno sguardo diverso sul rapporto tra padre e figli: sapendo diversificare i comportamenti dei tre fratelli la sua lettura indica un’opportunità lasciata cadere nella storia della fratellanza.

Questo stesso modo diverso di guardare al Padre si trova nell’esperienza mistica di Teresa d’Ávila che rappresenta una valida alternativa alla lettura freudiana dell’origine della Legge paterna. Anzitutto Teresa è una Madre e una sorella: una soggettività che, in quanto anche sensoriale, corporea e preverbale, si discosta da un soggetto che si costituisce secondo il socratico

35 Ivi, p. 213.

36 Ivi, p. 206.

37 Cfr. S. Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*, cit.

38 S. Weil, *I tre figli di Noè*, cit., p. 213.

“Conosci te stesso” o il cartesiano “Penso, dunque sono”³⁹. In tanti luoghi Teresa ammette di parlare prima di capire o di non sapere ciò che scrive, perché lo sa Dio⁴⁰. L’amore del Padre si rivolge a tutte, senza quelle preferenze o “amicizie particolari, le quali di solito anche tra fratelli sono un veleno”, e il riferimento va alla storia di Giuseppe⁴¹.

Nel suo pensarsi *con* Cristo, nel suo cercarsi e trovarsi *in* Lui, la sua mistica rimanda a un rapporto di comune unione, alternativa a quella separazione da Dio/Padre che ha portato i nostri progenitori a pensare di poter essere come Dio *senza* Dio, all’origine del primo peccato, e di sostituirsi al padre, come nei fratelli dell’orda preistorica. Quasi a scongiurare il rischio di attribuire un qualsiasi potere a questo Altro e in direzione di una decostruzione di una figura paterna forte e autoritaria, Teresa sceglie un padre simbolico, San Giuseppe, un senza-potere che, come scrive Kristeva, è “un non genitore, paradigma di tutti i padri simbolici, che scongiura il fantasma di seduzione, di rivalità edipica e d’incesto”⁴².

Nel suo rapporto con le figlie-sorelle Teresa insegna loro la povertà, il distacco, l’umiltà, l’abnegazione, la rinuncia alla propria volontà, lo “strappo” che ci stacca dal nostro io⁴³, perché solo nello svuotamento dell’io è possibile trovare la ricreazione infinita della relazione del sé con l’altro. Quell’Altro è amorevole e buono e la invita a uscire da sé e a cercarsi in Lui come Lui in lei⁴⁴: “Vivo ormai fuori di me”; “Vivo, eppur non vivo in me”⁴⁵. Sembra risultarne un movimento paradossale, che si dà nell’uscire dentro”, nell’“ascendere discendendo”, nell’“elevarsi abbassandosi”. Ma sempre con letizia: “Teresa ama le sue compagne più di quanto le giudichi, le piace soprattutto farle ridere”⁴⁶, rendendosi *metaxy*,

39 Cfr. J. Kristeva, *Teresa, mon amour*, Donzelli, Roma 2009, p. 24.

40 Cfr. T. d’Ávila, *Cammino di perfezione*, cit., p. 57, p. 90.

41 Ivi, p. 49.

42 J. Kristeva, *op. cit.*, p. 286.

43 Cfr. T. d’Ávila, *Cammino di perfezione*, cit., p. 70.

44 Cfr. T. d’Ávila, Poesia n. 8, “Cercando Dio”, in *Opere complete* di Teresa d’Ávila, Figlie di San Paolo, Milano 2000.

45 T. d’Ávila, Poesia n. 1, “Aspirazioni di vita eterna”, in *Opere complete*, cit.

46 Lettera 376 a Padre Girolamo Graziano, 14 luglio 1581, in T. d’Ávila, *Tutte le lettere*, OCD, Roma 1957, p. 974.

passaggio ad altri del suo godimento dell'amore divino. Le maestre/sorelle mistiche non ci chiamano all'imitazione secondo un linguaggio di forza, ma a un rinnovamento creativo.

In una sorta di simbologia archetipica, si potrebbe dire che il gruppo conforme a una rigida gerarchia verticale assume la forma di un *triangolo* o di una piramide, dove l'uomo domina il proprio spazio in riferimento a un Dio come il Signore dei signori, secondo un modello di potenziamento di sé. La comunità fra sorelle si presenta invece nella figura del *cerchio* solidale per uscire dall'egocentrismo. Al centro di questo cerchio sta il Bene-radice, simbolo di un radicamento non identitario che si estende a tutte le creature, sorelle e fratelli: un'immagine utopica che realizzerebbe l'origine che ci accomuna.