



Article scientifique

Article

2010

Accepted version

Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

---

Metafore, sistemi religiosi e semiotica cognitiva multimodale. Discorsi, gestualità e disegni di predicatori di strada cristiani e di un satanista

---

Evola, Vito

### How to cite

EVOLA, Vito. Metafore, sistemi religiosi e semiotica cognitiva multimodale. Discorsi, gestualità e disegni di predicatori di strada cristiani e di un satanista. In: Sistemi intelligenti, 2010, vol. 2010, n° 1, p. 23–48. doi: 10.1422/31947

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:21983>

Publication DOI: [10.1422/31947](https://doi.org/10.1422/31947)

VITO EVOLA

## METAFORE, SISTEMI RELIGIOSI E SEMIOTICA COGNITIVA MULTIMODALE

Discorsi, gestualità e disegni di predicatori di strada cristiani  
e di un satanista

### 1. INTRODUZIONE

Gente di ogni cultura afferma di avere vissuto vari tipi di esperienze spirituali o religiose: visioni di Dio o della Vergine, di angeli e santi, voci e presenze che in qualche modo guidano e informano, sensazioni di tranquillità e di unità con il mondo. Altra gente ha esperienze meno sensazionali, come quella di sapere che esiste un aldilà o di sentirsi costantemente ad un bivio tra il «bene» e il «male». E poi ci sono ancora altri i quali negano del tutto ogni possibilità che esista un essere trascendente superiore, ma nondimeno si trovano in una società dove dèi e demoni, paradisi e inferni li circondano indirettamente per mezzo di coloro che – più o meno espressamente – si dichiarano «credenti».

Se la religione era una volta accantonata come problema destinato solo ai teologi, oggi la scienza ci porta continuamente oltre i limiti della nostra conoscenza, e tentare di comprendere non solo le motivazioni che portano milioni di esseri umani all'esistenza di «altri mondi», ma soprattutto i processi concettuali dei credenti, è diventato oggetto di studio anche delle scienze cognitive. In termini di evoluzione, sacrificare la propria vita per salvare quella del prossimo, ad esempio, è un caso di comportamento «controintuitivo». A rigor di logica, sembra impossibile che una sostanza materiale come il pane possa trasformarsi in carne umana, come nel caso dell'eucarestia cattolica. Nei termini della medicina moderna, è irragionevole credere che, attraverso l'imposizione delle mani su un cancro, si possa guarire dalla malattia. E per molti è assolutamente «sbagliato» uccidere per amore o per pace, benché ci siano guerre combattute in nome di Dio.

Eppure per molti credenti non c'è alcun conflitto; infatti, come si chiarirà sotto, molti tentano individualmente di «normalizzare» tali contraddizioni rendendole in qualche modo coerenti ai loro sistemi di credenze. La religione (e la cultura in genere) non è un *prodotto* sociale «pre-confezionato»; essa è un *processo* a cui l'individuo partecipa attivamente. Come Forman (1999, 39) ha notato, il costruttivismo ha tentato di sostenere che le esperienze mistiche siano un «ricondizionamento della

coscienza», cioè che i concetti proposti dai sistemi religiosi condizionino *a priori* l'esperienza del credente, ma le varie descrizioni di esperienze fenomenologiche nelle religioni, e altrove nelle varie culture, sono contingenti e non necessarie. Sebbene, ad esempio, un sistema religioso possa proporre una metafora quale DIO È UN PADRE, si forniranno sotto degli spunti che indicano che questo potenzialmente rappresenta solo un ruolo o uno *slot* concettuale colmato da un interprete con un valore (ad esempio, «vendicativo» vs. «premuroso»), un processo che segue l'interazione dinamica di un individuo con il proprio mondo più che il prodotto passivamente trasmesso per mezzo della cultura.

Questo saggio non intende affrontare questioni di religione di per sé. Sebbene saranno descritti dei fenomeni concettuali riguardanti le esperienze spirituali di credenti, il fulcro del presente lavoro è soprattutto il pensiero astratto e le modalità secondo le quali gli umani lo concettualizzano, lo manifestano e lo comunicano, soprattutto nel rapporto interdipendente tra linguaggio, cultura e cognizione e, nella fattispecie delle idee religiose o delle esperienze spirituali che fanno parte, per l'appunto, di un sistema sovraordinato. I concetti astratti differiscono da altri concetti «nel mondo» per il fatto che l'astratto non è direttamente percepibile attraverso un senso fisico. Cosa avviene nella mente del parlante quando si discute di idee astratte come DIO, PARADISO, BENE O MALE, non immediatamente registrabili dalle percezioni corporee? Come vengono costruiti e interpretati questi concetti nella mente degli individui e nella coscienza collettiva?

Dopo aver giustificato il mio oggetto di indagine, fornirò le motivazioni sottostanti alla scelta di metafore antropomorfizzate per Dio nei testi giudaico-cristiani, i quali rappresentano un'autorità divina per i relativi credenti. Presenterò una parte dei dati ricavati da una serie di interviste e analizzerò come i miei informatori interpretano queste metafore multimodalmente attraverso il discorso, la gestualità e i disegni. Tali metafore, inoltre, indicano che il linguaggio utilizzato nel ragionamento e nel discorso religioso e spirituale è esperienzialmente fondato sulla conoscenza enciclopedica del proprio mondo individuale e che le metafore sono motivate solo in parte da costrutti culturali. Infatti, il modo di ragionare di alcuni credenti, sebbene impossibile per altri pur appartenenti al medesimo sistema religioso, ha una logica interna che serve a «costruire dei mondi» (Goodman 1978) e gestire ciò che per altri sembra una contraddizione del mondo reale.

Il concetto di spiritualità e la relativa esperienza saranno oggetto di studio del presente lavoro. L'attenzione sarà posta maggiormente sugli aspetti semiotico, cognitivo e sociale inerenti al linguaggio e alla comunicazione multimodale che incarnano (*embody*) la manifestazione di questi concetti. Ho voluto chiamare il *framework* di riferimento «Semiotica Cognitiva Multimodale (*Multimodal Cognitive Semiotics*)» (Evola

2009): esso intende enfatizzare alcuni aspetti del processo semiotico che spesso sono sottovalutati, in particolare il ruolo del contesto sociale nel processo ermeneutico, ispirandosi a nuove tendenze sviluppatesi nell'ambito della linguistica cognitiva che considerano il linguaggio e la comunicazione come parti di un sistema socio-culturale più ampio e non come entità analizzabili in isolamento. In effetti, la Semiotica Cognitiva Multimodale non è un approccio «nuovo»; essa si propone, piuttosto, come un punto di vista che analizza il linguaggio e, più genericamente, la comunicazione secondo processi inerenti ai rapporti simbolici, sia processi semiotici (intesi come produzione di significati) sia ermeneutici (intesi come interpretazione di significati), combinando insieme la semiotica tradizionale e i metodi contemporanei della linguistica cognitiva e di altre scienze umane e sociali (cfr. *inter alia* Bourdieu 1990; Brandt e Brandt 2005; Clark 1996; De Certeau 1984; Eco 1984; Fauconnier e Turner 2002; Goodman 1978; Goodwin e Duranti 1992; Hanks 1995; Kendon 2004; Kockelman 2005; Lakoff e Johnson 1999; McNeill 1992; Peirce 1955; Tomasello 2001). Questo modello teorico, inoltre, prende in considerazione i pregi, i limiti e le *affordance* (Gibson 1979), delle varie modalità impegnate durante la rappresentazione linguistica e non-linguistica. In questa prospettiva, il significato emerge dalla pratica<sup>1</sup> dell'individuo all'interno del contesto immediato e del contesto ambiente, dove il significato particolare è interpretabile *in virtù di quel contesto* che include le esperienze personali degli individui e la loro conoscenza enciclopedica del mondo. Di conseguenza, il significato non è qualcosa che risiede nel mondo, ma fenomenologicamente esso è costruito in modo interpretabile mediante l'interazione di un agente con il proprio mondo secondo la propria conoscenza di quest'ultimo. Inoltre, un segno semiotico può includere vari strati di significati, i quali diventano rilevantemente salienti durante il processo interpretativo che, a sua volta, dipende anche dal contesto. In termini metaforici, la semiotica e l'ermeneutica rappresentano i due lati di una stessa porta che consente l'accesso ad un significato, mentre il contesto ne è la chiave.

## 2. PERCHÉ LA DESCRIZIONE DI ESPERIENZE SPIRITUALI POTREBBE INTERESSARE GLI STUDI COGNITIVI E LINGUISTICI?

Quali sono i motivi per cui è opportuno occuparsi di esperienze spirituali come oggetto di un'analisi cognitiva e linguistica? La risposta è duplice. Le esperienze spirituali sono *simili* a qualsiasi altra esperienza umana: ogni esperienza è vissuta attraverso il corpo fisico, che sia leggere delle parole su carta (o su uno schermo) o avere una visione divina. Que-

<sup>1</sup> In questo saggio si usa il termine «pratica» seguendo Bourdieu (1990).

ste esperienze sono basate su concetti e categorie che fungono da ponte tra la mente e il mondo, un'interfaccia *user-friendly* (per riprendere una metafora degli studi sull'ergonomia e sull'usabilità) costruita dall'interazione dinamica con il proprio mondo e la conoscenza enciclopedica di esso (cfr. Rosch 1999). Molti studiosi da Merleau-Ponty (1945) in poi sarebbero d'accordo sul fatto che la percezione di qualsiasi tipo non è una ricezione passiva di dati ma una ristrutturazione del mondo orientata sull'azione (cfr. Barbour 1999). In quanto soggetto del proprio mondo, l'essere umano generalmente crea l'idea di un'identità del Sé continua. Nel contesto del presente, la memoria gioca un ruolo fondamentale attraverso la ricostruzione di eventi passati, attivando dei processi che non si limitano semplicemente a recuperare dei dati immagazzinati così come farebbe un computer. Questa ricostruzione continua e dinamica di esperienze passate fa sì che ci sia coerenza e plausibilità all'interno del proprio narrato personale, anche nella contraddizione, ponendolo in relazione a progetti e scopi futuri, creando quindi un «Sé narrativo» (cfr. Flanagan 2002; Turner 1996). In questo senso le scienze cognitive vedono il Sé, o la persona, come un sistema ecologico, un'unità psicosomatica multilivello (Murphy 1999), e poiché sia gli esseri umani sia il loro contesto psicologico, situazionale, e ambiente sono in un costante flusso, il *framework* qui usato sostiene che le loro operazioni di integrazione concettuale (cfr. Fauconnier e Turner 2002) costituiscano necessariamente un processo tanto continuo quanto dinamico. Qualsiasi esperienza – dall'incontro con un viso familiare ad una «epifania» o, ancora, all'intuizione che consente di sapere cosa fare in un momento critico – non è mai completamente esperita se non contestualmente e in termini relazionali, secondo l'idea dell'*embodiment*, poiché, in quanto essere umano, ognuno vive le proprie esperienze, anche le più astratte, attraverso il filtro del proprio corpo.

Tuttavia, le esperienze spirituali sono anche *diverse* da altre tipologie di esperienze: quando si tratta di esperienze spirituali, ciò che «appare» è, paradossalmente, diverso da ciò che realmente «è». Eppure i credenti hanno un grande senso di «convinzione», nei termini di W. James (1902), probabilmente a causa del modo in cui funziona il Sé narrativo. Intuitivamente le esperienze spirituali, mistiche o religiose sembrano avere un *quale* diverso rispetto ad altre esperienze più «secolari». Gli effetti di queste visioni, rivelazioni e incontri divini hanno spesso un impatto notevole sulle persone stesse che fanno queste esperienze, sia da un punto di vista psicologico sia da uno sociale (Evola 2005). Di solito vi sono coinvolti senso di sé (coscienza), cognizione (rivelazione, conoscenza) ed emozioni. Chi fa questo tipo di esperienza cambia il proprio stile di vita e gli effetti di questo cambiamento perdurano nel tempo. Raramente si riscontrano effetti analoghi nelle persone che fanno esperienze più mondane le quali non hanno una causalità fisica o sociale non mediata (come è il caso dei traumi). I soggetti spesso descrivono queste esperienze

come oggettivamente reali; similmente, le esperienze spirituali più «intense» sono descritte come «ineffabili»: quindi, sebbene vengano usate metafore per comunicare e rappresentare queste esperienze, permane un senso di insufficienza.

Fondamentalmente, la domanda che pongo qui è come faccia la gente comune a relazionarsi con certe metafore trasmesse dai sistemi di fede d'appartenenza e cosa trasmettono queste metafore circa la fenomenologia di esperienze religiose e del concetto di Sé degli individui stessi. In questo saggio, intendo mostrare che la linguistica cognitiva può orientarci verso un nuovo punto focale su cui spostare la nostra attenzione per rispondere a queste domande; vorrei altresì analizzare le metafore concernenti i concetti più «significativi» rispetto a questo lavoro – il Sé, il Trascendente e il rapporto tra i due – come profondamente radicate non solo nel sistema culturale di appartenenza, ma ancor di più nel sistema concettuale personale, facendo emergere associazioni metaforiche e metonimiche spesso non evidenti.

La mia ricerca si propone di analizzare qualitativamente le metafore presenti nel testo e nel discorso religioso e spirituale tramite la Semiotica Cognitiva Multimodale. Ho ritenuto utile studiare il modo in cui vengono rappresentate le esperienze spirituali per mezzo del discorso, della gestualità e di disegni. Mi concentrerò soprattutto sull'intervista fatta ad un mio informatore, un predicatore di strada cristiano, paragonandola a quella di altri due, un'altra predicatrice di strada e un satanista, e sulle loro esperienze spirituali: non c'è motivo per credere che i racconti riguardanti il loro sistema di credenze non siano sinceri. Come sottolinea l'antropologo de Certeau (1984, 178; enfasi e traduzione mia): «Come prima approssimazione, definisco “credenza” non l'oggetto del credere (un dogma, un progetto, ecc.) bensì l'investimento del soggetto in una proposizione, l'atto del raccontarlo e di considerarlo come verità».

### 3. «METAPHORS WE PRAY BY»

DesCamp e Sweetser (2005) analizzano 44 metafore tratte dalle scritture ebraiche e 50 da quelle cristiane, quali ad esempio DIO È UN PADRE, DIO È UN PASTORE, UNA ROCCIA e così via<sup>2</sup>. La loro analisi riscontra metafore relazionali tra Dio e gli esseri umani, come per esempio Padre-figlio o Signore-servo, che mostrano «un rapporto amoroso bidirezionale, con potere asimmetrico ma amore simmetrico» (p. 233, traduzione mia).

Altrove si è sostenuto che una metafora concettuale molto pervasiva nella Bibbia emerge dalla rete d'integrazione concettuale DIO È UN AMANTE/AMATO (Evola 2004), metafora che permea il *Šir Haššîrîm*, ovvero il

<sup>2</sup> Si segue qui la convenzione di distinguere un concetto dalla parola usata per indicare quel concetto riportandolo in maiuscoletto.

*Cantico dei Cantici*, ed anche il Salmo 45. Secondo questa metafora, Dio e il devoto sono visti come AMANTE e AMATO e vi è completa e totale simmetria, sebbene illusoria o temporanea per il devoto, fino al punto che egli per le sue esperienze di unione mistica può giungere a professare «Io sono Dio». È di interesse rilevante che il *Cantico* non fa menzione alcuna di Dio, motivo per cui probabilmente questa metafora non è stata presa in considerazione nel saggio suddetto. Ciò nonostante, almeno a partire dall'opera del Rabbino Akiba del II secolo, questo libro fu tradizionalmente interpretato come un'allegoria dell'amore di Dio e molti santi hanno usato questa metafora concettuale per parlare dell'Amor Divino e dell'*unio mystica* (ad esempio i mistici spagnoli Teresa d'Avila e Giovanni della Croce). La stessa metafora concettuale si manifesta in altri sistemi religiosi di tipo teistico come la kabbalah ebraica, il sufismo musulmano e il bhakti hindu, tanto che si potrebbe considerarla un universale letterario tipologico (Evola 2005; cfr. anche Hogan 2005).

Con ciò non si vuole intendere che questa particolare metafora sia accettabile o concettualmente presente per tutti i devoti di un sistema religioso. Nelle pagine seguenti cercherò di dimostrare che ciascun credente ha un modo «prediletto» per rappresentare Dio, motivato dalle proprie esperienze di vita e dal grado di autorità attribuito alle proprie fonti (Evola 2005). Potrebbe sorprendere il fatto che l'esperienza erotica sia stata usata come metafora dell'esperienza religiosa, non solo attraverso l'utilizzo di espressioni dell'amore casto, ma anche di una terminologia tipica della poesia di passione, in cui l'amante brama i baci e le carezze dell'amato, temendo la separazione, rinunciando alla propria dignità sociale e familiare per potersi unire al proprio amato (ovvero la divinità). Di fatto, nella letteratura mistica di varie religioni, tra le espressioni più alte, a livello poetico ma soprattutto devozionale, esiste tutto un genere di scritture fondate su metafore erotiche.

Perché non si contraddice una religione in cui le leggi della sessualità sono così rigorose e i castighi così penosi e che ammette, invece, nella propria letteratura canonica descrizioni più o meno esplicite di quegli stessi atti per spiegare ciò che per essa è il Sublime? O meglio, perché scegliere di parlare di Dio proprio in termini di un dominio sorgente ESSERE UMANO? Perché non sviluppare altri modi di parlarne attingendo ad altri domini non-antropomorfici, come il campo del vestiario o della meccanica, soprattutto in considerazione del fatto che per molti sistemi religiosi è un peccato rappresentare Dio e, ancor di più, rappresentarlo come essere umano?<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Alcune varianti dei sistemi religiosi abramici (ad es. ebraismo, islam) hanno posto un divieto alla creazione delle immagini di Dio e altre ancora (ad es. amish, mennoniti) proibiscono persino la riproduzione di ogni tipo di creatura in immagini basandosi su *Esodo* 20, 4.

La prerogativa di agente propria di Dio è quasi sempre intesa nei termini dell'oggetto più complesso che l'uomo conosca, cioè sé stesso. Il concetto del Sé non è nuovo all'uomo, anzi l'uomo stesso spesso è molto più competente riguardo a questo argomento di quanto non lo sia riguardo ad altre cose nel mondo, e gli esseri umani diventano la fonte di informazione più facile nel fare inferenze. In questo senso, Dio fu creato a immagine e somiglianza dell'uomo ed è un universale antropologico credere che gli esseri sovranaturali abbiano una mente (Boyer 2001, 143), così da collocare l'uomo molto più vicino a Dio che agli animali nella Grande Catena degli Esseri.

Un dio con qualità umane, nondimeno, come afferma J. Barrett (1999), è una rappresentazione «teologicamente corretta» affinché i devoti possano comprendere Dio nonostante le sue qualità infinite. I devoti di vari sistemi religiosi occidentali o orientali affermerebbero che Dio ha molte qualità umane – è persino «umanizzato» per i cristiani per i quali assume la carne di Gesù di Nazaret, o per alcuni hindù presso i quali si incarna in un avatar come Krishna – sebbene non sia *come* gli altri esseri umani. Il Dio presentato nel Tanakh o nel Corano ha una mano maestosa e i suoi occhi vedono tutto e tutti, ma queste sono solo delle metafore della sua onnipotenza o della sua onniscienza. Come un giocoliere passa da una palla ad un'altra mantenendo anche un certo equilibrio, così il devoto interagisce con due diversi spazi mentali (Fauconnier 1985; Fauconnier e Turner 2002): uno è il Dio-umano, con cui può relazionarsi, l'altro, che egli costruisce sul primo, è un Dio-sovrumano, che è molto più di quanto egli possa immaginare. L'ammonizione fatta ai musulmani è che «Dio è oltre qualsiasi cosa possiate escogitare per via di concetto o definizione», un concetto che si situa tra la *via remotiois* e l'antropomorfismo dei liberalisti (Bausani 1980, 16-17), e ciò può valere anche per altri sistemi religiosi. Sebbene Dio si sia rivelato nella (e per mezzo della) Santa Parola in un lingua storico-naturale, il devoto si muove tra il sapere e l'incapacità di sapere. Il devoto è *capax Dei*<sup>4</sup>, nonostante le infinite qualità di Dio, portando Dio a «scala umana»<sup>5</sup> e considerandolo la Perfezione dell'Umanità.

Al fine di comprendere pienamente la questione, è opportuno ricordare che ogni individuo sceglie la rappresentazione di qualsiasi concetto sulla base delle proprie tradizioni culturali ma anche secondo la conoscenza e l'esperienza personale di sé stessi e del proprio «mondo» (Goodman 1978). Nonostante la mia attenzione sia focalizzata in questo contesto sul linguaggio cristiano e biblico, è opportuno ricordare che per molti

<sup>4</sup> Bonaventura (*Comm. Quat. Libr. Sent.* I, 3, II) cita Agostino di Tagaste: «*Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest.* – La mente è immagine di Dio, quanto più è capace di (può contenere) Dio e può averne parte» (*De Trinitate*, XIV, 11).

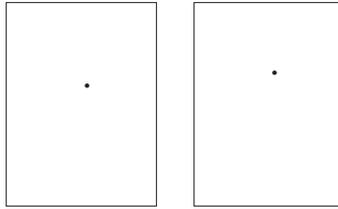
<sup>5</sup> Vedi Fauconnier e Turner (2002, 312) a proposito del processo concettuale di «achieving human scale» e più in generale la teoria del *blending* o integrazione concettuale.

aspetti questo linguaggio è analogo a quello usato da altri sistemi religiosi teistici. I devoti scelgono di rappresentare Dio in base a tradizioni e (altre) autorità, ma anche individualmente secondo la conoscenza e l'esperienza di sé stessi e del loro mondo. Un popolo come gli inuit, che non ha mai visto pecore nel proprio contesto quotidiano, non potrebbe mai comprendere la metafora «Il Signore è il mio pastore», motivo per cui i primi missionari traduttori della Bibbia l'hanno sostituita con DIO È UN MANDRIANO DI RENNE e «l'Agnello di Dio» per lo stesso motivo è diventato «il Cucciolo Foca di Dio» (Douglas-Fairhurst 2002, 283).

#### 4. BUONO È SU/MALE È GIÙ

La metafora maggiormente diffusa nel pensiero e nella rappresentazione religioso-spirituale tra i dati da me raccolti è BUONO È SU/MALE È GIÙ, che può essere considerata come un'estensione dello schema di immagine MAGGIORE È SU/MINORE È GIÙ (Johnson 1987). Ogni essere umano ha frequentemente avuto esperienza di questo schema di immagine fondamentale sin dall'infanzia: ad esempio, più liquido viene versato nel bicchiere, più alto è il livello dell'acqua, oppure una pila di libri diventa più alta quando se ne aggiungono altri. In molte culture occidentali è diffusa anche l'idea scalare che MAGGIORE È MEGLIO, quindi BUONO È SU. Anche gli antichi romani indicavano approvazione o disapprovazione tramite il pollice rivolto rispettivamente verso l'altro o verso il basso. La metafora DIO È BUONO (O IL BENE), e quindi DIO È SU, è probabilmente quella più coerente tra i miei dati nonostante le diverse modalità (discorso parlato, gestualità, disegno) usate dai singoli individui. Dio è concettualizzato come BUONO: da ciò consegue che il «Padre nostro» sta su «nei cieli» e quanti hanno vissuto un'esperienza extracorporea comunicano di aver visto il mondo dall'alto, mentre si trovavano al di sopra del mondo reale. Viene usato deitticamente «su» in riferimento a Dio e «giù» in riferimento al diavolo, tanto che Paolo di Tarso ammonisce i corinzi ad essere virtuosi, come Dio scrivendo «chi crede di stare in piedi, guardi di non cadere» (1 Cor. 10, 12). Gli architetti europei medievali giocarono con questa metafora concettuale, infatti le chiese gotiche incorporano dei tetti snelli e appuntiti: la chiesa, innanzitutto come edificio e poi anche metonimicamente estesa a coloro che in esso pregano, è il *locus* dove i fedeli possono «innalzare» le loro anime per «raggiungere i cieli» (cfr. Evola 2008).

Questa metafora è presente anche sotto forma di rappresentazione non-linguistica. Si consideri, ad esempio, il disegno realizzato da un soggetto cui avevo chiesto di rappresentare sé stesso (fig. 1a) e lo si confronti con il disegno in cui, invece, rappresenta Dio (fig. 1b), in modo simile ma posizionandolo leggermente più in alto, sebbene, come egli stesso ha spiegato, il suo scopo fosse quello di replicare lo stesso disegno.



FIGG. 1A & 1B. «Disegna te stesso» (a sinistra) e «Disegna Dio» (a destra): Sebbene la persona che ha fatto questi disegni abbia voluto replicare la stessa immagine (un punto al centro del foglio), «Dio» è stato collocato in uno spazio superiore rispetto a «sé stesso», rappresentando non intenzionalmente la metafora BUONO È SU.

Nella mia ricerca, la metafora BUONO È SU è usata in modo coerente nel discorso, nella gestualità e nei disegni: ad esempio, quando si disegna il Paradiso, *a priori* uno spazio «alto», i miei informatori posizionano Dio nella parte superiore dei loro disegni e quasi sempre a destra, seguendo un'altra metafora concettuale BUONO STA A DESTRA/MALE STA A SINISTRA, come descritto in Casasanto (2009; vedi anche fig. 2 dove un altro informatore ha disegnato il paradiso e Dio, raffigurato come il sole, posizionandolo in alto e a destra).

Questo è un ulteriore indizio di come, indipendentemente dal tipo di esperienza più o meno comune, la percezione umana sia sempre *embodied*. Inoltre, gli esseri umani mantengono il proprio *habitus* (Bourdieu 1990), attraverso il quale la società e la cultura sono impresse nell'individuo, non solo nelle abitudini mentali ma ancor di più in quelle corporee, come nella gestualità, come emergerà nel corso di questa trattazione.

## 5. CONTABILITÀ MORALE

Lakoff e Johnson (1999) affermano che gran parte del nostro ragionamento morale sia radicata nelle metafore che usiamo, tra le quali si annovera qui la metafora della CONTABILITÀ MORALE. La nostra conoscenza di contabilità commerciale è sovrapposta (*laminated*) alla metafora SALUTE PSICOFISICA È BENESSERE MATERIALE<sup>6</sup>: questa sta concettualmente alla base della nozione cattolica di indulgenza e di molte altre rappresentazioni dell'aldilà.

In uno dei miei casi di studio, ho chiesto al mio informatore, Edward, di disegnare la sua visione del paradiso (fig. 2). Edward è un predicatore

<sup>6</sup> Per questo motivo si potrebbe dire che un miliardario che ha perso i propri familiari è un «poveretto».

di strada che si autodefinisce un «apostolo di Cristo». Sintetizzando, Edward ha realizzato un *mapping* delle comodità terrene di cui è privo in questo mondo sulla sua visione dell'aldilà, così manifestando la metafora SALUTE PSICOFISICA È BENESSERE MATERIALE. Nel suo disegno, il suo «angolo di paradiso» include una casa in una porzione di terra, vicino ad una riva e ad alcune cascate. Particolarmente interessante è il fatto che la casa del disegno è pensata per lui e per sua moglie, sebbene in questo mondo non abbia neppure una fidanzata; la casa ha pure un camino e un garage dove tenere le tante macchine che possiederebbe una volta in paradiso. La sua visione dell'aldilà consiste in una proiezione di vita benestante e stabile sulla terra, trasposta nel paradiso.



Fig. 2. La rappresentazione della visione del paradiso secondo Edward.

Nell'aprile del 2008, la polizia fece un blitz in un insediamento dei mormoni nel Texas, sequestrando più di 400 giovani sulla base di un'accusa di abuso infantile. Quando le madri si rivolsero ai media, fu solamente per convincere le autorità a restituire loro i figli. In un'intervista a favore dei mormoni<sup>7</sup>, si dice: «Per godere davvero il paradiso, bisogna essere sposati e avere i figli accanto. Tutto ciò che si vive sulla terra sarà nella sua forma perfezionata in cielo». Si ripresenta lo stesso concetto metaforico, sebbene per queste madri sia molto più che metaforico: avere i loro figli indietro non atteneva solo all'amor di maternità ma anche all'amor di eternità.

Così come sulla terra occorre guadagnarsi il modo per avere una casa, lo stesso vale per il paradiso. Compiendo azioni considerate moralmente corrette in questo mondo o, come dice Edward, «facendo la cosa giusta», lui verrebbe ripagato e la sua sofferenza terrena diventa così una sorta

<sup>7</sup> E.C. McLaughlin, *CNN*. «Experts: Sect opens up to retrieve children, hasten heaven» (Aprile 28, 2008) <http://www.cnn.com/2008/CRIME/04/28/flds.openness/index.html>; traduzione mia.

di investimento per l'aldilà. Questa metafora della CONTABILITÀ MORALE è pervasiva nel ragionamento religioso: ad esempio i cristiani dicono che «Gesù Cristo è morto sulla Croce per pagare il nostro debito dei peccati». Per alcuni sistemi di credenze orientali, attraverso azioni moralmente positive si mantiene il *karma* universale e questo concetto è presente anche in altri sistemi religiosi: c'è un investimento ed un compenso, se fai del bene, del bene ti sarà restituito.

In alcune tradizioni cristiane carismatiche e pentecostali, vi è un insegnamento chiamato «teologia della prosperità», secondo cui la fede e il comportamento religioso autentico da parte di una persona risulterebbero nella sua prosperità materiale. Attraverso la preghiera e le donazioni verso la chiesa, Dio restituirà dieci, se non cento volte di più. La promessa è quella che Dio provvederà alla felicità per i poveri, che spesso equivale ad una stabilità economica. Un video su YouTube<sup>8</sup> mostra un predicatore della teologia della prosperità, il Pastore Creflo Dollar di Atlanta, in Georgia, che, seguendo lo stile comune dei predicatori carismatici del «south» degli Stati Uniti, predica alla sua chiesa: «I came [sic] here to get this message to you / I came here to bring you somethin' / that's gonna deliver you outta this <financial bondage> / I came here to get you somethin' / that's gonna step you outta where you are right now, / and you'll never be the same again!»<sup>9</sup>.

## 6. GESTUALITÀ COVERBALE: POSIZIONI EPISTEMICHE E POLISEMIA GESTUALE

Ritornando a Edward, la figura 3 mostra il modo in cui spiega di credere di poter raggiungere il paradiso e come concettualizza ciò che per lui è «fare la cosa giusta». Viene presentato sia il suo discorso sia un'analisi dei suoi gesti coverbali.

<sup>8</sup> Vedi <http://www.youtube.com/watch?v=VMSRjgzBrxc>.

<sup>9</sup> *Traduzione libera*: «Io vengo a darvi questo messaggio / io vengo a portarvi una cosa / che vi libererà da questa schiavitù economica / Sono venuto per darvi una cosa / che vi porterà fuori da dove siete adesso / e non sarete mai più gli stessi!». (Vedi anche la legenda delle trascrizioni alla fine di questo saggio.)

Oltre al *blend* concettuale molto affascinante della «schiavitù economica» (la Bibbia fa riferimento solo alla «schiavitù spirituale»), voglio sottolineare le implicazioni sociologiche che stanno dietro questo uso della metafora della CONTABILITÀ MORALE. Come ha notato J. Watson, questa metafora incoraggia i congreganti che hanno dei mutui incerti e pericolosi a credere, «È grazie a Dio che la banca ha ignorato i miei problemi di credito, ed è stato Dio a benedirmi con la mia prima casa». I risultati, sostiene il ricercatore, sono «disastrosi, perché i predicatori hanno convertito i parrocchiani in preda per gli agenti finanziari più avidi». (Traduzioni mie. In D. Van Biema, *Time*, «Foreclosures: Did God want you to get that mortgage?» 3 ottobre 2008. <http://www.time.com/time/printout/0,8816,1847053,00.html>).

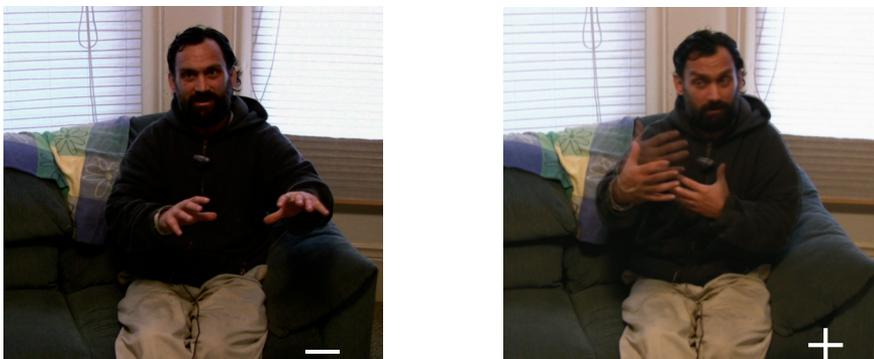


FIG. 3. Edward e polarità dei giudizi di valore nella gestualità coverbale.

**Edward: La cosa giusta** (00:26:50 – 00:27:02)<sup>10</sup>

1. Well / to put a short / ah: short story together it's just
2. where people choose [and do THIS /]<sup>a</sup>
3. in ah words [peop- other people tryin' to do / ↑THE [ RIGHT] THING /]<sup>b</sup>
4. so >e::verybody's< [over here doin' %grugnito-“THIS” / the devil thing]<sup>c</sup>

<sup>a,c</sup> «*The devil thing* – la cosa del diavolo»  
(NEGATIVO)

Verso il basso  
Palmi all'infuori (esclusione)  
Centrifuga

<sup>b</sup> «*The right thing* – la cosa giusta»  
(POSITIVO)

Verso l'alto («to do the RIGHT thing»)  
Palmi all'interno (inclusione)  
Centripeta

Per Edward, la gente deve scegliere di fare o «la cosa giusta» o «la cosa del diavolo». I suoi gesti coverbali rivelano molto più di quanto esprima con le parole. È opportuno fare attenzione alla manifestazione di *embodiment* della metafora BUONO È SU, soprattutto durante la pronuncia della parola *right*, «giusto», quando la sua mano destra si muove verso l'alto in modo cosemantico e coteremporale all'espressione verbale. Al contrario «the devil thing», che è l'opposto della cosa giusta, è perciò esclusa e accantonata, mentre il concetto «the right thing» è qualcosa in cui lui stesso si include.

Facciamo adesso un confronto con il sistema gestuale di un satanista:

**Erik: Chi prega a Dio vs. il Satanista** (54:30 – 54:45)<sup>11</sup>

1. people [pray to GOD FOR THINGS TO HAPPEN

<sup>10</sup> Traduzione libera:

1. Beh, per farla breve,
2. c'è gente che sceglie di fare questo
3. e c'è altra gente che vuole fare la cosa giusta
4. ma tutti sono qui a fare questo, le cose del diavolo.

<sup>11</sup> Traduzione libera:

1. la gente prega Dio affinché succedano le cose

2. BUT THEY BELIEVE ↑ GOD] is going to make them happen /
3. uh: that as a [SATANIST] once you / <remove the veil> and you're more / occult oriented...

A differenza di Edward, il mio informatore satanista con i suoi gesti coverbali esclude qualsiasi associazione con Dio e considera l'essere un satanista come qualcosa di meno astratto, più reale e, quindi, positivo (fig. 4). Poiché la gestualità è, senza dubbio, una manifestazione dell'*embodiment*, ovvero un mezzo per esprimere il modo in cui si ragiona, e i miei due informatori hanno posizioni epistemologiche (Du Bois 2007) diverse circa i concetti di Dio e Satana, non dovrebbe sorprendere che il satanista e il cristiano abbiano due sistemi gestuali molto diversi tra loro.



FIG. 4. Polarità dei giudizi di valore espressa nella gestualità coverbale di un cristiano e di un satanista.

Il gesto che Edward produce quando dice «the right thing» sta in un rapporto metonimico con altri casi dello stesso gesto durante l'intervista. La prima volta che esegue questo «gesto della Bibbia», lo ripete quattro volte in 33 secondi, sempre con significati diversi. Inoltre, quando alla fine parla della preghiera, usa lo schema della CONTABILITÀ MORALE.

**Edward: Esecuzioni dei primi «gesti della Bibbia» (00:02:57 – 00:03:30)<sup>12</sup>**

1. I was [reading the Bible] I need somethin' more so I figured [this is it] /
2. ma loro credono che sarà Dio a realizzarle
3. mentre, in quanto Satanista, non appena ti togli il velo e diventi più orientato all'occultismo...

### Embodiment dell'azione

### Deittico

2. 'n then / ya know / the Bible thing was: where\*/
3. ya know i' was a\* ya know
4. you have to get the [right books so they got like] /  
**Metonimia**
5. ya know so many different books you gotta find the right book
6. so it was like struggle 'n then /
7. *Now do you think prayer is important?*
8. ↑ Yeah /
9. *Ok, why?*
10. Cuz it always does something for you /
11. So what I found out is / if you don't pra:y
12. somebody's not gonna be looking out for you /
13. so [if you pray /] the:n they're gonna hear the prayer  
**Preghiera**
14. and they're gonna be lookin' around 'n doin' something for you

A volte questo gesto potrebbe apparire idiosincratico, ma non lo è se lo si considera parte di un sistema che include il suo linguaggio, la sua pratica e le sue credenze. Il suo gesto fa sembrare che tenga qualcosa e, infatti, la prima volta che compie questo gesto è in riferimento alla Bibbia dopo quasi solo tre minuti dall'inizio dell'intervista. Nella figura 5, sono elencate le estensioni metaforiche e metonimiche di questo suo primo «gesto della Bibbia» e in questo contesto si vuole introdurre l'idea di «gesti polisemici» poiché a livello semiotico il segno è uguale, ma il referente è diverso.

Nonostante queste associazioni – Bibbia, preghiera, Gesù, «la cosa giusta», «il modo in cui funziona il mondo», «quel qualcosa in più che cercavo» – possano sembrare evidenti, in realtà non sono di fatto delle realtà universali, bensì concetti profondamente radicati nei sistemi concettuali di molti occidentali. Tuttavia è opportuno ricordare che si tratta associazioni contingenti e non necessarie: sono frutto delle esperienze personali di Edward e della sua interazione con il *suo* mondo. Chi non è cristiano, come il mio informatore satanista, negherebbe

#### <sup>12</sup> Traduzione libera:

- |   |  |
|---|--|
| 1. Leggevo la Bibbia, avevo bisogno di qualcosa in più quindi ho pensato che era questo | 7. Tu credi che la preghiera sia importante?               |
| 2. e poi, sai, la Bibbia era dove   | 8. Sì  |
| 3. sai, io ero ... sai,   | 9. Ok, perché?   |
| 4. devi sapere trovare i libri giusti, per cui hanno                                    | 10. Perché fa sempre qualcosa per te                       |
| 5. sai, tanti libri diversi, devi trovare il libro giusto                               | 11. Quindi quello che ho scoperto è che se non preghi      |
| 6. quindi era difficile...  | 12. non ci sarà chi si preoccupa di te                     |
|   | 13. quindi se preghi, allora ascolteranno la tua preghiera |
|   | 14. e cercheranno di fare qualcosa per te.                 |

- La Bibbia (oggetto indefinito)
- Una Bibbia, cioè un'edizione particolare (oggetto definito)
- I libri della Bibbia (metonimia)
- Leggere la Bibbia (azione *embodied*)
- «Il mondo funziona così»
- Una guida spirituale, quella «cosa in più» che cercava per la sua vita
- La «cosa giusta» da imparare e da insegnare
- La preghiera
- Cristo

FIG. 5. Estensioni metonimiche e metaforiche del «gesto della Bibbia» di Edward.

queste associazioni e forse anche qualche altro cristiano ne vorrebbe discutere. Eppure per Edward sono reali ma – fatto ancora più interessante – non manifesta queste associazioni coscientemente o intenzionalmente: i suoi gesti forniscono una porta nascosta al sistema concettuale di Edward per mezzo dell'*embodiment* del suo sistema di fenomeni e di credenze.

## 7. UN DIO, DUE PADRI: IL PADRE SEVERO VS. IL GENITORE PREMUROSO

Una metafora fondamentale nel cristianesimo è DIO È PADRE e in questa sezione descriverò come viene interpretata da due dei miei informatori, da Edward e da una donna che è conosciuta con il nome di «Mama». Mama è una donna afro-americana che abita a Berkeley in California, dove gestisce una missione per i senza-tetto. Descrive sua madre come una figura scarsamente presente nella sua infanzia e parla del padre come di un uomo molto grande, a cui piaceva bere e che aveva «molte mogli e famiglie» ma, d'altra parte, premuroso e affettuoso. Alla morte del padre, sola e senza tetto, iniziò a rubare, a drogarsi e a vivere una vita sessuale promiscua. In tutto ciò – mi spiega – ha sempre sentito la presenza di Dio, che la guidava e la proteggeva.

Per Mama, Dio è come un padre e, sotto diversi aspetti, come il suo padre reale: ogni volta che Mama parla di Dio in termini paterni, menziona subito dopo suo padre, senza alcuna apparente connessione logica. Questo potrebbe semplicemente indicare che quando ragiona nei termini di questa metafora, il suo dominio sorgente PADRE è presente in modo saliente. Ad esempio, nel prossimo brano, Mama racconta l'episodio in cui da giovane, insieme ad alcuni amici e sotto l'effetto di droghe, percorreva un ponte in macchina. Il suo urlo improvviso fece fermare la macchina, evitando così la morte di tutti. Tuttavia, non sapeva che cosa l'avesse spinto a gridare «fermati».

**Mama: Menzionando il padre** (14:18 – 14:29)<sup>13</sup>

1. and then I realized that it was somebody bigger than me /
2. ↓ ‘cause I thought that I was biggest, ya know? /
3. my father was big, ya know? /
4. ‘n the::n [...]

In questo secondo estratto, Mama confessa di essere stata pronta a smettere di drogarsi abbandonandosi a Dio. È interessante notare la menzione alle tre cose per lei fondamentali in diversi momenti della vita: il padre, la tossicodipendenza (che l’accomuna al padre), e infine Dio Padre, che rappresenta adesso il suo tutto.

**Mama: Il tutto che ho** (16:10 – 16:40)<sup>14</sup>

1. ↓ I prayed to <God I know I’m doin’ wro::ng> #
2. ‘n I know gyou don’t want me to u:se dru:gs #
3. ↑ and I actually I really don’t want to use ‘em either #
4. but Father <sup>(2.5)</sup> I’m tired / it’s the only thing I got #
5. but I didn’t know He: was the only thing I really had #
6. ‘n the:n so: /
7. I loved my father so much ↓ He took my father from me ≠
8. and that led me <sup>(1.5)</sup> by myself

Lakoff (1996; fig. 6) descrive i modelli concettuali del PADRE SEVERO e del GENITORE PREMUROSO nel ragionamento politico, schemi utili anche per il ragionamento religioso.

Nel sistema concettuale religioso di Mama, il padre terreno corrisponde in termini di *mapping* al Padre celeste: l’uno è fisicamente grande e l’altro è grande e potente. Durante l’intervista risulta chiaro come sia riuscita a superare i difetti di suo padre ricordando, invece, come questi l’abbia guidata e protetta: egli era, infatti, un genitore premuroso e, in quanto tale, si sovrappone adesso alla sua concettualizzazione di Dio Padre.

Il sistema concettuale di Edward, d’altro canto, ci presenta un esempio del modello del PADRE SEVERO: come quello di Mama, anche suo padre

<sup>13</sup> Traduzione libera:

1. E poi ho realizzato che era qualcuno più grande di me
2. perché io credevo di essere il più grande, sai?
3. Mio padre era grande, sai?
4. e poi...

<sup>14</sup> Traduzione libera:

1. Ho pregato Dio, «So che sto sbagliando
2. e so che tu non vuoi che io faccio uso di droghe
3. e veramente io non le voglio usare nemmeno
4. ma Padre, sono stanca, è l’unica cosa che ho».
5. Ma non sapevo che *lui* fosse il tutto che avevo
6. e quindi
7. Io amavo mio padre tanto, lui mi ha tolto mio padre
8. e questo mi lasciò da sola

PADRE SEVERO (STRICT FATHER)	vs.	GENITORE PREMUROSO (NURTURING PARENT)
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rapporto gerarchico</li> <li>• Potere/Autorità</li> <li>• Premio/Punizione</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Comunicazione bilaterale</li> <li>• Empatia/Responsabilità</li> <li>• Guadagno/Perdita personale</li> </ul>

FIG. 6. Modelli concettuali del GENITORE (Lakoff 1996).

era un tossicodipendente, ma lui non ne parla in termini positivi durante l'intervista, sebbene sia chiaro che Edward ne senta la mancanza.

Il prossimo brano rivela meglio il suo dominio sorgente padre: ho chiesto a Edward se avesse mai visto Dio. È notevole che, anche se inizialmente parla del Padre di Cristo, si emoziona e sembra parlare più del dominio sorgente di PADRE TERRESTRE che del dominio target di PADRE CELESTE.

**Edward: Padre e Figlio (00:15:14 – 00:16:20)**

1. Yeah I have but /
2. That guy's\* he's kinda tight so %riso:
3. He's like / kind of a meanie or %riso-«whatever» %riso
4. *Who's this?*
5. The Lord Jehu or / Christ's father <sup>(1.5)</sup>
6. So he\* he's / yeah he does {that} so /
7. *Now what's the difference*
8. *between the Father and the Son?*
9. %annusata <sup>(1.5)</sup> %espirazione / He's almighty /
10. He create\* / ya know / he could take something and
11. make this into an animal %riso:
12. He's a cr'ator /
13. He's a great man <sup>(3.5-%pianto)</sup> but when it come to /
14. being like a man he doesn't %riso-«do it very well I'm thinking» /
15. ↓ cuz I know he made me suffer a lot
16. ↑ And then they'll use this long suffering >{this} suffering
17. th: suffer long suffer he's like<
18. He could be a better ↑ man /
19. So: the difference is Christ is pro'ly /
20. The difference is the same but / he's a li'l more compassionate
21. ↓ <than his father> <sup>(1.5)</sup>
22. So he's a good man bu:t he needs to show more compassio- ya know
23. He needs to do a li'l more so /
24. *Now you're saying man, is he a man like you and me?*
25. <sup>(1.0-%riso)</sup> ↑ Yeah,
26. I seen a vision of him /
27. ↓ like I seen a little scene like the powers

28. he's like ah <he's a man> /
29. <sup>(2.0)</sup> so he's like <sup>(1.0)</sup> all grown tan man /
30. <sup>(2.0)</sup> and then he's: just like just like that so he's like
31. if you seen a guy that was tan like hair /
32. he's just like that<sup>15</sup>

Ciò che è rilevabile è che Edward ha fatto corrispondere il rapporto di Dio Padre e Dio Figlio con il proprio rapporto con il padre. Questi concetti e altri simili hanno un ruolo cognitivo speciale nei devoti perché diventano altamente rilevanti nelle loro vite quotidiane non solo per quanto attiene al loro sistema concettuale, ma, più profondamente, al loro sistema epistemico.

#### 8. METAFORE INCOMPATIBILI E SOVRAPPOSIZIONE DI DOMINI SORGENTE

Durante le mie interviste, dopo avere individuato la metafora principale che gli informatori usavano per parlare di Dio, ho introdotto altre metafore usate canonicamente nei loro sistemi religiosi per verificare quali di esse attecchivano nei loro sistemi concettuali individuali e perché. Fornisco qui degli esempi che mostrano che, quando veniva introdotta una nuova metafora concettuale, questa veniva rifiutata per via di un dominio sorgente incompatibile con il concetto che il soggetto

<sup>15</sup> Traduzione libera:

- |   |   |
|---|---|
| 1. Sì, l'ho visto ma                                      | 17. ...soffrire lungo...è...  |
| 2. quel tipo, è un po' severo                             | 18. potrebbe essere un uomo migliore                                      |
| 3. è un cattivone... o qualcosa del genere...             | 19. quindi la differenza è che Cristo è forse                             |
| 4. <i>Di chi stiamo parlando?</i>                         | 20. la differenza è uguale ma lui ha un po' di compassione in più         |
| 5. Il Signore Yahweh, cioè il padre di Cristo             | 21. rispetto a suo padre  |
| 6. dunque sì, lui fa così, quindi...                      | 22. Potrebbe mostrare più compassione, sai                                |
| 7. <i>Qual è la differenza</i>                            | 23. dovrebbe fare di più  |
| 8. <i>tra il Padre e il Figlio?</i>                       | 24. <i>Ora, mi stai dicendo un uomo, è un uomo come lo siamo io e tu?</i> |
| 9. Lui è onnipotente                                      | 25. Sì,   |
| 10. crea, sai, può prendere qualsiasi cosa e              | 26. l'ho visto in visione   |
| 11. farlo diventare un animale                            | 27. come in una scena   |
| 12. è un creatore   | 28. è un uomo   |
| 13. è un grand'uomo... ma quando si tratta                | 29. quindi è un uomo adulto, scuro  |
| 14. di essere come un uomo, penso che non sia molto bravo | 30. ed è proprio così come  |
| 15. perché so che lui mi ha fatto soffrire molto          | 31. se tu vedessi un uomo scuro, con i capelli,                           |
| 16. e usano questa sofferenza a lungo termine...          | 32. è così.   |

possedeva del dominio target (cioè la conoscenza enciclopedica e le esperienze personali pertinenti a quel concetto non motivavano delle corrispondenze plausibili) o, altrimenti, il dominio sorgente veniva sovrapposto ad un dominio sorgente abituale del soggetto, motivando pienamente le corrispondenze quando si parlava nei termini del target. Quindi a seconda del dominio target, era impossibile o almeno difficile per gli informatori scorgere le corrispondenze.

Poiché, durante l'intervista, Mama citava o alludeva di frequente a versi della Bibbia, le ho chiesto di parlare del *Cantico dei Cantici*, attribuito a Salomone, e di spiegare l'immagine dell'amato e dell'amante. Quando le ho chiesto se si potesse concepire Dio come amante o come sposo, così come viene descritto nel *Cantico*, mi ha accusato di blasfemia, a causa di un'incompatibilità di domini.

**Mama: Dio non è un amante, né uno sposo (01:04:33 – 01:05:31)<sup>16</sup>**

1. *In the book of Solomon, could it be?*
2. >yeah: 's a book of Solomon<
3. *ok, where it talks about two lovers, <sup>(2,5)</sup> the bride, and the groom /*
4. <sup>(1,5)</sup> ↑ God is the groo:m
5. *ok, so you can see how some people see*
6. *God as being like a lover, like being a boyfriend, or being a husband, or being a groom*
7. he's th:e husband >of the church< /
8. *ok*
9. yeah, 'at's the way you look at that
10. you don't look at that in a /
11. <he's my lover / he comes to me at night and we have s:ex> /
12. no that's >very, very ↑ u:nchristian talk<
13. I don't even talk like that

Sebbene Mama abbia alluso spesso a versi biblici, e plausibilmente fosse a conoscenza di un particolare versetto del *Cantico dei Cantici*

<sup>16</sup> Traduzione libera:

1. Forse nel libro di Salomone?
2. Sì... c'è un libro di Salomone
3. Ok, dove parla di due amati... della sposa e dello sposo...
4. Dio è lo sposo...
5. ...ok, quindi riesci a vedere come c'è chi vede
6. Dio come un amato, come un fidanzato, o come marito, come sposo...
7. Lui è lo sposo della chiesa
8. ok
9. ecco, è così che lo devi vedere
10. non lo devi pensare in un modo tipo:
11. «Lui è mio amato, viene da me di notte e facciamo sesso»
12. no, questo modo di parlare è molto molto poco cristiano
13. nemmeno io parlo così

(5, 2)<sup>17</sup>, la sua interpretazione di esso si distacca dal contesto biblico per riferirsi alla sua conoscenza del dominio sorgente. In effetti, altre metafore al di fuori di DIO È SIGNORE, CREATORE e PADRE sembravano analogamente implausibili per il suo sistema concettuale e ipotizzerei che la motivazione sia costituita dalle sue esperienze di vita.

Edward, invece, rifiuta qualsiasi metafora alternativa per Dio oltre a DIO È PADRE: quando gli ho chiesto se Dio poteva essere «madre», ha accettato tale ipotesi solo in quanto Dio ha generato il creato, ma ha aggiunto «oltre a ciò, no!». Quando gli ho chiesto se Dio fosse un «amato/amante», senza esitazione ha risposto «non lo è!». Con tono diverso, ma conformandosi pienamente alla sua posizione epistemica, il seguente brano documenta la sua risposta alla domanda se Dio possa essere concepito come MEDICO:

**Edward: Dio è un medico** (00:21:23 – 00:22:00)<sup>18</sup>

1. (-1.0) Doctor::: (1.5) ye:ah he does do that
2. >So he'll pinch your fee::t or he'll hurt your tee:th
3. So he'll give you um like a- <a ↓ cu:re>
4. ↑ So he's like a doctor >like you're sayin'<
5. So what he'll do is >hurtcha<
6. Cuz he's havin' his little vengeance on ya cuz you sinned
7. So I {knew} right from wrong / like ya know /
8. Don't mess with my stuff and then I mess with it and then he's gonna
9. %grido-«ow:» %riso: %riso-«he's gonna hurtcha» /
10. So he'll fix your tee:th /
11. Er ya know you're like you have a: >a:arth- somewhe- he'll go /
12. hurt it 'n then< /
13. So yeah he's like that ↓ like you're sayin'
14. <Like a f:ather> kinda thing /

Edward prova ad elaborare la metafora DIO È UN MEDICO ma, in virtù della salienza della sua metafora principale, integra concettualmente i due domini sorgente e alla fine regredisce a DIO È UN PADRE, un padre severo e non compassionevole, non dissimile al suo vero padre, in altri termini un «cattivone».

<sup>17</sup> Nel versetto si legge: «Io dormo, ma il mio cuore veglia. / Un rumore! È il mio amato che bussa: / “Aprimi, sorella mia, mia cara, / [...] il mio capo è bagnato della notte”».

<sup>18</sup> Traduzione libera:

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| 1. Medico? Sì è un po' un medico                               | 8. «non toccare le mie cose» e poi    |
| 2. dunque ti pizzica il piede o ti fa male al dente            | le tocco e poi lui –                  |
| 3. così da poterti curare.                                     | 9. Ahi! – Lui ti fa male!             |
| 4. Quindi è come un medico, come dici tu,                      | 10. Quindi ti sistema i denti         |
| 5. quindi ti fa male   | 11. sai, hai qualcosa che ti fa male, |
| 6. perché così si può vendicare perché hai peccato             | 12. lui te lo fa far male poi...      |
| 7. Quindi io conosco la differenza tra il bene e il male, sai, | 13. Quindi, sì, è così come dici tu,  |
|  | 14. come un tipo di padre.            |

## 9. DISEGNI E POSIZIONI EPISTEMICHE

In questa sezione analizzo due disegni che ho chiesto a Edward di realizzare (fig. 7). Sulla sinistra, la sua raffigurazione di Dio è coerente con la descrizione precedentemente fornita per mezzo di gesti coverbali immaginifici disegnati nello spazio. Dio è raffigurato come un uomo scuro ed è confinato in uno spazio preciso, come nella sua visione. Ciò che è ancor più interessante, però, è che Edward abbia iniziato il disegno di Dio Padre con una figura decentrata, a partire dal corpo, a sinistra, per poi procedere con la testa e il volto, cioè le parti meglio identificabili della persona.

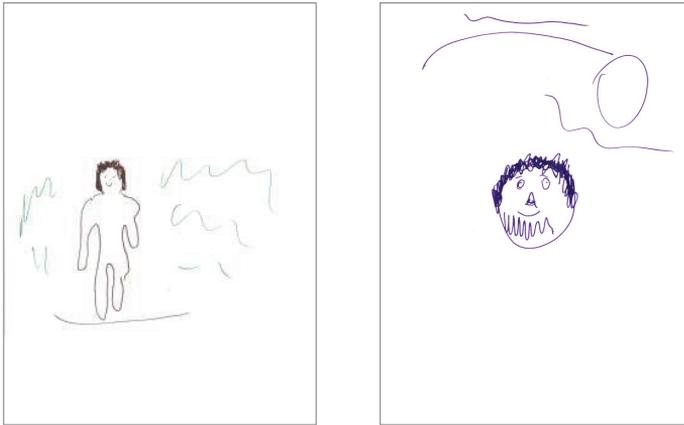


FIG. 7. I disegni di Edward: Dio (a sinistra) e Edward stesso con Dio (a destra).

Gli è stato chiesto, poi, di disegnare sé stesso e, solo in seguito, di inserire Dio nel disegno. In questo caso, ha cominciato con una testa molto grande al centro del foglio e senza corpo. Si noti anche che, come nella realtà, la sua immagine ha la barba, che manca invece in quella di Dio Padre, benché nella cultura occidentale questo sia tipicamente raffigurato con la barba. Nella seconda rappresentazione (a destra), Dio è stato disegnato non come una persona, ma come una palla amorfa, nell'angolo in alto a destra e, subito dopo, Edward ha introdotto un divisore tra Dio e sé stesso. Quanto alle posizioni individuali di Edward in rapporto alla sua credenza in Dio, egli potrebbe essere classificato come un uomo che crede ma che «lotta con un Dio esigente e severo di cui vorrebbe sbarazzarsi se non fosse convinto della sua esistenza e del suo potere» (Rizzuto 1979: 91; traduzione mia).

## 10. CONCLUSIONI

Per concludere, la visione che ognuno ha di sé stesso e del mondo che lo circonda è *embodied*, profondamente radicata nel proprio sistema concettuale, costruita a partire dalle esperienze personali e dalle interazioni corporee con il mondo, come con la gravità nel caso di SU e GIÙ, ma anche dalle concezioni individuali e socio-culturali, come nel caso di PADRE. Quando gli individui ragionano e parlano di concetti religiosi e spirituali, rivelano molto del proprio mondo, di sé stessi e di come interagiscono con il proprio mondo.

Più radicato è un *frame* mentale (cfr. Evola 2010a), meno plasticità è presente: basti pensare a certi casi di fondamentalismo religioso. Questo è confermato dalle neuroscienze, le quali sostengono che è difficile abbattere e ricostruire certe strutture sinaptiche cerebrali. I nostri modi fondamentali di vedere le cose sono spesso incompatibili o, tutt'al più, si sovrappongono nelle loro manifestazioni sotto forma di parola, di gesto o di disegno, quando un nuovo *frame* o una nuova metafora concettuale vengono introdotti. I dati che ho qui presentato sono coerenti con altri provenienti da una dozzina di informatori di varie culture e religioni che si sono definiti ebrei, musulmani, monoteisti, pagani, new age, reiki, dunque non solo cristiani. Una metafora concettuale non lascia spazio ad un'altra in tempi brevi e, secondo alcuni studi di psicoanalisi, è sì possibile sostituire metafore concettuali e *frame* mentali ma solo con molto sforzo cognitivo e molta volontà. Ad esempio, un soggetto affetto da stati depressivi racconterebbe al proprio psicoterapeuta «La mia vita è un tunnel; non riesco a uscire dai miei problemi; ovunque guardi trovo sempre un muro; la mia vita non ha uno scopo» la metafora concettuale è LA VITA È UN LABIRINTO. Questa metafora può essere terapeuticamente (e cioè con notevole «sforzo» cognitivo da parte dell'individuo stesso) modificata con una metafora simile, cioè LA VITA È UN VIAGGIO, che avrebbe delle implicazioni drastiche su come il paziente percepisce sé stesso, la propria vita e il mondo (Casonato 2003). Il dominio sorgente primario delle nostre metafore concettuali di abitudine e di «pratica» motiverà sempre qualsiasi altro *mapping*, sovrapponendosi ad esso, soprattutto per concetti così significativi come quelli inerenti al sé e ai sistemi di credenze.

Infine, la parola da sola non fornisce tutte le informazioni necessarie. La metafora concettuale può sicuramente dirci molto a proposito di come le persone credono che il mondo funzioni, ma lo studio della gestualità ha dimostrato di essere un altro strumento potente, il cui utilizzo potrebbe essere utile sia per la psicoanalisi sia per altri tipi di terapie. La parola, il gesto, il disegno: ogni modo semiotico esibisce i propri pregi, limiti e *affordance*, ma se analizzati insieme possono darci un'illustrazione più completa di quello che stiamo cercando, sia esso il concetto che un individuo ha di Dio o del proprio Sé.

## 11. LEGENDA DELLE TRASCRIZIONI

*	Il parlante si interrompe o si corregge
:	Prolungamento o balbettio
#	Pausa respiratoria
≠	Click palato-alveolare
%	Suono non-linguistico; %riso; %starnuto
-	Arresto brusco nel parlato
/	Pausa discorsiva vuota <1,0 secondi
(1.5)	Pausa discorsiva vuota in secondi
↑	Tono crescente
↓	Tono calante
>testo<	Discorso circoscritto eseguito più velocemente del solito
<testo>	Discorso circoscritto eseguito più lentamente del solito
{testo}	Discorso circoscritto incerto
<u>testo</u>	Enfasi
[	Inizio della frase gestuale
]	Fine della frase gestuale
<b>MAIUSC</b>	Movimento principale della frase gestuale
<b>grassetto</b>	Commento sul gesto

*N.B. I diacritici sono riportati in grigio per aumentare la leggibilità del discorso trascritto.*

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Barbour I.G. (1999), *Neuroscience, artificial intelligence, and human nature: Theological and philosophical reflections*, in «Zygon», 34, 3, pp. 461-498.
- Barrett J.L. (1999), *Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion*, in «Method & Theory in the Study of Religion», 11, pp. 325-339.
- Bausani A. (1980), *L'Islam*, Milano, Garzanti.
- Bourdieu P. (1990), *The logic of practice*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Boyer P. (2001), *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*, New York, Basic Books.
- Brandt L. e Brandt P.A. (2005), *Making sense of a blend. A cognitive-semiotic approach to metaphor*, in «Annual Review of Cognitive Linguistics», 3, pp. 216-249.
- Casasanto D. (2009), *Embodiment of abstract concepts: Good and bad in right- and left-handers*, in «Journal of Experimental Psychology: General», 138, 3, pp. 351-367.
- Casonato M. (2003), *Immaginazione e metafora. Psicodinamica, psicopatologia, psicoterapia*, Roma-Bari, Laterza.
- Clark H. (1996), *Using language*, New York, Cambridge University Press.
- De Certeau M. (1984), *The practice of everyday life*, Berkeley, CA: University of California Press.

- DesCamp M.T. e Sweetser E.E. (2005), *Metaphors for God: Why and how do our choices matter for humans? The application of contemporary cognitive linguistics research to the debate on God and metaphor*, in «Pastoral Psychology», 53, 3, pp. 207-238.
- Douglas-Fairhurst, R. (2004), *Victorian Afterlives: The shaping of influence in nineteenth-century literature*, New York, Oxford University Press.
- Du Bois, J.W. (2007), *The stance triangle*, in R. Englebretson (a cura di), *Stancetaking in discourse: Subjectivity, evaluation, interaction*, Amsterdam, John Benjamins.
- Eco U. (1984), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Evola V. (2004), *Blending the erotic and divine in mystical literature*, in *Proceedings of Language, Culture and Cognition Conference*, Portsmouth, University of Portsmouth.
- Evola V. (2005), *Cognitive semiotics and on-line reading of religious texts. A hermeneutic model of sacred literature and everyday revelation*, in «Consciousness, Literature and the Arts», 6, 2.
- Evola V. (2008), *La metafora come carrefour cognitivo del pensiero e del linguaggio*, in C. Casadio (a cura di), *Vie della metafora: linguistica, filosofia, psicologia*, Chieti, PrimeVie Editore - Sulmona, pp. 55-80.
- Evola V. (2009), *Multimodal cognitive semiotics and metaphor in spiritual and religious discourse*, dissertazione di dottorato, Palermo, Università degli Studi di Palermo.
- Evola V. (2010a), *Evoluzione, cambiamento e progresso: tra metafora e frame*, in E. Gagliasso e G. Frezza (a cura di), *Metafore del vivente*, Milano, Franco Angeli.
- Evola, V. (2010b), *Multimodal cognitive semiotics of spiritual experiences: Representing beliefs, metaphors and actions*, in F. Parrill, V. Tobin e M. Turner (a cura di), *Form, meaning, and body*, Stanford, CSLI.
- Fauconnier G. (1985), *Mental spaces*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Fauconnier G. e Turner M. (2002), *The way we think*, New York, Basic Books.
- Flanagan O. (2002), *The problem of the soul: Two visions of mind and how to reconcile them*, New York, Basic Books.
- Goodman N. (1978), *Ways of worldmaking*, Indianapolis, IN, Hackett.
- Goodwin C. e Duranti A. (a cura di) (1992), *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.
- Hanks W.F. (1995), *Language and communicative practices (Critical essays in anthropology series)*, Boulder, Westview Press.
- Hogan P.C. (2005), *Verbal art and the human mind: Notes on a research program in cognition and culture*, in «Consciousness, Literature and the Arts», 6, 2.
- James W. (1902), *The varieties of religious experience*, New York, Longmans, Green, and Co.
- Johnson M. (1987), *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Kendon A. (2004), *Gesture: Visible action as utterance*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.
- Kockelman P. (2005), *The semiotic stance*, in «Semiotica», 157, 1/4, pp. 233-304.

- Lakoff G. (1996), *Moral politics*, New York, Basic Books.
- Lakoff G. e Johnson M. (1999), *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*, New York, Basic Books.
- McNeill D. (1992), *Hand and mind: What gestures reveal about thought*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, trad. ingl. *Phenomenology of perception*, London, Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Murphy N. (1999), *Supervenience and the downward efficacy of the mental: A non reductive physicalist account of human action*, in R.J. Russell, N. Murphy, T.C. Meyering e A.A. Arbib (a cura di), *Neuroscience and the person: Scientific perspectives on divine action*, Vatican City, Vatican Observatory, pp. 147-164.
- Peirce C.S. (1955), *Philosophical writings of Peirce* (a cura di J. Buchler), New York, Dover Publications.
- Rosch E. (1999), *Reclaiming concepts*, in R. Núñez e W.J. Freeman (a cura di), *Reclaiming cognition: The primacy of action, intention and emotion*, Thorverton, Imprint Academic.
- Tomasello M. (2001), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Turner M. (1996), *The literary mind*, New York, Oxford University Press.

Questa ricerca è stata condotta presso l'Università di California-Berkeley e il Center for Culture and Cognition della Case Western Reserve University. Parte di essa è stata finanziata dalla Bonn-Aachen International Center for Information Technology (B-IT). Questo saggio è un approfondimento di Evola (2010b).

Vito Evola, *Human Technology Centre (HumTec), Natural Media & Engineering, RWTH Aachen University, Theaterplatz 14, Raum 402, D-52062 Aachen, Germany. E-mail: evola@humtec.rwth-aachen.de*

