



## Corpi e antropologia: l'irriducibile naturalità della cultura

Giovanni Pizza

*Sono un corpo, ho un corpo.* È a partire da questa ambiguità costitutiva che le scienze umane e sociali hanno riflettuto sulla corporeità. Il corpo dei filosofi. Forse abbiamo attribuito a Cartesio più colpe di quante ne avesse. A rileggere i suoi epistolari, in cui la passione è narrata in dense metafore corporee, non vi è traccia delle celebri dicotomie razionaliste, già mitigate da quello che rimane pur sempre l'ancoraggio corporale della filosofia cartesiana: la ghiandola pineale. È forse un caso che un profondo scarto epistemologico nella storia della filosofia occidentale nasca da una rimediazione critica di Cartesio? Husserl, prima, e Merleau Ponty poi. In maniera diversa pongono le basi di una teoria della conoscenza incarnata, in cui il corpo, collassate le dicotomie oggetto-soggetto, coscienza e carne, diventa il nuovo soggetto. Sono un corpo ed ho un corpo, *Leib e Körper*: il corpo-soggetto si rispecchia nell'altro, nella esperienza intersoggettiva, riconosce e definisce se stesso nei corpi altri, attraverso la *mimesi*, l'esperienza *essenziale* del rapporto intersoggettivo (anche con i corpi animali, portatori di una fisionomia per noi anomala, ma certo la più vicina a quella umana: dalla fisiognomica alla possessione ).

Le antropologie della corporeità devono molto alla fenomenologia. Se dalla esperienza intersoggettiva, esistenziale si passa alla esperienza sociale e culturale, le conseguenze sono notevoli, come è stato nella storia delle teorie sociali e culturali. È come calare l'assunto fenomenologico dalle eteree consapevolezza teo-

retiche alla conturbante umanità del processo storico e culturale, incastrarlo nella storia delle tecniche dell'esistenza sociale. Occorre, insomma, sporcarsi le mani. Non possiamo prescindere dalla storia che è incorporata nei nostri organi. Se ne accorgeva pionieristicamente nei primi anni trenta Marcel Mauss. Il suo saggio su *Le tecniche del corpo* rimane un punto di partenza che illumina l'enigma ambiguo e irriducibile della corporeità: l'intreccio, inestricabile, della dimensione naturale e culturale. Eppure, se solo questa opposizione fosse stata intesa in maniera meno radicale, se solo non si fossero messi di mezzo i volgarizzatori dello strutturalismo, una moltitudine di fedeli più fedeli dello stesso *maître*, se solo ci si fosse fermati a Lévi-Strauss - saltando a piè pari il levistraussismo -, allora avremmo potuto fin dall'inizio risparmiarci tanti dibattiti sul corpo "fra natura e cultura". Ma la storia (del corpo) non si fa con i se. Ci era riuscito in parte Josè Gil, autore della voce *Corpo* per l'*Enciclopedia Einaudi*: il corpo come *trasduttore* di segni problematizzava quella nozione di *significante fluttuante* che Lévi-Strauss aveva elaborato proprio in margine all'opera del suo maestro Mauss. Ma Gil non fu molto ascoltato. Erano più numerosi - e più forti - coloro che criticavano il paradigma teorico di una separazione corpo mente in nome di nuove fratture: no alla separazione corpo mente, sì a nuove scissioni quali natura e cultura, materiale e spirituale, tecnico e simbolico, e così via. Così dal corpo schizofrenicamente spezzato in naturale e culturale si è proceduto alla produzione dei corpi "multipli" della antropologia. Un solo elemento comune nelle antropologie della corporeità - che pure si contendono spazi discorsivi nel dibattito contemporaneo - è la apprezzabile tendenza a considerare il corpo un prodotto storico, facendo propria la lezione di Foucault. Ma poi ci si divide sulle strade da seguire nella lettura della corporeità: approcci cognitivi, semiotici, simbolici, fenomenologici, politici, si fronteggiano invece di integrarsi, con il risultato di produrre una sorta di "multicorpo" antropologico: da *I due corpi* di Mary Douglas, a *I cinque corpi* di 'O Neill, passando per *I tre corpi* di Margareth Locke e Nancy Scheper Hughes, ciascuno moltiplica il numero in base agli aspetti che intende privilegiare nel proprio programma teorico e di ricerca. E c'è anche chi, come Thomas Csordas, rifiuta il progetto di una antropologia *del* corpo per proporre, in nome di un approccio definito di *fenomenologia culturale*, una antropologia *dal* corpo: antropologia definitivamente naturalizzata, che rischia di negare ogni problema di conferimento di senso e di

significato riproponendo, stavolta a vantaggio della natura, la dicotomia madre: Natura-Cultura.

Ma, mi chiedo, il corpo non indica forse quella dimensione che, con un inevitabile ossimoro, possiamo definire la “naturalità della cultura”? Sono napoletano. Gesticolare è per me spontaneo, ma il mio gesto è naturale o culturale? De Jorio avrebbe detto che in un mio movimento della mano, in una espressione del viso, persino nella mia voce (cos’è la voce se non un gesto fonetico che dal corpo risuona?), si scorgono le tracce di una mimica antica. Mai come nel caso del classico di De Jorio sulla mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano, la metafora evolucionista, biologica e storico-culturale, mostra un inaspettato valore: non è il gesto la mia azione più storicamente conformista, tradizionale e tradizionalista proprio quanto più pretende di essere spontaneamente naturale, trasgressiva rispetto al codice delle buone maniere? Non è forse la naturalità del gesto la più autorevole spia di un sapere incorporato, appreso per esposizione e non per trasmissione, poiché sottratto al linguaggio, assorbito direttamente dalla carne, rubato con gli occhi? (L’anticonformismo del corpo è un ossimoro che le filosofie della trasgressione e della liberazione corporea, dalla letteratura erotica ai “nuovi filosofi” fino alla vulgata [vetero-neo-post] femminista, si sono solo illuse di sciogliere). Nessuna metafora meccanica, nessuna idea di un automatismo del corpo macchina può dar conto della magia dell’apprendimento corporeo. Né lo hanno potuto in passato la fisiologia e la medicina (e ancor meno la loro figlia ribelle: la psicoanalisi). Dall’altra parte il gesto non può essere ridotto alla cultura, poiché esso è fisiologico, naturale. Eppure il movimento che lo genera non è riducibile a spiegazioni scientifiche, anatomiche, fisiologiche, neurologiche. Il movimento del corpo è pura magia. Le teorie del cervello non possono ridurlo alla spiegazione, e se lo spiegano non possono che operarne una riduzione. Il mistero della sindrome dell’arto fantasma, ancora vivo nell’immaginario percettivo del mutilato, è uno degli studi di Merleau Ponty che più di altri avrebbe potuto suggerire la fallacia della opposizione natura cultura. Forse quelle opposizioni che tanto hanno segnato anche il pensiero antropologico trovavano una inconscia motivazione nella cristiana frazione anima/corpo (non dimentico che l’antropologia è figlia dell’Occidente cristiano, e non a caso essa è spesso stata una antropologia religiosa). È vero, anche noi antropologi non possiamo non dirci cristiani, ma quale cristianesimo ha potuto fare a

meno del corpo? Non certo quello delle agiografie, e neanche le teologie che, malgrado se stesse, hanno prodotto complesse teorie dell'anima, nozioni della persona riflesse, in ultima istanza, in pratiche corporee: ha ragione Wittgenstein quando afferma che è il corpo umano la migliore immagine dell'animo umano. Su questo punto egli era senz'altro più avanti di Mauss, il quale nel momento in cui sosteneva l'importanza di una classificazione culturale delle tecniche corporee, produceva una nuova separazione fra i concetti di corpo e persona, trattandoli in sezioni nettamente distinte della sua opera. Né il cristianesimo inteso come sistema di pensiero e di pratica religiosa ha messo realmente in opera tali separazioni così sbandierate sul piano ideologico istituzionale: il corpo è a fondamento della esperienza religiosa, agita nel rituale e narrata nel mito (o narrata nel rituale e agita nel mito, se si preferisce una lettura performativa di queste strutture elementari della vita religiosa), e conferisce a tale esperienza la materia di cui essa si compone e insieme la possibilità di essere espressa, comunicata e, direi, vissuta, poiché è la corporeità il terreno esistenziale e passionale della cultura. Se prendiamo ad esempio il processo di fabbricazione delle figure di santità ci accorgiamo che esso è tutto interno al linguaggio corporeo, performativamente drammatizzato nella magia dei prodigi corporali, una fisica e una fisiologia che si sperimentano nella macezzazione ascetica o nel miracolo, nel superamento dei confini visibili, varcando le soglie fra il corpo, il mondo, l'invisibile, attraverso l'elaborazione di nuovi idiomi: la possessione, l'estasi, il dialogo mistico.

Ma tutto questo non avviene alla lettera. Non ha senso a mio avviso misurare con gli strumenti scientifici della biomedicina lo stato alterato della coscienza della posseduta. E non perché non lo si possa riscontrare. Ma perché anche quando se ne conoscesse la misura questa non potrebbe deterministicamente spiegarlo, riducendolo a malattia o ad evento meccanico. È la passione della metafora viva che lo rende pensabile, vivibile, rappresentabile, comunicabile. È la demartiniana "autonomia simbolica" che lo sottrae al determinismo naturalistico. Non possiamo negare la metafora. Anche gli approcci fenomenologici, che tendono a cogliere il corpo vissuto messo in ombra dal codice semiotico, non possono coglierlo che attraverso la narrazione, il racconto, intessuto di metafore. Né la metafora si genera unicamente nella carne del corpo proprio, ma promana dalla profondità della storia che le offre i termini da accostare in trasposizione. Se il corpo è

“tutto impresso di storia” (Foucault) occorre allora esplorare quei complessi sistemi di senso che lo qualificano come prodotto storico e ne consentono la costruzione culturale e sociale. L’antropologia del corpo si confronti dunque con la storiografia della corporeità: non certo la storia dei *mores* corporei, ma quella delle figure e delle pratiche del corpo, ovvero dei modi di costruzione della corporeità, intesa come processo in cui si intrecciano in maniera inseparabile il pensiero e la vita, il senso e l’azione. Se l’antropologia riscopre le basi corporee del concetto di cultura, la storiografia - almeno quella più sensibile alla lezione di Foucault - illumina quel processo dialettico, insieme sorvegliato e creativo, che definisce il gioco delle politiche e delle poetiche del corpo e della sua costruzione culturale. È nel rapporto fra storia e antropologia che si ripropone oggi il tema gramsciano della egemonia e della sua critica, il tema attuale del potere: il corpo “docile” o “resistente” ai processi egemonici è il luogo in cui anche una antropologia dei dislivelli, delle circolarità, dei conflitti e delle connivenze culturali può ripensare se stessa su nuove basi. Come accadeva all’ultimo de Martino, nelle sue riletture critiche di Mauss e Merleau Ponty, o come accade in alcuni dibattiti antropologici contemporanei, quando si riscopre nella cultura popolare europea il bachtiniano “corpo grottesco”, inteso come spazio creativo in cui si incarnano le commedie tragiche della marginalità e della miseria, o quando si preferisce, allo studio delle rappresentazioni del corpo, l’ascolto dei suoi racconti: le retoriche del corpo sofferente segnalano il crollo del linguaggio, ma proprio nel momento in cui quel corpo s-figurato dal dolore grida il fallimento della comunicazione non si sta protendendo forse verso nuove intenzionalità comunicative? Dalla parola segno alla parola grido, il corpo si fa parola, o la parola corpo. Storie umane, individuali o collettive, condivise o indivisibili, che si offrono comunque a chi sappia ascoltare o sentire. Solo una pulsione autodistruttiva, una insana passione del nulla, una macabra tensione verso la morte può spingerci a negare il valore della comunicazione, della condivisione, del senso.

Le poetiche del corpo vivente non contemplano il letteralismo. Non è possibile oggettivare il corpo vivente, come difficile è farlo con il cadavere (finché ci sarà qualcuno che lotti contro il traffico d’organi o l’uso di salme nei crash tests) e con i corpi cosiddetti inorganici (e se l’antropologia simbolica rivalutasse la magia naturale? La “vita” degli oggetti, dell’“inorganico” non è anche nell’assunto fenomenologico che li considera “predicati”

del soggetto? E anche questa consapevolezza fenomenologica, non dovrebbe informare di sé la tradizione antropologica delle varie etnoscienze, lo studio cioè dei saperi locali sul mondo naturale: dall'etnozoologia all'etnomineralogia?). Ci aveva provato il pensiero greco classico a oggettivare il corpo, considerandolo la "tomba" dello spirito, ma fu pura illusione; il pensiero classico non riuscì certo a isolare il pensiero selvaggio, anzi, la costruzione del sapere medico e naturalistico greco mostrava le stesse levi-straussiane "logiche del concreto" (basti pensare ai lavori di Lloyd o agli studi degli antichisti francesi da Detienne a Vernant). Né ci è riuscita la medicina occidentale, ereditando quella antica pretesa: le antropologie del sapere medico hanno mostrato come la storia della medicina si intrecci con quelle delle medicine popolari così vicine al pensiero religioso come lo erano e lo sono gli stessi saperi naturalistici tradizionali, inopportunosamente divisi in colti e popolari. La stessa esperienza individuale del "corpo proprio", ha un ruolo fondante nel processo di formazione del medico, che in tal modo è più vicino al guaritore e allo sciamano di quanto non si creda, come hanno mostrato recenti lavori etnografici e antropologici sul "paradosso del medico malato" (Emmanuelle Godeau). Nonostante i suoi sforzi secolari la medicina occidentale non è riuscita ad oggettivare il corpo: la carne si ribella a ogni tentativo di reificazione, fornendo immagini eloquenti e incontestabili di questo rifiuto: l'arco della "isterica", l'urlo angoscioso del "folle", figure di una critica incorporata della egemonia medica sostanzialmente analoghe alle immagini della posseduta o della strega, anch'esse figure di corpi che resistono alle egemonie religiose e morali. È un omaggio alla memoria di Ernesto de Martino che dovremmo fare un po' tutti noi, quando snoccioliamo alcune di queste apparenti consapevolezze. La "tarantata" pugliese non è forse l'emblema di un corpo che incarna la propria storia culturale ed esistenziale e la mette in scena in una esecuzione letterale della metafora del morso del ragno? Esecuzione di azioni che si offrono a uno sguardo che possa comprenderle, realizzando nella condivisione un conferimento di senso a una drammatica esperienza di dolore.

Ogni tentativo di sfuggire alla rete dei simboli, di negare la vitalità delle metafore, di rinunciare alla ricerca del senso, mi pare contempli il rischio di una regressione al corpo cosa, di un ritorno alla dicotomia oggetto-soggetto, di un passaggio al corpo clinico. Il collasso delle dicotomie, dovrebbe condurre semmai verso un riconoscimento della vita che permea la materia e non

della materia alla quale la vita debba ridursi.

Così come già la medicina, certo teatro contemporaneo si illude di trasformare il corpo in lettera, in retorica disincarnata, ottenendo come unico risultato un processo di neoreificazione che ripropone il corpo clinico, peraltro ignorando Foucault. È il caso del corpo anoressico, notomizzato, laparoscopizzato, del Giulio Cesare messo in scena dai Raffaello Sanzio. Pensando di esplorare la lettera corporea si regredisce alla figura clinica mettendo in scena corpi realmente anoressici, scegliendo volutamente attori laringectomizzati, proponendo lo spettacolo di una laringoscopia in diretta (perché non altre performances clinico-chirurgiche?). Non è certo nella pratica splatter dei performers postmoderni che si svenano in pubblico quella crudeltà del cui teatro Artaud è stato il pensatore (il teatro di quella parola grido che prima evocavo, parola corpo che rinuncia alla sua *funzione* semiologica ma per assumere un *valore* di nuova intenzionalità comunicativa proprio nel momento in cui svela e autodenuncia il suo facile gioco). Così come il neofemminismo cyborg di Donna Haraway non sembra aver fatto propria la straordinaria lezione di *Blade Runner*, splendido film che inverte la prospettiva di questi autori postmoderni: qui gli automi, i cosiddetti “lavori in pelle”, svelano una inaspettata nostalgia dell’umano.

In fondo il corpo *in sé* non esiste, è nel gioco delle relazioni che esso diviene pensabile, e queste operazioni culturali, pensando di liberarsene, al contrario lo trasformano in cosa.

Ma il corpo che si fa parola e la parola che si fa corpo può servirsi solo della ironia, della magia, dell’arte, per mostrarsi sparando e sparire mostrandosi. Come è nei controtempi ossimorici della marionetta Totò (“Fermo con le mani!”). O nel teatro di due grandi maestri cui siamo grati di essere loro contemporanei: Carmelo Bene ovvero la Voce “che smerda se stessa” (come ha scritto Pasolini), e Dario Fo, primo grandissimo e felice esempio storico di un Nobel per la letteratura conferito alla parola-Corpo: siamo forse a una nuova consapevolezza, una svolta nella cultura occidentale?

#### *Post scriptum*

*Del corpo ho scritto. E mi chiedo: è da più di dieci anni che le scienze umane e sociali si interrogano sulla scrittura come maschera testuale, forma di mediazione riduttiva dell’esperienza di cui essa tratta. E l’unica risposta sembra essere stata una incoraggiata e consolatoria deriva letteraria. E se riflettessimo*

*invece sulla scrittura come tecnica del corpo? E se cercassimo, insieme, nuove modalità, forme “sperimentali” di rappresentazione? Potremmo mai escludere il nostro corpo dal gioco? Potremmo cioè leggere il foglio e ignorare la mano che lo scrive? E infine, ora che scrivo al computer, e magari invio questo pezzo in “e-mail”, debbo rassegnarmi anch’io all’idea postmoderna di un corpo cyborg, un corpo nomade, che si estende o si frammenta, secondo i punti di vista, nelle tecnologie delle reti globali? Piuttosto sorrido, scorgendo il riflesso del mio volto sullo schermo, le dita che battono sulla tastiera.*