

On Gendering Laments: una lettura di genere dei Salmi di lamento,
in: Nuria Calduch-Benages y Christl M. Maier (eds.), Gli scritti e altri
libri sapienziali (La bibbia et le donne), Trapani 2014, 179-193.

On Gendering Laments: una lettura di genere dei Salmi di lamento

Ulrike Bail

Università di Bochum (Germania)

1. VIVERE I SALMI

Una preghiera!
Salmo 2 – Punisci il mio aggressore

Dio della speranza e di ogni benedizione,
ho bisogno del tuo aiuto e di una tua parola.
I miei torturatori vanno in giro liberi,
mentre io sono tormentata dal dolore.
Dov'è la mia libertà?
Dov'è la loro punizione?
Io mi affanno con molte difficoltà,
paura, dubbio e sgomento, per tornare a essere integra.
Dov'è la loro punizione? Perché vanno in giro liberi?
Tu parli di giustizia. Dov'è la tua rabbia su di loro?

Questa preghiera è tratta da una raccolta di Salmi scritti da una donna so-
pravvissuta a un abuso sessuale. Nella lettura attualizzata dei Salmi dell'Anti-

¹ Tratta da un salmo di lamento composto da una donna che è sopravvissuta a un abuso sessuale. La numerazione del salmo segue quella della raccolta. Questo salmo è pubblicato in James LEEHAN, *Defiant Hope: Spirituality for Survivors of Family Abuse*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1993, 168s. (Tradotto dalla versione tedesca da Ulrike Bail). L'originale suona così: «Psalm 2 – Punish My Abusers/God of hope and all blessings,/I need your help and assurance./My tormentors have walked free./While I have been racked with pain./Where is my freedom?/Where is their punishment?/I have worked with much difficulty./Fear, doubt, and trepidation to recover./Where is their punishment? Why do they walk free?/You speak of justice. Where is your wrath upon them?». Si vedano anche le preghiere di lamento di Carola MOOSBACH, *Gottesflamme Du Schöne: Lob- und Klagegebete*, Gütersloh: Gütersloher, 1997; Catherin J. FOOTE, *Survivor Prayers: Talking with God about Childhood Sexual Abuse*, Louisville: Westminster John Knox, 1994.

co Testamento, ella trova rispecchiato il proprio vissuto e ne scrive di nuovi per verbalizzare il trauma della violenza e rielaborarlo. La donna in preghiera trova nella tradizione dei Salmi di lamento veterotestamentari un modello linguistico che dà sostegno alle proprie parole offrendole la possibilità di uscire dal silenzio.

Le donne nel corso dei secoli hanno letto i Salmi e «hanno svolto per se stesse il lavoro di traduzione, in modo da farvi corrispondere pensieri e immagini». *Vivere i Salmi*, così s'intitola un libro pubblicato nel 2002 e in cui sono raccolti Salmi di donne di tutto il mondo. «Ma io, io sono preghiera» (*wā'ānī t'pīllā*): così si esprime il Salmo 109, evidenziando come nell'istante della preghiera l'esistenza sia interamente parola. Nell'ambito testuale della preghiera il lamento trova un posto tutta la vita delle donne, le loro ferite e i turbamenti. Tutto trova spazio come appare dal titolo del Salmo 102: «Preghiera di un uomo afflitto, a terra, che è debole e rovescia la sua preoccupazione davanti ad Adonai». Nel salmo tutto può farsi parola, in modo forte e silenzioso.

Così, questa è la mia tesi: quello che le donne hanno sempre fatto, ovvero portare a parola attraverso i Salmi le loro situazioni di vita, è già messo in atto nei Salmi dell'Antico Testamento. I Salmi di lamento possono essere letti come voci di donne.

2. WA'ĀNĪ ("E IO"): IL LINGUAGGIO APERTO DEI SALMI DI LAMENTO

I Salmi di lamento individuali sono preghiere di un io letterario: *wā'ānī* ("e io"). Grammaticalmente questo io non è differenziato da un punto di vista sessuale.³ Nell'effettiva articolazione orale del salmo, infatti, il sesso della persona che parla viene subito identificato dall'uditore. Nel testo trascritto, invece, rimane aperto. Lì il pronome personale espresso in prima persona singolare si riferisce a un soggetto sia femminile sia maschile.

A questo proposito è interessante che anche il corpo nei Salmi non è sessualmente differenziato. Riguardo all'immagine del corpo, l'uomo e la donna orante portano a parola le proprie situazioni personali e il proprio stato emotivo. Per il lettore, sulla base delle parti del corpo rispettivamente menzionate, non è possibile concludere se si tratta di una persona di genere maschile o femminile. Nei Salmi le dimensioni spirituali, fisiche e sociali sono intrecciate l'una

nell'altra. Tutti gli aspetti dell'esistenza umana come l'ansia, i desideri e la gioia vengono espressi con l'aiuto di un linguaggio e di immagini corporee.⁴ In questo modo, le esperienze di violenza degli uomini sono linguisticamente rese più forti, in particolare quelle che distruggono la loro integrità e identità sociale, fisica e psichica.

Le situazioni traumatiche, che vengono portate a parola, non sono da intendersi concretamente nel senso di una diagnosi medica o criminologica; il linguaggio dei Salmi non intende concepire la realtà in modo fotografico e fedele nel dettaglio, ma vuole esprimere compiutamente le dimensioni interiori ed esteriori di bisogno. Questo emerge attraverso particolari metafore e strutture del linguaggio che permettono l'elaborazione e la comunicazione, dando parola al dolore che viene esperito come muto.

Lo studio di Dorothea Erbele-Küster sulla ricezione estetica dei Salmi arriva alla conclusione che le cosiddette lacune o indeterminanze nella descrizione di un bisogno sono consapevolmente tenute aperte in modo che dia spazio a ogni destinatario e a ogni esperienza di difficoltà.⁵ Questa apertura può essere compresa come un'offerta di concretezza: il linguaggio aperto del salmo si trasforma in preghiera attraverso le parole che esprimono molto concretamente la situazione della donna orante. Rispetto al genere dell'io letterario i Salmi sono neutri, cosicché uomini e donne possono nello stesso modo prendere in prestito le parole dei Salmi come se fossero le proprie e nascondersi in esse. Solo durante la lettura il soggetto letterario del salmo riceve un genere.

Per questo motivo, non è tanto interessante ricostruire la possibile autrice o la prima donna che ha pregato il salmo quanto, piuttosto, individuare la lettrice che ne diviene la chiave ermeneutica.⁶ Inoltre, né si possono datare con chiarezza i Salmi né il loro linguaggio descrittivo si adatta ad un'unica situazione. Esperienza e testo sono collegati tra loro in modo complesso, cosicché non è possibile alcuna riduzione a una sola situazione che sia storicamente individuabile. Si tratta della voce nel testo, che coinvolge colei che, attraverso la preghiera di un salmo di lamento, legge e percepisce come se fosse la sua stessa voce. Il concetto della voce nel testo rende possibile quello che viene definito *gendering laments*.

⁴ Cfr. Susanne GILLMAYR-BUCHER, «Body Images in the Psalms», *JSOZ* 28 (2004) 301-326; BESTER, *Körperbilder in den Psalmen*; Christl M. MAHER, «Body Imagery in Psalm 139 and Its Significance for a Biblical Anthropology», *lectio difficilior* 2 (2001) [http://www.lectio.unibe.ch/01_2/m.htm, ultimo accesso: 15.02.2012]; Susanne GILLMAYR-BUCHER, «Emotion und Kommunikation», in Christian FRELVE (ed.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (OD 237), Freiburg: Herder, 2010, 278-289; EADEM, «Rauachende Nase, bebendes Herz: Gefühle zur Sprache bringen», *BK* 67 (2012) 21-25.

⁵ Dorothea ERBELE-KÜSTER, *Beten als Akt des Lesens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, 142.

⁶ Cfr. anche Ulrike BAIL, *Gegen das Schweigen klagen: Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh: Gütersloher, 1998, in particolare 31-73; ERBELE-KÜSTER, *Beten*, 42.

² Bärbel FÜNFSINN – Carola KIENEL (edd.), *Psalmen leben: Frauen aus allen Kontinenten lesen biblische Psalmen neu*, Hamburg: EB-Verlag, 2002, 11. Cfr. anche Klara BURTING, «Die Töchter Judas frohlocken» (Ps 48,12): Frauen beten Psalmen», *BK* 56 (2001) 35-39.

³ Cfr. Ilse MÜLLNER, «Klagend laut werden: Frauenstimmen im Alten Testament», in Georg STENS (ed.), *Schweigen wäre gotteslästerlich: Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg: Echter, 2000, 69-85; 81s. Si veda anche Dörte BESTER, *Körperbilder in den Psalmen: Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT II/24), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 98.

3. IL CONCETTO DELLA VOCE NEL TESTO

Nel 1993 Athalya Brenner e Fokkelen van Dijk-Hemmes pubblicarono il libro *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*⁷ in cui svilupparono il nuovo concetto di paternità letteraria cercando non tanto autori o autrici storici, quanto piuttosto voci specifiche di genere che si possono ascoltare attraverso il livello testuale: voci nel testo (*voices within a text*). Per voce si intende la somma degli atti linguistici che si possono ricondurre a una persona fittizia, narratore o narratrice, all'interno di un testo. Le voci di donne, che si trovano principalmente nei discorsi maschili dei testi biblici, vengono indicate, in quanto tali, con *F voice*, che significa "voce femminile". Analogamente le voci prevalentemente maschili vengono indicate con *M voice* ("voce maschile"). Brenner e van Dijk-Hemmes non cercano di identificare un autore o un'autrice come persona storica, ma di individuare la voce che funge da autorità testuale.

Ritengono, infatti, che i testi biblici non siano stati scritti esclusivamente o quasi esclusivamente da uomini e per uomini. Testi di donne sarebbero stati integrati, formati e inquadrati dalle attività editoriali e redazionali di uomini:⁸ dal momento che le tradizioni orali delle donne, a causa della supremazia degli uomini nell'ambito letterario, erano trascritte da uomini, le voci di donne si presentano spesso con tracce nascoste. Che queste tracce vengano scoperte, dipende dalla persona che legge e dal suo interesse nel ricercare testi biblici con voci femminili (*female voices*). Testi e lettori, o lettrici, non sono mai di genere neutro, e spesso i testi raccontano una storia differente a seconda che questa si legga come voce maschile (*male voice*) o come voce femminile (*female voice*).

I testi biblici, perciò, vanno pensati come di "genere duale";⁹ infatti, sono possibili due modalità di lettura parallele. In una cultura a dominanza androcentrica le stesse donne parlano con una doppia voce: parlano, allo stesso tempo, con la voce dell'ideologia dominante, che copre e si sovrappone alla loro voce personale, e con la voce dei discorsi rimossi, segreti. Il baricentro della ricerca sulle *F voices* si trova nelle voci silenziose, le "voci mute" (*muted voices*), che non si possono fare finta di non sentire, specialmente nei Salmi di lamento. Voglio però ribadire che qui non si tratta di voci astratte, non udibili, disincarnate. Pregare i Salmi significa pregare con il corpo.

⁷ Athalya BRENNER - Fokkelen VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (BIS 1), Leiden: Brill, 1993.

⁸ BRENNER - VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts*, 2s.

⁹ Ivi, 9.

4. I SALMI COME PREGHIERA INCARNATA E L'IMMAGINAZIONE DEL CORPO FEMMINILE

Nell'Antico Testamento l'uomo viene concepito come corpo. Una persona non ha un corpo, ma è corpo. La dimensione fisica si intreccia con intelletto, emozioni, identità e socialità ed è indivisibile dalla dimensione spirituale e sociale. Così, sia il rivolgersi a Dio sia la preghiera in quanto tale trovano espressione in determinati gesti del corpo. Su una stele di basalto¹⁰ del XIII secolo a.C. sono tese delle mani in preghiera così come è descritto anche nel Sal 28,2: «Ascolta la voce della mia supplica, io grido a te, alzo le mani nell'intimità del tuo santuario». Le mani tese vogliono raggiungere qualcuno, vogliono ridurre la distanza e iniziare una relazione. Il desiderio interiore trova espressione in un gesto del corpo.¹¹

Anche gli oranti esprimono se stessi con il linguaggio del corpo. Spesso una parte del corpo sta per l'intera persona. Chiaramente, parti del corpo che indicano il genere, come il grembo materno, i seni o la barba si trovano soltanto in espressioni generiche.¹² Così si dice nel Sal 22,10: «Sì, tu mi hai tratto dal grembo di mia madre». La nascita in genere nell'Antico Testamento viene messa in relazione con Dio e qui non viene affermato nulla sul genere dello o della orante.¹³ Questa indeterminatezza nelle immagini del corpo rende possibile ai lettori di scoprire nei Salmi il proprio corpo di genere specifico.

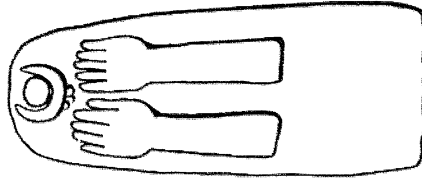
Le donne non devono ignorare gli attributi fisici maschili per ritrovare nei salmi il loro proprio corpo. L'Io dei Salmi è aperto alla visualizzazione di una persona con corpo femminile. Mentre le donne recitano i Salmi, accertano il proprio corpo che diventa indice di vita e rappresentano le proprie emozioni come esperienze fisiche.¹⁴ Questo emerge in modo evidente nel Sal 102,1-8:

¹ Preghiera di un essere umano piegato a terra, che è debole e riversa la sua ansia davanti ad Adonai.

² Tu, Adonai, ascolta la mia preghiera,

il mio grido d'aiuto giunga a te.

³ non nascondere davanti a me il tuo volto nel giorno della mia angoscia.



¹⁰ Dalla antica stele votiva di bronzo della città di Hazor. Cfr. Othmar KAEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984⁴, 299, fig. 431.

¹¹ Viene anche menzionato l'atto di mettersi in ginocchio davanti a Dio (Sal 29,2b; 95,6; 96,9a; 138,2).

¹² Cfr. per esempio Sal 22,11: «Dal grembo di mia madre sono stato gettato su di te».

¹³ Per le metafore della fertilità e della nascita vedi Marianne GROHMANN, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

¹⁴ Cfr. GILLMAYR-BUCHER, «Emotion», 279-290.

Pièga verso di me l'orecchio

il giorno in cui io chiamo; in fretta, rispondimi.

⁴ I miei giorni svaniscono come fumo,

le mie ossa ardonò come in fiamme.

⁵ Come erba falciata inaridisce il mio cuore,

ho perfino dimenticato di mangiare il mio pane,

⁶ per il mio sospiare a lungo.

Le mie ossa aderiscono alla mia carne.

⁷ Sono simile a un uccello nel deserto,

sono diventato come un gufo tra le rovine.

⁸ Mi sveglio, sono come un uccello solitario sul tetto.¹⁵

Anche nel titolo, l'angoscia interiore della donna che prega¹⁶ è indicata con una posizione depressa del corpo e una condizione fisica di debolezza. La posizione di incurvamento non va separata né dalla condizione psichica né dalle relazioni sociali. Molte traduzioni tralasciano questo aspetto e traducono solo il senso interiore di disperazione. Il Salmo 102 inizia con il nome di Dio, a cui viene richiesto di ascoltare la donna in preghiera. Nel mezzo di questa supplica si trova la richiesta a Dio di non nascondere più a lungo il suo volto. Il dono del suo volto significa una vita ben riuscita,¹⁷ mentre l'allontanamento è collegato con la distanza di Dio che provoca l'angoscia. Nel volto, come parte del corpo, è raccolto tutto ciò che è necessario per la comunicazione: occhi, bocca, orecchie.¹⁸ Con un intervento di Dio si può ridurre la distanza tra lui e la donna che prega.

I vv. 4b-6 parlano delle lesioni del corpo. Le ossa, struttura portante e centro della forza, ardonò, il cuore, centro emozionale ed intellettuale, inaridisce e, sotto la pelle, si distingue le ossa, segno visibile della predisposizione alla malattia. Queste immagini del corpo però non forniscono una diagnosi medica, sebbene una lettrice possa vedere rispecchiata la propria malattia. Ci sono metafore che esprimono l'intraccio multi causale della situazione d'angoscia, per cui la donna in preghiera ha perso tutte i dinamismi della vita. Anche il ritmo di mantenimento della vita - mangiare, bere e dormire - è distrutto (cfr. v. 5 e v. 10).

La donna in preghiera è socialmente isolata, come mostra l'immagine dell'uccello. L'uccello nel deserto e il gufo erano considerati come bestie impuere, da cui bisognava tenersi lontano. L'aridità del deserto e la sua siccità che minaccia la vita corrispondono al cuore inaridito nel v. 5. Anche in altri Salmi l'aridità viene associata a immagini del corpo in uno stato disperato come, per

¹⁵ Tutte le traduzioni dei testi biblici in questo contributo seguono la versione tedesca della Bibbia nel linguaggio corrente (Gütersloher, 2011⁴) e tradotti in it. dalla traduttrice.

¹⁶ Dal momento che per me è possibile che i Salmi di lamento siano da leggersi come preghiere di donne, io parlerò in seguito di donne in preghiera, non di uomini in preghiera. Cfr. Sal 31,17; 67,2; 80,4.8.20; Nm 6,24-26.

¹⁸ Si fa riferimento a Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloher: Gütersloher, 1994⁶, 116.

esempio, il Sal 63,2: «Dio, tu sei il mio Dio, io ti cerco. La mia gola ha sete di te, il mio corpo anela a te, in una terra secca e arida, senz'acqua».

Spesso, accanto a questi passaggi che raccontano l'angoscia con immagini corporee, si trovano versi che rispecchiano l'isolamento sociale della donna che prega. La sfera sociale è intrecciata con le immagini del corpo ed esiste, quindi, uno stretto legame tra integrità fisica e sociale. Anche nel Sal 102, dopo le immagini corporee, troviamo, al v. 9, un lamento contro il nemico: «Mi osteggiano, mi insultano tutto il giorno, mi rendono come uno zimbello, giurano contro di me». Quanto qui è espresso, anche senza riferimento al linguaggio del corpo, rappresenta in molti punti la caratterizzazione primaria del cosiddetto nemico, vale a dire la sfera sociale che assume valenza negativa. La bocca del nemico, le sue labbra, la sua lingua e i suoi denti stanno a descrivere il suo comportamento distruttivo nei confronti della comunità.

Il linguaggio del potere violento è intrecciato con la violenza sul corpo e sulla vita e costituisce una realtà in cui violenza e oppressione appaiono come realtà esclusiva e legittima.¹⁹ Il linguaggio, che nella nostra concezione attuale è intrecciato più con lo spirito che con il corpo, qui viene concepito fisicamente, al punto che gli organi fonatori del corpo stanno a indicare la parola e sono descritti come *armi*. Da questo tipo di rappresentazione è addirittura rilevante come la parola possa agire, dal momento che produce un effetto fisico.

Quando oggi i giovani in Germania usano come insulto l'espressione *Du Opfer* (Tu vittima), questa non è solo una parola, ma colpisce anche l'intera persona. La lingua diventa un'arma che butta l'altro a terra, senza alcuna pietà. Allora con questo appellativo aggressivo *Du Opfer*, colui, o colei, che è stato vittima del potere è indicato come degno di disprezzo: una vittima non merita pietà. Mai! E questo lo troviamo espresso anche nel linguaggio dell'Antico Testamento: «Essi sbavano con la loro bocca, spade sulle loro labbra» (Sal 59,8).

Ho osservato che, accanto a "vittima", tra i giovani tedeschi vengono utilizzate come ingiuria anche le parole "gay" e "ragazza". Le deviazioni dalla norma dominante eterosessuale maschile sono utilizzate per umiliare gli altri. A questo proposito i Salmi con il loro linguaggio di genere neutro sono molto interessanti perché smascherano e contraddicono questa relazione. Da una parte, rendono la potenza del linguaggio del corpo visibile e udibile, per smascherare in modo intenso la relazione tra parola, potere, violenza e corpo, cosicché coloro che pregano trovino le parole per condividere la loro esperienza di violenza sofferta. Da un'altra parte, autori e autrici possono modificare la loro prospettiva, leggendo l'immagine del corpo della vittima, diventando consapevoli di quali effetti ha la violenza e anche della loro esperienza del corpo, di cosa è loro successo e di cosa desiderano.

Il linguaggio dei Salmi centrato sul corpo può indurre il lettore a trovare il rapporto tra il corpo e i sentimenti e a sperimentare il corpo come organo della coscienza. Gillmayr-Bucher spiega che il linguaggio del corpo dei Salmi non per-

¹⁹ Cfr. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, in particolare 31-73.

metterebbe nessuna lettura a distanza, dal momento che i lettori e le lettrici sono costretti ad aggiungere le loro personali esperienze fisiche.²⁰ La conoscenza di sé e quella degli altri sono legate a una consapevole percezione del proprio corpo.

I Salmi rendono possibile, entrando nel loro spazio attraverso la lettura, l'incontro con il proprio corpo – un corpo bisognoso di un Io con ferite e cicatrici – con il desiderio di dignità e di sicurezza. La possibile immaginazione di un corpo femminile permette alla donna orante la predisposizione del proprio corpo nello spazio della preghiera. È allora che il suo corpo è sicuro, come si dice nel Sal 16,8-10:

²⁰ Sempre Adonai è presente per me.

Dio è alla mia destra, non vacillo.

²¹ Perciò il mio cuore si rallegra. La mia dignità danza!

Il mio corpo è davvero al sicuro.

5. UN SALMO DI TAMAR? LE INTESAZIONI DEI SALMI

Con l'intenzione di comprendere i Salmi come conferma, rafforzamento e affermazione delle donne, Marchienne Vroon Rienstra ha scritto un libro a carattere liturgico: *Swallow's Nest: A Feminine Reading of the Psalms*.²¹ A partire dal testo ebraico, ella parafrasa i Salmi, attribuendo loro meno valore sul piano scientifico rispetto alla lettura liturgica e spirituale. Il suo obiettivo è di incoraggiare a leggere i Salmi come preghiere di singole donne in contesti diversi. Rienstra attribuisce ai Salmi determinate situazioni che caratterizzano o possono caratterizzare le vite delle donne, intendendo con ciò sia contesti concreti, in particolare politici e sociali, sia le esperienze più generiche. Per illustrare questo, dà ai Salmi nuove intestazioni; per esempio descrive il Salmo 6: «Questa potrebbe essere la preghiera di una donna stuprata».²² Come in questo caso, tutte le intestazioni di Rienstra sono riportate con il condizionale, per indicare che i collegamenti forniti nell'intestazione con specifiche situazioni femminili non sono le uniche possibili, ma sono quantomeno ipotizzabili.

Rienstra, dando intestazioni ai Salmi, non procede diversamente dai primi esegeti biblici che collegavano molti Salmi alla biografia di Davide esplicitandolo nell'intestazione: «Un salmo di Davide».²³ Ma questa informazione non è da intendersi storicamente: infatti, coloro che nelle intestazioni sono chiamati au-

²⁰ GILLMAYR-BUCHER, «Body Images», 325.

²¹ Marchienne Vroon RIENSTRA, *Swallow's Nest: A Feminine Reading of the Psalms*, Grand Rapids: Eerdmans, 1992. Il libro è scritto come un testo di preghiera. Per ogni giorno c'è una preghiera del mattino e di mezzogiorno e della sera che viene presentata per quattro settimane. Oltre ai Salmi, si trovano letture bibliche e preghiere della tradizione.

²² RIENSTRA, *Swallow's Nest*, 44.

²³ Cfr. al riguardo BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 53ss. Cfr. anche EADEM, «Das Buch der Psalmen: Who is speaking may be all that matters», in Luise SCHOTTRUFF – Marie-Theres

tori, come Davide, figlio di Korach, Asaf, Salomone, Etan o Mosè, sono in realtà nomi letterari e fittizi, attraverso i quali si esprimono le voci di ognuno. Nella tradizione biblica, per esempio, Davide rappresenta l'orante ideale dei Salmi, non in quanto re combattente e vittorioso, ma in quanto uomo perseguitato, pieno di dubbi e inquieto, che prega Dio e spera nel suo ascolto. Il fatto che la paternità dei Salmi attribuita a Davide sia letteraria rende possibile ascoltarli non solo attraverso la *sua voce*, ma anche come preghiere di uomini e donne in situazioni di vita molto diverse: a partire, dunque, da un genere specifico.

Nella Bibbia le intestazioni dei Salmi sono state aggiunte posteriormente ai singoli testi. Così, per esempio, il Salmo 51 viene ricondotto al racconto di Davide e Betsabea e rappresenta la voce di Davide (cfr. 2Sam 12). Nella intestazione si legge: «Per l'esecuzione musicale. Un salmo. Di Davide. Quando il profeta Natan andò da lui per chiedergli di giustificarsi a causa di Betsabea» (Sal 51,1). Davide allora diventa l'autore del Salmo, non nel senso di autore storico, ma fittizio, in quanto voce portante. Davide perciò corrisponderebbe alla *voce nel testo*, di cui scrivono Brenner e van Dijk Hemmes. La sua voce maschile può essere presente solo sul piano letterario.

Attraverso le intestazioni dei Salmi, la lettura e la comprensione del salmo vengono indirizzate in una precisa direzione. All'interno di una varietà di possibilità viene stabilito un modo di ricezione, ossia un modo di lettura a partire da un determinato punto di vista storico, socioculturale e teologico. Gli autori delle intestazioni dei Salmi testano, per così dire, la loro esperienza di lettori, in modo da dare al salmo una titolazione facile da interpretare.

L'Io del Salmo viene concretizzato attraverso l'attribuzione di un nome a un soggetto che permette un collegamento all'interno della Bibbia con altri testi dell'Antico Testamento. Il collegamento dei Salmi poetici con (con)testi narrativi e biografici offre una possibilità di leggere i Salmi anche da una prospettiva femminista. La rete di collegamenti intrabiblici, che viene tesa attraverso le intestazioni dei Salmi, infatti, può cambiare ed essere ampliata, in modo che essa può essere messa a fuoco nel senso di una lettura intertestuale a partire dalle voci delle donne. Accanto ai Salmi di Davide potrebbero esserci i Salmi di Tamar, di Dina e di altre donne bibliche.

6. COLLEGAMENTI INTERTESTUALI

Il potenziale di collegamento intertestuale e letterario attualizzato dei Salmi rende possibile anche di ascoltare voci di donne nei Salmi di lamento, in quanto collegati a testi narrativi su donne. Il collegamento qui non è inteso con

WACKER (edd.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Gütersloher, 1999², 2007³, 180-191.

un semplice senso di immedesimazione, di empatia o d'identificazione, ma secondo la teoria dell'intertestualità.²⁴

Punto di partenza è una determinata comprensione di ciò che è un testo e come si stabilisce il suo significato. L'intertestualità si riferisce alla relazione dei testi l'uno con l'altro: non nel senso convenzionale di trovare tracce di altri testi, quanto piuttosto nel senso di concepire che ogni testo principale può entrare in dialogo con gli altri. Questa definizione contesta che i testi stiano da intendersi come isole, separate dagli altri testi nella distesa infinita del mare come le isole di detenuti, e che siano da interpretarsi con un significato stabilito una volta per tutte, imponendo un solo modo di vedere e una sola modalità di lettura. I testi, invece, non sono affatto isole e i lettori non sono naufraghi che recitano i Salmi. Questi sono, al contrario, dialogici; fanno, cioè, risuonare altri testi nel pensiero, ricordano qualcosa di già letto o di già vissuto. Poiché nessun testo si trova isolato, ciascuno si cerca un posto che non è statico, ma in movimento. I testi racchiudono in se stessi una molteplicità di significati essendo ambigui, polifonici, mai chiari. Per questo non esiste il testo, ma sempre nuove modalità di lettura di un testo. L'intertestualità indica anche il fatto che i testi si trovano sempre in relazione mutevole con altri. È impossibile evitare l'intertestualità, dal momento che i testi, così si esprime Danna Nola Fewell, parlano l'uno con l'altro, si fanno eco reciprocamente, si scontrano e sono in lotta tra loro; sono voci che suonano insieme, in conflitto e in concorrenza.²⁵

Nel processo di lettura si sviluppa il significato di un testo che si stabilisce nella relazione con quelli che esso stesso indica come punti di collegamento e con quelli che il lettore o la lettrice collegano con il testo in questione. Essi possono essere tanto tracce visibili quanto parole e silenzi. Per i Salmi di lamento ciò significa che nel processo di ricezione le donne diventano soggetto del lamento e che la loro voce qui può essere udita.

7. IL SAL 55 E IL RACCONTO DELLA VIOLENZA SESSUALE DI TAMAR (2SAM 13)

In 2Sam 13 si racconta come Amnon, su consiglio del suo amico Ionadab, con la bugia di essere malato, abbia attirato la sua sorellastra Tamar nella sua

stanza, violentandola nonostante la sua opposizione. Tamar non ha più possibilità di controllo, né sullo spazio, né sul proprio corpo: dopo la violenza Amnon la getta sulla strada. Ella va a vivere, ormai nel silenzio e nella dimenticanza, nella casa dell'altro fratello Assalonne, fino a quando questo non le dice: «Tuo fratello Amnon è stato con te? Per ora, sorella mia, taci! Egli è tuo fratello. Non prendere questa cosa tanto a cuore» (v. 20a).

La violenza si svolge a porte chiuse e Tamar vi rimane imprigionata. Violenza e segretezza vanno di pari passo: «Così Tamar continuò a vivere totalmente distrutta nella casa di suo fratello Assalonne» (v. 20b).

La parola ebraica *šrīm* viene utilizzata spesso per terre deserte e città distrutte, disabitate e inabitabili, messe in relazione con il deserto in cui non è possibile la vita. Nel Libro di Geremia ciò è chiaramente indicato: «Le sue città sono diventate luogo di orrore, tutte riarse e steppa, dove non vive più nessuno e non passa nessun figlio d'uomo» (Ger 51,43).

«Senza dimora», piuttosto che «solitaria» esprime chiaramente la condizione di Tamar.

La casa di Assalonne non costituisce alcun rifugio per Tamar, ma, al contrario, è una camera di protezione per il colpevole, perché nessun suono penetra attraverso le pareti. Lo stupro viene delimitato dalla parola; infatti, il parlare di Tamar è relegato ai confini della casa. Grazie al concetto di voce, dalla lettura intertestuale orientata alla ricezione estetica, i Salmi di lamento possono essere letti come la voce di Tamar violentata: «il grido di Tamar senza parole [...] sarebbe riempito dai testi dei Salmi di lamento».²⁶

Lo stupro di Tamar avviene in uno spazio geograficamente ed emotivamente familiare. E Amnon, suo fratellastro, che l'ha violentata. Questa topografia della prossimità risulta evidente anche nel Sal 55. Il colpevole viene direttamente nominato con queste parole: «Ma tu, uomo simile a me, mio amico, mio confidente» (v. 14). Il colpevole viene indicato come una persona che ha un rapporto di fiducia con la donna che prega. Egli ha abusato del rapporto di amicizia, che propriamente dovrebbe escludere la violenza, e lo ha distrutto con il suo reato.

Tamar non ha alcun linguaggio verbale per denunciare la violenza; urlando se ne va, come si dice in 2Sam 13,19, si lacera il vestito e si mette le mani sulla testa. Ricorrendo alle pratiche tradizionali del lutto, ella può esprimere la sua esperienza traumatica²⁷ attraverso il proprio corpo, che diventa segno per altri e messaggio di ciò che è accaduto. Il trauma si iscrive nel corpo. Gettata per strada da Amnon, in un luogo pubblico, grazie al corpo, lei può raccontare ciò che è accaduto. L'impossibilità di parlare – non ne è capace e il fratello glielo vieta – porta alla priorità dei gesti del corpo. «La parola viene preceduta dal linguaggio

²⁶ MÜLLNER, «Klagend laut werden», 83; per più dettagli, cfr. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 160ss.

²⁷ Ulrike BAIL, «Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament», in Jürgen EBACH et al. (edd.), «Dies ist mein Leib»: *Leibliches, Leibigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (Tabboq 9), Gütersloh: Gütersloher, 2006, 54-80.

²⁴ Cfr. l'esposizione dettagliata in BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 98-113. Cfr. anche Beth LaNeel TANNER, *The Books of Psalms Through the Lens of Intertextuality* (Studies in Biblical Literature 26), New York: Peter Lang, 2001; Stefan ALKIER, «Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma», in Dieter SANGER (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligtumsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThS 55), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, 1-26; Nancy R. BOWEN, «A Fairy Tale Wedding? A Feminist Intertextual Reading of Psalm 45», in Brent A. STRAWN – Nancy R. BOWEN (edd.), *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003, 53-71.

²⁵ Cfr. Donna Nolan FEWELL (ed.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville: Westminster John Knox, 1992, 12.

del corpo, l'eloquenza del corpo' deve supplire alla mancanza della parola». ²⁸ I cambiamenti del corpo rendono visibile e leggibile lo smarrimento, il trauma e il dolore. Nelle fasi di ricerca di orientamento e d'identità il corpo può diventare portatore di significato, materializzando possibili mancanze e offerte di senso.

I corpi di coloro che si trovano in una condizione di dolore non si differenziano sessualmente: sia gli uomini sia le donne danno forma fisica al dolore nello stesso modo. Uomini e donne piangono apertamente e esprimono così la loro sofferenza. ²⁹ Tuttavia è evidente che in un punto, nell'incrocio di corpo e linguaggio, le donne, propriamente le lamentatrici, rivestono un ruolo preminente. A loro spetta generalmente la codificazione delle manifestazioni culturali del lutto (cfr. Ger 9,17-21).

Per tutti dovrebbe essere possibile leggere cosa è accaduto a Tamar. Tuttavia, nessuno si oppone al silenzio al di fuori della storia stessa che racconta ciò che è accaduto, e del Salmo di lamento come il Sal 55 nel quale il terrore e la violenza, che la donna in preghiera ha provato, vengono paragonati a una città le cui mura sono assediate e la violenza è avanzata fino al centro, nella piazza del mercato (vv. 10-12).

La città in ebraico è di genere femminile e viene spesso personificata come una donna. ³⁰ Le figure "figlia di Sion", "casta Gerusalemme", "prostituta Babilonia" sono solo alcuni esempi per indicare il legame tra donna e città. Questo indica che nel Sal 55, grazie ai punti di contatto tra città e Io, da una parte, e città e donna, dall'altra, è possibile che sia stato pensato un soggetto. Anche il verbo "circondare, cerchiare" (*sbb*) è un altro indizio. Nei Salmi di lamento questo verbo esprime la minaccia della violenza, la sua estensione spaventosa e l'impotenza della donna in preghiera (cfr. Sal 17,11). Spesso questo verbo implica minacce esterne (cfr. Ger 6,25; Sal 31,14). Nel significato di "circondare ostilmente" si trova in contesti militari di guerra, per esempio nel contesto dell'assedio e della conquista di una città (cfr. Ger 4,17; 50,14s). Nell'Antico Testamento, come conseguenza della conquista di una città, viene utilizzato il verbo "essere distrutta" (*šmm*) per indicare la strategia di guerra che ha lasciato all'avversario solo terra bruciata (cfr. Ger 51,43). Questa parola può curiosamente essere riferita a delle donne (Is 54,1; 62,4; Ger 50,12s; Ez 23,33) ed è parallela a "essere sterile" o "essere abbandonata", concetto opposto a "essere sposata". Questa parola esprime anche la condizione di Tamar, in 2Sam 13,20: «Così Tamar continuò a vivere totalmente distrutta (*šmm*) nella casa di suo fratello Assalonne».

Considerato l'uso del verbo per indicare terra devastata e città distrutte la parola, in riferimento a Tamar, significa la distruzione della sua integrità e iden-

tità a causa dello stupro. Dalla topografia della violenza discende un legame intertestuale tra il racconto della violenza di Tamar e il Salmo di lamento.

Dal contesto dell'intero salmo diventa evidente che la città non è solo luogo, ma anche oggetto di violenza. Questo rapporto determina un legame tra l'Io del Salmo, che verbalizza la propria esperienza di violenza, e la città assediata e conquistata (cfr. i collegamenti dei lemmi "sventura" ai vv. 4.11; "all'interno" nei vv. 5.11.12). Sia la città sia l'Io sono oggetti del potere che subiscono. Prendendo i verbi con cui l'Io ai vv. 4b-6 esprime la propria esperienza, come immagine della città, appare chiaramente il totale dominio degli spazi attraverso la violenza. Mentre nell'immagine della città i movimenti di oppressione corrono orizzontalmente ("circondare, non cedere"), la sventura a cui è sottoposto l'Io si muove in una linea verticale ("inquietarsi, cadere, coprirsi"). La topografia della violenza domina lo spazio da cui non c'è alcuna via di scampo. Contro questa topografia disperata il salmo costituisce tuttavia spazi di opposizione.

Affidandosi a Dio, emerge un atteggiamento d'opposizione che permette all'oggetto minacciato dalla violenza di ricostituire la propria soggettività e identità. Questo accade nello spazio del deserto considerato come spazio di opposizione rispetto alla città (vv. 7-9). In questi versetti il salvataggio viene rappresentato come una realtà non realizzabile, ma riflette anche che la salvezza si realizza attraverso una strategia di sopravvivenza, che è quella della dissociazione. Dissociazione significa che i sentimenti si scindono e il corpo si separa dall'Io, al fine di tracciare un confine tra sé e un dolore non sopportabile.

L'immagine della colomba che fugge nel deserto per trovarvi rifugio si trova isolata ed è in un certo qual modo dissociata. L'immaginario volo della colomba nel deserto ha allora anche la funzione di indicare che l'Io non viene distrutto nel suo profondo. Con l'aiuto di questa immagine all'Io è possibile sopportare ogni esperienza di violenza, senza perdersi.

La forza di parlare con immagini nuove in una situazione di impotenza e di progettare nuovi spazi corrisponde con l'espressione presente alla fine del salmo: «Ma io, confido in te».

Ciò che nei vv. 7.9 è solo accennato, ovvero trovare un luogo di rifugio, acquista sicurezza con l'espressione corrispondente: «Ma io confido in te». Dio sta dalla parte della donna che prega. E, quando la donna in preghiera pretende da Dio che le faccia da suo avvocato contro la violenza, questi viene vincolato, notte e giorno, alle esperienze di violenza contro le donne. Rinunciare a questo lamento vorrebbe dire identificare Dio con la paura e la violenza.

Il lamento forte e pubblico potrebbe creare per la colomba un reale luogo di rifugio, un luogo in cui è possibile non solo la sopravvivenza, ma anche la vita senza disagio, ogni giorno e ogni notte. I lamenti in nome della colomba possono essere l'inizio di una liberazione. E così l'intestazione di Sal 55 potrebbe suonare: «Il lamento di una donna. Parlare contro il silenzio». ³¹

²⁸ Gisela ECKER, «Trauer zeigen: Inszenierung und Sorge um den Anderen», in Gisela ECKER (ed.), *Trauer tragen - Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter*, München: Wilhelm Fink, 1999, 17.

²⁹ Cfr. Rainer KESSLER, «Männertränen», in IDAM, *Gottesehung: Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, 30-34.

³⁰ Al riguardo vedere lo studio approfondito di Christl M. MAHER, *Daughter Zion, Mother Zion: Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress, 2008.

³¹ Riprendono questo aspetto Madgalene Frettlöh e Jens Herzer e lo collegano alla cifissione di Gesù. Cfr. Magdalene L. FRETTLÖH, «Der auferweckte Gekreuzigte und die

8. LUOGHI SICURI: SALMI DI LAMENTO E RICERCA MODERNA SUI TRAUMI

Nei Salmi di lamento si possono trovare in molti punti metafore che indicano il salvataggio e il rifugio. Si parla della rete di difesa (Sal 5,12), dello scudo che protegge (7,11), della mano che salva (10,14), del rifugio (14,6), delle acque tranquille (23,2), del riparo e dell'ombra delle ali (27,1; 36,8), del luogo sicuro (59,17), della forza e dell'ombra dell'Omnipotente (91,1-2).

Nelle opere più recenti, che si occupano del trattamento dei traumi psicologici, il concetto di "luoghi sicuri" gioca un ruolo importante. Il primo passo nel superamento di un trauma sono la stabilizzazione, la comunicazione e la sicurezza. La conoscenza di un luogo sicuro immaginario in se stessi e che si può visitare in ogni momento, indipendentemente dagli accadimenti esterni, è inalienabile. Questo luogo costituisce uno spazio di ritiro intrapsichico che, durante l'elaborazione di un'esperienza traumatica, rappresenta un punto di fuga protetto.³² Gli esercizi di immaginazione della trauma-terapia, infatti, controllando e distruggendo le immagini interiori indistruttibili, hanno lo scopo di contrapporre idee buone: deve essere trasmessa l'esperienza della consolazione e del sostegno interiore, il senso di assoluta sicurezza e protezione, l'esperienza dell'autocconsolazione. Con questa sicurezza trasmessa da una rappresentazione interiore, coloro che hanno subito violenza si possono ritirare nel proprio intimo, nei momenti di tensione, in un luogo protetto. L'immaginazione di un tale luogo è un passo essenziale nel cammino di guarigione.³³

Allo studioso di Antico Testamento Frank Crusemann è risultato evidente che l'immaginazione di un luogo sicuro abbia una certa analogia con i Salmi di lamento:

Nei Salmi di lamento Dio appare come il luogo sicuro in cui si rifugiano gli oranti. Qui cercano sicurezza e protezione. [...] Dio per gli uomini minacciati, come si dice nel Sal 31,21, può «*proteggerli nel nascondiglio del suo volto*», elargisce il «*mio luogo di rifugio*» nel deserto (Sal 55,8). A questo stesso nascondiglio nel viso nascosto di Dio, a questo luogo di rifugio immaginato coloro che pregano possono ricorrere sempre, anche in tempi di nascondimento e assenza di Dio, immaginandolo e presupponendo la presenza dell'Assente, parlando e dialogando con lui e così inducendolo a portare aiuto. Dio come luogo sicuro: que-

Überlebenden sexueller Gewalt; Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen», in Rudolf WETH (ed.), *Das Kreuz Jesu: Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, 77-104; Jens HERZER, «Freund und Feind: Beobachtungen zum alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund und zum impliziten Handlungsmodell der Gethsemane-Perikope Mk 14,32-42», *teqach* 1 (2001) 99-127.
Cfr. Luise REDDEMANN, *Imagination als heilsame Kraft*, Stuttgart: Klett Cotta, 2007. Vedere anche: <http://www.luise-reddemann.info/>.

³³ Cfr. anche l'introduzione allo studio dei traumi e le loro possibilità di utilizzo nella interpretazione della Bibbia di Ruth Poser: Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Traumaliteratur* (VTS 154), Leiden: Brill, 2012, 57-119.

sta idea permette di piangere la sua assenza, di ricordarsi le esperienze positive, ma anche di esprimere e rivolgere le accuse e le ansie contro i nemici, contro il loro potere, violenza e malvagità, di abbandonare i sensi di colpa e il fallimento [...]. Al centro si trova [...] Dio come esperienza e speranza di un luogo sicuro, che dona sicurezza, lontano o vicino, presente o a venire, un luogo che permette di esprimere fiducia in tutto, antico e ricordato, ancora esistente e resistente, sperato e futuro.³⁴

I Salmi non iniziano come una seduta di terapia con l'immaginazione di un luogo sicuro. Spesso questo si apre solo durante il corso del dialogo. Dappertutto nei Salmi si possono trovare luoghi sicuri, che permettono un'interruzione, un mettersi al riparo per andare di nuovo, per esprimere le ferite e il dolore, senza tralasciare o reprimere nulla. L'area del testo del salmo stesso può diventare un luogo sicuro.

Le parole dei Salmi offrono come parole in prestito la possibilità di «esprimere sentimenti e rimanere nello stesso tempo intatti».³⁵ Si tratta di parole prese in prestito e contemporaneamente parole proprie che si articolano nel linguaggio dei Salmi. In situazioni di profonda impotenza è importante conoscere tali parole, soprattutto quando la propria lingua e la propria gola non sono in grado di dire nulla. I Salmi di lamento possono collegare inoltre la lettrice o il lettore con altre persone, donne e uomini che da millenni hanno vissuto un'esperienza equivalente. Così, l'area del testo del salmo diventa luogo che salva e un luogo salvato. Un luogo che può diventare anche un altro spazio, un procedere libero, un parlare libero: «Così il lamento stesso diventa origine di liberazione»,³⁶ anche e soprattutto per donne che hanno superato l'esperienza dello stupro.

Tradotto dal tedesco da Annalisa Margarino

³⁴ Frank CRUSEMANN, «Der Gewalt nicht glauben: Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen», in IDEM et al. (edd.), *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher, 2004, 251-268; 265 (corsivo nell'originale). Cfr. anche Renate JOST, «Trauma, Heilung und die Bibel», in *Ibidem*, 269-292; in particolare 280ss.
CRUSEMANN, «Der Gewalt nicht glauben», 9.

³⁶ Konrad RAISER, «Klage als Befreiung», *Eirwürfe* 5 (1988) 13-27.