

Corpo / Body
Mariella Pandolfi

Nel corso dei secoli la storia del corpo umano – in particolare nelle culture occidentali – è stata caratterizzata da una crescente separazione fra materia e spirito, carne ed anima. Presso culture in cui la relazione fra esseri umani, divinità e natura è interpretata come rapporto armonico di ininterrotta partecipazione fra umano e sacro, tuttavia, l'esperienza del corpo ha assunto caratteristiche diverse: è il caso delle tradizioni erudite della medicina ayurvedica e cinese, o delle pratiche del corpo che da esse derivano – yoga, shiatzu, tai chi chuan, qigong o agopuntura. In tutti questi casi siamo in presenza di pratiche che rinviano a cosmologie complesse, in base alle quali il corpo umano è intimamente connesso a forze e tensioni cosmiche; per queste tradizioni, il corpo non è soltanto un meccanismo controllato completamente dalla biologia ma un luogo in cui è possibile leggere segni di armonia o disarmonia. Dall'Asia sino all'Africa, religioni e filosofie diverse hanno dato vita a pratiche rituali in cui il corpo sociale e quello dell'individuo si dispongono armonicamente all'interno di una comune visione della realtà umana.

Sintomi e malattie che si manifestano a livello dell'individuo, perciò, sono interpretati come altrettante espressioni di tensioni interne alla società; al tempo stesso, ogni forma di sofferenza è inserita nel contesto di un più vasto campo di forze, ben più complesso della pura e semplice eziologia biomedica. In tal modo diagnosi e terapie implicano la riorganizzazione dei ruoli degli individui all'interno dell'ordine sociale: in queste culture infatti l'identità sociale di ciascun essere umano viene rafforzata o comunque modificata grazie a specifiche pratiche rituali che sottolineano la crescita dell'individuo e la conseguente trasformazione del suo ruolo sociale. I rituali di iniziazione, i riti terapeutici

ci ed i riti di passaggio sono tutti pratiche simboliche che trasformano il corpo umano in una sorta di altare, luogo di mediazione fra il processo di metamorfosi dell'identità personale e la ricerca di un equilibrio nell'ambito del corpo sociale. Questa visione del corpo come altare costituisce un mezzo per ristabilire l'ordine sociale dopo una malattia o dopo aver subito un attacco da parte di streghe, dando vita a quello spazio simbolico che consente ad esseri umani, antenati e dèi di comunicare fra loro. Diventare sciamano o guaritore, esser posseduto o malato, vivere il passaggio dalla pubertà all'età adulta: tutti processi in cui al corpo sono assegnati simboli e discorsi in grado di contrassegnare la transizione da uno stato ad un altro, processi di trasmissione o metamorfosi dell'identità nei quali il corpo assume il ruolo di veicolo principale della comunicazione simbolica. Ecco perché la superficie corporea può esser considerata una pelle sociale, quasi un confine tra la società e l'individuo come unità psicobiologica, sorta di palcoscenico sul quale gli esseri umani recitano il dramma della loro socializzazione. La superficie del corpo, grazie alla complessa serie di processi di carattere sociale, culturale e linguistico che la investono, può essere considerata anche un'entità costruita: un'entità in grado di trasformare sia il proprio carattere biologico sia il proprio potenziale retorico e simbolico, di indurre forme di possessione rituale a dispetto del ripudio di pratiche del passato da parte della modernità, capace ancora di conservare in sé il ricordo di eventi traumatici e di esprimerlo attraverso una ritualità che potrebbe ridursi a semplice racconto. L'antropologia ci ha mostrato che i corpi possono esser letti come vere e proprie mappe, testi che fanno riferimento alla memoria ed alla comunità: sono tracce corporee che possono dar vita a spazi di appartenenza ed esclusione.

È molto difficile, almeno per come è stato inteso dalle culture occidentali, definire il corpo un'entità omogenea: tanto la medicina di Ippocrate quanto quella di Galeno dimostrano che all'origine della biomedicina moderna vi sono molte idee differenti come le teorie degli umori, del rapporto fra malinconia e bile e del rapporto fra sofferenze psicologiche e sofferenze fisiche. Eppure possiamo tentare di semplificare il complesso percorso compiuto dalle diverse teorie occidentali; basterà riflettere sul fatto che a partire dal secolo diciottesimo il corpo è stato vittima di una lunga storia fatta di controllo e interventi

repressivi. Queste forme di disciplina impostesi grazie all'etica e alla scienza tentavano di separare il corpo dalle emozioni e di punirlo – in particolare il corpo femminile – ricorrendo dapprima all'accusa di stregoneria e possessione, in seguito alle diagnosi di isteria ed altre forme di patologia. Il corpo come macchina, soggetto all'imperativo sociale della riproduzione, ed il corpo come sede di passioni sono oggi considerati oggetti da controllare, manipolare, trasformandoli in entità passive. Il corpo femminile è stato da sempre considerato sede di moltissime immagini di follia – dall'utero in movimento di Platone agli attuali disordini di tipo alimentare, come anoressia e bulimia: esso infatti sembra incapace di sottrarsi al suo stato paradossale di corpo poroso, che assorbe ininterrottamente violenza; al tempo stesso però la sua complessità somatica, espressione di un intenso potere comunicativo, rivela in forma implicita un autonomo discorso di resistenza.

Muovendo dai risultati della psicoanalisi e della fenomenologia, i più recenti critici della cultura hanno messo definitivamente in crisi il processo di riduzione del corpo alle sue semplici caratteristiche biologiche, rifiutando inoltre ogni possibile riduzione del corporeo ad una qualsiasi logica formale. Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida si sono tutti fatti interpreti di una nuova dimensione del corpo: quella che lo considera ambito politico, luogo in cui si combattono le battaglie più importanti per la costruzione delle identità. Oggi pertanto dire di "avere" o di "essere un corpo" costituisce un vero e proprio paradosso fenomenologico: si tratta di un'espressione fuori moda che non riesce a cogliere la tragedia di un dialogo ormai interrotto fra corpo individuale e corpo sociale.

Oltre alle tecniche del corpo – che secondo Marcel Mauss ogni cultura è in grado di trasmettere sotto forma di tradizione – nel mondo contemporaneo esistono anche nuove tecnologie del corpo in grado di riprodurre esattamente l'identico progetto originario: così corpi agili, muscolosi e magri si sforzano di dimenticare la violenza del genocidio e l'olocausto delle guerre diffondendo ovunque nel mondo un modello di corpo giovane, dunque innocente. Il corpo diviene sempre più uno spazio malleabile, adattabile, su cui leggere le contraddizioni di società contemporanee nelle quali convivono emancipazione e re-

pressione. Molte di queste tecniche corporali possono sembrare trasgressive, e spesso in esse si individua addirittura un carattere antisociale: libere da costrizioni e condizionamenti provenienti dall'esterno, proprio per questa ragione esse sarebbero in grado di realizzare un utopico programma di libertà del singolo nel quale ognuno può decidere della natura della propria identità. Ma in realtà ciascuna di esse nasconde la contraddizione insita nella ricerca dell'edonismo: secondo Arjun Appadurai, infatti, affinché siano davvero efficaci le tecniche del corpo richiedono una dolorosa e rigida disciplina sociale che a poco a poco si trasforma ogni volta in un *habitus* specifico, cioè in una forma di comportamento ripetitivo che limita di fatto le potenzialità di invenzione e creatività invece di stimolarle. Quella che nella cultura contemporanea ci appare come ricerca dell'originalità e novità, pertanto, è solo sintomo di una disciplina nascosta e più profonda in grado di plasmare il desiderio: quest'ultimo si adeguerà ad un'estetica dell'effimero che a sua volta, grazie alle pratiche indotte dal consumo, finirà col trasformarsi in un vero e proprio impegno cui dedicare continue attenzioni. Vestiti ed ornamenti, in effetti, hanno da sempre dettato le regole del potere della bellezza, consentendo a ciascun individuo di identificarsi in una data società, in un gruppo o in una classe e di conseguenza determinando il suo effettivo potere negoziale. Nelle società occidentali, ad esempio, è impossibile attribuire un'identità al corpo senza pensare anche a tutti quegli accessori che ne hanno contrassegnato le diverse epoche e valori: crinolina, giarrettiere, reggiseno, calze da donna, cravatta. Oggi tuttavia, in particolare fra le giovani generazioni, sembra che il corpo stia per perdere ogni ornamento per diventare a un tempo oggetto e soggetto di una nuova estetica: con l'aiuto della tecnologia informatica in grado di simulare i modi in cui le diverse parti del corpo possono venir trasformate, il "corpo biologico" diviene una realtà virtuale. Il corpo nudo tende allora ad acquistare un potere superiore a quello di qualunque capo d'abbigliamento: fotografia, riviste, cinema e televisione danno vita alle nuove norme di un'estetica universale, accanto a pratiche corporali che tendono a rendere sempre più omogenei età e generi. Il corpo giovane tende a indossare gli stessi vestiti, adotta posture simili, crea un'immagine ideale e indifferenziata su cui, in seguito, ognuno potrà in-scrivere la

propria specificità di individuo intervenendo direttamente con il tatuaggio o il piercing. Siamo dinanzi ad un discorso corporeo che tende a metter da parte, se non addirittura a obliterare del tutto, ogni forma di discorso.

(Cfr. anche *cura, identità, indessicalità, individuo, intenzionalità, metafora, potere, profezia, scrittura, spazio, teatro*).

Bibliografia

- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Minnesota University Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- Crapanzano, Vincent, 1996, *Riflessioni frammentarie sul corpo, il dolore, la memoria*, in Mariella Pandolfi, a cura, *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi.
- Gil, José, 1998 [1985], *Metamorphosis of the Body*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- Grosz, Elisabeth, 1994, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- Lock, Margaret, 1993, *Cultivating the Body. Anthropology and Epistemologies of Bodily Practices and Knowledge*, «Annual Review of Anthropology», 22, pp. 133-155.
- Mauss, Marcel, 1950, *Techniques du corps*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, pp. 363-386; trad. it. 1965, *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 385-409.
- Pandolfi, Mariella, 1996, *Il corpo nomade*, in Mariella Pandolfi, a cura, *Perché il corpo*, Roma, Meltemi, pp. 11-29.
- Pandolfi, Mariella, a cura, 1996, *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi.
- Starobinski, Jean, 1980, *Le passé de la passion*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 21, pp. 51-76.
- Strathern, Andrew, 1996, *Body Thoughts*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Turner, Terence, 1979, *The Social Skin*, in I. Chermansky, R. Lewin, a cura, *Not Work Alone*, London, Temple Smith, pp. 111-140.