

Saggi e studi

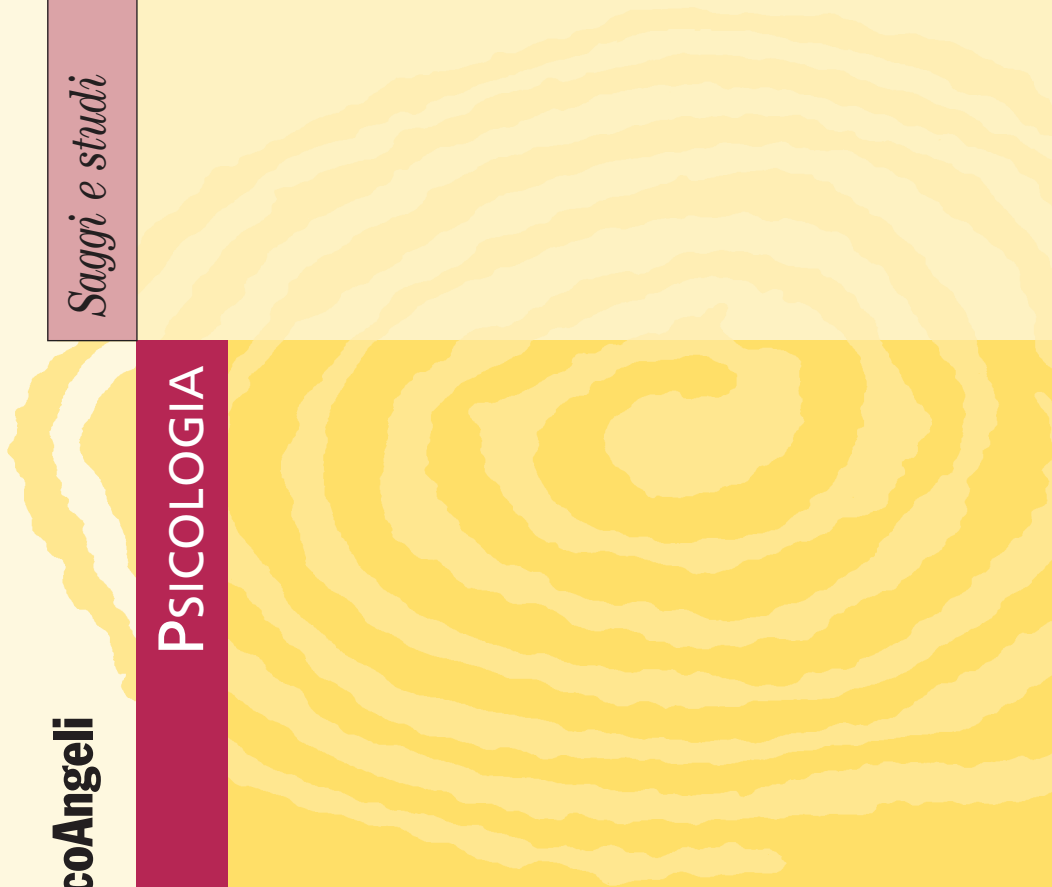
Mauro Pini

La santa anoressia è nervosa?

La mistica del digiuno
nella Pisa medievale.
Bona, Ubaldesca, Gherardesca

FrancoAngeli

PSICOLOGIA



Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella homepage al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Mauro Pini

La santa anoressia è nervosa?

La mistica del digiuno
nella Pisa medievale.

Bona, Ubaldesca, Gherardesca

FrancoAngeli

PSICOLOGIA

Grafica della copertina: *Elena Pellegrini*

Copyright © 2019 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag.	7
1. Digiuno e pratiche ascetiche nella tradizione cristiana: cenni storici, significati, funzioni	»	13
1.1. Una pratica universale. Cenni sulle origini precristiane del digiuno	»	13
1.2. Cibo e digiuno nel Nuovo Testamento: dall'osservanza farisaica a una inquietante libertà interiore	»	14
1.3. Il corpo: fardello dell'anima o tempio dello Spirito Santo? Brevi note su un imbarazzante dualismo antropologico	»	16
1.4. Concezioni e testimonianze del digiuno nella Chiesa antica	»	18
1.5. Polisemia e multifunzionalità delle pratiche alimentari cristiane	»	20
1.5.1. Fenomenologia e significati del digiuno nella società medievale	»	23
2. Le rappresentazioni moderne della “santa anoressia”	»	29
2.1. Breve storia di una etichetta controversa	»	30
2.2. Anoressia nervosa: connotati psicopatologici e pratica clinica	»	34
2.2.1. Aspetti comportamentali e psicologici	»	37
2.3. La santa anoressia delle mistiche medievali: il contributo classico di Rudolph Bell	»	39

2.4. Modelli interpretativi correnti della santa anoressia	pag. 42
2.4.1. La santa anoressia come anoressia nervosa “non ancora scoperta”: l’affermazione della continuità bio-psicologica di un’etichetta nosografica	» 44
2.4.2. Recenti orientamenti e acquisizioni della ricerca psicopatologica	» 48
3. Per un approccio multidisciplinare alla “santa anoressia”	» 53
3.1. La costruzione sociale della diagnosi	» 53
3.2. L’anoressia santa <i>non</i> è nervosa: l’affermazione della incommensurabilità semantica dei due costrutti	» 55
3.3. “ <i>Sacro convivio, sacro digiuno</i> ”: la rilettura sistematica di Caroline Walker Bynum	» 57
3.4. Il contributo dell’antropologia culturale	» 62
4. Digiuno e pratiche ascetiche nelle sante pisane di età comunale: Bona, Ubaldesca, Gherardesca	» 66
4.1. Il contesto storico, politico e religioso della città di Pisa (XII-XIII secolo)	» 67
4.2. Una breve (ma necessaria) premessa metodologica	» 69
4.3. Santa Bona	» 72
4.4. Santa Ubaldesca	» 78
4.5. Beata Gherardesca	» 85
5. La continuità diacronica anoressia santa-anoressia nervosa: un’illusione ottica?	» 91
Considerazioni (in)conclusive	» 99
Riferimenti bibliografici	» 101
Appendice. Tabelle comparative	» 115
Ringraziamenti	» 129

Introduzione

Chi si appresta a esaminare l'argomento qui trattato, inquadrabile nel concetto di "santa anoressia" introdotto dallo storico Rudolph Bell (1985) in analogia con l'omonima sindrome (non più "santa" ma nervosa-mentale) – a netta prevalenza femminile e sempre più diffusa nelle società occidentali contemporanee – si imbatte con la disarmante varietà delle forme, delle motivazioni, dei significati e delle finalità del digiuno¹. Pratica antichissima che attraversa le varie tradizioni culturali e le diverse epoche storiche, il digiuno testimonia la paradossale compresenza di categorie antropologiche universali quali fame-abbondanza, materia-spirito, pieno-vuoto e di elementi peculiari legati a specifici contesti. Il terreno di indagine si presenta alquanto impervio, ma non possiamo sottrarci alla sfida posta dall'interrogativo di Bell, sintetizzato nelle seguenti affermazioni di Favaretto (1999, p. 218):

Esiste un discorso che lega linguaggi e personaggi emersi nel corso del tempo grazie al digiuno come gli eremiti, le sante, gli indemoniati, fenomeni da baraccone, delle curiosità scientifiche e svariati enigmi della medicina?

Questo saggio, nato dalla mia tesi di laurea in storia medievale, si propone di approfondire i significati e le pratiche di digiuno nel misticismo medievale femminile, riesaminando le relazioni fra la "santa anoressia" (intesa come definizione clinica moderna delle restrizioni alimentari estreme delle mistiche medievali) e l'attuale sindrome psichiatrica, dedicando una particolare atten-

¹ "Si digiuna" scrive Gentili (2006, p. 9), "prima di prendere gravi decisioni, in procinto di affrontare un viaggio, per allontanare pericoli incombenti, di fronte a una sventura o a una catastrofe, in caso di lutto o di guerra. Inoltre il digiuno esprime penitenza, bisogno di purificazione e di perdono, supplica, intercessione".

zione a tre figure femminili che di riflesso al santo patrono, Ranieri, hanno lasciato una significativa impronta alla religiosità di Pisa in età comunale: Bona, Ubaldesca e Gherardesca. Per non smarrirsi nella polifonia dei significati del digiuno nella tradizione cristiana e non cadere nelle trappole dell'anacronismo occorre mantenersi aderenti a quanto indicato dalle fonti, non molte per la verità e con tutte le criticità dei profili agiografici ben note ai medievisti.

Le asperità del terreno d'indagine trovano un ulteriore motivo nelle definizioni originarie dei due termini chiave della presente ricerca: digiuno e (santa) anoressia. Nella tradizione cristiana, infatti, lungi dal fornire indicazioni o normative precise in merito, il digiuno comprende una gamma di privazioni alimentari che vanno dall'astensione totale o parziale (nell'intera giornata o dal mattino a sera) di ogni cibo per periodi definiti (liturgici, di penitenza, di preparazione spirituale) alla rinuncia, temporanea o permanente, di determinati cibi (in primo luogo di carne, ma non solo). Specularmente, la definizione di anoressia presenta un difetto originario, non una lacuna ma una inesattezza. In questo grave disturbo del comportamento alimentare, infatti, l'appetito (*anorexia*, *an-órexis*, appetito) non solo *non* è assente (come sembrerebbe invece indicare l'alfa privativo) ma la lotta contro le sensazioni di fame (e del corpo in generale) polarizza, paradossalmente, l'esistenza delle pazienti.

Un presupposto teorico fondamentale, preliminare a ogni ricerca sulla santa anoressia, che dovrebbe essere assodato dopo il contributo magistrale di Caroline Walker Bynum (1987), riguarda il fatto che il digiuno non può essere considerato indipendentemente dal suo inseparabile alter-ego dialettico: il cibo. Ed è probabile che la radice del dilemma, noto alla ricerca storiografica e tuttora dibattuto nella pratica clinica, sui motivi della schiacciante prevalenza femminile del digiuno estremo, una prevalenza trasversale alle varie epoche storiche fino ai nostri giorni (sebbene si registri un significativo incremento della casistica maschile), vada ricercata proprio in questo indissolubile binomio. Questo netto *bias* di genere, sostiene Bynum, poggerrebbe su quel rapporto profondo fra donne e cibo, un rapporto che a nostro avviso – senza scomodare gli archetipi junghiani o discutibili posizioni universaliste con pretese metastoriche – non può non richiamare le funzioni di attaccamento e cura della prole indispensabili per la sopravvivenza, l'adattamento e l'evoluzione di *Homo sapiens*².

² La *vexata questio* delle relazioni fra cibo (digiuno) e (trasformazione – declino della) funzione materna viene sistematicamente affrontata da Testoni (2001b, pp. 77-141) in una prospettiva socio-antropologica volta (anche) a mostrare i limiti degli approcci monodisciplinari (il paradigma biomedico) alla mistica del digiuno.

I forti vincoli contestuali del digiuno non hanno scoraggiato i tentativi di individuare un filo conduttore comune alle sue manifestazioni diacroniche, sia esso di tipo psicobiologico (come nel caso delle scienze mediche) o politico-sociale (come nella prospettiva femminista). Cercheremo di mettere in discussione questi tentativi facendo tesoro della lezione degli antropologi, frutto di annose e mai sopite controversie, secondo cui natura e cultura rappresentano due facce della stessa medaglia, impossibili da disconnettere se non al prezzo di operazioni conoscitive mutili (Salhins, 1988; Descola, 2013). L'itinerario di ricerca dovrà quindi, giocoforza, mantenere lo sguardo di Giano bifronte, tenendo presente gli elementi universali del digiuno e la peculiarità delle sue espressioni in relazione ai contesti senza imboccare seducenti (e fuorvianti) scorciatoie cognitive (euristiche) che affermano la priorità, se non l'esclusività, dell'una (biologia, natura) o dell'altra (storia, cultura) dimensione. Il che, sul piano operativo, equivale a sostenere l'opportunità, per non dire la necessità, di adottare un approccio multidisciplinare in grado di rendere conto della complessità del fenomeno. Ci auguriamo che questo sforzo non risulti vano.

Il primo capitolo cerca di tracciare la varietà fenomenologica e semantica delle pratiche alimentari cristiane a partire dai suoi principali riferimenti scritturali (Nuovo Testamento) e dall'esperienza della Chiesa antica (prime comunità cristiane, Patristica, Padri del deserto), evidenziando i limiti di una diffusa interpretazione dell'ascetismo medievale finalizzato esclusivamente alla lotta contro il corpo visto come fardello dell'anima, ostacolo al cammino spirituale da rimuovere con ogni mezzo. Nella tradizione cristiana, infatti, a questa concezione negativa erede della tradizione greca e in parte del mito adamitico della cacciata dal paradiso terrestre, si affianca un'accezione positiva del corpo, opera della creazione divina e tempio dello Spirito Santo. Il paragrafo finale si sofferma sulla fenomenologia e sui significati del digiuno in epoca medievale, che non registra variazioni sostanziali rispetto alla tradizione cristiana ma che vede l'emergere del valore penitenziale e di *Imitatio Christi*.

Dopo aver ripercorso le principali tappe che hanno portato all'inclusione delle forme estreme di digiuno femminile nel novero delle malattie mentali, con la definizione dell'anoressia nervosa come etichetta nosografica dotata di una sua specificità, nel secondo capitolo vengono descritte a grandi linee le caratteristiche psico(pato)logiche di questa sindrome multifattoriale per poi considerare gli approcci moderni nei confronti della santa anoressia. Il punto zero è il libro di Bell, a cui hanno fatto seguito gli approcci che, sotto-

lineando le analogie comportamentali (forme di privazione alimentare, condotte di eliminazione, iperattività) e cliniche (sintomatologia, caratteristiche di personalità, relazioni familiari), affermano la continuità diacronica delle manifestazioni e medievali e moderne dell'anoressia.

Il terzo capitolo si propone di mettere in evidenza le matrici storiche e sociali dell'anoressia come etichetta psichiatrica, riesaminandone criticamente la pretesa di "naturalità". La radicale divergenza dei significati, dei fini e dei valori fra le restrizioni alimentari delle pazienti anoressiche – ispirate agli ideali di magrezza e motivate dal timore di ingrassare, anche come esito di un disturbo dell'immagine corporea – e quelle praticate dalle mistiche medievali, vincolate al modello di santità e all'unione con Cristo percepito sempre più nella sua dimensione umana, ha fatto optare numerosi studiosi per la incommensurabilità dei due costrutti. Uno dei più autorevoli studi in questa direzione è senz'altro la nota monografia della citata Bynum (1987), che ha permesso di saldare le tematiche del *sacro convivio* con quelle del *sacro digiuno*: il cibo, nei suoi aspetti concreti e simbolici, così come la sua immagine speculare negativa, il digiuno, vedono la donna indiscussa protagonista rispetto a un universo maschile in cui tale binomio è nettamente subordinato a quello della povertà-ricchezza. Il contributo dell'Antropologia culturale alle tematiche dell'alimentazione, considerato nell'ultimo paragrafo (dove viene dedicato uno spazio particolare al testo di Ida Magli sui movimenti penitenziali del medioevo) rappresenta un elemento fondamentale, imprescindibile nell'ottica di un'auspicabile prospettiva multidisciplinare sulla santa anoressia.

Il quarto capitolo pone la lente di ingrandimento sulle mistiche pisane di età comunale Bona, Ubaldesca e Gherardesca, applicando alle loro esperienze l'interrogativo di Bell sul continuum diacronico anoressia santa-nervosa. Un compito in salita, limitato dalla scarsità del materiale bibliografico disponibile riguardante le ultime due (per Ubaldesca compensata in parte dal testo di Zaccagnini edito nel 1995) e dalle numerose criticità delle fonti agiografiche, in ogni caso imprescindibili. Si è quindi cercato di verificare, basandosi sulle citazioni del digiuno e delle pratiche ascetiche contenute nelle *Vitae*, la presenza di segni di santa anoressia per poi tentare un confronto con le variabili psico(pato)logiche descritte nella pratica clinica dell'anoressia nervosa (in Appendice vengono riportate le tabelle comparative). Confronto che si rivelerà sostanzialmente fallimentare e che proprio per questo potrebbe contribuire a mostrare la fragilità dell'ipotesi del continuum.

Questa ipotesi viene messa sul banco degli imputati nel quinto capitolo, che scorge tre ambiti di criticità:

- 1) clinico: mancanza di qualsiasi riferimento nelle fonti a preoccupazioni per il peso corporeo e al timore di ingrassare, elementi ritenuti fondamentali per la diagnosi di anoressia nervosa;
- 2) metodologico: indebita estensione del paradigma biomedico, espressione del pensiero scientifico moderno, a condotte e stili di vita del passato, unitamente alla discutibile veridicità storica del dato agiografico;
- 3) storico-antropologico, relativo a due stereotipi particolarmente diffusi in età moderna e negli approcci clinici contemporanei, a) la convinzione secondo cui le pratiche ascetiche erano considerate manifestazioni del sacro in una società medievale dominata dal pensiero magico e b) l'ascetismo motivato esclusivamente da una visione negativa del corpo, erede della tradizione dualista.

Visto che i tentativi di risolvere l'originario quesito di Bell finiscono per sollevare più domande che fornire risposte, occorre ribaltare la questione e porsi il problema della sua appropriatezza. È opportuno continuare a inseguire una presunta continuità diacronica delle privazioni alimentari volontarie medievali e moderne, magari in attesa dell'ultima scoperta di laboratorio che definisca il *trait d'union* biologico (genetico?) fra Santa Caterina da Siena e le ragazze anoressiche tragicamente passate alle cronache dei media occidentali o, più in generale, le adepti digitali della dea Ana (Margherita, 2014)? Nel ritenere che questa direzione possa portare in un vicolo cieco, si auspica un'inversione di rotta basata sull'abbandono di ogni pretesa di esclusività disciplinare a favore della costruzione di un approccio integrato in grado di far dialogare saperi che Dilthey comprendeva nelle definizioni di *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*.

1. Digiuno e pratiche ascetiche nella tradizione cristiana: cenni storici, significati, funzioni

1.1. Una pratica universale. Cenni sulle origini precristiane del digiuno

Il digiuno alimentare *volontario*¹ viene praticato fin dai primordi dell'umanità, è ubiquitario e riscontrabile in ogni epoca con una pluralità di accezioni, significati e finalità in relazione ai diversi contesti storico-culturali. Sin dai tempi più antichi, il digiuno si afferma come pratica e strumento di asceti (dal greco *askesis*, esercizio) per l'accesso alla trascendenza; sul piano sociale favorisce la coesione, la differenziazione e la costruzione identitaria delle comunità.

Nel mondo ellenico vi sono molteplici riferimenti al digiuno, dalla tragedia classica alle varie scuole filosofiche (platoniche, ma soprattutto nei pitagorici) che ne sottolineano l'efficacia per superare le tentazioni della carne nel contesto di una concezione dualista basata sulla contrapposizione corpo-anima (condivisa, per molti aspetti, con l'induismo), concezione destinata, con tutti i distinguo che vedremo, ad avere un seguito anche nel cristianesimo. Le religioni di matrice occidentale e orientale, nell'ambito delle proprie tradizioni dottrinali e pratiche liturgiche, ne hanno colto e sostenuto il valore come metodo di elevazione spirituale.

Prima di inoltrarci nelle tematiche di questo capitolo riteniamo necessario premettere che nessuna analisi del digiuno può essere effettuata senza tenere presente il suo corrispettivo dialettico, elemento a un tempo naturale e cul-

¹ È necessario rimarcare il carattere di volontarietà per differenziarlo dalle forme di inappetenza-rifiuto del cibo dovute a malattie o come strumento coercitivo-punitivo imposto da qualche autorità per le finalità più varie.

turale: il cibo. Ed è in virtù di questa dialettica, non quindi al digiuno come fenomeno in sé, che si generano le matrici di senso da cui si declinano le numerose sfaccettature fenomenologiche e semantiche delle condotte (e dei disturbi) alimentari di ieri e di oggi.

1.2. Cibo e digiuno nel Nuovo Testamento: dall'osservanza farisai- ca a una inquietante libertà interiore

Lo studio del binomio cibo-digiuno nelle tradizioni religiose non può prescindere dal suo indissolubile legame con il sacro (Cipriani e Lombardi Satriani, 2013), legame che nel cristianesimo è rappresentato simbolicamente, in primo luogo, dal pane: elemento di trasfigurazione-transustanziazione, dono gratuito di Dio all'uomo, è un testimone di condivisione (compagno: da *cum panis*, persona con cui si condivide il pane) e coesione sociale che riproduce la consumazione dei pasti del Maestro con i suoi discepoli in un clima fraterno di gioia e *agape*. L'analisi della letteratura sul digiuno nella tradizione cristiana conferma la natura polisemica, frutto della confluenza di usanze e significati presenti nelle diverse comunità che invalidano il tentativo di individuare prescrizioni o normative rigorose, anche limitatamente a un periodo storico o ad ambiti geografici circoscritti (Scarnera, 1970; Bendaly, 2009; De Francesco, Noce e Artioli, 2011; Montanari, 2015).

Una prima, seppure sommaria, distinzione affermata nel cristianesimo riguarda i termini *digiuno* e *astinenza*: con il primo solitamente s'intende l'astensione totale volontaria nei confronti del cibo limitata a periodi più o meno lunghi, mentre l'astinenza si riferisce alla restrizione di particolari alimenti, anch'essa di periodi variabili e in relazione alle finalità più disparate (liturgiche, rituali, penitenziali ecc.). Nelle prime comunità cristiane ci si riuniva a tavola in un clima di letizia per l'attesa della *parousia* – il ritorno di Cristo considerato imminente – attesa che spingeva a digiunare per facilitare l'affrancamento dai condizionamenti terreni (corpo, mondo, relazioni) e per prepararsi a seguirlo nel Regno di Dio (Scarnera, 1970).

Nel Nuovo Testamento il tema della penitenza assume un'importanza centrale nella scelta di digiunare, dal momento che il corpo e le sue passioni dovevano essere assoggettate per accogliere al meglio il messaggio evangelico, prendendo a modello l'esempio di Gesù nel deserto. Nonostante la loro diffusione, e a differenza dell'ebraismo, nel Nuovo Testamento le regole e le controversie dottrinali riguardanti l'alimentazione (nel cibarsi come nel digiunare) restano sempre sullo sfondo e non costituiscono materia di precise prescrizioni comportamentali o rituali, poiché il loro valore si fonda sulla

persona e sulla missione redentrice del Messia. Il cibo come oggetto in sé, soggetto a impurità – come nell’ebraismo e nell’islam – e quindi oggetto di restrizioni e proibizioni, veniva così a perdere di importanza. A riguardo, viene spesso citato un passo di Marco secondo cui Gesù avrebbe tolto al cibo qualunque proprietà, negativa o positiva, o capacità di influenzare la dimensione spirituale [“Così anche voi siete senza intelletto? Non capite che tutto ciò che dal di fuori entra nell’uomo non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e finisce nella latrina?” (*Mc* 7,10)], dichiarando puri tutti i cibi².

Pur con il beneficio del dubbio sul piano delle origini scritturali di queste affermazioni, dalle fonti neotestamentarie emerge un dato inequivocabile: l’insegnamento di Gesù riguarda esclusivamente la dimensione *interiore* del cibarsi e del digiunare (il riferimento principale è al *Discorso della Montagna*) ed è volto a sottolineare l’importanza degli atteggiamenti dell’uomo piuttosto che delle condotte e delle regole. Il cibo diventa così neutro, ridotto a cosa, sottratto al binomio purezza-impurità (Douglass, 1966) e pertanto esentato da qualsiasi potere contaminante o connotazione morale:

Il regno di Dio non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo (*Rm* 14,17) [...] chi mangia, mangia per il Signore, dal momento che rende grazie a Dio; anche chi non mangia se ne astiene per il Signore e rende grazie a Dio (*Rm* 14,6) (cit. in Gentili, 2006, pp. 13-14).

Il valore religioso del cibo risulta così ribaltato e viene rispedito al mittente: l’attenzione si è spostata dall’oggetto al soggetto, dal cibo all’uomo. Nel Nuovo Testamento ogni responsabilità di scelta riguardante il cibo e le sue privazioni nel digiuno, una volta ribadito che le pratiche devono essere prive di ostentazione e autocompiacenza, viene assegnata al suo attore:

Colui che mangia di tutto non sprezzare chi non mangia di tutto e colui che non mangia di tutto non condanni chi mangia di tutto [...] Chi mangia di tutto lo fa per il Signore poiché ringrazia Dio e chi non mangia di tutto lo fa anche lui per il Signore e anch’egli rende grazie a Dio (Paolo, *Lettera ai Romani*, 14,6; cit. in Montanari, 2015, p. 15).

² La questione appare tutt’altro che chiara sul piano filologico. Massimo Montanari, medievista docente all’Università di Bologna, da molto tempo dedito allo studio dell’alimentazione (Montanari, 1988, 2015), fa notare che “questa ‘dichiarazione’ di Gesù nel testo greco non esiste. È un’aggiunta introdotta nella traduzione latina, che, forzando il testo, dà un nuovo significato a una discussione di tutt’altra natura, che nel testo originario riguardava una questione molto particolare come il lavaggio delle mani prima di prendere cibo” (2015, p. 16).

L'inversione di rotta rispetto alla tradizione ebraica è netta, lacerante, poiché scandisce il passaggio da un'osservanza prettamente formale, rituale, farisaica della regola a una libertà interiore, anelata quanto paradossalmente inquietante per il singolo individuo. L'apertura di inediti spazi di libertà introdotti dagli insegnamenti del Maestro può apparire disorientante, difficile da accettare e tanto più da attuare come stile di vita: le reazioni volte ad arginare questa inquietudine con la imposizione, talvolta pedissequa, di regole alimentari che hanno dato adito a serrate diatribe nel corso dei secoli – l'essere umano, “animale sociale”, è legato alla necessità di dettami comunitari – non si sono fatte attendere.

1.3. Il corpo: fardello dell'anima o tempio dello Spirito Santo? Brevi note su un imbarazzante dualismo antropologico

Se l'origine filosofica del dualismo rimanda, almeno per quanto riguarda l'Occidente, alla filosofia greca e in particolare all'opera di Platone e di Pitagora, la tradizione scritturale cristiana rimanda alle sue radici bibliche, e cioè a dire al suo mito fondativo descritto nei brani della Genesi: il giardino dell'Eden e il peccato di Adamo. E le conseguenze dell'azione adamitica non furono di poco conto, avendo originato il distacco da Dio e, con esso, la perdita della condizione di perfezione e grazia che lo esentava da bisogni e necessità corporali facendolo precipitare nel baratro della sofferenza, del peccato e della morte. Lo scellerato comportamento del primo uomo (tentato, da Eva, sua costola, per nome e per conto del Serpente) si contrappone alla determinazione mostrata da Gesù nel deserto nel respingere i richiami della fame (e della carne), come ascesi spirituale e arma contro l'Avversario.

Mangiare l'albero dal frutto proibito ha comportato la violazione di un tabù con conseguenze drammatiche per l'uomo, ma di che tipo? Gli scritti cristiani forniscono un quadro tutt'altro che omogeneo sulla natura della trasgressione adamitica, presentando chiavi di lettura divergenti fra i vari interpreti, sia nello stesso che nei diversi periodi storici. Fu un peccato di gola (quindi alimentare), come ad esempio per Giovanni Cassiano (nelle *Collationes*), Ambrogio o Girolamo³ (e in questo caso, quale migliore antidoto del digiuno?), di superbia (quindi conoscitivo, di *hybris*) come ritiene Agostino, o più di lussuria (quindi sessuale), come esplicitato nella stessa

³ “Il primo uomo” ricorda Montanari (2015, p. 129) citando Girolamo, “fu scacciato dal paradiso [...] per la sua sottomissione al ventre piuttosto che a Dio”.

Genesi⁴ e affermatosi nel corso dei secoli, con la conseguente perdita dello stato di innocenza?

Siamo quindi ben lontani dal potersi avvalere di una lett(erat)ura coerente e unanime sulla priorità di questi vizi capitali nella storia della Chiesa, ma abbiamo la sensazione che al di là delle controversie teologiche e storiografiche la sostanza della questione che ci riguarda, e cioè il digiuno come strumento al servizio dei modelli di santità (o come sintomo di anoressia, nella prospettiva psicopatologica) non cambi poi molto privilegiando l'uno o l'altro tipo di violazione del tabù. L'importante è la mèta finale (o forse, il percorso stesso) e il digiuno può contribuire in modo rilevante al suo raggiungimento, in quanto

è un atto teologico, come lo è stato per Mosè. Ogni vera penitenza richiede un'ascesi fisica, ossia la mortificazione dei sensi senza tuttavia comportare alcuna condanna del corpo, anzi liberandolo dalla tirannia della materia con il digiuno alimentare, cosicché l'uomo riacquista il vigore (Scarnera, 1970, p. 158).

Dicevamo che la tradizione dualistica erede della filosofia greca – espressa in termini psicologici, la scissione tra sfera spirituale e sfera corporea – pur essendo in contraddizione con la concezione del cibo-carne come “cose buone” donate da Dio è radicata nella coscienza cristiana. Poiché nella Bibbia, ricorda Scarnera (1970) nel suo libro sul digiuno cristiano fino al IV secolo, il valore e la dignità del corpo si determinano in relazione alla fede, essendo stato creato a immagine e somiglianza di Dio, esso è *tempio dello Spirito Santo*: la sua concezione negativa, come fardello dell'anima⁵ lo rende decisamente scomodo sul piano teologico. Siamo così in presenza di una antinomia: il corpo rappresentato da un lato come fardello dell'anima, pesante zavorra che ne impedisce l'elevazione verso le vette della spiritualità, dall'altro, opera del Creatore e strumento di santità.

Il digiuno rappresenta quindi un'arma per il combattimento spirituale, una forma di resistenza alle tentazioni della carne e via preferenziale alla salvezza, ma attenzione: mai nelle sue forme estreme. Queste infatti vengono sempre decisamente respinte dalla Chiesa per motivi (a) teologici (metterebbero in discussione il principio della bontà del creato e quindi della natura stessa del Creatore paventandone un possibile, inquietante, lato oscuro), (b) psicologi-

⁴ “Si aprirono gli occhi di ambedue e conobbero di essere nudi; intrecciarono le foglie di fico e se ne fecero delle cinture” (*Gen* 3,7).

⁵ Un'accezione che troverà nelle correnti ereticali del XIII secolo, di tradizione catara o manichea, una delle espressioni più significative.

ci (ostentazione di superbia, di un'autosufficienza che contraddice l'assoluta discrezione delle pratiche ascetiche indicata da Cristo) e (c) istituzionali (vanificando la mediazione ecclesiastica nell'accesso al trascendente)⁶.

1.4. Concezioni e testimonianze del digiuno nella Chiesa antica

Le concezioni dualiste trovano una prima sistematica espressione nei Padri del deserto (più in generale nei primi secoli della Chiesa), notoriamente dediti a severe discipline centrate sul dominio dei sensi, obiettivo arduo per l'uomo in quanto contrastato dal potere dell'Avversario. La pubblicazione del volume *Il digiuno nella Chiesa antica* curato da De Francesco, Noce e Artioli (2011), rendendo disponibili in lingua italiana una serie di testi di età patristica distinti in base all'area geografica di provenienza, siriana (tre), latina (quattro) e greca (sei)⁷, ha reso più agevole un'indagine assai ostica, data la complessità, ma soprattutto la dispersione, delle fonti. Gli scritti, pur nella diversità delle condotte e dei significati attribuiti alle privazioni alimentari volontarie (astinenze e digiuno, diversamente articolati) trovano un terreno comune nell'obiettivo didattico-pastorale rivolto a un potenziale lettore, ecclesiastico o laico, che ne mette in primo piano la valenza penitenziale, caritativa e di *Imitatio Christi*, confermando la drastica svolta compiuta da Gesù sulla centralità della dimensione interiore rispetto all'osservanza delle regole. Il valore del cibo e del suo corrispettivo negativo, il digiuno, si determinano per l'uomo non in quanto oggetti ma in quanto segni e simboli dell'alternanza fra separazione (digiuno come mancanza, penitenza, attesa e preparazione al ritorno di Cristo)⁸ e unione (cibo come elemento conviviale e di festa) con il Maestro. La condivisione del pasto nella tradizione cristiana comprende connotati sociali (accoglienza, convivialità, comunicazione) e religiosi in virtù della riedizione rituale della presenza del Messia nel mondo che prefigura l'accesso al Regno dei Cieli: "Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io preparo per voi un regno, come il Padre

⁶ Questo punto, fondamentale per comprendere le reazioni degli ambienti ecclesiastici e le loro concezioni del digiuno, viene sovente trascurato nelle rappresentazioni contemporanee della santa anoressia, generando, come vedremo (cap. 5), non pochi equivoci sulla interpretazione delle condotte alimentari delle mistiche medievali.

⁷ Testi siriani: Afraate il persiano, Efrem il Sirio, Il libro dei gradi – Testi latini: Tertulliano, Ambrogio, Agostino Leone Magno – Testi greci: Clemente alessandrino, Basilio di Cesarea, Marco il monaco, Eusebio di Alessandria, Doroteo di Gaza, Giovanni Damasceno.

⁸ "Verranno i giorni in cui lo Sposo sarà strappato da loro; allora, in quei giorni, digiuneranno" (*Lc* 5,35).

l'ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno” (Lc 22/28-30a, in Scarnera, 1970, p. 61). Gli scritti patristici trovano un altro punto di convergenza nella presa di distanza, talvolta con esplicite condanne, dalle forme estreme di digiuno e mortificazione del corpo, dal momento che il rischio di eresia⁹ è dietro l'angolo.

Una delle più chiare espressioni dell'atteggiamento ambivalente in materia di condotte alimentari nella Chiesa antica riguarda il consumo di carne, questione probabilmente marginale sul piano teologico ma che ha rivestito una grande importanza pratica per le comunità cristiane ancora in cerca di una propria autonomia dalla tradizione ebraica. Anche la carne animale, in quanto cibo, come tutti gli altri cibi è stata ridotta a “cosa” dall'insegnamento di Gesù, privata di ogni attributo morale, togliendo quindi al soggetto “la possibilità di conforti rituali, di rassicuranti soluzioni collettive, di norme precise e oggettivamente valide” (Montanari, 2015, p. 20). E ancora una volta, pare che non si riesca a trovare una posizione unanime. Ricordiamo la polemica di Agostino nel *De Civitate Dei* rivolta contro Porfirio sull'ipotesi che il comandamento “Non uccidere” potesse estendersi anche agli animali, considerandola delirante (*deliramenta*) poiché la loro vita doveva essere subordinata all'utilità dell'uomo [“egli domini sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra” (*Gen* 1,26)]. Viceversa, nel trattato contro Gioviniano (*Adversus Jovinianum*) – monaco contrario al digiuno e al vegetarianismo in base ai contenuti delle lettere paoline – Girolamo interpreta in senso opposto le fonti, sostenendo l'astensione dalla carne.

Constatata l'impossibilità di ottenere concezioni e indicazioni comportamentali uniformi sul consumo carneo negli scritti patristici, possiamo chiederci, con Montanari (1996):

come mai, in netto contrasto con questo rivoluzionario messaggio evangelico, il mondo cristiano dei primi secoli tende a recuperare gran parte dei valori e dei comportamenti alimentari della tradizione pagana e di quella giudaica. Ciò avviene principalmente (ma non solo) nell'ambito dell'eremitismo e del monachesimo, dove troviamo, in un contesto di generale diffidenza verso il cibo come simbolo e strumento della corporeità (e perciò di esaltazione del digiuno come strumento di purificazione), un diffuso sentimento di avversione alla carne come principale ostacolo dietetico al raggiungimento della santità¹⁰.

⁹ Motivo della presa di distanza di Tertulliano dalle pratiche seguite da Marcione e degli inviti di Ambrogio all'autoregolazione.

¹⁰ www.fondazioneancarlo.it/conferenza/la-dieta-dei-santi/.

1.5. Polisemia e multifunzionalità delle pratiche alimentari cristiane

Fermarsi al dualismo, vedere cioè nelle pratiche ascetiche il concretizzarsi di una visione negativa del corpo, foriero di peccati e deviazioni dalla strada maestra della santità, porterebbe all'errore di considerare solo un lato (per quanto importante) della medaglia, scotomizzando l'altro, di pari rilevanza e centralità¹¹: il valore a un tempo sacrale e comunitario della triade corpo-cibo-digiuno.

Se l'insegnamento di Gesù privava il cibo di connotati morali e permetteva all'individuo di affrancarsi dall'osservanza di prescrizioni rigide mettendolo al centro delle sue scelte (non) alimentari, la vita sociale richiede la definizione di regole, tanto più nel caso delle prime comunità cristiane in cerca di identità¹². Cibo quindi come segno e simbolo di coesione e demarcazione di una comunità, nel gergo sociologico, di distinzione fra *in-group* e *out-group* (Sumner, 1962): "Mangiare insieme" nota Montanari (2015, p. 183), "è anche un segno di diffidenza, perché distingue chi siede a tavola da chi non vi siede".

Nei primi tempi, osservano De Francesco, Noce e Artioli (2011, p. 157), sembra dominare "una situazione più anarchica e indefinita, in cui era difficile accordarsi persino sull'inizio e la fine del digiuno preparatorio alla principale festa cristiana, la Pasqua". Le prime comunità cristiane indicavano come giorni di digiuno settimanale il mercoledì e il venerdì, un'indicazione data molto probabilmente dalla menzionata esigenza di differenziazione dalle usanze ebraiche (che avevano stabilito il lunedì e il giovedì), mentre in epoca successiva (dal III secolo) gli stessi giorni vennero associati a due episodi chiave della passione di Cristo, il primo al tradimento di Giuda, il secondo alla crocifissione. Dal III-IV secolo, si affermerà la prassi del digiuno quaresimale, il più importante sul piano liturgico, a imitazione dei quaranta giorni di Gesù nel deserto. Papa Leone Magno (390?-461) definirà le Quattro tempora da dedicare al digiuno nell'arco dell'anno: la Quaresima, dopo la Pentecoste, a settembre e a dicembre. Inoltre, si ammettevano digiuni in altri momenti del calendario liturgico o in particolari necessità

¹¹ Un errore di prospettiva, come vedremo, di frequente riscontro nella ricerca biomedica sulla santa anoressia.

¹² "La documentazione ci mostra, quindi, che quando le scelte dietetiche da individuali si fanno comunitarie, il loro peso sociale aumenta, ed esse diventano a volte elemento identitario forte di un gruppo e, conseguentemente, forma di espressione di un modello culturale alternativo" (De Francesco, Noce e Artioli, 2011, p. 159).