

LAURA CANNAVACCIUOLO è ricercatrice di Letteratura italiana contemporanea presso il Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati dell'Università "L'Orientale" di Napoli. Nella sua attività di ricerca si è occupata prevalentemente della letteratura italiana dell'Otto-Novecento, con una specifica attenzione rivolta ai rapporti tra la letteratura e le arti e alla rappresentazione finzionale degli spazi geografici. È autrice delle monografie *La fabbrica del grottesco* (2012), *Salvatore di Giacomo. La letteratura e le arti* (2014), *Napoli boom. Il romanzo della città* (2016, rist. 2019), «*Lavorare nella contemporaneità*». *Giuseppe Pontiggia lettore* (2020). Ha curato i volumi *La letteratura riflessa. Citazioni, rifrazioni, riscritture nella letteratura italiana moderna e contemporanea* (2014), *Across the University. Linguaggi, narrazioni e rappresentazioni del mondo accademico* (2020), *Michele Prisco tra radici e memoria* (2021), *Il silenzio e le forme. Modelli e rappresentazione nelle letterature europee moderne* (2021), *Dante classico contemporaneo* (2022). Ha curato le seguenti edizioni di testi: L. Incoronato, *Scala a San Potito* (2022); S. di Giacomo, *Gemito* (2023).

ROBERTA MOROSINI è dal 2022 professore Ordinario di Letteratura italiana nel Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati dell'Università "L'Orientale" di Napoli. Ha insegnato presso Wake Forest University dal 2000 al 2022. Da anni si occupa e preoccupa degli attraversamenti delle donne nel Mediterraneo medievale, e della schiavitù, nell'ambito di uno studio del mare come spazio letterario. L'interesse per questa tematica nei testi medievali ha portato all'elaborazione di una poetica del mare in *Il mare salato. Il Mediterraneo di Dante, Petrarca e Boccaccio* (2020). È autrice di numerosi saggi su Dante, Petrarca e Boccaccio e di *Rotte di poesia, rotte di civiltà. Il Mediterraneo degli Dei nella Genealogia di Boccaccio e Piero di Cosimo* (2021), *Dante, san Macario e i calzari di Gesù-Francesco nel ciclo pittorico di Bosa. Studio dell'incontro dei tre vivi e dei tre morti* (2021); *Dante, il Profeta e il Libro* (2018) ora in *Dante, Moses and the Book of Islam. Visualizing the Quran and Filippino Lippi's Adoration of the Golden Calf* (2023); *Boccaccio and the Invention of Islam* (2024).

ISBN 978-88-6719-288-5

ANNALI
SEZIONE
ROMANZA
TESTI
XVII

“PER SEGUIR VIRTUTE E CANOSCENZA”



UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI
ANNALI SEZIONE ROMANZA
TESTI
XVII

“PER SEGUIR VIRTUTE E CANOSCENZA”

Studi in onore di Anna Cerbo

a cura di

LAURA CANNAVACCIUOLO E ROBERTA MOROSINI


UniorPress

PUBBLICAZIONI DEGLI ANNALI – SEZIONE ROMANZA
DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE

TESTI - VOLUME XVII

UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI
ANNALI SEZIONE ROMANZA
TESTI
XVII

“PER SEGUIR VIRTUTE E CANOSCENZA”

Studi in onore di Anna Cerbo

a cura di
LAURA CANNAVACCIUOLO E ROBERTA MOROSINI



UniorPress
Napoli 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Il volume è stato sottoposto alla revisione scientifica tra pari (peer review)

Le riproduzioni presenti nel volume sono pubblicate su concessione del Ministero della Cultura © Biblioteca Nazionale di Napoli

Volume stampato con un finanziamento del Dipartimento di studi Letterari, Linguistici e Comparati

Revisione redazionale a cura di Marco Borrelli

Prodotto nel mese di dicembre 2023

da **Il Torcoliere** • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo* :

UniorPress - Università di Napoli L'Orientale,
Via Nuova Marina, 59 – 80133 Napoli

ISBN 978-88-6719-288-5

Indice

<i>Premessa</i> , di Laura Cannavacciuolo e Roberta Morosini	7
Michele Bernardini (Università di Napoli L'Orientale), Il Bajazette in gabbia ovvero Tamerlano in Trionfo. <i>La farsa</i> "arciprotatragichissima" di Domenico Antonio Di Fiore (1744)...	13
Guia M. Boni, Rosa riso d'amor: <i>Augusto de Campos traduce Giovan</i> <i>Battista Marino</i>	27
Marco Borrelli (Università di Napoli L'Orientale), <i>La mitopoiesi della</i> <i>nazione italiana. Una decodifica della ritualità risorgimentale ...</i>	39
Laura Cannavacciuolo (Università di Napoli L'Orientale), <i>Mario</i> <i>Pomilio tra laicità e confessionalità. Un'analisi delle prove</i> <i>d'esordio</i>	55
Paolo Cherchi (University of Chicago), <i>Alla ricerca della virtù eroica</i>	67
Rossella Ciocca (Università di Napoli L'Orientale), <i>Tra transumanesimo</i> <i>e postumano. L'ontologia relazionale in Klara and the Sun di</i> <i>Kazuo Ishiguro</i>	81
Chiara Coppin (Università di Napoli L'Orientale), <i>Note sulla poesia di</i> <i>Maria Giuseppa Guacci Nobile</i>	97
Federico Corradi (Università di Napoli L'Orientale), <i>Variazioni</i> <i>sull'extraordinaire: scene di primo incontro nella novella</i> <i>storico-galante del secondo Seicento</i>	111
Margherita De Blasi (Università di Napoli L'Orientale), <i>Achille Mauri</i> <i>e il romanzo illustrato</i>	125
Giovanni De Vita (Università di Napoli L'Orientale), "Fare di utilità al <i>mondo corrotto". Il volgarizzamento della Quarta deca di</i> <i>Tito Livio di Boccaccio alle soglie dell'umanesimo</i>	143

Andrea F. De Carlo (Università di Napoli L'Orientale), <i>Tra ragione e sentimento. Motivi del V canto dell'Inferno nell'opera giovanile di Józef Ignacy Kraszewski</i>	155
Valeria Giannantonio (Università degli Studi "G. d'Annunzio"), <i>Il cattolicesimo dantesco di Gregorio Di Siena</i>	171
Donatella Izzo (Università di Napoli L'Orientale), <i>Il racconto dell' homo sacer: per un rilettura di Christ in Concrete, di Pietro Di Donato</i> ..	183
Roberta Morosini (Università di Napoli L'Orientale), <i>Secondo Lancellotti: una scheda sulla fortuna di Lucrezio nel Seicento. O meglio, un Lucrezio "hoggiadano" ante litteram</i>	197
Judit Papp (Università di Napoli L'Orientale), <i>La resa delle istanze di logonimia nelle traduzioni ungheresi dell'Inferno della Divina Commedia</i>	207
Hervé Pasqua (Université Côte d'Azur - CRHI-CUM), <i>Maître Eckhart. Dieu sans l'être</i>	225
Anna Maria Pedullà (Università di Napoli L'Orientale), <i>Da Boccaccio a Ferrante Pallavicino, da Tirso a Molière, la pudicizia schernita</i>	243
Rosa Piro (Università di Napoli L'Orientale), <i>La "misticanza" di Jolanda Insana: il discorso mistico di una non mistica</i>	259
Josiane Rieu (Université Côte d'Azur - CTELA), <i>L'humanisme en question</i>	273
Amneris Roselli (Università di Napoli L'Orientale), <i>I ruoli dei fiumi nel disegno della geografia dantesca ultraterrena e terrena. I fiumi di Romagna</i>	289
Giovanni Rotiroti (Università di Napoli L'Orientale), <i>L'estetica dei nomi nell'opera di Urmuz</i>	303
Paolo Sommaio (Università di Napoli L'Orientale), <i>La cupa di Mimmo Borrelli. Amara favola teatrale sulle aberrazioni umane del nostro tempo.</i>	317
Carlo Vecce (Università di Napoli L'Orientale), <i>"C'est le Décaméron qui m'a choisi": Pasolini e Boccaccio</i>	331

ROSA PIRO

LA “MISTICANZA” DI JOLANDA INSANA:
IL DISCORSO MISTICO DI UNA NON MISTICA

*e non basta edificare se stessi
bisogna edificare il mondo,
altrimenti non c'è mondo dove mettersi o rimettersi*

Jolanda Insana, *Viatico*

1. La scelta del plurilinguismo¹

Di Jolanda Insana, poetessa di origini siciliane, nata a Messina nel 1937, si è sottolineato in molti casi la difficoltà della sua poesia² ed è stato detto che

¹ Avevo concepito questo contributo già qualche anno fa, quando Anna Cerbo mi invitò a partecipare a un bellissimo convegno sulla poesia. Con molto dispiacere, mancai di consegnarle questo lavoro. Sono felice di poterle dedicare, in un volume a lei offerto, questo saggio, un segno di affetto e di stima per la collega colta e raffinata negli studi, per la donna fine e accogliente.

² Per questo lavoro si sono prese in considerazione le sillogi pubblicate dalla Insana a partire dalla raccolta che unisce tutte le poesie fino al 2006 e che indichiamo di seguito con le abbreviazioni con cui saranno citate nel testo. Il volume *Tutte le poesie*, scritte dalla Insana tra il 1977 e il 2006 e pubblicate per Garzanti nel 2007, comprende le sillogi uscite in quel lasso di tempo: *Sciarra amara*, in “Quaderno collettivo della Fenice”, n. 26, Guanda 1977 (sarà indicato con SA); *Lessicorio ovvero lessicòrio*, 1976-1980, inedito prima del 2007 (LL); *Fendenti fonici*, Società di poesia, Milano 1982 (FF); *Il collettame*, Società di poesia, Milano 1985 (IC); *La clausura*, Crocetti, Milano 1987 (LC); *Medicina carnale*, Mondadori, Milano 1994 (MC); *L'occhio dormiente*, Marsilio, Venezia 1997 (LO); *La stortura*, Garzanti, Milano 2002 (LS); *La tagliola del disamore*, Garzanti, Milano 2005 (LTD), a cui si aggiunge il poemetto inedito *La bestia*

“appartiene a una tradizione poetica che ha pochi maestri e pochi discepoli”³. La sua poesia, infatti, si serve di un lessico plurilingue che si muove su registri oscillanti dall’aulico e solenne al basso e irriverente fino al turpiloquio; un “poesificio”⁴ in cui si trovano parole di nuova creazione accanto a termini e moduli espressivi appartenenti a poeti due-trecenteschi quali Jacopone da Todi, Dante Alighieri e Pietro Aretino⁵, che mettono in evidenza una scelta tutt’altro che passatista, volta a spiegare la realtà cercando parole nuove (o rinnovate) per descriverla in modo più preciso; non mancano inoltre terminologie specialistiche legate alla medicina medievale⁶, ai ricettari, alla botanica, alla marina⁷; sono presenti infine termini tipici delle varietà linguistiche regionali siciliane, ma anche romanesche (“non famo sprecamento di sconforto”, *LL*, p. 100), piemontesi (“anduma-anduma sans burdell”, *LL*, p. 100) o venete (“*mi solo mi gò licensa d’ammassare*”⁸, *LL*, p. 101; “tu ghe sei e io ghe son / dè l’è bon bel diridòn”, p. 108 *et passim*).

Ci si è molto soffermati sulla sua lingua *martoriata*, ma ancora poco o nulla si è detto circa il suo ricorso a temi vetero e neotestamentari⁹ (rivisitati

clandestina (LBC). La raccolta del 2007 è stata seguita da altri lavori: *Satura di cartuscelle*, Perone, Roma 2008 (SDC), *Frammenti di un oratorio per il centenario del terremoto di Messina*, Vienneperre, Milano 2009 (FO), *Turbativa d’Incanto*, Garzanti, Milano 2012 (TDI), *Cronologia delle lesioni*, Luca Sossella editore, Milano 2017 (CDL).

³ A. Donati, in J. Insana, *Tutte le poesie*, Garzanti, Milano 2007, p. 591.

⁴ Così, non senza una vena di sarcasmo, Jolanda Insana usa il termine nella poesia *Del poesificio*, tratto dalla raccolta *Fendenti Fonici* (*ibid.* pp. 139-140), in cui scrive: “lavorando a pasta e pastetta / tra campi semantici e geosinonimi / pensi che saliranno le azioni del poesificio?” (*ibid.* p. 139).

⁵ Sul lessico di Jolanda Insana si veda M. Venturini, *Jolanda Insana: l’inferno terreno de La stortura*, in Ead., *Dove il tempo è un altro. Scrittrici del Novecento: Gianna Manzini, Anna Maria Ortese, Amelia Rosselli, Jolanda Insana*, Aracne, Roma 2008, pp. 161-188; i contributi contenuti in *Nessuno torna alla sua dimora. L’itinerario poetico di Jolanda Insana*, a cura di D. Tomasello, Sicania Messina 2009 (in particolare i saggi di M. A. Grignani, *Il martòrio e altro*, pp. 33-53, e G. Ioli, *Il poesificio di Jolanda: scuole e scuolette*, pp. 55-64); A. Zorat, “*Mi calo la visiera e do coltellate di bellezza*”. *La lingua martoriata di Jolanda Insana*, in Ead., *La poesia femminile italiana dagli anni Settanta a oggi. Percorsi di analisi testuale*, Tesi di dottorato, Université Paris IV Sorbonne - Università degli Studi di Trieste, 2009, pp. 199-268.

⁶ R. Piro, *Con questa voce oscuramente luminosa. Jolanda Insana e la lingua della medicina antica*, in *Risonanze. La memoria dei testi dal Medioevo a oggi*, a cura di C. Giordano e R. Piro, Aracne, Roma 2016, pp. 163-182.

⁷ A. Zorat, “*Mi calo la visiera e do coltellate di bellezza*”, cit., p. 225.

⁸ In corsivo nel testo.

⁹ Si veda la nota di Antonietta Grignani: “Una ricerca, tutta da fare, sugli archetipi testamentari, segnalerebbe almeno alla strofa quindicesima ‘si alza e si segue’, una trasposizione trasgressiva della vocazione di Matteo 9,9: ‘*Et suregens secutus est eum*’”, alla penultima strofa “sicché

in chiave laica e talora dissacrante) e l'uso di procedimenti linguistici che potrebbero essere ricondotti al "discorso mistico". Attorno a quest'ultimo aspetto verte la scelta di lettura proposta in questo saggio, ossia di entrare all'interno della scrittura di Jolanda Insana osservando come alcune immagini siano ricorrenti o dialoghino con il retroterra di moduli espressivi che appartengono al linguaggio della mistica¹⁰.

2. La mistica dei non mistici

Quando si parla di *mistica* ci troviamo di fronte a un "ingorgo linguistico e concettuale"¹¹ di cui non si può che constatare la polisemia. Il primo significato, di carattere generale¹², è quello che lega il concetto di mistica alla relazione stretta con il divino e con l'impossibilità di parlarne: "i mistici sono coloro che attestano che Dio è visibile già ora nella fede o nella visione"¹³. Già a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, tuttavia, Karl Jasper e Jean Lhermitte osservarono che il termine "non dice più niente e conserva soltanto il significato di misterioso"¹⁴, indicando "tutto ciò che è incomprendibile, enigmatico, immediato", e che nessuna parola "è oggi maggiormente

s'affloscia sul pavimento, un ricordo del Salmo 119 'adhesit pavimento anima mea'", in Ead., *Il martorio e altro*, cit., p. 49.

¹⁰ Già ad altre poetesse è stato attribuita la componente mistica nel linguaggio. Si pensi ad Alda Merini, che parla del suo innamoramento per Cristo e vuole ella stessa essere definita mistica; per Patrizia Valduga si è parlato di misticismo; nei versi e così di Amelia Rosselli si è sottolineato il suo rapporto con i testi della cristianità e in particolare con la *Imitatio Christi*.

¹¹ L'espressione è di Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi, curatori del volume, *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988, p. 13. Cfr. anche M. Baldini, *Mistica*, in *Dizionario interdisciplinare di Scienza e fede*, vol. I, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press, Città Nuova, Roma 2002, pp. 991-110, poi comparso in Id., *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, Rubbettino, Soveria Mannelli [2005], pp. 177-198 (da cui si cita). Per il significato di *mistica* nell'esperienza cristiana e nella teologia si veda il *Nuovo dizionario di mistica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, R. Di Muro, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2016.

¹² Il termine mistica "nell'uso linguistico cristiano, indica l'amorosa e misteriosa comunione del cristiano perfetto con Dio, che causa nell'anima una speciale conoscenza" (E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli e M. Paparozzi, Città Nuova, Roma 1984, p. 25).

¹³ *Nuovo dizionario di mistica*, cit., s.v. *mistica*.

¹⁴ K. Jasper, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 510.

usata a sproposito, di nessuna parola si è tanto abusato quanto della parola mistica”¹⁵.

Ciò che si ricava dalla riflessione dei discorsi di mistici vissuti tra Cinque e Seicento è che “la mistica è una ‘maniera di parlare’”¹⁶ spesso accostata al linguaggio dei poeti. È soprattutto all’interno del dibattito filosofico-letterario di inizio Novecento che si è cercato di dar conto, da un punto di vista linguistico, dei tratti che accomunano la parola poetica a quella mistica. Tra le molte voci emerge quella di Henri Bremond¹⁷ che, nel volume intitolato *Prière et Poésie* del 1927, esplora le differenze tra l’enunciazione poetica e l’enunciazione mistica. Entrambe sono portatrici di una conoscenza immediata, totalizzante, la differenza principale tra le due, secondo il teologo francese, risiederebbe nel fatto che l’esperienza estetica è comunicabile, quella mistica no¹⁸: il poeta, “quanto più è poeta, tanto più gli riesce facile, anzi necessario trasformare come per magia le parole, in modo che qualcosa di questa esperienza passi, dalla sua anima più profonda alla nostra”; il mistico invece, secondo Bremond, “quanto più è mistico, tanto meno prova il bisogno di comunicare”¹⁹. Quest’ultima affermazione in realtà va ripensata²⁰: anche il mistico, infatti, come il poeta ha bisogno della parola e la cerca per poter raccontare l’esperienza dell’incontro con il divino, finanche per poter dire di non essere capace di dire.

A partire dal Novecento gli studi sui testi mistici hanno dunque tentato di delineare una fisionomia del loro linguaggio, in cui sono ricorrenti metafore, paradossi e ossimori, termini superlativi e un modo di esprimersi affettivo ed

¹⁵ J. Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, Vita e Pensiero, Milano 1955, p. 7. Già tra Seicento e Settecento, in Francia, si coniarono derivati negativi dall’aggettivo *mystique*: si pensi in particolare a *mistiquerie* ‘misticeria’, associato a Pierre de Berulle (cfr. M. de Certeau, *Fabula Mistica*, a cura di S. Falcioni, Jaka Book, Milano 2016, pp. 124-125 [1ª ed. francese 1982]).

¹⁶ M. de Certeau, *Fabula mistica*, cit., p. 129.

¹⁷ Per un quadro generale su mistica e poesia a inizio Novecento si veda M. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola*, cit., pp. 184-185.

¹⁸ H. Bremond, *Pregghiera e poesia*, Rusconi, Milano 1983 (1ª ed. francese 1927), pp. 13-14.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 193-194.

²⁰ Cfr. almeno J. M. Velasco, *Il fenomeno mistico. Antropologia, cultura e religioni*, vol. I, Jaka Book, Milano 2001, p. 62: “non esiste esperienza umana, per ineffabile che sia, se non emerge nella coscienza e che tale emersione si attua nel linguaggio”; G. Pozzi, *L’alfabeto delle sane*, in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 29: “la vicenda mistica, contrariamente a chi la predica come regno del silenzio e dell’assenza, è fondata sulla parola intorno a una presenza: una parola ricevuta e data”.

emozionale²¹. Nel corso del XX secolo è possibile individuare filosofi, letterati, poeti e pensatori, uomini e donne (non identificabili come religiosi e a volte persino atei) che approdano a una scrittura che, per scelte linguistiche e per temi, ha profonde affinità con immagini, termini e contenuti ascrivibili al discorso mistico²². Nel 1986 Massimo Baldini scrive che

il destino linguistico del poeta si è fatto in tempi recenti sempre più simile a quello del mistico (...). Anche il poeta come il mistico, cammina lungo le frontiere del linguaggio, rischiando ogni attimo il non senso, rischiando ogni momento di cadere nel balbettio disarticolato del bimbo (...). Egli sente spesso la lingua impacciata, sente il linguaggio impuntarsi, si accorge che spesso gli è impossibile solo un cercare a tastoni cose ancora dicibili²³.

Grazie allo studio dei testi di letterati, filosofi, intellettuali novecenteschi è dunque possibile parlare di un patrimonio mistico universale che appartiene a tutti coloro che scelgono di confrontarsi con qualcosa che trascende l'esperienza della realtà e di descriverlo.

Sulla base degli studi del Novecento²⁴, questa "maniera di parlare" potrebbe essere identificata oggi come una varietà della lingua che ha tratti specifici, ovvero come "una sorta di linguaggio specialistico"²⁵, o se si preferisce, un linguaggio con sue specificità, che risponde a temi e moduli espressi-

²¹ M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, [Brescia] 1990 [I ed. 1986], p. 69.

²² Basti pensare a György Lukács, George Steiner, Peter Szondi, Roland Barthes e Peter Handke, che hanno permesso alla mistica di "transitare" nelle loro opere (si veda il saggio di M. Cometa, *Mistici senza Dio: teoria letteraria ed esperienza religiosa nel Novecento*, [edizioni di passaggio], Palermo 2012). Si pensi inoltre al filone femminile di traduttrici e poetesse come Emily Dickinson, Margherita Guidacci, Cristina Campo e Rina Sara Virgillito, filosofe quali Simone Weil e María Zambrano e le più contemporanee teologhe Adriana Zari e Antonella Lumini (per cui si veda il volume di V. Fiume, *Codici dell'anima: itinerari tra mistica, filosofia e poesia. Con un'antologia di scritti al femminile*, Firenze University Press, Firenze 2021).

²³ M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, cit., pp. 85-86.

²⁴ In particolare, si vedano in particolare le riflessioni di M. de Certeau, *Fabula mistica*, cit., pp. 130-173 e 177-230.

²⁵ Si vedano a questo proposito le riflessioni nel bel volume (che ho potuto leggere solo ad articolo già concluso) di A. M. Rossi, *Linguaggio mistico e soggetto femminile. La forza della metafora*, in Chiara Lubich e nella letteratura mistica del primo Novecento, Città Nuova, [Roma] 2022, p. 9. Dal volume di Rossi (p. 22), cito inoltre Reginald Garrigou-Lagrange, secondo il quale "ogni scienza o disciplina ha i suoi termini speciali il cui senso non può ben essere afferrato da quelli che non la conoscono. Se la matematica, la fisica, la fisiologia hanno i loro termini particolari, perché la mistica non avrebbe i suoi?" (Id., *Le tre età della vita interiore*, Lice, Padova 1963, p. 15 [I^a ed. 1938]).

vi che sono comuni alle scritture di mistici e artisti, filosofi, letterati, tra i quali possiamo annoverare certamente anche Jolanda Insana.

3.1. *Dalla mistica alla “misticanza”*

“Discontinuità, disordine, interruzioni”, “empiti di passioni”, “discese abissali nel fondo dell’anima”: “un percorso estenuante attraverso lande desolate e contrade amenissime”, sono le parole che Giovanni Pozzi utilizza per descrivere l’esperienza dell’estasi di Maria Maddalena de’ Pazzi²⁶. La descrizione sembrerebbe più che mai attuale e appropriata anche per le poesie di Jolanda Insana: sebbene i temi e i contesti della santa fiorentina siano diversi per scopi e lontani nel tempo rispetto alla poetessa siciliana, tuttavia la “maniera di parlare”²⁷ delle due donne è riconducibile anzitutto allo sforzo di raccontare una estenuante lotta con la parola. Leggendo l’impresa poetica di Jolanda Insana sembrano emergere le tinte forti della lotta di Giacobbe con l’Angelo raffigurata nei dipinti di Chagall²⁸: una lotta che è serrata e verbosa nelle prime raccolte poetiche insaniane e che si trasforma via via nel corso della maturità artistica, quando la tensione del conflitto sembra attenuarsi.

L’Angelo contro cui lotta Giacobbe rappresenta l’Altro con cui il mistico e il poeta entrano in relazione. L’Altro è Dio per il mistico, è il prossimo con cui entra in relazione ma anche in conflitto per giungere infine a una pacificazione anzitutto con sé stesso²⁹. Nei testi scritti il conflitto della relazione con l’Altro diventa battaglia con la parola, con la lingua: anche questo un *topos* ricorrente all’interno dei discorsi dei mistici³⁰. L’eco di questo continuo confronto / scontro con l’altro emerge nei versi di Jolanda Insana che esprime sovente la *sciarra* ‘il conflitto’ con l’altro da sé. Il terreno del conflitto si

²⁶ M. Maddalena de’ Pazzi, *Le parole dell’estasi*, a cura di G. Pozzi, Adelphi, Milano 1984, p. 21.

²⁷ Cfr. M. de Certeau, *Fabula mistica*, cit., p. 129.

²⁸ L’immagine è usata già da de Certeau per descrivere la pragmatica del linguaggio mistico che rimanda alla lotta di Giacobbe: secondo il filosofo francese le “maniere di parlare dei mistici” sono simili alle pietre che Giacobbe benedice e lascia presso lo Iabboq dopo lo scontro con l’Angelo (*Ibid.*, p. 131).

²⁹ “Il conflitto inizia all’esistenza dell’altro. Qualcosa di irriducibile si rende presente. C’è là qualcuno in cui non si può esattamente distinguere – come in sé stessi – la realtà che egli difende, la funzione che occupa e l’imponderabile volere di un uomo”, M. de Certeau, *Mai senza l’altro*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1993, p. 52.

³⁰ Si veda M. de Certeau, *Fabula mistica*, cit., p. 130.

sposta dalla relazione fisica con l'altro al campo di battaglia delle pagine in cui si manifesta un corpo a corpo con la parola, da cui emerge la fatica, e talvolta il senso di frustrante incapacità, di riuscire a raccontare l'esperienza vissuta, nella quale la poetessa si *impantana*, come racconta in una intervista al "Caffè Illustrato" nel 2005: "nel tempo, mi impantanai e fui risucchiata in un gorgo di parole — sorellette maggiori e sorellette minori, complici e dispettose, che si rubano i belletti, si scambiano gli abiti, si scambiano i ruoli, e vengono confuse"³¹.

Sono diverse le espressioni che traducono il conflitto con la lingua nei versi della Insana, che dichiara di aggirarsi "per infernalìa loca"³², portando in giro, "con spavento", la sua "guerra smusicata"³³. Nei suoi versi leggiamo: "mi dibatto nel risucchio di parole sguantate / e imbatto nei ferrigni o bestiali segni" (*IC*, p. 170); "non riesco a riacciuffare il tuttocorpo effuso / dalla clausura della parlata monca" (*LC*, p. 210); "è un peso pregare e parlare" (*LC*, p. 217); "come farò a truccare occhi e orecchi / se il fuoco è fisso e la parlata si ostina gutturale?" (*LC*, p. 230); lo sforzo di espressione si somatizza: "assetata ancora è la voce di parlare / quando sfinita per l'arsura la gola non lascia / passare manco l'acqua" (*MC*, p. 240); "ha il cuore che arde perché non gli parla sulla via" (*LO*, p. 273); "schiacciaparoie / nulla sa del suo schiacciare / né delle parole che si sfarinano e strozzano" (*LO*, p. 321); fino ai drammatici versi "più non è possibile parola" (*LO*, p. 313) e "non ho accesso alla parola" (*LS*, p. 418).

Nonostante il doloroso travaglio espressivo, la Insana non ammutolisce e manifesta la sua necessità di parlare perché "chi parla non muore" (*FF*, p. 140), perché "non voglio fare malavita per non parlare" (*LL*, p. 78) e "la meglio parola è quella che si dice" (*FF*, p. 157); perché "sono voce e non voglio smorire" (*LC*, p. 215); perché "se non parla muore" (*LS*, p. 354). Raramente è nominato il *silenzio*, un termine poco presente nelle sue raccolte, perché il silenzio quando c'è va rotto e, qualora si manifesti, non è sorgente di bene ("ma io sperimentai con quale ostinato silenzio / preme sul cuore il male", *MC*, p. 252), al punto da divenire "fungo velenoso che attossica l'aria" (*LTD*, p. 544).

³¹ J. Insana, *Disamore*, "Inchiesta: Debbo dirvi una parola", in "il Caffè illustrato", n. 24, maggio-giugno 2005, ora in Ead., *Tutte le poesie*, cit., p. 580.

³² *Per infernalìa loca* è il titolo di una delle poesie della raccolta *IC*, in Ead., *Tutte le poesie*, cit., pp. 176-179.

³³ *Hai detto poeta?* In Ead., *Tutte le poesie*, cit., p. 181.

Quando finalmente, dopo lo sforzo, la parola arriva alla poetessa non è foriera di guarigione ma fa male, è tagliente e inchioda: “parlò sotto i colpi della lama / la penna dello scrivano della scolta / traendo il fuori al dentro” (*MC*, p. 262), “e non basta desiderare il vero / bisogna inchiodarlo alla sua propria parola” (*LTD*, p. 546).

3.2. Una rinuncia alla mistica?

Oltre che poetessa, la Insana fu insegnante, impegnata in politica, insofferente nei confronti di ogni tipo di istituzione civile, religiosa o artistica: basti pensare all’invettiva contro il delitto d’onore (“il padre padrone ha la scienza dell’onore / (del suo di lui non se ne parla / è un’altra cosa) / le femmine di casa che grancasso / per scaricare scroffie cambiali / angustie e salmoidrati / non famo sprecamento di sconforto / presto sveltina e svacco senza grancassa / ai nemici ci penso io”, *LL*, p. 100); contro un prete (così nell’invettiva *A un prete fintoprogressista*, *LL*, p. 91) e contro i petrarchisti, in polemica con i poeti contemporanei, che perdurano “lo scostumato parlamento / tra sinedrion e mercanti” (*FF*, p. 158). In virtù di questo impegno sociale, è la Insana stessa che rinuncia a una lettura in chiave mistica della sua opera, come si legge in un testo autobiografico del 1990 in cui, abbozzando una descrizione di sé, scrive:

E allora, per poter dire ai venditori di fumo, ai trafficanti di finzioni, ai taglieggiatori senza beatitudine o ai tignosi succhiatori di libertà, «sono occupata», Jolanda Insana prende chiodi colla e martello, e costruisce realmente scaffali d’abete o pino russo per le più *prestigiose* collane di poesia, e tra canti e incanti va scantinando e scantona in locande di disincanto **ma rinuncia alla mistica e si nutre di misticanza**, scansa la bassa macelleria e punta al colpo alto, **al cuore della verità**, contrastando arcadie e sacrestie, senza ciambolii³⁴.

Ma si può credere davvero che la Insana possa rinunciare al discorso mistico? Certamente rinuncia al concetto di una mistica stereotipata che sembrerebbe associarsi all’idea di una poesia in attesa di ispirazione, in cui la poetessa non si riconosce perché l’aura della “sacralità” della poesia blocca il poeta, smorzandone la parola in immobile sospensione. *Fendenti fonici* del

³⁴ Jolanda Insana, in *Autodizionario degli scrittori*, a cura di F. Piemontese, Leonardo, Milano 1990, p. 178.

1982 raccoglie il suo programma di artista che non vuole "simboleggiare" e che allontana la "sacralità":

io voglio essere e sono con crudezza
quello che segno
non voglio simboleggiare

via la sacralità
è un modo antico per tapparmi la bocca e fottermi ancora una volta (FF, p. 128).

La poesia della Insana non si rintana nella "clausura" dei letterati, ma chiede al poeta di uscire dall'"incantamento" per raccontare la vita "reale" e per puntare al "cuore della verità" che si rivela nella fragilità degli ultimi, di coloro che di solito non sono contemplati nei versi delle "arcadie" e delle "sacrestie" della poesia contemporanea:

ma vorrei che tu e io uscissimo dall'incantamento
per vedere dove camminano i poveretti
come stanno stinnicchiati i morti e gli ammazzati
quanto costa il pane sciapo
e il coraggio di dire 'fuori dal tempio i mercanti'
dappoiché a casa di Pilato chi è orbo e chi è sciancato (FF, p. 125).

Sin dalle prime raccolte poetiche, infatti, la poesia non è un mondo arcaico in cui rifugiarsi, né è il frutto di una ispirazione divina, "cocotte dei mediocri", ma apre le porte del "paese reale":

se vuoi metterla così
e insisti con l'ispirazione
non c'è problema
lei è la cocotte dei mediocri
aspettala anche tu
come la aspettano trafficanti e impotenti
nei vicoli più deserti
o nelle piazze più affollate
ma non fare che di me si dica
che sono scaduta
io ti apro le porte del paese reale (FF, p. 151).

La rinuncia alla mistica dunque per la Insana è rinuncia a ciò che di esoterico, sacrale, irrazionale è spesso attribuito alla poesia. Il termine è allora trasformato in *misticanza*, quasi una ‘mistica in divenire’, che può avere almeno tre livelli di lettura e che indica una serie di esperienze che riguardano la Insana stessa come essere umano nella storia che vive ogni giorno (il terremoto in Sicilia, la relazione con la madre, la relazione con un uomo, ecc.). Anzitutto *misticanza* è parola attestata in italiano (nella variante *mesticanza*) già nel XIII secolo, nelle *Rime* di Bonagiunta Orbicciani (GDLI s.v.) dove ha il significato di ‘mescolanza di diversi elementi’; deriva infatti dal verbo *mesticare* da *mixticare*, intensivo del latino *MISCĒRE*. Vuol dire forse che la Insana rinuncia alla tendenza all’unità che la parola *mistica* porta in sé, per scegliere la molteplicità e la varietà del reale, la frammentarietà dell’esistenza?

Il termine *misticanza*, inoltre, potrebbe ricondurre al verbo *mesticare*, presente in italiano antico (GDLI, s.v. *mesticare*²): si tratta della forma aferetica di *domesticare/ addomesticare*, usata dal domenicano Domenico Cavalca (a cui la Insana fa più volte riferimento nei suoi versi) e presso il quale ha il significato di ‘entrare in domestichezza; fare amicizia’. Perciò un’ulteriore lettura del termine *misticanza* potrebbe fare riferimento all’ambito semantico dell’addomesticamento, dell’incontro con l’altro e dell’amicizia. Nelle poesie, infatti, il termine è usato un’unica volta quando, parlando della fine del suo amore per un uomo, dice che quell’amore era “da scarsa *misticanza* accompagnato” (*LS*, p. 430): si tratta di un amore che è accompagnato da scarsa amicizia, da scarsa capacità di addomesticarsi e di entrare in relazione con l’altro.

Ancora un’altra suggestione sul significato di *misticanza* arriva dalla biografia della Insana. *Misticanza* è assonante con il verbo *masticare*, un verbo difficile per la poetessa che ci consente di riflettere sulla fatica del suo parlare. La difficoltà di dire infatti, oltre a essere un *topos* della tradizione mistica, come abbiamo visto, ci rivela l’incapacità di parlare troppo a lungo a causa del dolore causato da problemi mandibolari:

pregherò a voce alta e non sacrificherò la bocca
per dire che le arcate sono sghembe
e mi fanno storta
e se nessun dentista capisce
urlerò urlerò per dare sfiatatoio all’angoscia (*LS*, p. 410)

non ho accesso alla parola
e quando con fatica dico fame

faccio vento e non posso masticare
 è un'ossessione la bocca
 poi che si mangia i denti e fa sputazza (LS, p. 418).

Riprendendo l'immagine che abbiamo usato per rappresentare la lotta con la parola, che è anche metafora di lotta con l'Altro, a Giacobbe fu spezzata l'anca nella lotta con l'Angelo, a Jolanda Insana invece è rotta la bocca.

3.3. Su alcune caratteristiche della misticanza: i riferimenti neotestamentari

La *misticanza* di Jolanda Insana sembra trasportare ciò che nei mistici è relazione con Dio nella relazione con la Poesia, che costringe la poetessa alla parola a ogni costo (benché dolorosa a pronunciarsi anche fisicamente per le difficoltà mandibolari) al punto che, quando non può dire, "inventa" ("quel che linguisticamente è masticabile diventa suo cibo, e se non trova da masticare, inventa"³⁵), perché, come si è visto, chi "non parla muore" (FF, p. 140).

Nei suoi versi ritroviamo evocazioni dei testi sacri o rituali della tradizione cristiana, alcune volte in senso provocatorio. Si pensi al già citato "si alza e si segue" (cfr. nota 9 in questo saggio), che ribalta Matteo 9,9: "Et suregens secutus est eum", oppure al verso "sicché s'affloscia sul pavimento, un ricordo del Salmo 119 "adhesit pavimento anima mea". Si ritrova ancora una eco del Vangelo nel verso "il coraggio di dire 'fuori dal tempio i mercanti'" (FF, p. 125), in cui la poetessa si rivolge a quanti hanno fatto della poesia un mercato e alla necessità di cacciarne via i mercanti. Anche il verso "avendo ferite aperte sulle mani" (MC, p. 243) rimanda all'immaginario cristiano delle ferite causate dalla crocifissione.

Un'altra forte evocazione del messaggio cristiano si trova nel verso "*ho perso la fede e non mi sento più sposa*"³⁶ (p. 196), presente in una poesia in cui afferma di avere "l'anima in piena" e di non avere riposo (*Punti in aria*, pp. 195-195): in questo caso è messa in risalto la dimensione sponsale dell'anima che incontra l'amato, un tema ricorrente nella storia mistica cristiana, che già nel Nuovo Testamento raffigura Gesù come lo Sposo atteso dall'anima. Questa dimensione sponsale nei versi della insana sembra indi-

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ In corsivo nel testo.

rizzarsi a un matrimonio mistico con la Poesia, un matrimonio che è rotto nel momento in cui sente di aver perso la fede, la fiducia. La dimensione sponsale è rotta dalla sua ribellione mentre srotola “la scrittura”, come spiega nei versi che seguono:

qualcosa è stato scritto in qualche centro
 e però srotolando la scrittura devio e mi ribello
 perduto sommersa l'immagine anguilliosa-
 volendo essere un'altra senza copiatura
 e ritorno animale sulla traccia del seme e del pane
 per lusinghevole promessa di temporale regname (MC, p. 244)

Anche in questi versi il rapporto tra l'anima e Dio e tra l'anima e la Sacra Scrittura sembrerebbero essere trasposto all'interno della relazione tra poeta e scrittura poetica / Poesia. Da questi versi si staglia (“srotolando la scrittura”, “promessa di temporale regname”) l'immagine di Gesù che srotola nella sinagoga il libro di Isaia in cui è annunciata la sua venuta (Lc, 4, 16-20) e quella del suo Regno, non senza apparire come un ribelle, dal momento che disattende l'immagine di un messia guerriero a fronte di un uomo che invece è venuto a guarire gli ammalati e a occuparsi dei fragili. A questo Gesù, che sembra incarnare l'idea di una Poesia che si ribella ai salotti letterari per guardare ai fragili, la Insana ritorna (“per lusinghevole promessa di temporale regname”) attraverso il “seme” e il “pane” (altri due elementi fortemente simbolici del messaggio cristiano).

Infine, è difficile non leggere nel verso “ha il cuore che arde perché non gli parla sulla via” (LO, p. 273) il riferimento a Luca 24,32: “Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?”.

Un'ultima suggestione viene dal poemetto de *Le 14 stazioni*. Già il titolo rinvia alle 14 stazioni delle *Via Crucis*. L'accento è posto su due aspetti: da un lato sull'incontro madre-figlio, che si trasforma nei versi insaniani in una *via matris*: non è Maria che incontra Gesù sul Calvario, ma è la Insana che, dopo un conflittuale rapporto, è finalmente vista dalla sua propria madre che riconosce la figlia nella via del dolore (“inarca le sopracciglia arriccias il naso / alza gli occhio e sullo schermo c'è la madre / che senza rimprovero per la prima volta la guarda / e dice figlia figlia mia”, LTD, p. 534). Dall'altro il poemetto ci mostra un atteggiamento della Insana simile a quello che si trova nelle scritture dei mistici: ovvero la scelta di stare nel dolore e di stare nel

presente (cfr. anche "e però il massimo dei lussi me lo sono goduto / disponendo tutto il mio tempo nello sforzo massimo / di stare dentro il tempo, *MC*, p. 234).

3.4. Una conclusione provvisoria

In questo contributo abbiamo appena accennato ad alcuni tra i numerosi spunti che la Insana offre all'interno di una lettura mistica della sua poesia. I suoi versi dimostrano, una volta di più, che il discorso mistico non appartiene solo a chi dichiara di cercare Dio, ai religiosi, o a chi si riconosce, da laico, all'interno di una comunità cristiana. Restano ancora molte riflessioni da approfondire: anzitutto la relazione con l'altro e con il prossimo che assume molte sfaccettature nei versi insaniani; alcune metafore ricorrenti, come quella della sete e dell'assetato; il lessico legato alla cristianità (*altare, croce, crocifissione, rosario*, ecc.) utilizzato con alta valenza simbolica.