



Evoluzione postmoderna

ANDREA ROSSO

Molti segnali indicano che il mutamento dell'idea che abbiamo del nostro corpo segni un passaggio cruciale della società della tecnica. Genetica, comunicazione e biologia stanno stringendo un'alleanza inquietante, della quale non controlliamo veramente gli effetti. La scuola non può sottrarsi al compito di individuare e ascoltare questi segnali, che sono più forti tra le ragazze e i ragazzi, come è sempre stato

Il corpo e l'invenzione della natura

Natura per eccellenza, il corpo è lo strumento privilegiato per l'analisi dei rapporti umani. Che sia dialettica, conflittuale o complementare, la relazione tra corpo e mente è l'essenziale di qualsiasi discorso di educazione ambientale. Riuscire a delineare gli scenari della trasformazione dell'idea di corpo – i presupposti storici e speculativi, le conseguenze nella sfera emotiva, delle relazioni interpersonali e sociali – è il passaggio obbligato per una ridefinizione del nostro rapporto con la natura. E un nuovo rapporto con la natura è in definitiva ciò di cui abbiamo soprattutto bisogno, nell'epoca dell'evidenza della crisi biofisica del pianeta. Molti segnali indicano infatti che, sotto la superficie di unanime difesa *della* natura, si celi in realtà una difesa *dalla* natura (dalle calamità occasionali, ma anche dai suoi orrori, come dire, "naturali"). E che quindi la tradizionale separazione tra il mondo dei corpi e il mondo delle menti, possa mutare nell'*invenzione* di due interi mondi distinti, fatti entrambi di corpi e menti, ma uno buono (artificiale) e l'altro cattivo (naturale).

«Il corpo – scrive Remo Bodei – è ciò che pone l'uomo in contatto con il mondo. Secondo la filosofia contemporanea l'uomo non *ha* un corpo, ma *è* un corpo. Seguendo questa concezione, corpo ed anima non sono separati. Pure ammettendo che tale separazione ci sia, il corpo può fungere da veicolo per la crescita e per la grandezza dell'anima». Si tratta però di vedere se il corpo di cui stia-

mo parlando è un dato di fatto oppure un processo, se è ancora valida una "teoria del corpo isolato", e soprattutto quali possibilità di mutazione (reinvenzione) ci sono messe a disposizione dalla tecnica.

A dire il vero, non sappiamo nemmeno dove un corpo finisce

Da un punto di vista tecnico, il corpo è un insieme di cellule. Lo studio di quel che accade al confine di ogni cellula, cioè lo studio del sottile doppio strato di grassi e proteine che chiamiamo membrana plasmatica, è stato uno dei temi cruciali della biologia del Novecento. Quello che noi vediamo di un corpo, il suo confine, non è che l'insieme delle sue membrane plasmatiche, una "superficie di scambio intelligente", regolata da una biochimica estremamente complessa che funziona, questo è il punto, a distanza sostanzialmente infinita, essendo i limiti dell'area di scambio del tutto convenzionali. Ciò vuol dire che noi non siamo in grado di stabilire, letteralmente, dove finisce un corpo (e dove, eventualmente, ne comincia un altro).

È interessante notare che si svolgono a distanza praticamente infinita anche tutte quelle esperienze relazionali che chiamiamo genericamente "virtuali" (alcune delle quali sono propriamente sensoriali) rese possibili dalle reti informazionali. Ciò richiederà una ridefinizione del rapporto tra uomo e mondo, tra corpo e spazio esterno, e comporterà una

"riconfigurazione sensoriale" che ha già ora vistosi effetti (negativi e positivi), specie su chi oggi è bambino.

Corpi plurilavorati e a inserti, e fuoriuscita dalla specie

Per molte strade tra loro comunicanti, diverse tecniche convergono verso una *modificazione accelerata dei corpi* che non ha precedenti nella storia umana. Molte di queste tecniche si concentrano sulla modificazione di *corpi individuali* (protesi meccaniche, informazione decentrata dal cervello, ricostruzione di organi da cellule totipotenti): la bionica farà di noi corpi compositi, plurilavorati attraverso inserzioni di tipo tecnico o organi presi da altri corpi. Molte altre (dna ricombinante, rideterminazione genica, clonazione) tendono a cambiamenti intenzionali e irreversibili del patrimonio genetico della specie, cui si oppone, allo stato, una (fragile) barriera etica, più che un ostacolo tecnologico.

Il delirio di sopravvivenza. Lotta al secondo principio della termodinamica

Il tecno-culto della *performance* corporea (parallelo al modello di competizione sociale che pervade la nostra vita) muta profondamente la percezione di sé, rende più acuto il giudizio sulla distanza dal modello unico dominante ed è la causa di malattie sociali, come l'anorexia, la bulimia, molte patologie con-



nesse con lo sport, professionale e non. E muta anche la concezione della malattia e della morte. Il limite temporale della vita è spostato in avanti con una velocità tale da alimentare una speranza di infinito. La società dei vecchi vive nella rimozione della morte (e i morti, dopo averli televisivamente applauditi, non vuole vederli e non sa dove metterli, salvo quelli che scorrono incessantemente sui teleschermi). Un "delirio di sopravvivenza", in cui la paura di un passo falso del corpo genera un concitato, disperato, titanico sforzo di immunizzazione. L'iniziativa sul destino dei corpi, però, è presa fuori dai corpi stessi: per molti versi, infatti, il "consumo di vita" non differisce dagli altri consumi, a partire dai modelli e dai livelli di medicalizzazione, fino ai farmaci e alle proliferanti "tecniche di protrazione delle funzioni vitali".

Quando non ci sono le parole, i corpi parlano più forte

Mentre i nostri corpi diventano sempre più uguali gli uni agli altri, anche la parola tende all'uniformità e alla semplificazione. È in questo contesto di impoverimento informazionale che si affermano nuove valenze comunicative attribuite al corpo, soprattutto da parte dei giovani. La "scrittura della pelle" (ma anche dei suoi rivestimenti, gli abiti, e particolarmente le *t-shirt*, vere e proprie biblioteche del citazionismo identitario) è sicuramente l'esempio migliore di questo trasferimento di funzioni al corpo. Una contaminazione tra cultura (dell'immagine) e natura (del corpo) che può essere interpretata come resistenza alla banalizzazione dei messaggi (anche se ne è essa stessa profondamente influenzata) e che è troppo facile annoverare tra i "non sense imitativi" della moda tardo-occidentale, o, all'opposto, tra i segnali di trasgressione sociale (anche se le famiglie, solitamente, la ostacolano).

La ricerca di nuove facoltà espressive del corpo ispira anche tendenze più estreme: è il caso dell'estetica cruenta della *body art*, in cui il performer ricorre alla mano del chirurgo e installa terminali e sensori nel corpo cavo e invaso, o di certe forme estreme e autolesionistiche di *piercing*.

Tutti questi fenomeni mostrano una tendenza generale ad includere il corpo nel pensiero, una direzione opposta rispetto alla storica separazione tra natura e cultura, della quale si incolpano, alternativamente, il cristianesimo e il positivismo.

Mutazione per aggiunta: il corpo disseminato

Possiamo mutare il corpo per *aggiunta*. Aggiunta di protesi, di organi, di geni. Ma possiamo anche mutarlo per *espansione*. La realtà virtuale, insieme ai *brainframes* (telefono, fax, televisione, computer) non solo moltiplica il nostro "normale sensorio", ma dilata enormemente, praticamente all'infinito, lo spazio e il tempo della nostra azione attiva. La crescita delle reti delocalizza queste azioni e ne oscura l'identificazione. «Ai processi di replica del corpo e invasione del corpo, le tecnologie virtuali cominciano ad affiancare un terzo processo, quello di disseminazione del corpo – scrive ad esempio Antonio Caronia – e il corpo disseminato è destinato a modificare un rapporto basilare, che aveva retto immutato per decine di migliaia di anni, il rapporto fra corpo e identità. [Il completo stravolgimento di questo rapporto] si verificherà in modo ampio e diffuso quando si realizzerà l'incontro, oggi solo promesso, fra realtà virtuale e reti telematiche: quando il mondo consisterà anche di ambienti artificiali convincenti e modificabili [dove] si incontreranno corpi virtuali capaci di generare l'uno nell'altro risposte sensoriali anch'esse convincenti e totali» [Antonio Caronia, *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Muzzio, 1996].

Occhio ipertrofico, pollice telefonico e retroversione dello sguardo

Circa un quinto del nostro tempo di vita viene trascorso davanti a uno schermo o a un monitor (un terzo se si considera il sonno). Il predominio della visione, che è una delle caratteristiche naturali della specie, è divenuto dominio assoluto. La forma più pervasiva della visione è la *fiction* e il modo di vivere tende a coincidere con il modo di "vedersi vivere". Una retroversione dello sguardo che incolla il soggetto all'oggetto e che modifica non solo i meccanismi propriocettivi ma anche quelli relazionali. Una parte rilevante delle strategie di seduzione sessuale (compresa la nudità) è ad esempio sequestrata nel campo della vanità, è attuata cioè non tanto per piacere, quanto per piacersi all'interno della *fiction* che ha noi stessi come protagonisti.

Per restare nel campo della sensorialità, si sa che l'organo di ascolto a nostra disposizione dà segni vistosi di insufficienza, e richiede ormai potenze altis-



sime, sempre più alte, del segnale. Visione, ascolto, gusto sono severamente ipersensibilizzati. E quanto alla comunicazione verbale, è sempre più rarefatta, rimpiazzata da quella scritta o pittografica, nella quale è sicuramente il pollice per messaggi telefonici l'organo prescelto dalle misteriose vie dell'evoluzione postmoderna della specie. Il paradosso è che il trionfo della corporeità assegna ai corpi esterni al proprio una sublime e inquietante indifferenza.

Dall'animale stupido all'uomo civilizzato

Si può essere tentati di interpretare la nuova, clamorosa, centralità del corpo come una ricerca di connessione con la natura, con la sua materialità. Ma non è così. La cultura laico-ecologista non è riuscita ad affermare compiutamente il valore profondamente antropologico di uno stile di vita che segua un ritmo e un tempo fisiologico, né a trovare le modalità di insegnamento di tale valore. Al di là di un generico "olismo", frutto positivo ed esotico della globalizzazione culturale, non ha trovato forme di integrazione tra una *politica per l'ambiente* e una *filosofia dell'ambiente*, il modo in cui vediamo noi stessi nella natura e la nostra coevoluzione.

Piuttosto il corporeismo attuale – la cura meticolosa della forma corporea, della sua funzionalità organica e relazionale, l'abbigliamento, l'alimentazione, le varie forme di potenziamento espressivo del corpo – muove ancora dalle stesse ragioni che già Lévi-Strauss individuava per le società "primitive": «i visi dipinti danno innanzitutto all'individuo la sua dignità umana; operano il passaggio dalla natura alla cultura, dall'animale stupido all'uomo civilizzato».

Insomma, un corpo veramente umano deve essere lavorato per accedere alla sua umanità. ●

Appunti per una storia dell'idea di corpo

STEFANO VITALE

Nelle società primitive, grazie al concetto di "circolazione simbolica" (Levi Strauss) il corpo non viveva diviso tra natura e cultura: ogni evento naturale, come nascite, morti, fenomeni meteorologici, veniva ricompreso nell'ordine culturale dei riti. Il corpo era lo spazio in cui si esprimeva il senso comunitario e dove circolava parallelamente l'ordine simbolico del senso della stessa vita personale. Con Platone si consuma definitivamente la logica dello scambio simbolico dell'ambivalenza della vita e della morte a vantaggio della logica disgiuntiva, dove «il valore non si disperde nell'ambivalenza, ma si raccoglie tutto da una parte». Tutto il positivo sta nel cielo, nell'anima, e tutto il negativo sulla terra, nel corpo. La materia è impedimento all'acquisizione della verità: «noi ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni col corpo (...) e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo (...) e così liberati dalla follia del corpo ci troveremo con esseri puri come noi» (*Fedone*). Il cristianesimo percorrerà questa stessa strada. L'anima, simile per natura a Dio, guarda il corpo come ad un carcere o ad una tomba. All'ambivalenza simbolica, subentra l'equivalente generale che tutto misura e gerarchizza in base ad un'idea-modello assoluta.

La tradizione biblica, sebbene comunichi una visione unitaria dell'uomo, contrappone lo spirito alla carne, il peccato all'alleanza prima, ed alla resurrezione poi. Il cristianesimo pone l'eternità differita a fondamento della sua economia politica della salvezza individuale mediante l'accumulo di opere. La morte resta la grande nemica, ma è funzionale al trionfo del bene nel giudizio. La separazione tra anima e corpo, tra vita e morte vive ora nella logica dell'accumulazione come valore. Queste codificazioni culturali troveranno nella ragione cartesiana una loro radicalizzazione. Nata dall'uomo nel mondo, la scienza dimentica la propria origine e si pone come nuovo equivalente generale in grado di fissare il senso esatto di oggetti come il corpo e il mondo. L'io di Descartes non è "umano", è un *ego cogito* astratto: «posso dubitare che il mio corpo esista, non posso dubitare che io esisto; perciò il mio corpo non è essenziale alla mia esistenza». Giunge così fino a noi l'idea del corpo come *risulta* dallo sguardo "anatomico" che lo ha sezionato, e non come è *vissuto* da ciascuno di noi.

Ma torniamo al tema del "valore". Nel concetto di valore ogni cosa rinnega il suo corpo o, come dice Marx, la sua pelle. Il valore, come l'anima, incomincia la sua esistenza separata dai corpi, un'esistenza che si realizzerà nella trascendenza della forma-merce e del denaro quale equivalente generale del valore. Nell'equivalenza generale scompare il valore d'uso della merce, la sua fisicità, la sua differenza, perché ciò che viene in primo piano è il valore di scambio. La forma-valore delle merci, secondo Marx, è distinta dalla loro forma corporea. Per avere valore, una cosa non deve essere *consumata* e lo scambio può avvenire solo se l'uso della cosa è differito. Allora solo i «prodotti in sovrabbondanza sono prodotti scambiabili», solo i «prodotti il cui valore d'uso esca dall'ambito della pura necessità» (Marx) hanno un valore. Il denaro, l'apriori in contanti, è a sua volta la forma astratta di qualcosa di molto concreto: il lavoro umano. Così al rapporto naturale che lega l'uomo all'uso dei suoi beni e il corpo alla soddisfazione dei suoi bisogni, l'economia sostituisce quel valore di scambio e riduce il corpo all'equivalente generale del lavoro e il bene all'equivalente generale del denaro.

Ciò introduce la questione del possesso, e della separazione tra chi produce e chi detiene i mezzi per la produzione. In questo meccanismo è il corpo ad essere piegato nel lavoro per la produzione del valore: è il lavoro contenuto negli oggetti che in realtà sta alla base del valore. La vera sostanzialità della cosa è la fatica del corpo, la vera identità del valore è il lavoro che il salario reintegra solo in parte. Le forze del corpo, messe in gioco nel mondo dello scambio circolano sotto forma di valori di cui essi sono la sostanza nascosta. La coppia merce/denaro non è dunque che l'elaborazione economica in una veste nuova dell'antica opposizione materia/spirito, dove la materia è diventata il substrato di un meccanismo ideologico.

Neppure gli sforzi della psicoanalisi e della psicologia, o quelli della fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty mi paiono arrivare a delineare nuove realtà. In ambito educativo le filosofie dell'educazione attiva (si pensi al concetto di esperienza elaborato da Dewey) hanno sicuramente fornito spunti importanti e le teorie della complessità e gli apporti di Bateson hanno detto qualcosa di nuovo nella prospettiva di ricreare una nuova unità tra mente e corpo, ma restano minoritarie, filosofie un po' d'élite. ●



Il corpo disseminato è un corpo fluttuante, che perde sempre di più la sua dimensione sacrale, il suo riferimento a un'origine immutabile e fondativa, che nella sua crescente disponibilità al travestimento, alla disseminazione funzionale e finzionale, alla manipolabilità, accentua [...] il suo carattere "vestito". Un corpo del genere, va da sé, non è

più adatto a sostenere un'identità forte e stabile, a segnalare con la sua unicità e intangibilità il confine tra interno ed esterno, a corroborare un mito originario di fondazione. Paradossalmente, solo la fine della credenza in un'origine di unità e armonia con la natura rende possibile che il nuovo corpo artificiale e disseminato funzioni come strumento di contatto e di inserimento nel nuovo paesaggio tecnologico, alla nuova dimensione del mondo in cui naturale e artificiale si confondono».

[Antonio Caronia, *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Muzzio, 1996]

«La regolamentazione della sessualità, all'opera nell'articolazione delle Forme, suggerisce che la differenza sessuale agisce nella formulazione stessa della materia. Si tratta di una materia che si definisce non solo come opposta alla ragione. Non c'è un unico esterno, poiché le forme richiedono un certo numero di esclusioni. Esse sono e replicano se stesse attraverso ciò che escludono, attraverso il non essere né l'animale né la donna, né lo schiavo, l'appropriazione dei quali è acquisita tramite la proprietà, i confini nazionali e razziali, il masochismo e l'eterosessualità coatta».

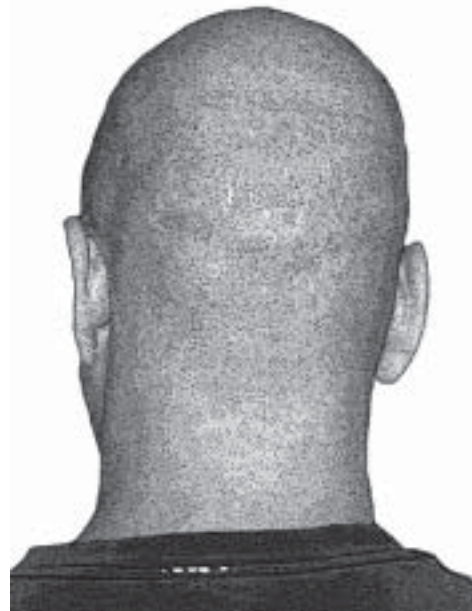
«I confini del corpo sono l'esperienza vissuta della differenziazione, dove tale differenziazione non è mai neutrale rispetto alla questione della differenza di genere o della matrice eterosessuale. Cosa è escluso dal corpo affinché i confini corporei possano costituirsi? E in che modo l'esclusione abita quel confine come una specie di fantasma interno? In che misura la superficie corporea è l'effetto dissimulato della perdita?» [Judith Butler, *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996]

Frammenti di un discorso sul corpo

e

PAGINA

3



Erpici, navicelle e videogames. Metafore del corpo tra Kafka, Asimov e Cronenberg

RAFFAELE MANTEGAZZA

Che la formazione sia soprattutto avventura corporea, corpo a corpo, momento in cui due corporeità di studiano, si sfiorano, si evitano e si intrecciano, non dovrebbe stupire più nessuno, nemmeno tutti coloro che continuano a praticare una pedagogia cerebrale, ignorando che i ragazzi e le ragazze sono corpo, piuttosto che possedere un corpo. Ma il corpo non è tanto una premessa dell'azione pedagogica, quanto un suo prodotto, che i corpi cioè vengono strutturati e posti in essere all'interno dei dispositivi pedagogici e che ogni dispositivo formativo definisce uno schema corporeo come telos finale, figura in uscita rispetto al suo campo di intervento

«T'innamorerai certo non di me
in profondità che non sai
d'averne in te».
[Marco Masini]

Non è stata soltanto frutto di reazionarismo la scelte del preside di scuola superiore del lecchese di proibire ai ragazzi le creste punk e alle ragazze gli ombelichi in primissimo piano: è certo servito a far riflettere i ragazzi sulla dimensione corporea che troppo spesso

viene data per scontata all'interno di una istituzione scolastica che scambia per democraticismo il venir meno dei vincoli, delle norme e del senso del limite, appiattendosi così su una società nella quale per contestare la mercificazione del corpo femminile un sedicente direttore di rivista pubblica una copertina con il pube di una ragazza ridotto a grata e vinci. Occorre allora sottrarre il corpo dei ragazzi dall'ovvietà e lo si può fare anche attraverso un intervento normativo: del resto, ogni istituzione prevede uno schema corporeo: alla Camera

dei Deputati non si può stare senza giacca e Alvaro Recoba non può scendere in campo con la divisa del Milan (visti i risultati della mia povera squadra nerazzurra forse sarebbe meglio!)

Ma una riflessione sul corpo in educazione è possibile anche analizzando alcune metafore che il mondo della letteratura e della cinematografia ci regalano; metafore che pur non avendo in prima battuta alcuna intenzione pedagogica – e forse proprio per questo – ci si svelano nella loro intrinseca possibilità di nominare il rapporto tra il corpo e la formazione.

Partiamo dal Franz Kafka della novella *Nella colonia penale*, nella quale viene descritta una macchina punitiva che incide sul corpo e nella carne del condannato la sua colpa e la sua condanna; distopia di un potere che sarebbe piaciuto assai al Foucault dello splendore dei supplizi: trasparenza assoluta del potere a se stesso e a chi osserva, carne e corpo del condannato che dicono immediatamente la colpa e la pena; il corpo diviene qui superficie di leggibilità assoluta e definitiva della storia e della sottomissione del formando, diario di bordo, incancellabile ed evidente, del rapporto con il potere, ammonimento



e

PAGINA

4

Breve dialogo sui corpi in movimento

FILIPPO TRASATTI

T.: Perché ci è stato chiesto di parlare di questo tema Porfirio? Chi dice che la filosofia debba occuparsi ancora di corpi, magari addirittura del proprio corpo, di quello sfacelo che ci ritroviamo ogni mattina davanti allo specchio e perché no, di brufoli e comedoni? Non potremmo lasciare ai medici questo compito? O agli artisti attraverso le loro opere?

P.: Come al solito fai il cinico, Trasibulo. Ma credo che in fon-

do la tua insofferenza sia una tipica posa filosofica. In fondo per la filosofia il corpo è sempre stato un argomento ingombrante.

T. Ah sì? Forse nel passato, e non è neppure certo, ma per i tempi più recenti! Hai presente, Porfirio, quanti filosofi e filosofe (e non solo) hanno discusso e riflettuto sul corpo? Potrei citartene così a mente una trentina.

P. Rammentami i maggiori, senza eccedere, ti prego.

T. Vogliamo partire da Nietzsche che fa un po' da apripista? Poi la psicoanalisi freudiana, la fenomenologia di Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, fino ad arrivare a Foucault, a Putnam, al nostro Galimberti; poi ancora tutta la riflessione femminista sul corpo, da Irigaray fino alla nostra Cavarero e tutto il dibattito che nasce intorno alla discussione tra filosofi e specialisti delle neuroscienze, in particolare sull'emergere della co-

chiaramente leggibile e universalmente decodificabile. Qualcosa di simile accade nel delirio punitivo delle scuole vittoriane, dove ogni ferula, ogni frusta, ogni "cane" serve per una e una sola punizione rispondente a una e una sola colpa: venti colpi di bacchetta per aver copiato matematica, il che letto al contrario significa: stanno punendo John con venti colpi di bacchetta, dunque egli ha copiato matematica.

Qualcun altro dentro di me

Alla fine della novella la macchina però si inceppa: forse perché questa assoluta trasparenza nel rapporto tra potere e corpo rende il potere fin troppo visibile e constatabile, forse perché ci si rende conto che la frusta colpisce solamente la superficie esterna del corpo senza toccare le sue profondità interne. *Viaggio allucinante*, screenplay di Isaac Asimov per un bellissimo film, ci mostra invece un'altra perturbante possibilità, quella di entrare nel corpo di una persona e farsene padroni dall'interno: la navicella che penetra nel corpo dello scienziato con a bordo 5 medici per potere operare un trombo al cervello, consente di viaggiare tra vene e arterie ma soprattutto mette in scena una paura che è più terribile di quella di essere frustato: l'idea di avere dentro qualcosa che mi conosce molto più di me stesso, l'idea che il viaggio dentro di me che almeno da Agostino in poi è uno dei modi di fare auto-formazione sia in realtà comandato da altri, che vi sia qualcun altro che guida dentro di me. La cosa interessante è che qui non sia la dimensione dell'anima ad essere espropriata, ma propriamente e specificatamente quella del corpo. Nasce forse qui quella alleanza della pedagogia con la scienza medica che vediamo all'opera anche in certi progetti di educazione sessuale: io so quello che accade dentro il tuo corpo, perché è come se stessi navigandovi

dentro; io posso intervenire per rendere il tuo corpo più in forma e in salute, perché io sono dentro di te, perché non sei tu padrone della tua carne ma soprattutto non sei tu padrone delle tue profondità.

Qualcosa di simile ma anche di più perturbante è all'opera infine nel film *Existenz*, di David Cronenberg; qui ad invadere il corpo dei protagonisti è una connessione elettronica che permette, innestandosi direttamente dentro la carne, di accedere a un videogioco. È anzitutto interessante come per poter penetrare nella realtà virtuale occorra essere penetrati e violentati, stupro che viene accettato in virtù di quella promessa di piacere che l'idea ludica porta con sé. Qui ci si sottomette all'invasione del proprio corpo non solamente per curarlo – in virtù di quel necessario dolore/disagio che è proprio di ogni terapia, che ti fa bene per farti male –, ma per permettergli di riscoprire la dimensione ludica; dunque l'invasione corporea, l'aver qualcun/qualcosa d'altro dentro di me (è importante anche sottolineare come qui non vi siano persone all'interno del corpo ma solamente circuiti elettrici) è immediatamente portatrice di piacere perché mi proietta in un universo altro, in una realtà che non è questa, e mi provvede di un corpo che non è il mio pur essendolo. Metafora a nostro parere più che perfetta della situazione attuale, nella quale la corporeità degli individui in campo formativo è invasa non tanto da precetti ma da veri e propri riflessi condizionati, che penetrano nel corpo con tutta la forza delle biotecnologie e lo rendono altro da quello che è: ma fanno ciò solamente regalando al corpo uno statuto virtuale, abitando questo corpo nelle profondità più intime e più recondite e regalandogli in cambio il senso di potenza derivante dall'essere letteralmente e profondamente cosa di altri.

Non ci pentiamo allora di avere indicato da tempo nel pudore un'arma resistent-



Frammenti di un discorso sul corpo

«Rifiutandosi di offrirsi all'economia politica come forza-lavoro, all'economia libidica come fonte di piacere, all'economia medica come organismo da sanare, all'economia religiosa come carne da redimere, all'economia dei segni come supporto di significazioni, [il corpo] sottrae a tutti questi codici il loro referente e alle economie che su

queste codificazioni hanno accumulato il loro valore, sottrae il loro senso. Questo il corpo lo può fare perché, nonostante le iscrizioni abbiano sempre cercato di dividerlo, nel loro immaginario, in quei settori in cui era possibile ricondurlo all'equivalente generale che esprime di volta in volta l'economia di un codice, *il corpo è ambivalente*, è cioè una cosa ma anche l'altra». [Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli]

«Va scartata una tesi molto diffusa secondo la quale il potere nelle nostre società borghesi e capitalistiche avrebbe negato la realtà del corpo a profitto dell'anima, della coscienza, dell'idealità. In realtà nulla è più materiale, nulla è più fisico, più corporeo dell'esercizio del potere». [Michel Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi]

L'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine, non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo. La macchina non è un quid da animare, adorare e dominare; la macchina siamo noi, i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione. Noi possiamo essere i responsabili delle macchine, loro non ci dominano né ci minacciano; noi siamo i responsabili dei confini, noi siamo loro. Fino a ora (sembra un secolo) avere un corpo femminile sembrava scontato, organico, necessario, e consisteva nella capacità di fare da madre e nelle sue estensioni metaforiche. Solo stando fuori posto abbiamo potuto godere dell'intenso piacere delle macchine e quindi appropriarcene, col pretesto che in fondo si trattava di un'attività organica. Il mito dei cyborg considera più seriamente l'aspetto parziale, a volte fluido, del sesso e dell'abitare sessualmente il corpo. Il genere in fondo potrebbe non essere l'identità globale, pur avendo un respiro e una profondità radicati nella storia. [Donna Haraway, *Manifesto Cyborg*, Feltrinelli, collana InterZone]



PAGINA

5

scienza, sul rapporto mente-corpo penso ad esempio a Damasio. Per non parlare di tutte quelle cosiddette riflessioni intorno a questioni di bioetica dove il corpo è centrale o ancora i temi del *cyborg* sull'interazione/integrazione uomo-macchina.

P. Mi hai convinto, il corpo è un tema importante della filosofia del XX secolo, ma che cosa ci dicono di importante tutti questi bei nomi? Si può dire che questa imponente massa di

scritti sia un segno del fatto che la filosofia, come un termometro sensibile, ha segnalato un mutamento culturale più generale dell'idea del corpo? C'è qualcosa che tenga assieme riflessioni così diverse?

T. Tu vuoi un centro, dei filoni, dove molti vedono una deriva, o una proliferazione senza limiti né direzioni prestabilite. Bisognerebbe seguire i rivoli, tracciare una mappa. Ma penso che un'ipotesi plausibile si possa proporre. Perché

nella filosofia del XX secolo è diventata così importante l'idea del corpo? Credo che dipenda dai progressi sempre più rapidi in campo scientifico, particolarmente medico e biologico, che sfidano sia le concezioni ingenuie che le concezioni filosofiche tradizionali sul corpo. E su questo tema la filosofia, a parte alcune eccezioni eretiche, ha mantenuto una posizione abbastanza forte e decisa basata su quello che si potrebbe chiamare

l'asse Platone-Agostino-Cartesio: quello che è stato chiamato lo sguardo metafisico sul mondo che separa alla radice l'anima dal corpo e li ripropone all'interno di un ordine gerarchico in cui all'anima, come sede della razionalità e delle idee, è attribuita la guida, mentre il corpo è pensato come animale, come appetito, come prigioniero dell'anima, come ostacolo, come sai tutte immagini comuni nella filosofia occidentale.



ziale: abbiamo chiamato buchi bianchi gli spazi e i tempi all'interno dei quali il corpo si sottrae alla colonizzazione. *buchi bianchi*. Un buco bianco è un frammento di spaziotempo essenziale per la resistenza del soggetto, uno spazio di crepa, di falda, di soglia che si incunea nelle incrinature presenti tra gli oggetti e nell'anima stessa degli oggetti.

Buchi bianchi

Il buco bianco è spazio pudico e nascosto nel quale rielaborare e finalizzare i propri sforzi; spazio di riposo ma anche di disimpegno attivo dal fragore del mondo; è il cespuglio dietro il quale si nasconde la tigre prima di spiccare il balzo, è il silenzio gravido di promesse proprio di quel cespuglio. Nel buco bianco ci si cela, ci si nasconde: pensiamo al buco bianco come a uno spaziotempo di ridefinizione di frammenti di quel Sé violentato dalle istanze di dominio, di riappropriazione di tutti i significati delle cose che sono stati cancellati dal trascorrere dei secoli. Il bigliettino che i due adolescenti innamorati si scambiano in segreto nell'aula scolastica, il doppiofondo della cartella nel quale il bambino nasconde i soldatini come il muro della cella sul quale il deportato scrive messaggi d'amore o di lotta, sono frammenti interstiziali in uno spaziotempo del dominio che crediamo omogeneo ma che in una prospettiva resistenziale possiamo colonizzare con i "no-stri" buchi bianchi.

Oggi i buchi bianchi devono penetrare anche all'interno dei nostri corpi, li devono essere cercati e salvaguardati. E il corpo oggi forse resiste proprio convincendosi che solamente al soggetto è consentito iniziare un viaggio allucinante dentro di sé. Che a nessuno se non a te, unico soggetto della tua corporeità, è consentito penetrare «in profondità che non sai d'averne in te». ●

Corpo e mente tra i banchi

GIOVANNI SPENA

Il rapporto tra corpo e macchina non si esaurisce più nella questione del dominio: piuttosto è l'ibrido corpo-macchina a dominare l'orizzonte. Sempre più la recente tecnologia va sviluppandosi attorno al corpo «attaccandosi alla pelle, rispondendo al tocco delle dita su una tastiera: il personal computer, il Sony walkmann, il telefono portatile...»¹. Sempre più la carne si protende e protrae annullando distanze predeterminate, mentre l'artificiale accresce la sua influenza sul corpo. Un'influenza che è intanto performativa, posto che l'operatività del corpo si riconfigura: nuove pratiche iniziano ad esser condotte. Poi è ontogenetica, dato che la nuova performatività dischiude nuove potenzialità: la tecnica non supplisce ad una insufficienza organica, al contrario libera capacità organica. Infine l'influenza dell'artificiale è filogenetica: «attraverso gli oggetti l'uomo estende la propria partecipazione al mondo, aumenta la predittività delle sue ipotesi su ciò che lo circonda, modifica il proprio ambiente di vita, ma soprattutto agisce su sé stesso. La tecnologia è azione dell'uomo sull'uomo per un insieme composito di motivi, primo fra tutti il fattore di *feedback*, ossia le retroazioni che gli oggetti hanno sull'uomo: quindi non solo viene modificato l'ambiente esterno dell'uomo ma altresì l'ambiente interno...»²

La tecnica dunque concorre al processo di selezione non in via diretta ma indiretta: modifica le condizioni in cui avviene. Tale apporto si dispiega stante connessione e correlazione tra l'uomo e la macchina, ogni distanza (ma non le specificità dei due ambiti a confronto)

si annulla. La visione dell'uomo che si afferma è quella dell'uomo in compimento.

Dal lato della animalità o naturalità dell'uomo penso che sia sempre attuale l'indicazione del Deleuze di *Istinti ed istituzioni*. A partire da un'interna tensio-

P. D'accordo, questo è abbastanza noto, ma che funzione ha questa separazione?

T. Direi duplice. In primo luogo serve a separare la razionalità dell'io, dall'irrazionalità del corpo, per dirla con termini d'oggi. Il corpo, come il grande Altro, è diventato lo schermo su cui proiettiamo il rimosso. In secondo luogo rappresenta una disgiunzione tra vita e morte, attraverso un paradosso: la vera vita è nella morte. «Il compito della filo-

sofia – dice Platone nel *Fedone* – è quello di liberare l'anima dal corpo». Continuare a vivere senza il peso del corpo, come angeli, in un certo senso.

Ma se gli uomini fossero «teste d'angelo alate senza corpo...», come diceva Schopenhauer, non sarebbe possibile oltrepassare il mondo delle apparenze.

P. Mi fai tornare alla mente un film piuttosto noto, in cui un angelo decide di abbandonare la

sua condizione celeste e incarnarsi nel mondo. Si potrebbe dire che Amiel segua il percorso contrario: in un certo senso quello sarebbe un film antifilosofico?

T. No. Penso piuttosto che il regista voglia significare qualcosa sulla natura del cinema in cui c'è uno sguardo disin-carnato, che è sì nel mondo e punto di vista sul mondo, ma come pura costruzione, senza carne. C'è come una sorta di sdoppiamento tra sguardo e

corpi, spinto da una pulsione scopica alla messa in scena dei corpi.

P.: In effetti il cinema comincia dagli esperimenti di ripresa sui corpi in movimento. Ma si tratta di corpi in immagine, di ombre e luci in movimento. Il corpo materiale è sparito, inghiottito nell'immaginario.

T. Ma non è anche quello che accade intorno a noi? Sembra che oggi nella cultura della fitness, almeno nei paesi ricchi il corpo sia ritornato in

ne si prospettano due tipi possibili di soddisfazione: o quella rigida dell'istinto, volta ad una soddisfazione diretta, o quella flessibile dell'istituzione, volta alla soddisfazione indiretta: «l'istinto (traduce) le urgenze dell'animale e l'istituzione le esigenze dell'uomo»³. Tra l'uomo e l'animalità – dirà il Deleuze successivo di *Francis Bacon. Logica della sensazione* – vi è connessione profonda: «non si tratta di un adattamento dell'uomo alla bestia, né di una somiglianza, si tratta piuttosto di una identità di fondo, di una zona di indiscernibilità più profonda di qualsiasi identificazione sentimentale: l'uomo che soffre è bestia, la bestia che soffre è uomo»⁴. L'analogia profonda tra animale ed uomo non annulla la distinzione: l'animale permane ad istinto, mentre «l'uomo non ha istinti, egli realizza delle istituzioni», da tensioni-desideri giunge ad istituzioni, perviene a cultura. Una distinzione che conferma l'insuperabile naturalità dell'uomo.

La visione dell'uomo oggi in definizione (non la sola, ma certo quella più equilibrata) non può prescindere dai due tratti indicati: da un lato il corpo sollecitato nel suo divenire dalla tecnica, dall'altro il corpo trapassante da tensioni che lo attraversano ad istituzioni.

Formazione - corpo - mente

Non si può, nel presente, prescindere da corpo corporeità, è questa la soglia guadagnata. Ma dobbiamo chiederci a quale visione di corpo ci riferiamo. La visione del corpo introdotta da Klossowski è forse la più utile: «il corpo non è più considerato proprietà dell'io, bensì luogo degli impulsi e del loro incontro; prodotto degli impulsi, il corpo diventa fortuito, è tanto reversibile quanto irreversibile perché la sua storia si identifica con quella degli impulsi. Questi in-

fatti vanno e vengono, e il moto circolare da essi descritto si significa sia negli stati dell'umore che nel pensiero, sia nelle tonalità dell'animo che nelle depressioni corporali...»⁵. Di un pensiero che rechi traccia dei desideri (o impulsi) del corpo credo che noi oggi, in nessun modo, possiamo fare a meno, proprio per l'incisività e retroattività assunta dalla tecnosfera sul nostro corpo. La correlazione con l'alterità artificiale in atto nel presente sollecita il corpo a produrre desideri nuovi, e che sono i desideri nuovi a generare quelle nuove esigenze che alle istituzioni tocca soddisfare. D'altro canto sono proprio le nuove esigenze il contenuto di un pensiero corporante esprimibile secondo intelligenza corporeo-cinestetica.

L'intelligenza corporeo-cinestetica (il riferimento è ad Howard Gardner) ci è oggi del tutto indispensabile. I modi attraverso cui essa si esprime sono diversi: la narrazione di vissuto, un racconto o una poesia, un testo musicale, una narrazione filmica. Tutte queste espressioni certo si dovranno ricordare alle ricostruzioni secondo scienza, così come alle chiarificazioni secondo concetto, ma è una mente modulare definita da distinte capacità, il modello che ci serve, e che serve far maturare nei giovani.

Sono i giovani a discernere da desideri nuovi esigenze nuove; sono loro a esprimere queste ultime nei modi dell'intelligenza corporeo-cinestetica; tocca alle istituzioni, *in primis* alla scuola, accogliere le nuove espressioni di impulsi e desideri profondi.

Formazione - cura di sé - cura dell'altro

Una nuova visione dell'uomo transita, forse confusamente, forse frammentariamente, nelle espressioni dei nostri stu-



«L'omo è detto da li antichi mondo minore, e certo la ditione d'esso nome è ben collocata, imperocché siccome l'omo è composto di terra, aria, acqua e foco, questo corpo della terra è il somigliante». (Leonardo da Vinci)

«Il problema del corpo e dei suoi rapporti con la coscienza è stato spesso

oscurato dal fatto che si pone in primo luogo il corpo come una certa *cosa* che ha le sue leggi ed è suscettibile di essere definito dal di fuori, quando si sia raggiunta la coscienza attraverso il tipo di intuizione intima che gli è propria. Se, infatti, dopo aver percepito la «mia» coscienza, nella sua interiorità assoluta, ed attraverso una serie di atti riflessivi, cerco di unirla a un oggetto vivente, costituito da un sistema nervoso, un cervello, delle ghiandole, degli organi digestivi, respiratori e circolatori, la cui materia stessa è suscettibile di essere analizzata chimicamente in termini di idrogeno, carbonio, azoto e fosforo ecc., vado incontro a difficoltà insormontabili che provengono dal fatto che tento di unire la mia coscienza non al «mio» corpo, ma al corpo degli altri. Infatti il corpo di cui abbiamo tentato la descrizione, non è il mio corpo qual è per me».

[Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore]

Frammenti di un discorso sul corpo

denti, in classe e fuori. Manifestazioni di pensiero corporale veicolante nuove esigenze. E noi docenti ci imbattiamo ogni giorno in corpi e menti visibilmente in divenire. Il nostro compito di far maturare pensiero critico è irrealizzabile senza intercettare anche le espressioni di intelligenza corporale, senza lasciarle interagire con i saperi.

E tuttavia: «essendo stati educati noi stessi nel sistema ancor oggi dominante, spesso siamo a corto perfino delle parole per nominare alcune cruciali emozioni che proviamo. Siamo poco allenati negli stili narrativi adatti alla complessità e delicatezza di un tale problema. Ci manca un'epistemologia dinami-

primo piano: lo si esibisce, lo si modella, lo si abbellisce, lo si cura in ogni modo possibile. Ma in realtà si tratta di un'immagine del corpo, dell'idea, rafforzata dalle tecnologie, di padronanza totale del corpo, dell'idea che posso modellarlo come voglio. Anche nelle immagini dell'anorexia come modello di bellezza c'è un controllo totale del corpo che va in direzione del suo totale consumo. P. Una sorta di smaterializza-

zione che ha qualcosa di magico?

T. Avviene con il corpo quanto avviene con le merci: come dice Débord, riprendendo Marx, «il dominio della società mediante "delle cose sensibilmente soprasensibili" che si compie in grado assoluto nello spettacolo, dove il mondo sensibile è stato sostituito da una selezione di immagini che esiste al di sopra di esso e che nello stesso tempo si è fatta riconoscere

come il sensibile per eccellenza».

P. C'è quindi secondo te un rapporto contraddittorio col corpo: da una parte una cura fetichistica, dall'altra parte un'idealizzazione che è anche smaterializzazione del corpo.

T. Entrambe sono sotto il segno del controllo e dell'irregimentazione. Oggi più che mai con le tecnologie biomediche il corpo sta diventando qualcosa di scomponibile e riassemblabile. Nei due ses-

si il controllo assume forme diverse che sono determinate culturalmente, ma non c'è dubbio che in una società maschilista il controllo sul corpo femminile assuma un peso determinante, da ciò che è visibile a ciò che è invisibile, dall'esterno all'interno, dal colore dei capelli all'utero.

P. Detto così sembra che sia in atto una sorta di trasmutazione magica.

T. Nonostante tutto questo sovrastante rumore di ferra-



ca, una epistemologia dei sistemi aperti che ci consentirebbe di affrontare queste questioni nel modo lieve, gentilmente umoristico, richiesto dalla loro complessità»⁶.

Vi sono compiti nuovi da assolvere, sempre tenendo al centro l'intreccio di narrazioni e ricostruzione.

Si dovrà affrontare la *questione dei saperi*, della loro trasformazione nel tempo della nuova tecnosfera e della pervasiva globalizzazione: da un lato le connessioni tra materia vivente-corpo-macchina, dall'altro la consapevolezza che porre la questione dei saperi corrisponde a porsi «il problema quasi di un nuovo stile o addirittura di una nuova etica della conoscenza, (un nuovo stile) in grado del porsi il problema del vivere in condizioni di precarietà e insicurezza, (compendiante) la nozione del limite, la consapevolezza della irreversibilità dei processi. Insomma il tema del sapere dell'incertezza»⁷.

Si dovrà affrontare il tema della *cura di sé* da parte dei nostri studenti, cioè la matura e personale correlazione tra narrazioni e saperi, ma anche il passaggio da una nuova visione di esistenza alla sua realizzazione piena: un nuovo porsi e proporsi. Per cura di sé sono da intendersi quelle "tecnologie del sé" che consentono una trasformazione di se stessi per raggiungere una identità flessibile, insomma di "divenire riterritorializzandosi".

Si dovrà, infine, affrontare la *cura dell'altro*, cioè il pervenire ad una relazione con l'umano altro che sia cooperativa e responsabile, il dispiegare nel pubblico "strategie di verità", il realizzare e gestire reti di autentica relazione. La cura dell'altro è anche il maturare una compiuta connessione con l'altro artificiale, una connessione che ha connotati particolari: «l'identità diventa fluidità e l'assenza della corporeità sottolinea l'importanza che essa assume nelle interazioni "faccia a faccia". "Mai vi-

sti" ... in questi casi non coincide con "mai conosciuti" perché ciò che mancava nella conoscenza dell'altro era proprio il suo corpo, che sinora è stato la prova visibile dell'identità personale e della propria individualità. Il corpo è omesso da queste interazioni via Internet, è "lasciato fuori": se la natura e la tecnologia sembrano confondersi, la cultura e la tecnologia si fondono»⁸.

Formazione - ascolto - dialogo

Vi è una indubbia novità nella scuola, nuovi e compositi scenari iniziano a dispiegarsi, processi inediti a svolgersi. Due, in breve, a me sembrano le pratiche pedagogiche essenziali.

La prima è la pratica dell'ascolto. Una pratica orientata a cogliere ed accogliere l'imprevisto, i modi inusitati secondo cui dal tratto ricostruttivo.

La seconda è la pratica del dialogo. Un dialogo che compendi la ricorrenza di discorsi distinti e divaricati, che favorisca il conseguimento del rigore di scienza. Solo in tal caso narrazioni e ricostruzioni riescono a dialogare tra loro, ad essere una opportunità nella produzione di rigorose strategie cognitive.

La complessa novità e il "niente" liberista

Mentre oggi si dispiega la complessa novità che nei tratti essenziali qui ho descritto, avviene che la scuola sia governata dal neoliberalismo morattiano. Il "passaggio di fase" in atto nella scuola produce fratture, disorientamento, che lo strumento di governo in campo aggrava, non ricomponendo. A fronte di ciò io qui ho inteso non tanto (ma è opportuno farlo) descrivere la crisi della scuola quanto porre delle domande: perché non riiniziare da nuove pratiche in classe per

ridefinire poi nuove procedure ed ordinamenti, cioè nuova istituzione scuola? Perché non provare a reagire al disorientamento e scoramento in atto, al vuoto in cui si rischia di precipitare? Perché non provare ad essere se insoddisfatti del "niente" liberista, ma nel contempo impazienti di iniziare ad accogliere il nuovo in divenire? ●

NOTE

1. Bruce Sterling, *Mirrorshades. L'antologia della fantascienza cyberpunk*, Milano, Bompiani, 1994.
2. Roberto Marchesini, *Post human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Milano, 2002, p. 256.
3. Gilles Deleuze, *Istinti e istituzioni*, (a cura di Ubaldo Ladini e Katia Rossi), Mimesis, Milano, 2002, p. 32.
4. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata, 1995, p. 58; la successiva citazione è in Gilles Deleuze, *Istinti e istituzioni*, op cit. p. 32.
5. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, Adelphi, 1981, pp. 60 - 61.
6. Marianella Sclavi, *Le emozioni e la scuola che cambia*, in "Buone notizie dalla scuola" (a cura di Antonietta Lelario, Vita Cosentino, Guido Armellini), Pratiche Editrice, Milano, p. 147.
7. Andrea Bagni, Marina Di Bartolomeo, *La politica dell'esserci*, testo on line.
8. Mariella Combi, *Corpo e tecnologie*, Meltemi, Roma, 2000, p. 116.

Mi sono avvalso anche di: Michela Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma Bari, 2000; Howard Gardner, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano, 2002; Marianella Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Le Vespe, Pescara Milano, 2000; Carla Bazzanella (a cura di), *Sul dialogo*, Guerini e Associati, Milano, 2002; Edgar Morin, *I sette saperi necessari*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001; Raffaele Simone, *La terza fase*, Laterza, Roma Bari, 2002.

glie, macchine e affini, si conserva vitale al fondo una visione del mondo mitica, magica. La smaterializzazione di cui parlavamo produce una proliferazione di immagini del corpo, di doppi, di incarnazioni sintetiche, di innesti organici-inorganici. L'immagine conserva una potente funzione magica che altri mezzi riescono a esplorare molto meglio della filosofia: abbiamo già detto del cinema; ma pensa alla video-

arte, alla pittura e anche alla letteratura. Tra i grandissimi penso a Joyce, Kafka, soprattutto Beckett. Alcuni dei testi in prosa, come *L'immagine* o *Lo Spopolatore* ad esempio, sono un tentativo di esplorare con la lingua, quasi letteralmente la *res extensa*, le pieghe, i confini, contatti tra corpi in uno spazio metafisico. Pochi altri, credo, si sono spinti più in là.

P. Ma restano solo macerie e brandelli, senza speranza, nel-

la migliore tradizione apocalittica.

T. Io credo che sia necessario toccare il fondo per risalire, arrivare a toccare con mano le pareti, i limiti, le catene che ci imprigionano, per ricominciare a risalire. A partire dal sentire, ecco perché oggi l'estetica è decisiva per riaprire una riflessione sulla politica del corpo. Una politica del corpo basata sull'esibizione è tutta dentro al movimento della società spetta-

colare. Questa risalita non ha niente di eclatante: è fatta di movimenti resistenziali, di scarti e sottrazioni, anche di asceti. È una politica fatta di movimenti di fuga verso comunità immaginarie non omologate, di amorosi consensi, di continua ricostruzione dell'identità attraverso il gioco e l'ambivalenza.

P. Sembra piacevole a sentirsi. Mi sembra però che abbiamo abbandonato il campo della filosofia... ●

Il buio dentro

GIUSEPPE PANELLA

Riflessioni sul rapporto tra il corpo e il mondo esterno. Il pieno di senso della condizione postmoderna comporta la decadenza della sensibilità a favore dell'esplosione e del bombardamento della dimensione sensoriale. Essa diventa sempre più sovraccitata e alla ricerca di sensazioni sempre più forti e artificiali. Chi ne soffre maggiormente è la capacità di reazione del corpo agli stimoli esterni, che finiscono per sopraffarne la componente interiore

«Vi sono istanti in cui il mio corpo s'illumina... È molto strano. In quei momenti, vedo di colpo dentro me stesso, distingo le profondità degli strati della mia carne»
[Paul Valéry, *Monsieur Teste*]

Cenestesia (o cenestesi) è un termine di non banale spiegazione derivato dalla psicologia di ispirazione sperimentale e che indica il "senso del corpo" o la "coscienza generale dell'organismo". Applicato in una dimensione decisamente più allargata rispetto al tecnicismo della sua descrizione originaria¹, può indicare il modo che ognuno di noi ha di avvertire l'esistenza del proprio corpo, i suoi moti interni, le sue trasformazioni, il modo in cui rielabora gli *input* che gli vengono dal mondo esterno.

Nell'ottica della psicologia sperimentale, la cenestesia è la garanzia che ognuno di noi ha dell'esistenza del proprio essere corpo in quanto lo sente vivere, esistere, muoversi, agitarsi, connettersi e sconnettersi al reale. In sostanza, essa è la dimensione spirituale del corpo come macchina (per usare un linguaggio più filosofico).

Esiste, quindi, una coscienza del corpo che esibisce la realtà delle sensazioni che prova e li garantisce come esistenti in quanto li verifica in contrapposizione a qualcosa che può essere il mondo esterno, in primo luogo, ma anche a quelli che proprio Starobinski ha chiamato "antagonisti della coscienza" (e sui quali non ci si potrà qui soffermare).

Sinestesia, invece, indica l'opposto di ciò che la cenestesia garantisce con la sua

intuizione della realtà² e ne provoca, in effetti, la devastazione o il decadimento. Come dire che la cenestesia è la normalità della sensazione del corpo proprio e la sinestesia ne è la patologia e il perversimento in termini di consapevolezza della realtà (il che non toglie, ovviamente, che si debbano alla descrizione delle sinestesi corporee alcuni dei momenti più alti della cultura letteraria del Novecento: si pensi al profumo della *madeleine* che innesca uno dei movimenti fondamentali del Narratore della *Recherche* proustiana o l'odore di morte e di corrompimento che esala in tantissime "novelle per un anno" pirandelliane).

Morte delle sensazioni

Il fatto è che le due dimensioni, quella della cenestesia e quella della sinestesia, andrebbero tenute separate. La consapevolezza del senso interno del corpo e la sua trasformazione in coscienza non andrebbero confuse con la difficoltà a cogliere attraverso i sensi la realtà del mondo esterno. Il che è, invece, è quello che accade nel pieno di senso dell'informazione (non solo verbale e ideografica) della società del post-moderno.

I sensi, veicolo della consapevolezza cenestetica, sembrano aver perso la capacità di cogliere il reale se non vengono coadiuvati dalle protesi che costituiscono la postumanità del corpo. La coscienza interna del corpo sembra essere diventata la sfera in cui le sollecitazioni e il bombardamento di sensazioni che vengono dall'esterno particolarmente si accaniscono per spegnerla. Non si tratta più dello choc metropolitano o dell'esistenza di una "seconda natura" che riveste, protegge e anestetizza la "pri-



ma" (come volevano giustamente i grandi teorici del Moderno da Georg Simmel a Benjamin).

Si tratta della "morte" delle sensazioni del corpo attuata attraverso la loro dilatazione, la loro resa perentoria ai meccanismi di colonizzazione che dalla coscienza vanno a investire la stessa dimensione della sensorialità.

Gli odori, i sapori, i rumori appaiono falsificati o modificati artificialmente e il corpo stesso sembra essere soltanto capace di coglierli senza filtrarli. Tutto questo va considerato non moralisticamente, ma concretamente, come un campo di battaglia sul quale battersi perché il buio fuori della sensorialità accettata dal bagliore del mondo non comporti anche il buio dentro della coscienza di sé e della propria autenticità. ●

NOTE

1. Secondo la definizione che ne dà il *Dizionario on line della Lingua Italiana* di Tullio De Mauro, il termine esatto è *cinestesi* e può avere due accezioni precise. La prima, di derivazione squisitamente neurologica, indica "la percezione generale e immediata del proprio corpo, avvertita attraverso i propriocettori dei vari organi, che determina sensazioni di benessere o malessere", la seconda, di origine più marcatamente filosofica, individua in essa una "forma elementare di autocoscienza che finisce per identificarsi con la coscienza stessa". In realtà, ne esiste una terza definizione dovuta al vocabolario medico dell'Ottocento per cui essa è "il tono dei nervi sensibili o la percezione dell'attività media in cui essi si trovano costantemente quando non sono sollecitati da alcuna impressione interna". Su queste definizioni e sull'importanza delle cenestesi nella ricerca psicologica e filosofica, rimando a Remo Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002, in particolare pp. 72-76 e a Jean Starobinski, "Breve storia della coscienza del corpo" in *Intersezioni*, 1, (1981), pp. 27-43.

2. Sempre secondo il *Dizionario online* di De Mauro già cit., la sinestesia è, secondo l'accezione fisiologico-medica del termine, un "fenomeno di sincronismo funzionale di due organi di senso, conseguente alla stimolazione di uno solo dei due, che si verifica in condizioni normali o più spesso in caso di intossicazioni, specialmente da mescalina" oppure, dal punto di vista della psicologia sperimentale, un "fenomeno per cui una sensazione corrispondente ad un dato senso viene associata alle rappresentazioni di un altro senso" e, infine, nella tradizione della retorica letteraria, la sinestesia è "una figura consistente nell'associare due termini che si riferiscono a sfere sensoriali diverse (ad es., voce ruvida, colore morbido)".



Corpo docente

e

PAGINA
10



«È necessario che il pensiero scientifico – pensiero di sorvolo, pensiero dell'oggetto in generale – si ricolloch in un «c'è» preliminare, nel luogo, sul terreno del mondo sensibile e del mondo lavorato così come sono per la nostra vita e per il nostro corpo: non il corpo possibile, che è lecito definire una macchina dell'informazione, ma

questo corpo in atto che chiamo mio, la sentinella che se ne sta silenziosa sotto le mie parole e le mie azioni. Bisogna che insieme al mio corpo si risvegliano i corpi associati, gli «altri», che non sono semplicemente miei congeneri, come dice la zoologia, ma sono corpi che mi abitano, che io abito, insieme ai quali abito un solo Essere attuale, presente, come mai animale ha abitato gli animali della sua specie, i suo territorio o il suo ambiente».

[Maurice Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, SE]

«In una cultura in cui i trapianti d'organo, le macchine per prolungare la vita, la microchirurgia e gli organi artificiali sono entrati a far parte della medicina quotidiana, abbiamo l'impressione che stia per essere concretamente realizzata la concezione secentesca dell'uomo-macchina. Ma se è vero che sul piano tecnico e tecnologico abbiamo tradotto in realtà tale concezione, si potrebbe anche sostenere che sul piano metafisico l'abbiamo de-costruita».

[Susan Bordo, *Il peso del corpo*, Feltrinelli]

ANDREA ROSSO

Che cosa spinge noi insegnanti, tutte le mattine, nella penombra gelida delle 6.30, a scegliere tra camicie stampate a fiori su fondo mosaico o con collo tipo caftano, trench di seta lavata, pantaloni sottili in shantung, blazer di pelle laminata argento? Perché siamo così? Perché bilanciamo leggerezza e sobrietà di stoffe a stampa foulard, in cui si incrociano pelli di leopardo e motivi floreali? E perché, mentre riscaldiamo il latte, apparecchiamo i nostri bomber di nappa in misura da fantino, con intarsi a losanghe e oblò? Avviandoci per le scale deserte del condominio, con i nostri borsoni di pelle e canvas con dettagli selleria, ritocchiamo i caban marinari, con i foulard infilati negli anelli da vela al posto della cintura

Lo facciamo, è naturale, per i nostri studenti. Dei quali sappiamo ora una cosa in più. Ce la dice un sondaggio commissionato da *Campus* (ottobre 2003) dal quale risulta che, più di qualsiasi altra cosa, essi ci rimproverano "la trascuratezza nel vestire". Non è un rimprovero marginale, è l'accusa principale (67%). Più dell'"antipatia" (53%), più del "disinteresse per il mondo giovanile" (52%), più dell'"incapacità di coinvolgere durante le lezioni" (40%) o del "modo di parlare" (32%)¹.

Marco Lodoli si dispera fino alla depressione: «A fidarsi del sondaggio, il consumismo più becero, la cultura dell'immagine, l'illusione di una vita che sia come un palcoscenico televisivo dove si ride e si balla, picchia e mena, l'hanno avuta vinta. Vinta alla grande».

È vero, quel sondaggio dà sui nervi. Lascia intravedere un mondo di analfabetismo concettuale, in cui il corpo esercita una supplenza integrale rispetto al pensiero, diventando messaggio chiassoso, miserabile, uniforme, un'insegna di autorità.

Tuttavia c'è qualcosa in più da dire (qualche consolazione da darsi). Intanto, è bene che qualcosa ci ricordi che gli studenti *vedono i nostri corpi* (o forse *ci vedono come corpi*), a dispetto della nostra esibizione di mente (e talvolta di anima). Non si può certo sostenere che gli insegnanti siano immuni da giudizi (e pregiudizi) sui segnali corporei degli studenti, abiti, addobbi corporei e *allure* inclusi. Perfino odori: chi non ha avvertito il misterioso "odore di scuola", quella greve formulazione di odori corporei, gesso e grafite che continua uguale a se stessa (anche in assenza di gesso e grafite)? E quanto allo spettacolo, è difficile negare una componente teatrale, un'insopprimibile ritualità scenica a qualsiasi situazione dell'insegnare. Il corpo e i suoi segnali sono inclusi nella comunicazione e nella relazione, anche in quella scolastica, naturalmente. Nelle pieghe di questa inclusione, che riconduce l'interlocutore a soggetto umano e imperfetto, si nasconde anzi un messaggio affettivo. Così da quel terribile sondaggio sembra emergere dallo stupore dei giovani naufraghi nei confronti della nostra insensibilità alla *griffe*, una trepida e ingenua domanda di rassicurazione, un desiderio di includerci in loro mondo. Cosa che naturalmente, contrastiamo con tutte le nostre forze. ●

NOTA

1. Le interviste (ottobre 2003) riguardavano circa mille ragazzi e ragazze tra i 16 e i 19 anni.

Corpi (circo)scritti

MAURO DOGLIO

Chi sta crescendo oggi, vive in un ambiente caratterizzato da una progressiva evanescenza delle strutture che garantiscono identità e socialità. L'aspetto più "culturale" della comunicazione (informazione – formazione scolastica) continua a perdere di senso per la maggior parte di loro

Gli alunni mi passano vicino e vedo i loro piercing, le spille che attraversano i nasi, le guance, le labbra. Un orecchio, per tutta la parte esterna, è completamente ricoperto di orecchini e anelli. Molti hanno tatuaggi sui polsi o sulle spalle... Una ragazza mi mostra il suo piercing sulla lingua: «Sa professore – mi ha detto – così mia madre non se ne accorge».

La superficie del corpo è ambigua. Da una parte è qualcosa di molto privato, «la pelle è mia»; dall'altra appartiene alla sfera pubblica, ci rappresenta di fronte agli altri. Così il corpo è sempre stata una superficie comunicativa. Nel suo *Antropologia della scrittura*, G. R. Cardona osserva che: «per i Nuba del Sudan solo la capacità di decorarsi è il *proprium* specificamente umano, mentre nemmeno il linguaggio lo è (un tempo anche le scimmie lo possedevano); per i Bafia del Camerun un uomo senza scarificazioni non è diverso dai maiali o dagli scimpanzè». Ma anche nella storia dell'Occidente il ruolo del corpo nei processi comunicativi è evidente, basti pensare all'abbigliamento (o alla mancanza di esso) o alla lunghezza dei capelli come manifesto di ribellione verso la struttura della società. A pensarci bene, anch'io al liceo portavo i capelli piuttosto lunghi...

Ma cosa c'è di diverso tra l'uso comunicativo del corpo che fanno i miei allievi e quello che ho fatto io (usando i capelli) o che è sempre stato presente nel corso della storia attraverso vestiti, parrucche, profumi, colori?

Forse la differenza sta nel contesto in cui questa modalità comunicativa si iscrive. E qual è l'ambiente culturale in cui cresce oggi un adolescente? Ci stiamo confrontando con una progressiva perdita della capacità di costruire significato. Una fluidificazione progressiva degli elementi che stabilizzano l'esistenza: famiglia, lavoro, ideali, rapporti, tendono a diventare difficilmente identificabili e definibili. Le persone perdono progressivamente le connotazioni che stabilizzano l'identità. È facile rendersi conto che sotto la valanga di parole che vengono dette e ripetute dai media molte volte non c'è un'intenzione comunicativa onesta (provate a indagare tra i vostri alunni qual è il livello di fiducia che nutrono nell'informazione, scoprirete che non è molto diverso dal vostro). Chi sta crescendo oggi vive in un ambiente caratterizzato da una progressiva evanescenza delle strutture che garantiscono identità e socialità. L'aspetto più "culturale" della comunicazione (informazione – formazione scolastica) continua a perdere di senso per la maggior parte di loro. In questa sorta di vuoto di senso che si determina diventa comprensibile l'uso della significatività elementare del corpo, che comunica in modo immediato e senza necessità di complesse elaborazioni concettuali l'appartenenza ad un gruppo e la differenza dagli altri corpi. Identità e appartenenza passano oggi probabilmente in misura grandissima (e per alcuni forse soltanto) attraverso la "scrittura" del proprio corpo. Spille, tatuaggi, orecchini, piercing sono segni che permettono la riconoscibilità e individuano la differenza. Ad un livello significativo immediato, il mondo giovanile ha (re)inventato una scrittura che sfugge al campo semantico della comunicazione culturale adulta e che ha il vantaggio di non poter essere smentita né corretta da nessuno. ●

NOTA

1. Giorgio Raimondo Cardona, *Antropologia della scrittura*, Loescher, Torino, 1991.



«Il fatto che non ci siano più consensi sulla materia corporea è uno degli effetti inevitabili e più interessanti della modernità. Siamo arrivati ad un punto tale di dislocazione, di smembramento dell'unità corporea, che bisogna oggi reinventarla e rinegoziarla. Quando si parla di reinventare c'è sempre un aspetto nostalgico e reazionario

che mi fa molta paura: non voglio reinventare la natura o ricollocarci dentro una matrice naturalistica, bensì rinegoziarla su punti ben precisi, in modo da affermare ben forte un principio di autorità femminile. Mi fanno paura i comitati di bioetica che vogliono reinventare la natura. È altro che bisogna inventare».

«(...) il corpo come teatro politico, come scena di saperi alternativi, come segno indiscutibile di una sovversione sociale e simbolica tuttora in atto. Il corpo come traccia di un possibile divenire soggetto delle donne».

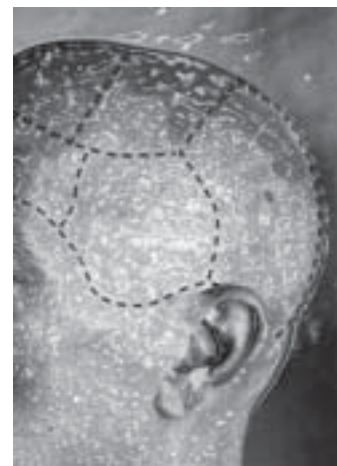
[Rosi Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, Manifestolibri, 1996]

«...qui Penelope, celebre per il suo inusitato disfare, emblematicamente tesse: tesse assieme l'anima e il corpo, riallaccia i legami in una trama fitta dove il corporeo si annoda all'anima, e soprattutto a quella parte dell'anima che più di ogni altra il filosofo vuole legare dal corpo, ossia il pensiero».

[Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, 2. ed., Editori Riuniti, Roma, 1999]

La deificazione del corpo assicura la coesione del corpo personale, come quella del corpo sociale. Coesione discreta durante la modernità, radicale durante la post-modernità. La prevalenza dell'apparenza è la chiave di comprensione di molte pratiche corporali (il *body-building*, la cura dell'alimentazione, la cosmetica, la teatralità). Il "rivestimento" è l'elemento motore dell'eroticità sociale, perché la bellezza fisica, la cura che vi si dedica, giocano un ruolo fondamentale nella strutturazione sociale. Tutte le volte che il corpo si epifanizza, tutte le volte che una società sembra privilegiare il corporeismo, è facile osservare la risorgenza comunitaria (o tribale).

[Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, 1990, trad. it. *Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, Garzanti, Milano, 1993]



Il corpo interrotto

STEFANO VITALE

La promozione della salute, del corpo e della mente insieme, deve avvalersi della crescita di circuiti che facilitano, di una rete che lavora per il mutamento dei contesti di cura, non nel senso forte della medicina professionale, o delle innovazioni legislative, ma nel senso *debole* del "to care". Una dimensione curativa che si concretizza nel sostegno sociale, che attiva scambi strumentali ed emozionali in ambienti di vita naturali, che valorizza legami affettivi e dà un senso all'esistenza

La salute del corpo è essenziale tanto più se il concetto di "salute" mette in gioco il rapporto tra *autos* ed *oikos*, sistema vivente e ambiente. Il sociologo Marco Ingrosso ha indicato alcuni anni fa¹ l'opportunità di passare da una interpretazione della salute come obiettivo ad una visione ecologico-razionale in cui la salute è colta come processo in divenire in un "rapporto co-evolutivo persona-ambiente".

Oggi, sostiene Ingrosso, abbiamo di fronte tre scenari: il primo approccio alla salute è quello che continua a privilegiare una modalità *riparativa* (trattamento della malattia), piuttosto che positiva e preventiva, nel senso di *costruzione* della salute; il secondo, sperimenta un uso intensivo della *tecnologia biomedica e farmacologia*; il terzo scenario prefigura una combinazione di assunzione di responsabilità sociale e personale *per costruire un ambiente che promuove il benessere*.

È ovvio che sia il terzo modello ad interessarci, ma è decisamente minoritario e marginale rispetto agli altri due. Se guardiamo al *trend* dominante possiamo stare tranquilli: non c'è speranza.

Il gesto interrotto

L'autonomia, relazionata al concetto di dipendenza, è definibile come **capacità di diversificare** le risposte così da saperle adattare a situazioni molteplici e complesse. È questa capacità che si perde col distacco del e dal corpo, che si spezza nell'interruzione del rapporto col corpo (che come diceva Jean Paul Sartre è «l'essere psichico per eccellenza»). Nel rapporto di aiuto che i medici, gli

educatori sperimentano, c'è posto per quello che Andrea Canevaro ha chiamato il "gesto interrotto" cioè una modalità di relazione che lascia spazio all'autonomia. «Il nostro gesto interrotto implica l'attesa di un completamento originale da parte dell'altro, implica una scelta... che può essere assai diversa da quella che avevamo in mente... è l'accettazione dei limiti della propria azione. È il contrario del "fare al posto dell'altro" per piccolo che sia»².

Macchine non banali

Von Foester³ aveva posto una domanda centrale in questa prospettiva: definiamo l'essere vivente una macchina banale o una macchina non banale? Ogni campo di indagine e di lavoro, compreso quello del lavoro educativo e di cura, ha la speranza che si possa avere a che fare con una macchina banale. Il modello operativo è semplice e schematico: l'*input* (quello che in fisica viene chiamato "causa" e in psicologia "stimolo") fa scattare la macchina e quello che essa produce prende il nome di *output* che, tradotta nel linguaggio della fisica sperimentale, diventa "effetto" e nel campo della psicologia sperimentale "risposta". Lo schema stimolo-risposta/ causa-effetto descrive dunque una macchina banale. Ma in realtà tutte le macchine sono *non banali* e, tra queste, l'essere vivente con le sue vulnerabilità e i suoi punti di forza. Siamo dunque macchine non banali perché: a) dipendenti dalla storia; b) indeterminabili analiticamente; c) imprevedibili, comunque.

Per trattare le macchine non banali sono possibili tre differenti strategie: a) ignorare il problema; b) rendere banale qua-



«Disponibile subito!
Motore lineare. Forte e sicuro: disegno perfezionato mediante lunga sperimentazione in tutto il mondo. Tutti i modelli offrono l'economia della conversione d'energia con pila a combustibile e funzionano con un'ampia scelta di materiali energetici sempre pronti.
Scelta di due sistemi di controllo:
Modello ad avviamento esterno.
Controllo digitale mediante

impulsi dell'ordine del picojoule.
Amplificazione energetica circa 106. Velocità massima opzionale da 0,1 a 100 mm/sec.
Sforzo generato: $2-5 \times 10^{-5}$ newton m².
Modello autonomo con oscillatori integrali.
Particolarmente adatto per applicazioni su pompe.
Accessori a richiesta, intubazione diretta di ossigeno. Generazione termica.
Buono da mangiare».
[D. R. Wilkie, *Il muscolo umano*, conferenza all'Institution of Electrical Engineers, Londra, 1969, da A. L. Lehninger, *Biochimica*, Zanichelli, 1975.]

Frammenti di un discorso sul corpo

lunque cosa in maniera tale da poterla trattare (la scuola, ma anche il "servizio sociale" può essere un apparato che mira a questo); c) sviluppare un'epistemologia che prenda in considerazione la non banalità del sistema vivente, che quindi escluda o riduca il principio dell'approccio eterodiretto e prescrittivo e che consegna alla persona un spazio reale di autonomia perché realizzando dentro ad un contesto di dipendenza "non banalizzata".

Situazione e rete

L'epistemologia tradizionale che noi chiamiamo normalità, esita a rendersi conto che le proprietà sono soltanto differenze, e che esiste solo nel contesto, solo nella relazione. Noi astraiano dalla relazione e dalle esperienze di interazione per creare oggetti e dotarli di caratteristiche a volte troppo rigide. Noi astraiano dalle esperienze di interazione e di differenza per dar vita ad un *self* che dovrà continuare anche al di fuori della relazione. Ma il *self* ha una dimensione molteplice, relazionale e *situazionale*, e rimanda alla varietà di cornici che organizzano l'esperienza sociale.

Il nostro lavoro di cura dovrebbe essere allora centrato sulla necessità di costruire le mappe delle relazioni significative degli utenti e degli operatori che si

rapportano con loro nelle relazioni di cura e aiuto. «Ci sono reti che ammalano e reti che sostengono, contengono le vulnerabilità, curano»⁴.

Per un modello relazionale del corpo

La "presa in carico" propriamente socio-educativa, che cerca di coniugare la comprensione del vissuto e della condizione dell'utente con la formulazione di iniziative concrete volte a una sua maggiore emancipazione e/o capacità di autonomia ed equilibrio non va per la maggiore. Il modello sotteso è di tipo *probabilistico e relazionale* e implica:

1. vedere l'altro come soggetto portatore di una storia personale complessa ed in evoluzione costante, suscettibile di modifiche in funzione di risposte diversificate;
2. essere disposti a mettere in discussione le proprie certezze e premesse in funzione delle risposte dell'altro;
3. costruire continuamente nuove cornici, nuove possibilità di percepire l'altro, nuovi punti di osservazione, specie degli scenari all'interno dei quali gli specifici comportamenti si verificano;
4. cogliere costantemente le differenze e riflettere per tradurle in ipotesi di lavoro;
5. evitare risposte stereotipate e ripetitive, che producono false sicurezze e che inglobano la relazione all'interno di moduli fissi (dando, comunque, le necessarie sicurezze ed i dovuti dispositivi di "contenimento").

Ma attenzione: il corpo interrotto non è bello a vedersi, né piacevole a toccarsi. Odori, sensazioni sgradevoli lo avvolgono e lo porgono malamente al mondo. Anche quando si imbelletta, si nasconde, si maschera. Nei ragazzi e nelle ragazze con disagi psichici ci si trova potentemente confrontati al cortocircuito della propria "autorappresentazione": «la formazione della personalità, la rappresentazione di sé, l'identità dipendono da ciò che accade al bambino negli ambienti di vita, quegli ambienti carichi di significati affettivo, dalla famiglia alla scuola»⁵. ●

NOTE

1. Nel libro *Ecologia sociale e salute* (Franco Angeli, 1994).
2. Andrea Canevaro, *La formazione dell'educatore professionale*, La Nuova Italia, p. 24.
3. Von Foester, *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma, 1987.
4. Renzetti, *Reti che ammalano e reti che aiutano*, Cemea, 1996.
5. Andrea Canevaro, *La formazione dell'educatore professionale*, La Nuova Italia, 1991, p. 19.

Il corpo che gioca

STEFANO VITALE

Il corpo è un rivelatore sociale, ovvero qualcosa che riflette le scelte di un gruppo sociale, ma è anche un laboratorio sociale che "inventa" relazioni, che mette alla prova strumenti ed oggetti della quotidianità

Tra i giochi del corpo lo sport è il prodotto di una egemonia etnomotoria dell'uomo bianco, adulto, civilizzato e di alta tecnologia. Un gioco fondato su tre regole: ripetizione, performance, spettacolo. Gli effetti su bambini e ragazzi sono noti: precocità dell'avvicinamento all'attività sportiva, disciplinamento del corpo e delle relazioni sociali, forte valorizzazione della competizione, educazione motoria come maschera per il desiderio di successo economico ed affermazione sociale (fidanzamento con "veline", compreso) delle famiglie. Il corpo che gioca in tal modo non crea cultura nuova, ma riproduce quella dominante, relegando le pratiche "eversive" del gioco di tradizione (di tutti quei giochi che sono sfuggiti alla codificazione per la loro ambivalenza, paradossalità o complessità, come ha spiegato Bateson) ai libri dei nostalgici o alle pratiche di riabilitazione e contenimento degli educatori. La stessa sorte, a ben vedere, tocca ai giocattoli: il bastone, il cerchio, la trottola, la corda, i birilli, bocce e palloni sono forme pietrificate di un corpo estinto, un corpo che trasformava l'incontro con questi strumenti in "fare sempre nuovo" (Walter Benjamin), in relazioni e invenzioni.

Questa malinconica eclissi del corpo dalla scena del gioco, si verifica mentre la sorgente progettuale del gioco si trasferisce nelle aziende, e il gioco si fa prodotto, uniformandosi alla scala planetaria del mercato che impone semplificazione, durate brevi. Tutto questo cambia vistosamente sia il corpo sia il gioco.

E invece la grande varietà e duttilità dei giochi tradizionali – in termini di relazioni, strumenti, situazioni di confronto, immaginazione e fantasia – è una "riserva di biodiversità culturale", un laboratorio, non solo per la memoria del mondo, ma anche per la memoria del corpo. Si pensi ai giochi delle popolazioni Dogoni (Mali) che vivendo in una regione di falesie non praticano né giochi con la palla o giochi che richiedono grandi spazi orizzontali ma sviluppano invece pratiche corporee di destrezza circoscritta; oppure alla marcata ritualità motoria del "Lamb" (una forma di lotta del Senegal). Persino in un ambito limitatamente europeo troviamo una notevole diversità di situazioni tra le pratiche corporee delle culture bretoni, basche o salentine. Ma la globalizzazione dei modelli ludici e il bisogno di universalizzare la cultura occidentale non danno scampo. Ad essere in gioco è dunque il corpo stesso, che sarà tanto più povero quanto più uniformato a comportamenti motori fissi. Probabilmente certi comportamenti estremi e trasgressivi nell'uso del proprio corpo da parte di alcune fasce di adolescenti sono la reazione al muro della noia in cui per anni è stato gettato il loro corpo dai riti di una ludicità corporea imposta.

Nel bene e nel male, infatti, il corpo che gioca dei bambini è sempre più "gestito" dagli adulti: animatori, ludotecari, istruttori... prolungamento del controllo parentale che limita l'autonomia. «Il gioco è un'attività libera e volontaria», diceva il vecchio Huizinga. Che implica piacere, aggiungeva Caillois, e che partecipa del processo di elaborazione ed appropriazione di una storia, una società, una cultura: qui da noi c'è rimasto solo il "superalotto" a farci sognare. ●

NOTA BIBLIOGRAFICA

- Gustavo Pietropolli Charmet, *I nuovi adolescenti*, Cortina, Milano, 2000.
 Pierre Parlebas, *Giochi e sport*, Il Capitello, Torino, 1997.
 Johann Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino, 1979.
 Roger Caillois, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano, 1981.
 Gregory Bateson, *Questo è un gioco*, Cortina, Milano, 1996.
 Alessandro Dal Lago e Pier Aldo Rovatti, *Per gioco*, Cortina, 1993.
 Gianfranco Staccioli, *Il gioco ed il giocare*, Carocci, Roma, 1998.
 Lucia Balduzzi, *Voci del corpo*, La Nuova Italia, 2002.
 AAVV, *Corpi in divenire*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 1999.
 Zygmunt Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari, 2002.
 Giorgio Reali, Niccolò Barbiero, *Il giardino dei giochi dimenticati*, Salani, Milano, 2002.
 Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1978.
 Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976.
 Manuela Trinci, *Il bambino che gioca*, Bollati e Boringhieri, Torino, 1993.
 Walter Benjamin, *Ombre corte*, Einaudi, Torino, 1993.