

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA



DOTTORATO in

MEDICINA CLINICA E SPERIMENTALE E MEDICAL HUMANITIES

Ciclo XXXII

**IL CORPO E L'IMMAGINARIO POLITICO
NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA**

Docente guida:

Chiar.mo Prof. Paolo Bellini

Tesi di dottorato di
Raffaella Sabra Palmisano

ANNO ACCADEMICO 2018-2019

**IL CORPO E L'IMMAGINARIO POLITICO
NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA**

Raffaella Sabra Palmisano

INDICE

PREFAZIONE p. 5

INTRODUZIONE p. 6

CAPITOLO 1

Corpo: *verum et factum* o *verum et fieri*? p. 13

CAPITOLO 2

Corpo e famiglia p. 27

CAPITOLO 3

Foucault: confessione, masturbazione, potere p. 51

CAPITOLO 4

Il dire performativo del razzismo e la costruzione del “mostro” p. 65

CAPITOLO 5

Il dire e la scissione soggetto-oggetto cartesiana p. 75

CAPITOLO 6

Il dire dicotomico, l’immaginario e la politica del corpo in psichiatria p. 85

CAPITOLO 7

Dire performativo, corporeità e *cura*

p. 93

CAPITOLO 8

Il dire performativo della scienza e il corpo

p. 101

CAPITOLO 9

Modificazioni corporee e dire performativo

p. 109

CONCLUSIONI

p. 123

BIBLIOGRAFIA

p. 129

PREFAZIONE

Nel corso degli anni, all'interno del mio percorso di ricerca, la relazione fra corpo, sacro e cura ha rappresentato un interesse costante. Questa relazione si è poi articolata grazie ai suggerimenti e agli interventi critici di studiosi che ho incontrato sul mio cammino. Il Professor Paolo Bellini (Università dell'Insubria) mi ha portato ad interrogarmi sul significato politico dei temi studiati grazie ai concetti chiave di immaginario e di mitopia da lui elaborati. Da parte sua, il Professor Claudio Bonvecchio (Università dell'Insubria) mi ha iniziata alla riflessione sui temi della filosofia politica. Il Professor Erasmo Silvio Storace (Università dell'Insubria) mi ha invitato a riflettere sul rapporto tra corpo, famiglia, religione e politica, mentre il Professor Mario Picozzi (Università dell'Insubria) mi ha portato a riflettere sul rapporto tra corpo e medicina e sull'etica del rapporto tra medico e paziente. Un particolare ringraziamento va al Professor Antonio Russo (Università di Trieste), che è stato negli anni fondamentale per la costruzione delle domande che mi sono posta, e che costantemente fa rinnovare in me l'amore per la filosofia. Durante le mie ricerche all'Estero, il Professor Arash Zeini (Freie Universität Berlin) mi ha permesso di chiarire molti dubbi sul rapporto tra corpo, politica e religione e aperto nuovi orizzonti interpretativi. Anche qui, un ringraziamento particolare va al Professor Fritz Kramer (Freie Universität Berlin), che con i suoi insegnamenti e riflessioni ha fatto nascere in me alcune delle idee che mi hanno permesso di portare avanti la ricerca, guidandomi anche nella gestione del rapporto tra etnografia, antropologia e filosofia. La Professoressa Farifteh Tavakoli-Borazjani (Freie Universität Berlin) mi ha invece condotta, inconsapevolmente, alla costruzione della teoria del dire performativo, grazie alle sue lezioni di grammatica e mistica. Con il Professor Giuseppe Vercelli (direttore del «Centri di Psicologia dello sport e della Prestazione Umana» dell'ISEF dell'Università di Torino) ho avuto l'occasione di discutere la relazione fra corpo, modificazioni corporee e stati modificati di coscienza. La Dott.ssa Alessandra Ambrosino, poi, mi ha indotta ad approfondire il legame mente-corpo-cura-comunicazione. Un ringraziamento, infine va agli artisti e operatori del mondo delle modificazioni corporee, che mi hanno condotta ad aprire un nuovo ambito di ricerca grazie anche alle

innumerevoli domande e ai *feedback* da me ricevuti durante i seminari ai quali ho partecipato in qualità di ascoltatrice e di relatrice.

Alla mia famiglia un grazie affettuoso per i continui stimoli e la capacità di creare un dialogo costruttivo sempre.

INTRODUZIONE

Nella nostra società contemporanea viviamo costantemente coinvolti nella rappresentazione della corporeità: televisione, social networks, social media, illustrazioni di ogni natura testimoniano per un corpo in costante cambiamento. Medicina e psicologia, come pure sociologia e scienze della comunicazione se ne sono occupate sotto numerose prospettive. Ma quanto è “politico” il corpo dell’Uomo? Quanto è “politico” il linguaggio dei corpi? Queste sono solo alcune delle domande che si pongono per la stessa presenza di innumerevoli immagini del corpo dell’uomo e della donna in ogni loro forma e contesto, alle quali siamo chiamati a rispondere. La filosofia politica può contribuire alla definizione di un quadro più complesso quanto articolato.

Così, nel primo capitolo di questo lavoro viene affrontata l’analisi di come *mythos*, *logos* e discorso vadano intesi come tipologie del dire performativo – definito, quest’ultimo, come ogni discorso di un sapere, espressione della *Weltanschauung* di una determinata società–. Tali tipologie, costituenti e costituite, costruttrici dell’immaginario e co-costruite dall’immaginario – inteso come dimensione immaginativa capace di produrre effetti reali – contribuiscono ad ampliare la definizione della realtà come costruzione sociale. Il corpo viene dunque analizzato non nei termini di un qualcosa di unicamente presente e evidente (*verum et factum*), ma come espressione della capacità costruttiva del dire performativo (*verum et fieri*), e in quanto essente, a sua volta, un dire performativo con innegabile significato politico, poiché elemento fondamentale del “relazionarsi a...”, e poiché legato alle modalità dell’essere-nel-mondo e all’immaginario.

Il corpo nella sua dimensione politica è al centro della trattazione del secondo capitolo. Il domandare sul corpo non prescinde dal concetto di famiglia e/o di lignaggio, istituzioni nelle quali la corporeità rivela le sue dimensioni più specificatamente socio-politiche oltre che psicologiche.

Ciò che lega un corpo a un altro corpo, ovvero il legame di sangue, il legame familiare, è socialmente costruito attraverso il *dire*, sia questo appunto in forma di *logos*, *mythos* o altro, come dimostrato dalla grande mole di studi etnografici che documentano l’organizzazione della famiglia nelle società di tutti i continenti, studi paradigmatici che vengono esposti qui in relazione alla

costruzione sociale del corpo e in rapporto a tutte le relazioni che conseguono dall'organizzazione della struttura familiare, primariamente politica. Altresì, in questo contesto viene ad essere analizzata la questione di come anche la scienza occidentale, determinando a suo modo la struttura dei legami parentali, possa essere intesa come un dire performativo politico.

Infatti, considerando che tutte le pratiche sociali, economiche, giuridiche ecc. sono profondamente influenzate dall'immaginario e dal dire performativo che una società ha sul come venga a essere al mondo un corpo umano, si palesa il significato politico che questo concetto possiede in sé: il dire performativo scientifico, il dire performativo religioso o, ancora, per esempio, quello tribale riguardo al corpo e alla famiglia, determinano le strutture e l'organizzazione politica di una società, in un continuo rapporto di co-costruzione con l'immaginario.

Nel terzo capitolo si considera la relazione fra il corpo e la fondazione e gestione del potere, intendendo il potere come caratterizzato dall'anonimato rispetto alla costellazione storica dei poteri sovrani e come caratterizzato dalla capacità di determinare "effetti di soggettività" tramite il passaggio dalla sorveglianza all'autosorveglianza, portando alla costituzione di quella che Michel Foucault chiama "tecnologia del sé" – ovvero intendendo il potere in quanto potere disciplinare.

Il rapporto fra corpo e potere è stato evidentemente analizzato da innumerevoli autori, in particolare considerando la gestione della sessualità, presunta attribuzione per eccellenza della corporeità, per esempio, appunto, da Foucault. Il riesame critico delle posizioni assunte da quest'ultimo conduce qui invece ad affermare che il potere politico del dire performativo, inteso come conseguenza e espressione continuamente diveniente della potenza costruttiva del pensiero e dunque inscindibile dalla relazione all'Alterità, non è quindi prevalentemente o esclusivamente un potere disciplinare.

Dopo aver trattato di corpo in quanto tale e in quanto istituzione (vedi famiglia, lignaggio, tribù, società ecc.), il rapporto fra migrazioni e globalizzazione viene esaminato prendendo in considerazione come con i corpi, spostandosi il dire performativo– che continua di volta in volta a co-costruirsi con le nuove relazioni e l'immaginario– si spostino anche le strutture politiche; con ciò viene dunque a essere evidenziato come il dire della sessualità, costruendo e determinando nuove costellazioni politiche, sia a sua volta costruito e determinato dalle costellazioni politiche.

Nel quarto capitolo vediamo dunque come questa alterità viene costruita dal dire performativo della scienza che, grazie alla sua potenza poietica, consente e determina la costruzione della corporeità degli attori sociali, anche e soprattutto della loro corporeità intesa geneticamente e politicamente. Questa potenza poietica e performativa può, come dimostrato da Luigi Cavalli Sforza, in seguito

alla produzione e agli scambi di informazioni e saperi, portare a una espansione o diminuzione demografica e alla determinazione di alcune categorie corporee e dunque politiche. Si dimostra così come il dire performativo, in cui l'immaginario gioca un ruolo determinante, sia parte costituente della corporeità umana e del suo *Lebenswelt*: "alterità normale" e "alterità anormale" vengono così ad essere istituite in uno specifico rapporto soggetto-oggetto.

Nel quinto capitolo l'analisi si concentra sul costituirsi della scissione soggetto-oggetto nel dire performativo che costruisce la "alterità anormale". Poiché è proprio col dire dicotomico scientifico post-cartesiano che si ha l'insorgere dell'uomo a soggetto normativo, si analizza qui cosa questo soggetto normativo sia, e come questo abbia determinato la possibilità della creazione di una alterità definibile come anormale, nel senso di non corrispondente alle categorie da esso stesso imposte. Infatti, una comprensione del significato politico della costruzione del corpo dell'alterità anormale è possibile attraverso il ripercorrimento della nascita della scissione soggetto-oggetto e l'analisi di come questa abbia modificato il modo di relazionarsi all'alterità e dunque il concetto stesso di relazione.

Nel sesto capitolo l'argomentazione rientra nell'alveo della fenomenologia proprio per discutere il dire dicotomico, l'immaginario e la politica del corpo in questa nuova prospettiva.

Posto che per il pensiero cartesiano non c'è il "lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta", in questo capitolo l'analisi si concentra sul "lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso", dunque su Martin Heidegger e le sue riflessioni riguardanti nello specifico la spazialità dell'ente uomo, ovvero del corpo. Qui l'immaginario e la politica del corpo vengono ad essere indagati considerando la differenziazione fra *Körper* e *Leib*. Difatti, nel dire performativo dicotomico l'uomo si trova esclusivamente ad essere compreso come *Körper* e non come *Leib* e la relazione con l'Altro diviene pensabile solo nei termini di una oggettivizzazione. Se, difatti, nella clinica un malato è divenuto *Körper* perché privato del "ci" concedente-spazio, questi non può essere più uomo in quanto gli viene negata la possibilità dello essere-costantemente-aperto: il paziente della clinica diviene allora non-uomo in quanto privato del *Dasein* concedente-spazio e dell'apertura all'essente-presente con la conseguente negazione della *cura*.

Nel settimo capitolo viene così analizzata la critica di Heidegger a Ludwig Binswanger a proposito del concetto di *cura* e di *Dasein*. Binswanger infatti interpreta l'esserci come soggetto isolato, mentre per Heidegger quest'ultimo non va mai visto come soggetto isolato ma sempre in relazione al conessente e nella sua storicità attualizzantesi di volta in volta: solo in questo modo è infatti

possibile la comunicazione, quindi la costruzione e la condivisione di ciò che si è definito come dire performativo. D'altra parte, appunto, per Heidegger, l'esserci va inteso in quanto essere-nel-mondo, e dunque in quanto prendersi cura [*Besorgen*], ovvero aver cura per [*Sorgen für*] il conessente [*Mitseiende*], proprio perché esso non è mai un soggetto isolato.

Nell'ottavo capitolo, premesso che l'esserci non possa mai essere interpretato come soggetto isolato, ma sempre in relazione con il conessente, viene ad essere discussa la relazione fra *psiche* e *soma*, e dunque tra immaginario e costruzione sociale della realtà. A partire dalla differenziazione fra natura *materialiter spectata* e natura *formaliter spectata*, l'indagine sullo esser-uomo dell'uomo si connota come critica alla metafisica del soggetto e permette la riformulazione della questione psico-somatica come proposta da Robert Hegglin: l'approccio dell'analitica dell'esserci viene così finalmente trasmesso ai medici della *psy* tanto quanto ai medici del *body*, elidendo la questione della misurabilità e, con ciò, superando la scissione soggetto-oggetto.

Nel nono capitolo, questo corpo e questa corporeità, intesi nel loro appartenere al conessente, ovvero nell'essere prodotti dei processi di costruzione della cura, del dire e dell'immaginario sono studiati nel contesto di una società sempre più intenta in una perenne operazione di loro modifica. Condizionante e condizionato dalla complessa rete di relazioni costruita tramite il dire performativo, il corpo è oggi più che mai esso stesso un dire politico, espressione dell'immaginario e pertanto campo di sperimentazione e di continue modifiche. Queste pratiche di modificazione – attuate non solo per scopi medici, giuridici, religiosi e soprattutto politici, pratiche che vanno dal taglio dei capelli all'amputazione di organi passando per tatuaggi e scarificazioni ecc. – possono essere sperimentate spesso da chi le esercita come un avvicinamento alla realtà di se stessi nel tentativo di “lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso”. Queste pratiche connotano inoltre sempre dei passaggi di status così come al contempo manifestano la volontà dell'esserci e la modalità stessa di questo esserci. Essendo inscindibili dalla storicità di chi le pratica, queste modificazioni hanno un significato politico in cui non si può non tenere presente il ruolo della scienza. Il rapporto tra scienza, politica e modificazioni corporee si esprime così, innegabilmente, nella corporeità del *cyborg* e del mutante e in tutto il dire e l'immaginario politico ad esse relazionati e conseguenti.

Certamente, per quanto l'argomentazione su questi temi possa essere articolata, sembra che alle tante risposte trovate alle questioni iniziali corrispondano altrettante nuove domande su temi affini e

paralleli. Del resto, la stessa fluidità dei corpi, di trasformazione naturale degli stessi – sia corpi biologici che corpi sociali – e le capacità di modifica degli stessi ad opera dell'attività degli attori sociali complicano il contesto analitico. Rendendolo al contempo sempre più affascinante.

CAPITOLO 1

Corpo: *verum et factum* o *verum et fieri*?

Come porsi la questione sul corpo se esso è già, in qualche modo, manifesto a tutti?

Una concezione prettamente oggettivistica, che intende il corpo come qualcosa che si manifesta e è manifesto (e che non ha altra alternativa che esserci o non esserci), impedisce il proseguire del domandare.

Considerare il corpo come un qualcosa di immediatamente manifesto, immediatamente presente, per legittimarne la verità rimanda all'aporia dell'impossibilità del domandare oltre, poiché presuppone la verità come immediata presenza di un fatto, ma il fatto, in quanto tale, è negazione del presente e dunque dell'immediatezza:

“Posta come realtà soltanto l'insieme dei fatti presenti...e limitato l'essere a questa realtà...il reale stesso ci si dissolve tutto come reale, perché quello stesso presente che dovrebbe costituirlo svanirebbe anch'esso...Le cose ci si presentano proprio come e in quanto fatti e i fatti, per natura loro, sono già passati, quando sono fatti. Non il fatto storico soltanto è passato, ma il fatto per sé, il fatto storico è passato, non perché storico, ma perché fatto”¹.

Il manifestarsi di un qualcosa è proprio nel suo divenire, ma è solo astraendo da questo che quel qualcosa può apparire presente in quanto “fatto”; qui sta la contraddizione dell'empirismo, nell'affermare cioè l'essere del fatto come immediata presenza, immediata presenza che però non può essere contenuta nel fatto proprio perché in quanto “fatto”:

“L'essenza della presenzialità immediata – che dovrebbe essere l'essenza della sveltezza empiristica – non è dunque ciò che è *diventato* e che si è cristallizzato come *fatto*, oggetto, bensì il divenire, il *manifestarsi*”².

¹ P. Carabellese, “La storia”, in AA.VV., *Scritti per B. Varisco*, pp. 24-60, p.29, Vallecchi, Firenze, 1926.

² E. Grassi, “Il Problema del Logo”, in *Archivio di Filosofia*, Anno VI, n 2, pp. 151-183, p. 154, 1936.

E l'empirismo di George Berkley, per esempio, ammette che il concetto di sostanza corporea come esistente fuori dalla mente è contraddittorio, poiché pur affermando che *esse est percipi*, è possibile pensare e immaginare anche ciò che non è percepibile. Esso ammette cioè una idealità del reale, idealità del reale che viene negata nel momento in cui viene operata una distinzione tra pensiero che pensa attualmente il mondo e Pensiero assoluto, ovvero il Pensiero divino, trascendente il pensiero umano, che pensa tutto il pensabile.

Pensare però il pensiero umano come condizionato (Pensiero divino è *lacondizione* di quello umano) da quello divino, significa porre il Pensiero divino come presupposto stesso del pensiero umano, eliminando così la possibilità di concepire il pensiero umano:

“Una realtà che, di fronte al pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero”³.

In altri termini, rilevo che non sembra concepibile una realtà che non sia continuamente costruita dal pensiero diveniente e che questo rapporto sia reciproco: la realtà co-costruisce il pensiero così come il pensiero co-costruisce la realtà di volta in volta.

Pensare il pensiero umano come pensante ciò che già è pensato dal pensiero divino equivale alla antica dicotomia uomo-natura⁴. Significa cioè affermare che il pensiero umano non è né realtà oggettiva né soggettiva, ovvero non è un pensare; significa un ricadere nella contraddizione di quella presunta “presenzialità immediata del fatto”, che nega la capacità creativa, costruttiva del pensiero.

Questa visione del pensiero, questo idealismo, verrà qui inteso come ideale e non come un dogmatismo:

“L'idealismo può essere guardato da due punti di vista diametralmente opposti: come teoria, e allora è una filosofia tra le filosofie, uno dei tanti dogmatismi che si sono seguiti nella storia del pensiero, una formalistica che può ripetersi ed è ripetuta dagli infiniti pappagalli delle così dette scuole filosofiche; *come ideale, e allora è la coscienza intima e concreta della nostra infinita libertà creatrice, è il bisogno che sentiamo di fare, di lavorare, di realizzare*, è ciò che ci spinge a

³ G.Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op.cit., p. 5

⁴ Di ciò tratterò più avanti in maniera approfondita

impegnare tutte le nostre forze e tutto il nostro tempo per dare il massimo valore possibile alla nostra vita, è *la gioia dell'agire, del costruire, del creare*"⁵.

Il pensiero va allora concepito come atto in atto, e non come atto compiuto; e, poiché esso è la nostra soggettività, non può essere trasceso, ovvero non può essere oggettivato perché il tentativo di oggettivare il pensiero pensante come pensato sarebbe compiuto dal nostro stesso pensare pensante, soggetto stesso del tentativo di oggettivazione.

Sorge così la domanda su come vada inteso questo processo, essendo escluso ciò che si manifesta in modo immediato, poiché:

“Noi possiamo dire di conoscere un oggetto soltanto se questo oggetto non è niente di immediato: niente che il pensiero nostro trovi innanzi a sé già incominciando a conoscerlo, reale perciò prima ancora che sia conosciuto. Immediata conoscenza è *contraditio in adiecto*”⁶.

Ed è *contraditio* nella misura in cui consideriamo la conoscenza nei termini di un discorso, che possiamo qui considerare come interno e/o esterno al soggetto conoscente.

Interno ed esterno sono in questo senso sinonimi di quella differenza tra immanenza e trascendenza, ove la considerazione di un elemento come immanente significa inclusione di questo nell'unità della nostra coscienza-pensiero (interno), e trascendente significa invece considerarlo come estraneo alla nostra coscienza-pensiero (esterno). La questione della trascendenza coincide in questo senso con quella dell'alterità.

La considerazione dell'alterità come qualcosa di estraneo all'unità della nostra coscienza-pensiero, nell'atto di coscienza-pensiero che considera l'alterità estranea alla coscienza-pensiero – nell'atto includente dell'alterità come elemento necessario al pensiero – non è che un rendere immanente l'alterità che, prima dell'atto di coscienza-pensiero – un atto includente – era trascendente.

Risulta così evidente che è impensabile una conoscenza senza relazione, e una relazione è impensabile senza alcun tipo di alterità. Già Varisco aveva affermato:

“Tutti sanno che per dire *tu* bisogna dire *io*. Qui si fermano i solipsisti. Ma una riflessione più estesa e più acuta mette in evidenza che per dir *io* bisogna dire *tu*, ecco perché il solipsismo è assurdo”⁷.

⁵ U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze, 1930, pp. 127-128, corsivo mio.

⁶ G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959, p. 20.

⁷ B. Varisco, *I soggetti empirici e l'unico soggetto trascendentale*, in «Archivio di Filosofia», IV, (1934), p. 334.

Così si intuisce quella che intendo come la capacità performativa del dire, ovvero, in questo dire performativo del “tu” che rende possibile dire “io”, si nota come il dire performativo del linguaggio renda più reale la mia soggettività.

Oltre, e più specificamente seppur in altri termini come sostengono Berger e Luckmann, il dire performativo

“makes 'more real' my subjectivity not only to my conversation partner but also to myself. This capacity of language to crystallize and stabilize for me my own subjectivity is retained (albeit with modifications) as language is detached from the face-to-face situation”⁸.

L’alterità, ovvero la trascendenza nell’immanenza così intesa, è dunque intimamente legata alla conoscenza:

“Ora è evidente che il termine di “altro” non ha significato che in funzione di un concetto che ne determina la portata. In altri termini l’altro non è tale che in quanto considerato estraneo all’unità della nostra coscienza che lo considera appunto estraneo nell’atto stesso che lo include in sé come uno di quegli elementi senza dei quali non è possibile pensare. È evidente che in questo caso il concetto di alterità è immanente al problema della conoscenza. Laddove si potrebbe osservare che l’immanenza altro non è che la considerazione precedente dell’alterità necessaria allo sviluppo della conoscenza. Fuori o dentro sono termini che hanno significato in rapporto a una relazione”⁹.

Se si pensa dunque alla conoscenza nei termini di quel discorso(trascendenza/alterità-immanenza)che rende immanente, attraverso l’atto di coscienza-pensiero, l’alterità dapprima trascendente, l’immediata conoscenza è *contradictio* a prescindere dal considerare quel discorso nei termini di *mythos* o/e di *logos* (o di un qualsiasi *dire*). È necessario tenere presente che:

“Non sembra documentabile che *mythos* e *logos* indicassero dei contrari prima che fosse elaborata la sinonimistica retorico-sofista, e poi perché anche dopo questa elaborazione dottrinale le

⁸ P. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books,(1966), London, 1991, p. 53: “Il linguaggio rende “più reale” la mia soggettività non solo al mio interlocutore ma anche a me stesso. Questa capacità del linguaggio di cristallizzare e stabilizzare per me la mia soggettività è mantenuta (anche se con modifiche) in quanto il linguaggio si stacca dalla situazione faccia a faccia”. (Trad. mia).

⁹E. Castelli, *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, Signorelli, Roma, 1933,p.12.

oscillazioni semantiche di *mythos* e *logos* – tali da giungere fino al reciproco scambio – durarono nella lingua greca”¹⁰.

Il *logos*, in quanto discorso, ha in sé il significato di *apofainesthai*, ovvero *fainesthai*: esso lascia vedere qualcosa a partire “da ciò stesso di cui si discorre” (*apò*). Ed è in quanto il *logos apofainesthai* che il *logos* ha la capacità di *synthesis*, nel senso di lasciar vedere qualcosa in quanto qualcosa “assieme a...”¹¹.

Il *logos* è cioè un modo del lasciar vedere, e dunque del conoscere “in relazione a...”.

La non contrapposizione originaria di *mythos* e *logos* è accreditata da numerose e approfondite analisi filologiche¹², come per esempio quella condotta da Furio Jesi sul verbo greco *mythologeîn* che conserva il significato restrittivo della parola *mythos* in quanto “parola efficace”, “progetto”, “deliberazione”, significato poi trasferitosi in modo quasi esclusivo nella parola *logos*, trasformando il significato di *mythos* in “narrazione non obbligatoria, non implicante argomentazioni”¹³.

Per Platone il *mythologeîn* è un tipo di *poiesis* il cui argomento riguarda questioni divine, eroiche ecc., qualcosa dunque di legato al trascendente, ma non solo¹⁴.

Se per trascendente intendiamo però ciò che è altro da sé rispetto al soggetto, ovvero l’alterità, sia questa alterità umana o divina, comprendiamo al meglio il significato etimologico della parola mito; μῦθος la cui radice μῦ ha come prima accezione l’onomatopea dell’emettere un suono e, in un secondo momento, assume il significato dell’atto del dire¹⁵, in quanto etimologicamente legato al dire presuppone una relazione, tra chi dice e chi ascolta, tra ciò che è detto, chi lo dice e chi lo ascolta ecc. D’altra parte:

“Language, which may be defined here as a system of vocal signs, is the most important sign system of human society. Its foundation is, of course, in the intrinsic capacity of the human organism for vocal expressivity, but we can begin to speak of language only when vocal expressions have become capable of detachment from the immediate 'here and now' of subjective states. It is not yet language if I snarl, grunt, howl or hiss, although these vocal expressions are

¹⁰ F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano, 1999, p.20.

¹¹ Si veda in proposito M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, pp.52-53(p.45 pdf).

¹² Si vedano in proposito K. Kerényi, F. Jesi, ecc.

¹³F. Jesi, *Mito*, p.20.

¹⁴ F. Jesi, *Mito*, pp.16-22.

¹⁵ “Wort, Rede, Gespräch, Überlegung, Erzählung, Sage, Märchen, Mythos”,Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, (Heidelberg: C. Winter, 1954-1972).

capable of becoming linguistic in so far as they are integrated into an objectively available sign system. The common objectivations of everyday life are maintained primarily by linguistic signification. *Everyday life is, above all, life with and by means of the language I share with my fellowmen.*"¹⁶

Logos e *mythos* hanno dunque in sé la relazionalità: il *logos* in quanto capace di portare ciò che appare a mostrarsi da sé poiché "il parlare del linguaggio accade a partire dalla disvelatezza di ciò che è presente e si determina, conformemente allo star-dinnanzi delle cose presenti, come 'lasciar-stare-insieme-dinnanzi'"¹⁷; il *mythos* in quanto espressione della relazione tra simbolo-segno e chi lo performa (come attore-parlante o attore-ascoltante)¹⁸.

Siamo di fronte dunque a una relazionalità, in entrambi i casi, che ha che fare con il trascendente inteso in quanto altro da sé (poi immanentizzato) rispetto a chi parla e chi ascolta.

Il mito è un dire che ha vaste implicazioni cognitive e sociopolitiche, proprio perché esprime la relazione tra il simbolo-segno e chi lo performa. Ecco perché all'interno della scienza del mito la semantica non andrebbe limitata alla visione dogmatica della corrispondenza archetipico-universale simbolico-significante, ma dovrebbe prendere in analisi il contesto etno-socio-politico in cui il mito è performato, dato che il mito è parte essenziale del sistema di rappresentazione e auto-rappresentazione di ogni società ed è inscindibile dal suo immaginario. Così è anche per il *logos*, considerando la loro originaria non contrapposizione: si tratta in entrambi i casi di discorsi (con

¹⁶ P. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, (1966), London, 1991, p.51: "Il linguaggio, che qui può essere definito come un sistema di segni vocali, è il più importante sistema di segni della società umana. Il suo fondamento è, naturalmente, nella capacità intrinseca dell'organismo umano di espressione vocale, ma si può cominciare a parlare di linguaggio solo quando le espressioni vocali sono diventate capaci di distaccarsi dall'immediato "qui ed ora" degli stati soggettivi. Non è ancora linguaggio se ringhio, grugnisco, grugnire, ululare o sibilo, anche se queste espressioni vocali sono in grado di diventare linguistiche in quanto integrate in un sistema segnico oggettivamente disponibile. Gli oggettivismi comuni della vita quotidiana sono mantenuti principalmente dalla significazione linguistica. *La vita quotidiana è, soprattutto, la vita con e attraverso il linguaggio che condivido con i miei simili.*" (Trad.mia)

¹⁷ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 145.

¹⁸ Per ascoltare si intende non tanto l'ascolto di una parola "come espressione di un parlante", quanto piuttosto rilevare che "appartenere alla parola che ci è detta non vuol dire altro che questo: ogni volta lasciar stare insieme dinnanzi nel suo complesso (*Gesamt*) ciò che un lasciar-stare-dinnanzi ci presenta. [...] Questo *legein* posa uno e lo stesso (*legt ein und das selbe*), l'*omon*. Tale *legein* è *omologein*: lasciar-stare-dinnanzi un qualcosa come stesso, raccolto nella medesimezza (*im Selben*) del suo star-dinnanzi". (M.Heidegger, *Saggi e discorsi*, p. 147).

compiti diversi) che hanno la stessa funzione (costruttiva, socio-politica ecc.) ma che agiscono per dei legami e delle ragioni che a un primo sguardo possono sembrare differenti.

Mythos e *logos* sono performati sempre in un contesto, e anche questo è parte di quel “*gehoeren*” di heideggeriana memoria che è un ascoltare e un appartenere alla parola detta: appartenere nel senso di “essere in relazione a...” un determinato contesto sociale, politico, storico, emotivo ecc.; appartenere nel senso di relazionarsi all’alterità, trascendente *stricto sensu* o meno che sia. E il “relazionarsi a...” è un processo continuo, che avviene di volta in volta nel dire.

Ne è un esempio quanto affermato da Berger e Luckmann:

“The reality of everyday life further presents itself to me as an intersubjective world, a world that I share with others. This intersubjectivity sharply differentiates everyday life from other realities of which I am conscious. I am alone in the world of my dreams, but I know that the world of everyday life is as real to others as it is to myself. Indeed, I cannot exist in everyday life without continually interacting and communicating with others”¹⁹.

Ed è in questa relazione continua del discorso, perennemente *in fieri*, che si costruisce la conoscenza e dunque la realtà così come da noi interpretata e conosciuta:

“Vero è che il fatto, con cui si converte il vero, essendo la stessa realtà spirituale che realizza (o che intende realizzando) se stessa non è propriamente un fatto, ma un farsi. Sicché piuttosto dovrebbe dirsi: *verum et fieri convertuntur*”²⁰.

E il *logos* in quanto discorso²¹ permette la conoscenza, ma una conoscenza che è costruzione, proprio in quanto processo che si realizza lasciando che l’essere si mostri e mostrandolo al contempo, non quindi considerandolo come un fatto, ché altrimenti sarebbe impossibile il processo, ma come un farsi, in un continuo e reciproco *fieri*, autoctisi reciproca.

Così attraverso il *mythos*, “costrutto immaginativo dinamico, che permette di organizzare ed esprimere una dimensione simbolica trans-personale dove, attraverso narrazioni condivise e

¹⁹ P. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, op. cit., p.37: “La realtà della vita quotidiana mi si presenta ulteriormente come un mondo intersoggettivo, un mondo che condivido con gli altri. Questa intersoggettività differenzia nettamente la vita quotidiana da altre realtà di cui sono consapevole. Sono solo nel mondo dei miei sogni, ma so che il mondo della vita quotidiana è tanto reale agli altri quanto lo è per me stesso. Infatti, non posso esistere nella vita di tutti i giorni senza interagire e comunicare continuamente con gli altri”. (Trad.mia)

²⁰ G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 21.

²¹ Da qui in poi considereremo *logos* sempre nei termini di un discorso che *apofainesthai* e ha capacità di *synthesis*.

accettate come vere, si manifesta un *brainframe* collettivo che caratterizza le modalità attraverso cui una determinata cultura esprime la propria specifica identità”²². E non solo la esprime, ma la costruisce ogni volta che il mito è performato poiché è attualizzato e si attualizza.

Il mito cioè, in quanto dire di qualcosa, e il *legein* (inteso come chiarito precedentemente, ovvero come porre, porre dinnanzi, mettere insieme) sono un dire anche di qualcosa che si è stato, ed è dunque un fatto (immaginario o meno), ma nel suo essere performato questo dire è un manifestarsi, ed è il dire di una manifestazione che, seppur cristallizzata, nel momento in cui è detta, viene a essere di nuovo, poiché nel dire si interpreta e dunque si costruisce di volta in volta.

Con ciò non si intende negare l’effettività storica di una realtà concreta nei termini di un idealismo speculativo che pretende dedurre aprioristicamente e dialetticamente la realtà e la storia. Ma con l’affermare la costruttività del dire si intende invece affermare la funzione ontologica fondamentale e imprescindibile del dire performativo: “ninguna cosa sea donde falta la palabra”citava Grassi, affermando la sussistenza esistenziale dell’essere umano nella parola²³.

Ed è in un rapporto di reciproca co-costruzione che il dire– la parola – è intimamente connesso con l’immaginario, inteso come:

“un prodotto collettivo la cui posizione rimane sospesa tra reale e virtuale, tra materialità e spiritualità, tra la logica dell’astratto e quella del concreto, tra la percezione sensibile e l’elaborazione intellettuale. Della sussistenza di tale dimensione tipica della soggettività umana è responsabile quella facoltà cui si attribuisce il nome di immaginazione. Quest’ultima consiste tanto in un’attività mimetica [...], quanto, in senso produttivo, nella capacità creativa di costruire immagini originali e nuove, forgiando oggetti che non esistono nella dimensione dell’esperienza sensibile, ma che sono suscettibili di venire all’esistenza o di fornire una nuova interpretazione della realtà. Ora, al di là di ogni possibile interpretazione, una cosa è certa – sia che si tratti di imagerie, di immaginario o di immaginale cioè, di una semplice produzione di immagini come rappresentazione di idee, di uomini, di cose o di contenuti inventati e irreali che non corrispondono a nessun dato osservabile, oppure di forme primordiali trans-culturalie tran-storiche che orientano le scelte collettive, conferendo un senso compiuto alla realtà – tale dimensione immaginativa *produce degli effetti reali di vastissima portata la cui esistenza non può essere ignorata*”²⁴.

²² P. Bellini, *Mitopie tecnologiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano, 2011, p.42.

²³E. Grassi, *Vico y el humanismo*, Anthropos Ed., Barcelona, 1999, p.160.

²⁴ P. Bellini, *Mitopie tecnologiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, op.cit.,pp.18-19 corsivo mio.

Si può intuire ancora una volta il rapporto in continuo *fieri* del dire performativo con la realtà se si considera la società come costituita da un duplice carattere che comprende la “fatticità oggettiva”²⁵ e il “significato soggettivo”²⁶, e si tiene presente che l’immaginario appare come:

“un oggetto stratificato, che, lungi dall’essere omogeneo e lineare, si qualifica come un insieme di elementi sovrapposti e tra loro correlati, uniti da meccanismi non semplicemente riconducibili né alla linearità dei rapporti causali né a schemi puramente logico-razionali”²⁷,

O, ancora, in altri termini:

“The language used in everyday life continuously provides me with the necessary objectifications and posits the order within which these make sense and within which everyday life has meaning for me”²⁸.

L’affermazione della funzione ontologica del dire non ci dice nulla riguardo all’essere dell’ente corpo, ma ci avvicina alla domanda intorno al suo essere in quanto facente parte del mondo e delle relazioni socio-politiche e storiche in cui è coinvolto, per cui il suo essere ha a che fare con ciò che sorge dal contenuto e dal modo del dire attorno al corpo.

Per esempio, per Marx:

“lo que Hegel intenta es deducir logicamente la realidad concreta, que seria el resultado de una dialectica de las ideas. Marx subraya que, al desarrollar la historia como el resultado de una dialectica de las ideas, Hegel no toma en consideracion los acontecimientos historicos, sociales y politicos como frutos de la realidad de hombres concretos dentro de situaciones claramente definidas.”²⁹

²⁵ P. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, op. cit., p.30.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, op.cit, p.18.

²⁸ P. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, op. cit., pp.35-36. “Il linguaggio usato nella vita quotidiana mi fornisce continuamente le oggettivazioni necessarie e pone l’ordine in cui queste hanno senso e in cui la vita quotidiana ha un senso per me”. (Trad mia).

²⁹ E. Grassi, *Vico y el humanismo*, op. cit., p.167. “Ciò che Hegel tenta, è dedurre logicamente la realtà concreta, che sarebbe il risultato di una dialettica delle idee. Marx sottolinea che, nello sviluppare la storia come il risultato di una dialettica delle idee, Hegel non prende in considerazione gli accadimenti storici, sociali e politici come frutti della realtà di uomini concreti all’interno di situazioni chiaramente definite”. (Trad mia).

Rifiutiamo quindi la metafisica tradizionale nei termini cartesiani. Affermiamo così che la realtà si rivela e costruisce attraverso il dire, ovvero è manifestata e si manifesta attraverso il dire che è sempre performato e performante. Questo dire è il dire detto dall'uomo, che è locità del dire e dunque dell'ermeneutica come il dire è locità del reale, poiché nel dire si manifesta ed è manifestato.

Mythos e *logos* costruiscono dunque la realtà: il dire, proprio in quanto inscindibile dall'immaginario, rende la percezione del reale nel contesto storico, socio-politico ed emotivo in cui viene detto.

La questione sul corpo viene dunque a porsi nei termini del *come* del rapporto tra corpo e dire, ovvero tra essere nel mondo del corpo (paradossalmente, il corpo è tellurico e trascendente) e discorso; possiamo quindi considerare il corpo in quanto parte fondamentale del processo di conoscenza umana, in quanto portante con sé-in sé il dire: il corpo mostra il dire e si mostra attraverso il dire (sia questo *mythos* o *logos* o qualsiasi altro tipo di discorso), e si fa ed è fatto attraverso il dire, un continuo *fieri* e rapporto reciproco di autototisi.

Intendo qui considerare la trascendenza come capacità di "superamento" del sé nel senso di capacità di relazione all'Alterità, di qualunque natura essa sia. Con "tellurico" intendo l'essere nel mondo e tutte le necessità del corpo che ne conseguono: alimentazione, riproduzione, relazione e così di seguito.

Il corpo telluricamente è in quanto attore sociale, ed è agito dal dire e dagli attori sociali che performano il dire, a sua volta agito e agente. Il discorso forma nessi, tra il mondo della vita e gli attori sociali, e questo formare nessi, che è un continuo "relazionarsi a..." sintetico e dialettico, questo farsi della conoscenza e degli attori sociali è costruzione della realtà.

Non si cade dunque in quella che secondo Marx era la dimenticanza di Hegel nel tentativo di dedurre logicamente la realtà concreta come fosse il risultato della sola dialettica delle idee; per Marx, cioè, Hegel non considera gli accadimenti storici e socio-politici come frutto della realtà concreta di uomini concreti:

„Weil die Wahrheit, wie die Geschichte, ein ätherisches, von der materiellen Masse getrenntes Subjekt ist, adressiert sie sich nicht an die empirischen Menschen, sondern an das „Innerste der Seele“, rückt sie, um „wahrhaft erfahren“ zu werden, dem Menschen nicht auf seinen groben, etwa in der Tiefe eines englischen Kellers oder in der Höhe einer französischen Speicherwohnung hausenden Leib, sondern „zieht“ sich „durch und durch“ durch seine idealistischen Darmkanäle.

Die absolute Kritik stellt nun zwar „der Masse“ das Zeugnis aus, daß sie bisher in ihrer Weise, d. h. oberflächlich, von den Wahrheiten, welche die Geschichte so gnädig war, „aufs Tapet zu bringen“, berührt worden sei; zugleich aber prophezeit sie, daß „das Verhältnis der Masse zum geschichtlichen Fortschritt sich völlig ändern werde“. Der geheime Sinn dieser kritischen Prophezeiung wird nicht anstehn, uns „sonnenklar“ zu werden”³⁰.

Il discorso è allora relazione, una relazione di costruzione (nel senso di quella quasi autoctisi) e quindi di modificazione reciproca³¹, un processo in cui gli attori sociali costituiscono e costruiscono il sistema di discorso e in cui quest’ultimo costituisce e costruisce gli attori sociali stessi in quanto costruttori della realtà e costruiti dalla realtà, realtà che appunto anche essi stessi sono, in continuo *fieri*.

E il dire è relazione di costruzione e modificazione reciproca nei termini di una ermeneutica, proprio nel suo formare nessi e “relazionarsi a...” poiché interpreta, e interpretando costruisce la realtà. Così il discorso costruisce il corpo, che è dunque locità dell’ermeneutica.

Il discorso agisce sul corpo, crea il corpo. Dal dire io-tu ai discorsi di potere, dalle speculazioni filosofiche all’azione politica, la parola crea e modifica i corpi nella misura in cui ne parla.

Il *logos*, il *mythos*, il dire, il discorso, sono forme del sapere, costruzioni in continuo divenire del sapere. Jean Francois Lyotard³², trattando della condizione del sapere nelle società più sviluppate, afferma che il sapere ha cambiato statuto con l’avvento della società post-industriale e della cultura post-moderna.

³⁰ K. Marx - F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, Dietz Verlag, Berlin, 1962, band 2, p.85:“Perché la verità, come la storia, è un soggetto etereo separato dalla massa materiale, non si rivolge alle persone empiriche, ma alla "parte più interna dell'anima", per essere "veramente vissuta", non si muove nel corpo grossolano dell'uomo, che abita talvolta nelle profondità di una cantina inglese o all'altezza di una mansarda francese, ma si trascina "attraverso e attraverso" i suoi idealistici canali intestinali. La critica assoluta ora dà infatti "testimonianza alle masse" che finora sono state toccate a modo loro, cioè superficialmente, dalle verità che la storia è stata così gentile da "far emergere"; allo stesso tempo, però, profetizza che "il rapporto delle masse con il progresso storico cambierà completamente". Il significato segreto di questa profezia critica non inizierà a farsi "chiaro come il sole"”. (Trad mia)

³¹ Come, in altro contesto, cfr. A.L. Palmisano: “La riflessione che segue dal rifiuto dell’identità “informazione=merce” è che nel processo di informazione non possiamo porci come compratori o venditori di un prodotto già costituito indipendentemente dall’attore sociale (produttori, lettori, spettatori), ma sempre come attori che costruiscono e costituiscono il sistema d’informazione per quello che è, con tutte le responsabilità che ne conseguono. [...] Ogni informazione fornita più o meno coscientemente da A a B – comunque venga percepita da B– è una formazione di B e per retroazione anche di A. A e B si modificano e si formano quindi reciprocamente nel *continuum* di un immediato rapporto faccia a faccia”, *Dal Giappone, formato fumetto*, pp. 52 e ss.

³² J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, Paris, 1979.

Per Lyotard il sapere scientifico è una specie di discorso; e vi è una incidenza delle trasformazioni tecnologiche sul sapere che influenza la ricerca e la trasmissione della conoscenza:

“Il est raisonnable de penser que la multiplication des machines informationnelles affecte et affectera la circulation des connaissances autant que l’a fait le développement des moyens de circulation des hommes d’abord (transports), des sons et des images ensuite (media).”³³

Basti pensare a tutte le conseguenze epistemologiche di internet e dell’evoluzione dei mondi virtuali.

La natura del sapere secondo Lyotard non è quindi intatta e immutabile³⁴; vi è una esteriorizzazione del sapere in rapporto al “sapiente” che richiama il rapporto tra produttore e consumatore di merci e apportatore e “consumatore” di conoscenza:

“Ce rapport des fournisseurs et des usagers de la connaissance avec celle-ci tende et tendra à revêtir la forme que les producteurs et les consommateurs de marchandises ont avec ces dernières, c’est-à-dire la forme valeur”³⁵.

Quando il sapere viene prodotto per essere venduto e consumato ed essere valorizzato in una nuova produzione, il sapere perde il suo valore d’uso, cessa di essere esso stesso il proprio fine. Non è certo facile reificare il sapere, eppure rappresentare il sapere nei termini di una merce, dunque reificandolo, è utile a chiarire ulteriormente la struttura del sapere stesso:

“La rappresentazione dell’informazione come merce costituisce una deviazione in uscita dal sistema sociale (reificazione delle relazioni sociali), reintrodotta come meta-informazione nel sistema (anche l’informazione è una merce), per facilitare e incrementare le modificazioni in quel

³³ J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit., p.12-13. “È ragionevole pensare che la moltiplicazione delle macchine d’informazione condizioni e condizionerà la circolazione delle conoscenze così come lo ha fatto lo sviluppo dei mezzi di circolazione degli uomini prima (trasporti), dei suoni e delle immagini in seguito (media)”. (Trad mia)

³⁴ J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit., p.13.

³⁵ J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit., p.14. “questo rapporto tra fornitori e utenti della conoscenza con quest’ultima, tende e tenderà a assumere la forma che i produttori e i consumatori di merci hanno con queste ultime, ovvero la forma valore”. (Trad mia).

determinato senso (la reificazione data come necessaria e inevitabile di ogni forma di relazione). L'informazione non è dunque una merce che circola: è una relazione"³⁶.

Il sapere, il dire performativo, il discorso è così relazione. Una relazione che può essere a sua volta esteriorizzazione dell'interno o interiorizzazione della struttura esteriore.

Come, in contesto politico: "la struttura esteriore del dominio burocratico colpisce l'interiorità dell'organizzazione psichica e culturale. Esterno ed interno sono esposti al destino nella stessa misura"³⁷, così avviene in generale per il sapere che proprio per la sua natura di relazione è essenzialmente politico, nei termini di creazione di normatività (sia questa morale, culturale, politica ecc) sociale e, in quanto sociale, concernendo gli attori sociali, ne concerne ovviamente anche i corpi.

D'altra parte, come rileva Marx:

"Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs, selfacting mulesetc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur. Sie sind *von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenskraft"³⁸.

In altri termini, la costruzione della realtà si realizza, attraverso il dire performativo del sapere, di volta in volta, anche attraverso la materializzazione del sapere, una materializzazione frutto della volontà dell'agire dell'uomo nella natura, secondo l'immaginario delle società in cui il sapere si costruisce, agisce e si attua. Questa materializzazione è sempre relazionata ai corpi degli attori sociali perché li concerne e li appartiene, di volta in volta, nel modo del dire performativo e della co-costruzione.

E che il dire performativo della conoscenza sia parte del processo reale della vita, e non un qualcosa di astratto e indipendente dagli attori sociali, si può così esemplificare:

"Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur *unmittelbaren Produktivkraft* geworden ist und daher die Bedingungen des

³⁶ A.L. Palmisano, *Dal Giappone formato fumetto*, op. cit., pp.50-51.

³⁷ J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milano: Garzanti, 2001, p. 296.

³⁸ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (1857-1858)*, Marx & Engels Werke, Band 42, Berlin: Dietz Verlag, 1983, p.602. "La natura non costruisce macchine, locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, muli di filatura ecc. Sono prodotti dell'industria umana; materiale naturale, trasformato in organi della volontà umana, sulla natura o della sua attività nella natura. *Sono organi del cervello umano creati dalla mano umana*; potere oggettivizzato della conoscenza" (Trad.mia).

gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses”³⁹.

Così avviene appunto per quanto riguarda il dire, il sapere nell’esistenza dell’uomo, attore sociale, in quanto corpo, e il “Wissen” diventa forza di normatività immediata, tanto più che “i concetti dei dominanti sono sempre stati lo specchio grazie al quale si è formata l’immagine di un *ordinamento*”⁴⁰.

E così sembra avvenire per quanto riguarda la concezione dei legami famigliari, che può fornire un esempio molto chiaro di quanto il dire abbia agito ed agisca sulla corporeità e di come renda essere il corpo un dire dell’immaginario, nel doppio senso del genitivo: il corpo dice-costruisce l’immaginario, l’immaginario dice-costruisce il corpo.

Considerando inoltre la famiglia come la struttura politica fondante di ogni società, e analizzando come vengono concepiti i legami all’interno di queste attraverso il loro dire, si potrà intendere come corpo, politica, immaginario e dire siano inscindibili.

³⁹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (1857-1858)*, op. cit., p.602 „Lo sviluppo del capitale fisso indica in che misura la conoscenza sociale generale, la knowledge, è diventata una forza produttiva immediata e quindi le condizioni del processo vitale sociale stesso sono passate sotto il controllo del general intellect e sono state adattate di conseguenza ad esso. Fino a che punto le forze produttive della società sono prodotte, non solo in forma di conoscenza, ma come organi immediati della pratica sociale; del vero processo della vita.” (Trad. mia)

⁴⁰ W. Benjamin, *Zentralpark*, in Id. *Illuminationen*, Frankfurt a. M, 1961, p.265 citato in J. Taubes, *Messianesimo e cultura*, op.cit, p.303.

CAPITOLO 2

Corpo e famiglia

Che cosa sia la famiglia è una domanda che concerne molte scienze, dalla psicologia all'antropologia. E il domandare sul corpo non ci sembra possa prescindere da un domandare che sia anche intorno al concetto di famiglia, essendo questa la prima istituzione politica all'interno della quale il corpo si dibatte. L'antropologo Marshall Sahlins, in uno dei suoi studi più avvincenti, definisce la famiglia come “mutuality of being”, ovvero come insieme di persone intrinsecamente partecipi l'uno nell'esistenza dell'altro, membri l'uno dell'altro.

Interessa qui la definizione di Sahlins soprattutto perché l'autore prosegue approfondendo così:

*“Mutuality of being applies as well to the constitution of kinship by social construction as by procreation, even as it accounts for ‘the mysterious effectiveness of relationality’ (Viveiros de Castro), how it is that relatives live each other’s lives and die each other’s deaths. Involving such transpersonal relations of being and experience, kinship takes its place in the same ontological regime as magic, gift exchange, sorcery, and witchcraft”*⁴¹.

L'espressione “applies as well to the constitution of kinship by social construction as by procreation” può essere intesa tenendo presente che:

“Fino a oggi, sono tre i principi sui quali si basa l'ordine sociale. [...] Il primo principio è costituito dal sangue: la condivisione e lo stabilimento di vincoli di sangue. Questa relazione “di sangue” – padre, madre, fratelli, sorelle, arrivando poi ai lignaggi e ai clan e alle tribù e, infine, alle etnie – trascende le ragioni della biologia e della genetica”⁴².

⁴¹ M. Sahlins, *What Kinship is (part one)*, JRAI, 17, pp.2-19, 2011, p.2. Corsivo mio. “La reciprocità dell'essere vale per la costituzione del legame di parentela tanto tramite costruzione sociale quanto tramite procreazione, anche se spiega la ‘misteriosa efficacia della relazionalità’ (Viveiros de Castro), come è che i parenti vivono la vita e muoiono la morte l'uno dell'altro. Coinvolgendo tali relazioni transpersonali di essere e esperienza, la parentela trova il suo spazio nello stesso regime ontologico della magia, dello scambio di doni, della stregoneria e delle arti magiche” (Trad. mia)

⁴² A.L. Palmisano, *Brevi note su democrazia e pace*, in G. Dabbeni, a c. di A. L. Palmisano, in *Economie e culture nella prospettiva filosofica ed antropologica dell'Europa delle nuove Regioni*, Udine: Edizioni Goliardiche, 2010, pp.59-64.

Il legame di sangue dunque, il legame familiare, ciò che lega un corpo a un altro corpo, è costruito socialmente, attraverso *il dire*, sia questo in forma di *mythos*, di *logos*, o altro, come dimostrano gli innumerevoli studi etnografici sull'organizzazione della famiglia nelle società di tutti i continenti. Proprio per questo motivo la costruzione sociale del corpo, e tutte le relazioni che conseguono dall'organizzazione della struttura familiare, è primariamente politica.

Un esempio fra i molti possibili ci è fornito dagli Iñupiat del versante nord dell'Alaska. Ogni persona tra gli Iñupiat, nel corso della sua vita, può acquisire quattro o cinque nomi e venire quindi affiliato alle famiglie che portano quel nome: il nome non è dato dai genitori naturali, i legami natali non hanno quasi alcun valore nella parentela Iñupiat⁴³. Lo status di parentela non è infatti determinato dai “creatori” della persona, ma è determinato dal nome. O, ancora, per i papua della Valle del Nebilyar, Nuova Guinea, il legame familiare è creato dalla trasmissione del *kopong*⁴⁴, “grasso”, che si trova nella terra e rappresenta per loro una sorta di *archè* degli organismi viventi. Il *kopong* è fondamentale nella creazione del legame familiare sia che la familiarità sia frutto della riproduzione sessuale sia che sia frutto della pratica sociale. Il *kopong* è presente nella carne di maiale e nelle patate dolci oltre che nel latte materno e nel seme paterno, e la condivisione del cibo nella stessa terra che ha generato il *kopong* permette la creazione di nuove reti familiari e l'integrazione completa, per esempio, perfino dei figli degli immigrati in quella terra.

Che il legame di parentela sia soprattutto determinato fondamentalmente da un dire e non sia quindi un qualcosa che dipende esclusivamente da legami biologico-genetici è un fatto incontestabile di cui etnologia e antropologia ci hanno dato e danno continue conferme.

Ciò rende ancora più evidente quanto il corporeo sia inscindibile dal discorsivo. E, approfondendo ancora alcuni studi etnografici, possiamo constatare come la stessa esistenza di un corpo all'interno di un gruppo familiare e sociale possa essere talvolta riconosciuta e affermata solo in base a un dire, un dire performativo appunto. Chiarificatore a questo proposito è “il sistema di riconoscimento dei figli” nella società dei Nuer del Sudan:

“People do not mourn for a small child for "A small child is not a person (*ran*). When he tethers the cattle and herds the goats he is a person. When he cleans the byres and spreads the dung out to dry

⁴³ Barbara Bodenhorn, “He used to be my relative”: exploring the bases of relatedness among Inupiat of northern Alaska, in *Cultures of relatedness. New approaches to the Study of Kinship*, a c. di J. Carsten, Cambridge, CUP, 2000, pp. 137.

⁴⁴ Francesca Merlan and Alan Rumsey, *Ku Waru: Language and Segmentary Politics in the Western Nebilyer Valley, Papua New Guinea*, Cambridge, CUP, 1991, pp. 42-45.

and collects it and carries it to the fires he is a person". A man will not say that he has a son till the child is about six years of age. A small child is buried by old women and without sacrifice"⁴⁵.

Per comprendere perché tra i Nuer un padre non dice di avere un figlio finché questi non ha compiuto circa sei anni e non è quindi ancora in grado di occuparsi del bestiame, è necessario tenere presente sia la suddivisione e l'organizzazione dei gruppi di età (*age-sets*) e delle classi di età (*age-grades*) come pure il legame dei Nuer con il loro bestiame: si tratta in entrambi casi di un dire performativo, che crea e modifica i corpi, i legami famigliari, l'esserci⁴⁶ tutto degli attori sociali.

Tra i Niloti del Sudan l'istituzione degli *age-sets* è molto importante, soprattutto tra i Nuer, mentre lo è meno per i Dinka e meno ancora per gli Shilluk, come si intende dai privilegi sociali che conseguono alle iniziazioni nei *sets*, iniziazioni che tra i Nuer non comportano solo un cambiamento di status sociale ma decretano l'appartenenza dell'iniziato a quel *set* per tutta la vita, appartenenza cui corrispondono dei modelli comportamentali da seguire all'interno di quel *set* e in relazione agli altri *sets*:

"The members of each set have a common name, like status, and like patterns of behaviour towards one another and toward members of senior and junior age-sets"⁴⁷.

Un *age-set* è un gruppo di persone della stessa età iniziate per lo più nello stesso momento, mentre un *age-grade* rappresenta la serie di fasi della vita attraverso cui un individuo passa (es. bambino-adolescente- marito- padre ecc.):

"An age-set is "a recognised and sometimes organized group consisting of persons (often male persons only) who are of the same age. In Africa, at any rate in East and South Africa, an age-set is normally formed of all those males who are initiated at one time. Once a person enters a given age-

⁴⁵E.E. Evans-Pritchard, "Burial and Mortuary Rites of the Nuer", *African Affairs*, Vol. 48, No. 190 (Jan., 1949), pp.56-63, p.59: "La gente non porta il lutto per un bambino piccolo perché "Un bambino piccolo non è una persona (ran). Quando governa il bestiame (bovino) e alleva le capre è una persona. Quando pulisce le stalle e stende il letame ad asciugare e lo raccoglie e lo porta ai fuochi è una persona". Un uomo non dirà di avere un figlio finché il bambino non avrà circa sei anni. Un bambino piccolo è sepolto da donne anziane e senza sacrificio". (Trad. mia)

⁴⁶Una definizione esauriente di cosa intendere qui per "esserci degli attori sociali"verrà sviluppata nei capitoli seguenti. Basti per ora considerare lo "esserci" degli attori sociali non in quanto soggetti isolati ma come continua in relazione all'Altro.

⁴⁷ Cfr. E. E. Evans Pritchard, "The Nuer: Age Sets", *Sudan Notes and Records*, Vol. 19, No. 2 (1936), pp. 233-269, p.234: "I membri di ogni gruppo hanno un nome comune, così come lo status e i modelli di comportamento nei riguardi l'uno dell'altro e nei riguardi dei membri di gruppi di età più anziani e più giovani". (Trad.mia)

set, whether at birth or by initiation, he remains a member for the remainder of his life."An age-grade is a term which "should be kept for recognised divisions of the life of an individual as he passes from infancy to old-age. Thus each person passes successively into one grade after another, and, if he live long enough, through the whole series- infant, boy, youth, young married man, elder, or whatever it may be in East Africa, where the age-organisation is highly elaborated, each age-set normally passes from one grade to another as a whole."⁴⁸.

L'iniziazione fondamentale nella società Nuer è quella del *gar*, ovvero del passaggio da bambino ad adulto, iniziazione di profondo significato politico. Il *gar* prevede un rituale molto complesso che riguarda primariamente il rapporto dell'iniziato col proprio corpo e della società con il corpo dell'iniziato.

La questione degli *age-sets* rientra così in quello che abbiamo definito come *il dire che costruisce la realtà e il corpo dell'attore sociale*, ed avendo una funzione politica, è facile notare quanto anche il corpo che ne fa parte venga politicizzato. Tanto più considerando la relazione tra *age-sets*, lignaggi e struttura politica dei Nuer.

I lignaggi dei Nuer sono agnatici, considerano cioè la discendenza da un antenato comune esclusivamente in linea maschile. Più lignaggi formano un clan, con regole di esogamia, anche se tra diversi clan vengono riconosciute relazioni di discendenza agnatiche.

"The clan is the largest group of lineages which is definable by reference to rules of exogamy, though agnatic relationship is recognized between several clans"⁴⁹.

⁴⁸A.R. Radcliffe-Brown, *Man*, 13, 1929, cit. in E.E. Evans Pritchard, "The Nuer: Age Sets", *Sudan Notes and Records*, Vol. 19, No. 2 (1936), pp. 233-269, p.234: "Un age-set è: "un gruppo riconosciuto e talvolta organizzato composto da persone (spesso solo uomini) della stessa età. In Africa, in ogni caso in Est e Sud Africa, un age-set è normalmente formato da tutti quei maschi che sono iniziati in una sola volta. Una volta che una persona entra in un determinato gruppo di età, per nascita o per iniziazione, ne rimane membro per il resto della sua vita." Un age-grade è un termine che "dovrebbe essere conservato per le divisioni riconosciute della vita di un individuo nel passaggio dall'infanzia alla vecchiaia. Così ogni persona passa successivamente in un grado dopo l'altro e, se vive abbastanza a lungo, attraverso l'intera serie - neonato, ragazzo, giovane, giovane sposato, anziano, o qualunque cosa sia in Africa dell'Est, dove l'organizzazione dell'età è molto elaborata, ogni classe di età passa normalmente da un grado all'altro nel suo insieme." (Trad. mia)

⁴⁹ E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford University Press, Oxford Clarendon Press, 1940, p.6. "Il clan è il più grande gruppo di lignaggi, che è definibile in base a regole di esogamia, anche se il rapporto agnatico è riconosciuto tra più clan" (Trad. mia).

Il clan è dunque *segmentato* in lignaggi, discendenti dallo stesso antenato. I lignaggi massimi sono i segmenti più grandi in cui è segmentato il clan, mentre i lignaggi maggiori sono i segmenti dei lignaggi massimi, i lignaggi minori sono i segmenti dei lignaggi maggiori, e i lignaggi minimi i segmenti dei lignaggi minori⁵⁰.

Come rileva Evans-Pritchard, presso i Nuer:

“These lineage groups differ from political groups in that the relationship of their members to one another is based, *on descent and not on residence, for lineages are dispersed and do not compose exclusive local communities*, and, also, in that lineage values often operate in a different range of situations from political values”⁵¹,

Se tutto ciò è valido in ogni società segmentaria, in altre società il sistema di discendenza del lignaggio⁵² non prevede necessariamente un antenato comune realmente esistito, o costruito attraverso il dire performativo specifico, e la relazione di parentela viene a esserci solo nel momento in cui vi è una condivisione del territorio, e di tutto ciò che include il “ci” dell’esser-ci politico, ivi compresi la condivisione di cibo, gli scambi economici e culturali, le relazioni affettive e matrimoniali (che rientrano comunque all’interno del dire, ovvero dell’immaginario specifico).

D’altra parte non sembra possibile concordare completamente con Evans-Pritchard nell’affermare - neppure limitando le considerazioni alla società Nuer - che i valori del lignaggio operino in spettri situazionali diversi rispetto ai valori politici, poiché, *proprio in quanto espressione e*

⁵⁰ Cfr. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p. 6: “We call the largest segments into which a clan is divided its ‘maximal lineages’, the segments of a maximal lineage its ‘major lineages’, the segments of a major lineage its ‘minor lineages’, and the segments of a minor lineage its ‘minimal lineages’. The minimal lineage is the one to which a man ‘usually refers when asked what is his lineage. A lineage is thus a group of agnates, dead or alive, between whom kinship can be traced genealogically, and a clan is an exogamous system of lineages”. Ovvero: “Noi chiamiamo i segmenti più grandi in cui un clan è diviso i suoi ‘lignaggi massimi’, i segmenti di un lignaggio massimo i suoi ‘lignaggi maggiori’, i segmenti di un lignaggio maggiore i suoi ‘lignaggi minori’ e i segmenti di un lignaggio minore i suoi ‘lignaggi minimi’. Il lignaggio minimo è quello a cui un uomo si riferisce di solito quando gli si chiede quale sia il suo lignaggio. Un lignaggio è quindi un gruppo di agnati, morti o vivi, tra i quali la parentela può essere rintracciata genealogicamente, e un clan è un sistema esogamico di lignaggi” (Trad. mia).

⁵¹ E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p. 6-7: “Questi gruppi di lignaggio differiscono dai gruppi politici in quanto il rapporto tra i loro membri è basato *sulla discendenza e non sulla residenza, in quanto i lignaggi sono dispersi e non costituiscono comunità locali esclusive*, e, inoltre, in quanto i valori di lignaggio spesso operano in situazioni diverse dai valori politici.” (Corsivo mio, trad.mia)

⁵² Cfr. in proposito M. Sahlins, *What kinship is, part one, What kinship is, part two*, ecc.

istituzionalizzazione di legami -biologici o discorsivi che siano- che hanno una loro regolamentazione e normatività, il lignaggio, e a maggior ragione la tribù, è la struttura politica per eccellenza.

Inoltre, pur considerando il fatto che le classi di età dei Nuer non hanno funzioni corporative, ciò non sembra togliere nulla alla funzione politica dell'iniziazione e della organizzazione in classi. Infatti:

“Though the sets are conscious of their social identity they have no corporate functions. The members of a set may act jointly in a small locality, but the whole group never co-operates exclusively in any activity. Nevertheless the system is organized tribally and each tribe is stratified according to age independently of other tribes, though adjacent tribes may co-ordinate their age-sets”⁵³.

Le uniche classi di età davvero importanti, riporta Evans-Pritchard, sono quelle della fanciullezza (boyhood) e dell'età adulta (manhood). Il passaggio dall'una all'altra determina una serie di cambiamenti nel comportamento dell'iniziato alla nuova classe:

“When a boy passes into the grade of manhood his domestic duties and privileges are radically altered. His change of status is epitomized in the taboo on milking which comes into force on the day of his initiation and continues for the rest of his life, but it is expressed also in other domestic tasks, in habits of eating, and so forth. At initiation a youth receives from his father or uncle a spear and becomes a warrior. He is also given an ox, from which he takes an ox-name, and becomes a herdsman. From now on, till he is a husband and father, his chief interests are dancing and love-making. Then he becomes 'a true man': 'he has fought in war and not run away; he has duelled with his age-mates; he has cultivated his gardens; he has married a wife'. There is a sudden and great change in status from boyhood to manhood, but the modes of behaviour which differentiate these two grades do not distinguish one set from another, for the privileges of manhood are enjoyed by members of all the sets equally”⁵⁴.

⁵³ E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p. 6-7: “Anche se i *sets* sono consapevoli della loro identità sociale, non hanno funzioni corporative. I membri di un *set* possono agire congiuntamente in una piccola località, ma l'intero gruppo non coopera mai esclusivamente in nessuna attività. Tuttavia il sistema è organizzato tribalmente e ogni tribù è stratificata secondo l'età indipendentemente dalle altre tribù, anche se le tribù adiacenti possono coordinare i loro gruppi di età”. (Trad.mia)

⁵⁴ E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p. 254: “Quando un ragazzo passa all'età adulta i suoi doveri domestici e i suoi privilegi sono radicalmente modificati. Il suo cambiamento di status è incarnato nel tabù della mungitura che entra

È dunque nelle relazioni di ordine domestico che il comportamento dell'attore sociale è specificatamente determinato dalla sua appartenenza all'age-set.

L'iniziato rimarrà poi nella stessa classe di età per il resto della sua vita, non essendoci ulteriori differenziazioni e non essendo presenti altri tipi di classi, come per esempio la classe guerriera, classi che sono invece presenti in altre società dell'Africa dell'Est.

D'altra parte, come tutti gli altri gruppi etnici, anche i Nuer sono differenziati all'interno della loro società in base al sesso. Ma:

“This dichotomy has a very limited, and negative, significance for the structural relations which form the subject of this book [...]. The Nuer cannot be said to be stratified into classes. Within a tribe there is slight differentiation of status between members of a dominant clan, Nuer of other clans, and Dinka who have been incorporated into the tribe, but, except perhaps on the periphery of Nuer expansion eastwards, this constitutes distinction of categories rather than of ranks”⁵⁵.

Si intuisce qui quanto la corporeità (come si vedrà nel rituale del *gar*) e la differenziazione sociale in base al sesso sono parte fondamentale della struttura e dell'organizzazione politica.

I Nuer hanno una particolare categoria denominata “*gaat nyiet*”, ovvero “figli delle ragazze”, che indica coloro che hanno una relazione con il lignaggio in quanto figli di una sorella o di una figlia del lignaggio (si tenga presente che leggi esogamiche non sono determinate in base alla territorialità ma in base al lignaggio⁵⁶). Questa categoria viene impiegata soprattutto in relazione al lignaggio dominante in una comunità, e ha una funzione politica, basata sul dire performativo, molto forte:

in vigore il giorno della sua iniziazione e continua per il resto della sua vita, ma si esprime anche in altri compiti domestici, nelle abitudini alimentari e così via. All'inizio un giovane riceve dal padre o dallo zio una lancia e diventa un guerriero. Gli viene anche dato un bue, da cui prende il nome di bue, e diventa pastore. Da ora in poi, fino a diventare marito e padre, i suoi interessi principali sono la danza e il fare l'amore. Poi diventa "un vero uomo": "ha combattuto in guerra e non è scappato; ha duellato con i suoi coetanei; ha coltivato i suoi giardini; ha sposato una moglie". C'è un improvviso e grande cambiamento di status dalla fanciullezza all'età adulta, ma i modi di comportamento che differenziano questi due gradi non distinguono una serie dall'altra, perché i privilegi dell'età adulta sono goduti in egual misura dai membri di tutti i set”. (Trad.mia)

⁵⁵ E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p. 6 -7: “Questa dicotomia ha un significato molto limitato, e negativo, per le relazioni strutturali che formano l'oggetto di questo libro [...]. Non si può dire che i Nuer siano stratificati in classi. All'interno di una tribù c'è una leggera differenziazione di status tra i membri di un clan dominante, Nuer di altri clan, e Dinka che sono stati incorporati nella tribù, ma, eccetto forse alla periferia dell'espansione di Nuer verso est, questo costituisce una distinzione di categorie piuttosto che di ranghi”. (Trad. mia)

⁵⁶E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p. 225.

“The Nuer have a category of *gaat nyiet*, children of girls, which includes all persons who are in the relationship of sister’s son and daughter’s son to a lineage. As a whole lineage can be spoken of as *gaat nyiet* to another if there is one such female link between them anywhere in the lines of their descent, and as there must be such a link if they live in the same community, owing to the rules of exogamy, it follows that people who live together are all *gaat nyiet* to one another. However, it is in relation to the dominant lineage of a community that the concept is mainly employed and is politically important. When people are not members of this lineage it is stressed that they are *gaat nyiet* to it. Nuer of other clans can never more closely identify themselves with the dominant lineage, because, for ritual reasons, they must remain autonomous units, but politically they accrete themselves to it through this kinship category. Moreover, outside ritual situations, being *gaat nyiet* to a dominant lineage gives people complete equality with it, and their accretion to it is often expressed in terms of lineage structure, so that a man will often give his ascent to the woman of the dominant lineage who bore one of his ancestors, and thus graft himself, through her, on to their tree of descent ; thug this is more usually done by Dinka than by Nuer. It is, however, the common practice for children of strangers who have been brought up at the home of their maternal kinsmen, who are aristocrats, to regard themselves as members of their mother’s lineage, except in ceremonial situations, and to consider its members, rather than their father’s lineage, as their true kinsmen”⁵⁷.

⁵⁷E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p.226-227: “I Nuer hanno una categoria di *gaat nyiet*, figli di ragazze, che include tutte le persone che sono in una relazione di figlio di sorella e figlio di figlia con il lignaggio. Siccome un intero lignaggio può essere descritto come *gaat nyiet* per un altro se c’è tale legame femminile tra loro in un qualsiasi punto delle loro linee di discendenza, e siccome ci deve essere un tale legame se vivono nella stessa comunità, a motivo delle regole di esogamia, consegue che le persone che vivono insieme sono tutte *gaat nyiet* l’uno per l’altro. Comunque, è in relazione al lignaggio dominante di una comunità che il concetto è principalmente impiegato ed è politicamente importante. Quando le persone non sono membri di questo lignaggio, si sottolinea che sono legate a lui tramite *gaatnyiet*. I Nuer di altri clan non possono mai identificarsi in modo più stretto con il lignaggio dominante perché, per ragioni rituali, devono rimanere unità autonome, ma si aggregano politicamente ad esso attraverso questa categoria di parentela. Inoltre, oltre alle situazioni rituali, essere *gaat nyiet* a un lignaggio dominante dona alle persone completa uguaglianza con esso, e il loro aggregarsi è spesso espresso in termini di struttura del lignaggio, così che spesso un uomo darà la sua ascendenza alla donna del lignaggio dominante che ha portato uno dei suoi antenati, e quindi si innesta, attraverso di lei, al loro albero di discendenza; questo però è praticato più spesso dai Dinka che dai Nuer. È tuttavia pratica comune per i figli degli estranei che sono stati cresciuti a casa dei loro parenti materni, che sono aristocratici, considerare se stessi come membri del loro lignaggio materno, eccetto che in situazioni cerimoniali, e di considerare i membri di questo, più che quelli del lignaggio paterno, come i loro *very parenti*”. (Trad mia).

In quanto dire performativo, quindi, la categoria del *gaat nyiet* permette l'integrazione di attori sociali non propriamente appartenenti al lignaggio, o appartenenti ad altri gruppi etnici, per esempio Dinka⁵⁸, come se ne facessero parte.

Politicamente, ciò consente un bilanciamento di forze e una elasticità notevole nel momento in cui segmenti di lignaggi o altri gruppi etnici si trovano in opposizione: la distanza di posizione viene colmata appunto, dal legame di parentela costruito attraverso il dire performativo della categoria del *gaat nyiet*.

E la relazione tra legame di parentela e politica si riscontra in modo particolare nelle regole di esogamia che hanno, da una parte, la stessa funzione "collante" del *gaat nyiet*, e, dall'altra, prevengono la formazione di gruppi agnatici autonomi eccessivamente estesi che porterebbero a un disequilibrio di potere.

Il matrimonio si concretizza attraverso il pagamento in bestiame, e le regole di esogamia vengono spesso espresse nei termini di bestiame:

"Kinship is customarily defined by reference to these payments, being most clearly pointed at marriage, *when movements of cattle from kraal to kraal are equivalent to lines on a genealogical chart*. It is also emphasized by division of sacrificial meat among agnatic and cognatic relatives".⁵⁹

⁵⁸ Cfr. in proposito E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p.226-227: "Dinka who have not been adopted commonly trace their ascent to a female Nuer forebear and through her they graft themselves into a Nuer lineage and are accepted as members of it in ordinary social relations. Thus a Dinka often gives his ascent to the dominant lineage of his community through a woman, and sometimes through two or three female links, and though this is generally evident from female prefixes it cannot always be known. These Dinka individuals incorporate themselves into the structure of a Nuer lineage through their mothers, since they have no lineage structure of their own. This is different from the stressing of a female link (*gaat nyiet*) which unites a group of Nuer strangers or of Dinka to the dominant lineage of their tribal section and also from matrilineal modes of reckoning descent due to matrilocal conditions of residence, which may be temporary". Ovvero: "I Dinka che non sono stati adottati comunemente tracciano la loro ascesa ad un antenato Nuer femmina e attraverso di lei si innestano in una stirpe Nuer e sono accettati come membri di essa nelle normali relazioni sociali. Così un Dinka dà spesso la sua ascendenza al lignaggio dominante della sua comunità attraverso una donna, e a volte attraverso due o tre legami femminili, e anche se questo è generalmente evidente dai prefissi femminili, non sempre può essere conosciuto. Questi individui Dinka si incorporano nella struttura di una stirpe Nuer attraverso le loro madri, poiché non hanno una struttura di lignaggio propria. Questo è diverso dall'evidenziare un legame femminile (*gaat nyiet*) che unisce un gruppo di Nuer estranei o di Dinka al lignaggio dominante della loro sezione tribale e anche dalle modalità matrilineare di riconoscere la discendenza per via delle condizioni matrilocali di residenza, che possono essere temporanee." (Trad. mia)

⁵⁹E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p.18, corsivo mio. "La parentela è abitualmente definita in riferimento a questi pagamenti, essendo più chiaramente indicato il matrimonio, *quando i movimenti del bestiame da kraal a kraal*

Ogni fase rituale è caratterizzata dal sacrificio o dallo spostamento di bestiame, rappresentando nuove connessioni genealogiche. Queste determinano poi le alleanze politiche e economiche e le dinamiche di potere e status sociale:

“The legal status of the partners and of their children is defined by cattlerights and obligations. Cattle are owned by families. While the head of the household is alive he has full rights of disposal over the herd, though his wives have rights of use in the cows and his sons own some of the oxen. As each son, in order of seniority, reaches the age of marriage he marries with cows from the herd. The next son will have to wait till the herd has reached its earlier strength before he can marry in his turn. When the head of the household dies the herd still remains the centre of family life and Nuer strongly deprecate breaking it up, at any rate till all the sons have married, for it is a common herd in which all have equal rights. When the sons are married they and their wives and children generally live in adjacent homesteads”⁶⁰.

Il valore politico del dire performativo legato al bestiame, tra i Nuer, agisce così sui corpi, creando genealogie, attraverso unioni e nascite. L'importanza del bestiame nel loro immaginario e nella loro *Weltanschauung* è individuabile anche nei nomi di persona:

“Men are frequently addressed by names that refer to the form and colour of their favourite oxen, and women take names from oxen and from the cows they milk. Even small boys call one another by ox-names when playing together in the pastures, a child usually taking his name from the bull-calf of the cow he and his mother milk. Often a man receives an ox-name or cow-name at birth. Sometimes the name of a man which is handed down to posterity is his ox-name and not his birth-name. [...]The linguistic identification of a man with his favourite ox cannot fail to affect his

sono equivalenti a linee su una tabella genealogica. Lo sottolinea anche la divisione della carne sacrificale tra parenti agnati e cognatici” (Trad. mia)

⁶⁰E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p.17: “Lo status giuridico dei partner e dei loro figli è definito da diritti e doveri che riguardano il bestiame. I bovini sono di proprietà di famiglie. Mentre il capofamiglia è in vita ha pieni diritti di disporre della mandria, anche se le sue mogli hanno diritti d'uso nelle mucche e i suoi figli possiedono alcuni dei buoi. Quando ogni figlio, in ordine di anzianità, raggiunge l'età del matrimonio, dispone per la dote di alcune mucche della mandria. Il figlio successivo dovrà aspettare che la mandria sia di nuovo della stessa dimensione prima di potersi sposare a sua volta. Quando il capofamiglia muore, la mandria rimane ancora il centro della vita familiare. I Nuer di disapprovano fortemente il frazionamento della mandria, in ogni caso fino a quando tutti i figli si sono sposati, perché è una mandria comune sulla quale tutti hanno gli stessi diritti. Quando i figli sono sposati, vivono generalmente con mogli e figli in fattorie adiacenti”. (Trad. mia)

attitude to the beast, and to Europeans the custom is the most striking evidence of the pastoral mentality of the Nuer. Since cattle are a Nuer's most cherished possession, being an essential food-supply and the most important social asset, it's easy to understand why they play a foremost part in ritual"⁶¹.

Così, spesso la genealogia Nuer può sembrare un inventario del *kraal*, ovvero del gruppo locale di residenza.

L'immaginario e il dire performativo dei Nuer ruotano attorno al bestiame, costruendo e facendosi costruire da legami, corpi, attori sociali e strutture politiche. Pertanto:

“He who lives among Nuer and wishes to understand their social life must first master a vocabulary referring to cattle and to the life of the herds. Such complicated discussions as those which take place in negotiations of marriage, in ritual situations, and in legal disputes can only be followed when one understands the difficult cattle-terminology of colours, ages, sexes, and so forth”⁶².

Il dire performativo che stabilisce la relazione di familiarità varia da contesto a contesto, ed è creatore e creazione del sistema politico di quel contesto sociale, essendo la famiglia la prima istituzione politica con cui l'essere umano in quanto corpo, attore sociale, si relaziona ed apprende a relazionarsi.

La parentela-familiarità è piuttosto interpretabile come un *a priori* della nascita del corpo umano, grazie a quanto osservato finora. Essa rappresenta o meglio è “the *a priori* of birth rather than the

⁶¹E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p.18, “Ci si rivolge spesso agli uomini con nomi che si riferiscono alla forma e al colore dei loro buoi preferiti, e le donne prendono il nome dai buoi e dalle mucche che mungono. Anche i piccoli ragazzi si chiamano con il nome dei buoi quando giocano insieme nei pascoli, un bambino prende di solito il suo nome dal vitello della mucca che lui e la sua mamma mungono. Spesso un uomo riceve alla nascita un nome di bue o di mucca. A volte il nome di un uomo che viene tramandato ai posteri è il suo nome di bue e non il suo nome di nascita. [...] L'identificazione linguistica di un uomo con il suo bue preferito non può non influenzare il suo atteggiamento verso la bestia, e per gli europei l'usanza è la prova più evidente della mentalità pastorale del Nuer. Poiché il bestiame è il bene più caro a Nuer, essendo un alimento essenziale e il bene sociale più importante, è facile capire perché esso svolge un ruolo di primo piano nel rituale”.

⁶²E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., p.18, “Chi vive in mezzo a Nuer e vuole comprendere la loro vita sociale deve prima di tutto padroneggiare un vocabolario che si riferisce al bestiame e alla vita delle mandrie. Discussioni così complicate come quelle che si svolgono nelle trattative matrimoniali, nelle situazioni rituali e nelle controversie legali possono essere seguite solo se si comprende la difficile terminologia bovina di colori, età, sesso e così via.” (Trad. mia)

sequitur”⁶³, nel senso che viene stabilita in vita piuttosto che nell’utero. Anche se l’esempio dei Tallensi potrebbe sembrare contraddire questa affermazione, basta considerare il significato politico della figura del primogenito per comprendere come il suo essere concretamente presente nella società non è necessario a determinarne l’esistenza extrauterina, poiché il suo essere stato seppure per pochi mesi nell’utero (come nel caso di un aborto) è bastato a fare della sua genitrice una madre per sempre, e il suo essere stato nell’utero è stato determinato dalla costruzione sociale derivante dal dire performativo che ha reso il corpo della madre corpo di madre e non più di fanciulla, pronta a prendere marito.

In alcune società, come per esempio appunto tra i Tallensi del Ghana, una donna che ha un aborto spontaneo è comunque riconosciuta come madre per il resto della sua vita, anche se il corpo di questo figlio non è mai stato messo al mondo:

“[...] A woman’s first pregnancy was thus publicly proclaimed as the proud transition from maidenhood to matronhood. Even if she miscarries, or her first born dies in very early infancy, or she never bears again, she is a matron for life”⁶⁴.

Che cosa hanno dunque a che fare le pratiche discorsive di ordine sociale, ciò che abbiamo definito come il dire performativo, con l’esistenza o inesistenza corporea di un figlio e lo status sociale di madre?

Per comprenderlo al meglio è necessario innanzitutto considerare brevemente l’organizzazione del sistema familiare dei Tallensi. Si tratta di una società di agricoltori, con una tecnologia elementare, organizzata in clan e lignaggi patrilineari esogamici.

L’elaborato e complesso culto degli antenati distingue i lignaggi e i clan e regola i passaggi da un’età all’altra degli individui, in particolare tutto ciò che riguarda il primogenito.

L’unità domestica è:

⁶³ M. Sahlins, *What kinship is and what is not*, op.cit, p.68: “lo *a priori* della nascita piuttosto che il *sequitur*.” (Trad. mia)

⁶⁴ M. Fortes, “The first born”, *J. Child Psychol. Psychiat.*, Vol.15, pp.81-104, Pergamon Press, GB, p.87: “La prima gravidanza di una donna veniva così proclamata come l’orgogliosa transizione dallo status di fanciulla a quello di matrona. Anche se abortisce, o il suo primogenito muore nella primissima infanzia, o non partorisce mai più, è una matrona a vita”. (Trad. mia)

“a polygynous joint family of two, three or occasionally four successive generations (depending upon the stage reached in the developmental cycle) of males, their in-married wives and young children”⁶⁵.

A capo di questa unità sta l'uomo più anziano:

“The family head has, first of all, legal authority over all its members; secondly, he exercises oversight in the economic affairs of the family; thirdly, and most important of all, he is the custodian of the family's ancestor shrines, responsible on behalf of all his dependants for the sacrifices that have to be made when required. These ancestors are spoken of as if they are tangibly present in the homesteads of the descendants, “sitting at their shrines” as Tallensi say”⁶⁶.

E se il primogenito ha presso i Tallensi una importanza cruciale è perché solo il maschio può occuparsi dei rituali e delle offerte sacrificali agli antenati. La discendenza maschile diventa quindi l'obiettivo primario di ogni uomo Tallensi, in modo da poter garantire il proseguimento del culto, divenendo egli stesso, una volta morto, un antenato da venerare:

“Only males may offer sacrifices to ancestors. But a man does not have the full right so to officiate until his father dies. This gives him juridical majority, makes him *sui iuris* as lawyers put it, and this is the indispensable qualification for the ritual capacity to officiate in sacrifices to his ancestors”⁶⁷.

Fino alla maggiore età, acquisita dal primogenito al momento della morte del padre e della conseguente “trasformazione” di quest'ultimo in un antenato, il primogenito è sottoposto a tutta una serie di complessi tabù legati al padre; parallelamente, anche la vita della primogenita è

⁶⁵ M. Fortes, “The first born”, *J. Child Psychol. Psychiat.*, op. cit., p.83 “una famiglia poligama congiunta di due, tre o talvolta quattro generazioni successive (a seconda dello stadio raggiunto nel ciclo evolutivo) di maschi, delle loro mogli sposate e dei loro figli piccoli.” (Trad. mia)

⁶⁶ M. Fortes, “The first born”, *J. Child Psychol. Psychiat.*, op. cit., p.83 “Il capofamiglia ha, prima di tutto, l'autorità legale su tutti i suoi membri; in secondo luogo, esercita la supervisione negli affari economici della famiglia; in terzo luogo, e più importante di tutti, è il custode dei santuari degli antenati della famiglia, responsabile a nome di tutti i suoi dipendenti per i sacrifici che devono essere fatti quando necessario. Si parla di questi antenati come se fossero concretamente presenti nelle case dei discendenti, “seduti ai loro santuari” come dicono i Tallensi”.(Trad. mia)

⁶⁷ M. Fortes, “The first born”, *J. Child Psychol. Psychiat.*, op. cit., p.84 “Solo i maschi possono offrire sacrifici agli antenati. Ma un uomo non ha il pieno diritto di officiare fino alla morte del padre. Questo gli dà la maggioranza giuridica, lo rende *sui iuris* come dicono gli avvocati, e questa è la qualifica indispensabile per la capacità rituale di officiare nei sacrifici ai suoi antenati”. (Trad. mia)

regolamentata da tabù legati alla madre fino alla morte di quest'ultima. Questi tabù hanno un significato che non si limita al loro valore simbolico, ma determinano i rapporti di potere e le norme di co-costruzione sociale e politica.

Il dire performativo, in quanto espressione di un preciso immaginario, costruisce e modifica tra i Tallensi i corpi degli attori sociali, tanto che:

“If there is no surviving first born or daughter, a surviving eldest or son or daughter does not perform this ritual sequence. If, however, the first born son or daughter is alive but unable (e.g. by reason of illness) to take part in the rites, a proxy must take his or her place. *First-bornness, as the ideal replacement for the parent, must, so to speak, be enacted, if such a successor is available*”⁶⁸.

Inoltre, la genitorialità, una volta che la gravidanza è stata pubblicamente riconosciuta attraverso il “belt-binding rite”, non può più essere annullata. Il “belt-binding rite” è un dire performativo, attraverso il quale l'uomo dichiara il suo essere legittimo padre del nascituro, permettendo così quella transizione della donna incinta dallo status di ragazza a quello di madre, e rendendola così madre per tutta la vita, anche nel caso di un aborto spontaneo o di morte post-natale del loro primogenito.

Questo dire ritualizzato oltre a costruire e modificare la struttura sociale sia da un punto di vista politico che economico, la equilibra. Infatti il fatto che i Tallensi affermino che “it is repugnant, possibly forbidden, for a woman to continue to bear children when her eldest daughter becomes a child-bearer”, dimostra quanto il loro dire performativo attorno al corpo del primogenito sia anche una modalità di gestire risorse e mezzi di sostentamento.

Ogni società ha inoltre un dire sulla procreazione, anch'esso con un evidente significato politico (oltre che religioso e-o culturale), nel senso di regolamentare i rapporti sociali e di potere. Tra questi dire performativi, alcuni negano perfino ogni tipo relazione sostanziale, nel senso di scambio di sostanze corporee, tra genitori e figli:

“Speaking only of human births, we have already seen that the different cultural discourse of procreation are highly variable as concerns the substantive relations of parents and their offspring. There may be no such recognized relations at all (Kamea, Papua New Guinea). Or if there are

⁶⁸ M. Fortes, “The first born”, *J. Child Psychol. Psychiat.*, op. cit., p.85 “Se non c'è un primogenito o una figlia sopravvissuti, un primogenito o un figlio o una figlia sopravvissuti non esegue questa sequenza rituale. Se, tuttavia, il figlio o figlia primogenito è vivo ma non può partecipare ai riti (ad es. a causa di malattia), una persona delegata deve prendere il suo posto. La primogenitura, come sostituzione ideale per il genitore, deve, per così dire, essere messa in scena, se tale successore è disponibile.” (Trad. mia)

substance connections set down in procreation, they may be ignored in the way family relations are known (!Kung Bushmen). Then again, only one of the two parents may be substantially linked to the child; either the mother is excluded (Araweté) or the father (Jivaro). If both parents do contribute substances to the fetus, it may be the same substance (Tanimbar) or different substances: and if the latter, these substances may be complementary (Tlingit) or antagonistic (Mae-Enga; Daribi). This is not to mention the great variety of such procreative substances or the intangible contributions of parents such as soul (Tlingit) or breath (China). Then again, the parental bestowals may constitute the child's inner being or outward appearance, and they may entail a collective or an individual identity"⁶⁹.

In questi termini anche la scienza occidentale può essere intesa come un dire performativo politico, in quanto determina, in altro modo, la struttura di legami parentali. Se si considera inoltre quanto la concezione che si ha di come venga a essere al mondo un corpo umano, un figlio e di chi cosa e come esso sia influenzi profondamente tutte le pratiche sociali, giuridiche economiche ecc. conseguenti è palese il significato politico che questo concetto ha in sé.

Il dire performativo è, come si è constatato con le riflessioni e gli esempi precedenti, in continuo rapporto reciproco con l'immaginario. In tale rapporto di co-costruzione:

“Le droit de decider ce qui est vrai n'est pas independent du droit de decider de ce qui est juste, meme si les énoncés soumis respectivement à l'une et l'autre autorité son de nature differente. C'est qu'il y a jumelage entre le genre de langage qui s'appelle science et cet autre qui s'appelle éthique et politique: l'un et l'autre precedent d'une meme perspective ou si l'on préfère d'un meme “choix”, et celui-ci s'appelle l'Occident”⁷⁰.

⁶⁹ M. Sahlins, *What kinship is and what is not*, op. cit., p. 86 “Parlando solo delle nascite umane, abbiamo già visto che i diversi discorsi culturali sulla procreazione sono molto variabili per quanto riguarda i rapporti sostanziali dei genitori e dei loro figli. Potrebbero non esserci relazioni così riconosciute (Kamea, Papua Nuova Guinea). Oppure, se ci sono connessioni di sostanza stabilite nella procreazione, possono essere ignorate nel modo in cui sono noti i rapporti familiari (!Kung Bushmen). D'altra parte, solo uno dei due genitori può essere sostanzialmente legato al bambino; o la madre è esclusa (Araweté) o il padre (Jivaro). Se entrambi i genitori apportano sostanze al feto, può trattarsi della stessa sostanza (Tanimbar) o di sostanze diverse: e se diverse possono essere complementari (Tlingit) o antagoniste (Mae-Enga; Daribi). Per non parlare della grande varietà di tali sostanze procreative o dei contributi immateriali dei genitori come l'anima (Tlingit) o il respiro (Cina). D'altra parte, le contribuzioni dei genitori possono costituire l'essere interiore o l'aspetto esteriore del bambino, e possono comportare un'identità collettiva o individuale.” (Trad. mia)

⁷⁰ J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 20 “Il diritto di decidere ciò che è vero non è indipendente dal diritto di decidere ciò che è giusto, anche se le dichiarazioni presentate rispettivamente all'una e all'altra autorità sono di natura diversa. Perché c'è un gemellaggio tra il tipo di linguaggio chiamato scienza e quello

Ma come questa affermazione vale per il linguaggio scientifico e politico occidentale, così vale per il linguaggio adottato dal dire performativo di ogni società, con la differenza di precedere, di volta in volta, da una prospettiva o da una scelta inescindibilmente legata (in quel processo di quasi autoctisi) all'identità e all'immaginario della società in questione.

Così "le droit de decider ce qui est vrai" è una costruzione sociale:

"When a Piro baby is born, the first question asked about it is, "Is it human (yineru)?" This question addresses the bodily form of the baby, is it human, or a fish, or a tortoise, or "an animal nobody had ever seen." The bodily form of the baby is an intrinsic identity form, which is uninfluenced by parental behavior (2000,47; see Taylor 1998 and Villaca 2002)."71.

Il corpo del neonato non dice nulla del neonato senza il dire performativo che lo riguarda. Una volta deciso, i membri della società donano al neonato qualcosa: per esempio le ossa, la vista ecc.

Se i Piro si chiedono se un neonato è umano o no e le parti del corpo umano vengono "donate" dalla comunità, i Wari del Brasile considerano come parti del corpo anche la memoria e gli affetti: ancora una volta, il corpo è costruito socialmente:

"Likewise Aparecida Vilaça writes of the Wari: [It] is not just substances which circulate. The Wari body is also constituted by affects and memories. Memory, say the Wari, is located in the body, meaning the constitution of kin is based to have a high degree on living alongside each other day-to-day, and on reciprocally bestowed acts of affection (2005:449). Given such possibilities of kin relationship – that is, on the basis of shared life conditions and shared memories – one can imagine why the constructed forms of kinship are legion. Ilongot of the Philippines say that those who share a history of migration and co-operation 'share a body' (Rosaldo 1980:9). The Malays studied by Janet Carsten acquire the same 'blood' by living in the same house and eating from the same hearth, 'even when those who live together are not linked by ties of sexual procreation' (2004:40). A catalogue of commonplace post-natal means of kinship formation would thus include:

chiamato etica e politica: entrambi conseguono dalla stessa prospettiva o se preferiamo la stessa "scelta", e questo si chiama Occidente." (Trad. mia)

⁷¹ M. Sahlins, *What Kinship is and what is not*, p. 86 "Quando nasce un bambino Piro, la prima domanda che ci si pone è: "è umano (yineru)"? Questa domanda si rivolge alla forma corporea del bambino, è umano, o un pesce, o una tartaruga, o "un animale che nessuno aveva mai visto". La forma corporea del bambino è una forma intrinseca di identità, che non è influenzata dal comportamento dei genitori (2000,47; vedi Taylor 1998 e Villaca 2002)".

commensality, sharing food, reincarnation, co-residence, shared memories, working together, adoption, friendship, shared suffering, and so on”⁷².

Non è dunque il corpo che determina l’esistenza sociale ma la costruzione sociale attraverso il dire performativo che determina l’esistenza del corpo umano in quanto facente parte della società; così i “performative modes of kinship”, siano questi basati su dire performativo “scientifico” o “mitico” ecc., costruiscono la corporeità dell’attore sociale.

Parlare di famiglia, significa parlare di legami di sangue, fittizi o meno che siano, e dunque significa parlare di corpi e immaginario politico.

Come si è potuto constatare, all’interno delle società, è la politica a creare il legame di sangue fra gli attori sociali – che fanno già o non fanno ancora parte di una tribù, di un clan, di un lignaggio, o di una famiglia di modello occidentale, – e lo fa attraverso il dire performativo – sia questo mitologico, scientifico, ecc. Questo dire performativo diciamo che è politico, poiché è espressione di un immaginario politico co-costruito da tutti gli attori sociali.

Ma che ne è del dire performativo e quindi dei corpi che, con la globalizzazione e le migrazioni, sono co-costruiti da diversi immaginari politici?

Come rileva Ariane Baghaï, con la globalizzazione e le migrazioni, quelle che si spostano con i corpi sono vere e proprie strutture politiche, non sempre e solo semplici tradizioni o culture dunque:

“[...] con la globalizzazione non è solo l’Occidente ad arrivare a casa dell’Altro; accade pure l’inverso, anche il mondo tribale si trasferisce in Occidente attraverso le migrazioni. E non si tratta

⁷² M. Sahlins, *What kinship is and what is not*, op.cit, p.8 “Allo stesso modo scrive Aparecida Vilaça del Wari: "Non sono solo le sostanze che circolano. Il corpo del Wari è costituito anche da affetti e ricordi. La memoria, dicono i Wari, si trova nel corpo, il che significa che la costituzione dei parenti si basa su un alto grado di convivenza quotidiana e su atti di affetto reciproco (2005:449). Date tali possibilità di parentela - cioè sulla base di condizioni di vita condivise e di memorie condivise - si può immaginare perché le forme costruite di parentela sono legione. Ilongot delle Filippine dice che coloro che condividono una storia di migrazione e cooperazione "condividono un corpo" (Rosaldo 1980:9). I Malays studiati da Janet Carsten acquisiscono lo stesso "sangue" vivendo nella stessa casa e mangiando dallo stesso focolare, "anche quando chi vive insieme non è legato da legami di procreazione sessuale" (2004:40). Un catalogo dei mezzi comuni di formazione della parentela post-natale includerebbe quindi: commensalità, condivisione del cibo, reincarnazione, co-residenza, co-residenza, memorie condivise, lavoro comune, adozione, amicizia, sofferenza condivisa, e così via.” (Trad. mia)

di “caratteristiche culturali” che si muovono con l’immigrato, ma di vere e proprie strutture politiche che convivono a fianco di quelle presenti sul territorio d’approdo”⁷³.

E nel caso dell’Islam, per esempio, il legame corpo-famiglia-strutture politiche appare alquanto particolare e atto a comprendere quanto il dire performativo e dunque l’immaginario politico siano parte fondamentale della costruzione del corpo.

Come abbiamo avuto modo di constatare, non esistono società segmentarie senza legami di sangue, poiché il legame, fittizio o reale che sia, è creato e dunque considerato reale, attraverso il dire performativo. Ed è proprio quanto accade nelle società a lignaggi del mondo islamico:

“La personalità giuridica dell’uomo nel lignaggio ha una configurazione particolare, perché la legge consuetudinaria riconosce anche le corporazioni, come i *blood-money groups* e la tribù. Quindi, lo Stato riconosce questi gruppi in quanto individui. Questi gruppi di discendenza formano un corpo, politico, certo, ma ugualmente “corpo”: ha anche metaforicamente pelle e sangue. Ibn Khaldoun fa l’esempio di un uomo che si era dovuto esiliare dopo aver versato sangue nel suo lignaggio di appartenenza: “Arfaja était venu vivre avec les Bajila et avait ainsi changé de peau”. E il nuovo arrivato è chiamato “esangue”, *naziif*, perché ci vuole tempo prima che riesca a sentire come suo il sangue dei suoi nuovi compagni di vita; e non è autorizzato al comando fino a quando tutti avranno dimenticato la sua estraneità. *Ed è sui membri di questo lignaggio, visto come un corpo solo, con un suo sangue e una sua pelle, che viene distribuita la vergogna e l’onore*. Se un membro di questo lignaggio commette un omicidio, il prezzo del sangue verrà pagato da tutti. [...]”⁷⁴.

Con l’avvento dell’Islam nel VII secolo, al mondo arabo politeista e diviso in tribù dotate di diversi ordinamenti giuridici, viene fatto “dono”, attraverso la rivelazione di Allah come Dio unico, di una unità in quanto popolo (*‘umma*) e di un diritto costituzionale dello Stato musulmano (*shariya*), formato dalle regole rivelate da Allah tramite il suo profeta Muhammad.

Se “il concetto del diritto si determina perfettamente senza quello di Stato, al contrario non è possibile definire lo Stato senza ricorrere al concetto di diritto”⁷⁵: si riesce così a intendere quanto l’Islam sia stato capace di attuare una convivenza tra l’ordine tribale senza Stato e l’ordinamento statale, determinando così il proprio successo. E si riesce a intendere quanto la corporeità dei credenti sia un tema centrale nella nuova coesistenza dei due ordinamenti. Ma cosa ha a che vedere

⁷³ A. Baghaï, “Delitto d’onore, ordine tribale e Stato”, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, n.1, pp.7-45, p. 11.

⁷⁴ A. Baghaï, “Delitto d’onore, ordine tribale e Stato”, op. cit., p. 32, corsivo mio.

⁷⁵ S. Romano, *L’ordinamento giuridico* (1917/18); II edizione, Sansoni, Firenze, 1946, § 26, p. 111 s.

il diritto islamico con la questione della corporeità, ovvero la famiglia, e quale è la sua portata politica? In effetti, come osserva Baghaï:

“Con la nascita dello Stato musulmano assistiamo fondamentalmente alla transizione fra un ordine basato sui legami di sangue verso un ordine basato su un progetto comune: le tribù scelgono di fondare uno Stato”⁷⁶.

Da tribù distinte, si crea la *‘umma*, comunità di credenti unita dalla religione, dal progetto comune della diffusione dell’Islam e dalla nuova coesistenza dei due ordinamenti. Interessante è comunque notare che:

“Nel vocabolario che riguarda lo stare assieme dei gruppi tribali, nel mondo arabo non troviamo la parola *‘umma*; *‘umma* potrebbe quindi essere un termine adoperato solo per indicare questo nuovo raggruppamento – che non prevede il legame di sangue – attorno a un nuovo progetto”⁷⁷.

Il diritto amministrativo islamico – espresso dalla *shariya* basata sul Corano, e in seguito integrata dalla tradizione (*sunna*)–, si è in alcuni casi declinato nel *fiqh* (insieme di norme estratte dalle rivelazioni coraniche e dalla tradizione), considerato da vari gruppi islamici come eccessivamente eterodosso e fallibile poiché creato attraverso l’intervento della ragione umana, cioè attraverso l’interpretazione data dagli *‘ulama*, i “dottori della legge”.

Si tratta di un diritto che si esprime in forma scritta e che attraverso le sue leggi forma la società, forma la *‘umma*, riunendo le differenze e non eliminandole. Attraverso questo dire performativo, l’Islam norma l’amministrazione della *‘umma*, negli aspetti del quotidiano: “colonizza il *Lebenswelt*”⁷⁸, e dunque i corpi, per esempio con le nuove leggi sui matrimoni, o con la nuova prospettiva - rispetto al politeismo precedente o ai monoteismi ebraico e cristiano- che offre sulla donna e il suo corpo, e a cui consegue un cambiamento politico della società.

Nella *Sura al Baqarah* (Sura della Vacca), si legge: “e quando ripudiate le donne e sian giunte al termine fissato pel ripudio, ritenetele con gentilezza o con gentilezza rimandatele, e non trattenetele a forza trattandole iniquamente, perché chi fa ciò fa ingiustizia a se stesso”(v.231)⁷⁹ o, ancora “E le madri divorziate allatteranno i loro figli per due anni pieni se il padre vuole completare

⁷⁶ A.Baghaï, “Delitto d’onore, ordine tribale e Stato”, op. cit., p. 13.

⁷⁷ A.Baghaï, “Delitto d’onore, ordine tribale e Stato”, op. cit., p. 13.

⁷⁸ Cfr. in proposito A.Baghaï, “Delitto d’onore, ordine tribale e Stato”, op. cit., p. 15.

⁷⁹ *Il Corano*, Sura II, trad. di A. Bausani, Milano, BUR, 2016, p.27.

l'allattamento, e il padre è obbligato a fornir loro gli alimenti e le vesti, con gentilezza; comunque nessuno può essere obbligato a fare più di quanto può: né la madre soffra danno per il figlio, né il padre; e l'erede ha gli stessi obblighi”(v.233)⁸⁰.

Questo esempio, come se ne potrebbero portare molti altri, dimostra la costruzione di una nuova normativizzazione della relazione tra uomo e donna, della loro quotidianità e del rapporto col loro corpo.

Una relazione in cui la donna e l'uomo siano *awliya*⁸¹ (rifugio, protezione, alleato) l'uno per l'altra, poiché la donna non è stata né creata per l'uomo né per essere a lui sottomessa.

Un rapporto radicalmente diverso rispetto a quello espresso per esempio nell'ebraica Parashat di Bereshit : “Il Signore Iddio costruì, dalla costa che prese dall'uomo, una donna; e la recò all'uomo. E l'uomo disse: Questa finalmente è osso delle mie ossa, e carne della mia carne; questa deve chiamarsi Iscìa [donna], poichè da Ish [uomo] fu tratta.”(v.22-23)⁸² e, ancora “Alla donna disse:[...] tu avrai desiderio del tuo marito, ed egli dominerà sopra di te”(v.16)⁸³.

Ciononostante, il dire performativo coranico sembra essere in contraddizione, in alcuni regni o repubbliche islamiche, con la situazione della donna, dove le norme che ne riguardano il corpo non rispecchiano quanto auspicato nel Corano, e ciò è dovuto alla continua costruzione del dire performativo islamico in relazione all'immaginario autoctono tradizionale e/o pre-islamico.

D'altra parte nella *Sura Ta-Ha* del Corano, a cedere alla tentazione demoniaca sono entrambi e non è Eva a cadere per prima nell'inganno: “E rammenta quando dicemmo agli angeli: ‘Prostratevi avanti ad Adamo!’ e si prostrarono tutti tranne Iblis, che si rifiutò. [...] E Satana gli bisbigliò nel cuore: ‘O Adamo! Permetti ch'io ti guidi all'Albero dell'Eternità, a un Regno che mai si consuma?’- E mangiarono ambedue di quell'albero, e furono loro palesi le loro vergogne [...]”(vv-116-123)⁸⁴.

Entrambi si pentono della loro disobbedienza e ottengono il perdono di Allah.

Il perdono assoluto di questo peccato è un concetto fondamentale per l'Islam, per cui “the rehabilitation of the human being is wholly assumed by the Creator. No trace therefore, of this

⁸⁰*Il Corano*, Sura II, trad. di A. Bausani, Milano, BUR, 2016, p.27.

⁸¹La “trilateral root” di questa parola, *wa lam ya*, ha una gamma di significati legati all'essere vicino, stringere alleanza, essere amici, proteggere ecc.

⁸²Torah, Parasha di Bereshit, http://www.archivio-torah.it/testotorah/01_bereshit.pdf

⁸³Torah, Parasha di Bereshit, http://www.archivio-torah.it/testotorah/01_bereshit.pdf

⁸⁴*Il Corano*, Sura XX, trad. di A. Bausani, Milano, BUR, 2016, p.231.

notorious original sin, heavily burdening the whole of humankind, the irreparable wrongdoing, as it is described by Christian tradition. According to an Islamic perspective, the Forbidden Tree is a symbol laden with meaning in order to test this first human couple, Adam and Eve. Confronted by their clear-sightedness, lucidity and repentance Allah forgives them. From this point forth, a form of alliance between God and human beings was sealed through this first couple of humankind. No original sin, rather a type of Original Pact between God and His creatures. This first transgression has therefore, not been eternally recorded in the fate of humankind as is the case in other religious traditions. God proclaims: ‘Each soul is responsible for its own actions; no soul will bear the burden of another (Qur’an 6:164)’⁸⁵.

Certo è che l’Islam comprende una notevole differenza di ramificazioni, sette, movimenti e scuole; e così il suo dire performativo è co-costruito di volta in volta. Il dire performativo contenuto nei testi sacri ha portato spesso a realtà sociopolitiche diverse rispetto a quelle affermate e/o auspiccate, e questo perché il dire non è un fatto ma è in continuo *fieri*.

Ad ogni modo, la creazione dell’uomo e della donna secondo il dire performativo del Corano offre un valido aiuto nella comprensione del cambiamento fondamentale attuato politicamente dall’Islam rispetto alla situazione precedente alla rivelazione.

In primo luogo “the Qur’an never asserts that the Adam of this first creation was male, and even less so, that Eve was derived from one of his ribs! Some ancient as well as contemporary Muslim scholars question and even refute these kinds of interpretations that, in their opinion, appear greatly influenced by ancient scriptural texts. These thinkers, rather, consider that the word Adam is most often used in the Qur’an in the broadest sense of “human being”, “or human kind”. This is what Imam Muhammad Abdu specifies in his various accounts, where he maintains that Adam also refers to an individual or human being”⁸⁶.

⁸⁵ A. Lamrabet, *In the beginning...*, <http://www.asma-lamrabet.com/articles/in-the-beginning/>, “la riabilitazione dell’essere umano è interamente assunta dal Creatore. Nessuna traccia, dunque, di questo famigerato peccato originale, che grava pesantemente sull’intera umanità, la colpa irreparabile, come è descritto dalla tradizione cristiana. Secondo una prospettiva islamica, l’Albero Proibito è un simbolo carico di significato per mettere alla prova questa prima coppia umana, Adamo ed Eva. Di fronte alla loro lungimiranza, lucidità e pentimento, Allah li perdona. Da questo momento in poi, una forma di alleanza tra Dio e gli esseri umani è stata suggellata attraverso questa prima coppia di persone. Nessun peccato originale, piuttosto una sorta di Patto Originale tra Dio e le sue creature; questa prima trasgressione, quindi, non è stata eternamente registrata nel destino dell’umanità come avviene in altre tradizioni religiose. Dio proclama: Ogni anima è responsabile delle proprie azioni; nessuna anima sopporterà il peso di un’altra (Corano 6:164).” (Trad. mia)

⁸⁶A. Lamrabet, *In the beginning...*, op. cit., “il Corano non afferma mai che l’Adamo di questa prima creazione era maschio, e tanto meno che Eva derivava da una delle sue costole! Alcuni studiosi musulmani, sia antichi che

In più versi di varie Suresi tratta della creazione, in modi differenti ma non contraddittori.

Infatti nella *Sura Al-Muminun* (Sura dei Credenti) la creazione dell'essere umano, senza distinzione tra uomo e donna, viene espressa con un rigore quasi scientifico: “E certo Noi creammo l'uomo d'una argilla finissima, – poi ne facemmo una goccia di sperma in ricettacolo sicuro. – Poi la goccia di sperma trasformammo in massa molle, e la massa molle trasformammo in ossa, e vestimmo l'ossa di carne e produciamo ancora una creazione nuova! Sia benedetto Dio, il migliore dei Creatori! – Poi, in verità, voi morrete”⁸⁷.

Ed è nella *Sura An-Nisa* (Sura delle Donne), dopo aver trattato della creazione in termini che ancora oggi lasciano spazio a svariate interpretazioni ermeneutiche e dunque a diverse possibilità di normativizzazione del rapporto uomo-donna, che viene sancito, tra l'altro, il passaggio delle donne da oggetto di successione a soggetto di successione.

Questo cambiamento socio-politico e economico sarebbe impensabile senza un dire performativo che afferma:

“Gente, temete il vostro Dio, che vi creò da una unica anima, e ne creò la compagna e suscitò dalla coppia uomini molti e donne”(v.1)⁸⁸.

Infatti è nella traduzione e nell'interpretazione di questo verso che si aprono le diverse possibilità di costruzione dell'ordine sociale. Più chiaramente:

“ ‘People, be mindful of your Lord, who created you from a single soul (*nafsun wahida*), and from it created its mate (*zawjaha*) and from the pair of them spread countless men and women [...]’(Qur’an 4:1). The terminology used in the Qur’anic text in relation to the Creation is crucial to redefine, because the key words of this verse have been interpreted in the majority of cases according to a classical schema organising the hierarchy of human creation. Indeed, in the classical commentaries the term *nafs wahida* refers to Adam as a male being and *zawj* as his spouse. Yet, a more structured study shows that the term *nafs*, feminine in Arabic, denotes a set of notions that

contemporanei, mettono in discussione e addirittura confutano questo tipo di interpretazioni che, a loro avviso, appaiono fortemente influenzate da antichi testi scritturali. Questi pensatori, piuttosto, ritengono che la parola Adamo sia usata più spesso nel Corano nel senso più ampio di "essere umano", "o genere umano". Questo è ciò che l'imam Muhammad Abdu specifica nei suoi vari resoconti, dove sostiene che Adamo si riferisce anche a un individuo o a un essere umano.” (Trad. mia)

⁸⁷*Il Corano*, Sura XXIII, trad. di A. Bausani, Milano, BUR, 2016, p.247.

⁸⁸*Il Corano*, Sura IV, trad. mia.

according to the meaning of the text can be translated as: a person, individual, soul, essence, matter, spirit or also a breath of life. *Zawj*, meanwhile, indicates the spouse, the pair, or the partner. It is often used interchangeably to refer to the husband or wife and although grammatically speaking it is masculine, it can be used both for men or women. In the Qur'an, it is often used when indicating couples, referring to humans as well as to plants and animals. The Qur'an, for example, states in the following verse: 'And we created pairs (*zawjayn*) of all things [...]' (Qur'an 51:49). However, the great majority of Ulama translate the term *nafs*, into "Adam" as a man or male, and that of *zawj* as "spouse", which according to this logic reinforces the classical anthropomorphized representation of the origin of human creation. Because Adam is a man, the term *zawj*, evoked in this verse of the Qur'an, would therefore correspond to the feminine counterpart, namely Eve or Hawwa. With the first exegetes having greatly drawn on a pre-Islamic religious heritage to buttress their interpretations, the legend of Eve's creation from Adam's rib has been widely reported and accordingly endorsed by Muslim scholars"⁸⁹.

Si intende così che anche l'ermeneutica dei testi sacri relativa alla creazione dell'essere umano e del suo corpo è un dire performativo, ed è dunque capace costruire e modificare il *Lebenswelt*, i contorni politici e culturali delle società in cui è performata: crea identità, cultura e legittima il potere e le modalità di relazione quotidiane e sociopolitiche.

⁸⁹A. Lamrabet, *In the beginning...*, op. cit., "'Gente, siate consapevoli del vostro Signore, che vi ha creato da una sola anima (*nafsun wahida*), e da essa ha creato il suo compagno (*zawjaha*) e dalla coppia di loro ha diffuso innumerevoli uomini e donne [...]" (Corano e 4:1). La terminologia usata nel testo coranico in relazione alla Creazione è cruciale per ridefinire, perché le parole chiave di questo versetto sono state interpretate nella maggior parte dei casi secondo uno schema classico che organizza la gerarchia della creazione umana. Nei commenti classici, infatti, il termine *nafswahida* si riferisce ad Adamo come essere maschio e *zawj* come suo coniuge; tuttavia, uno studio più strutturato mostra che il termine *nafs*, femminile in arabo, denota un insieme di nozioni che secondo il significato del testo può essere tradotto come: persona, individuo, anima, essenza, materia, materia, spirito o anche un soffio di vita. *Zawj*, nel frattempo, indica il coniuge, la coppia o il partner. Viene spesso usato in modo intercambiabile per riferirsi al marito o alla moglie e anche se grammaticalmente parlando è maschile, può essere usato sia per gli uomini che per le donne. Nel Corano è spesso usato per indicare le coppie, riferendosi sia all'uomo che alle piante e agli animali. Il Corano, per esempio, afferma nel verso seguente: "E abbiamo creato coppie (*zawjayn*) di tutte le cose [...]" (Corano e 51:49). Tuttavia, la grande maggioranza degli *Ulama* traduce il termine *nafs*, in "Adamo" come uomo o maschio, e quello di *zawj* come "coniuge", che secondo questa logica rafforza la classica rappresentazione antropomorfizzata dell'origine della creazione umana. Poiché Adamo è un uomo, il termine *zawj*, evocato in questo versetto del Corano, corrisponderebbe quindi alla controparte femminile, cioè Eva o Hawwa. Con i primi esegeti che hanno attinto molto da un'eredità religiosa pre-islamica per sostenere le loro interpretazioni, la leggenda della creazione di Eva dalla costola di Adamo è stata ampiamente riportata e di conseguenza avallata da studiosi musulmani". (Trad. mia)

L'esempio del Corano in quanto dire performativo, rende chiaro quanto una concezione della creazione dell'essere umano e del suo corpo possa far avvenire un mutamento socio-politico, oltre che morale, nel rapportarsi al corpo, determinandone anche tutto il sistema giuridico e normativo conseguente.

Agendo nell'immaginario, si compie un cambiamento nella struttura sociale: si tratta di un rapporto performativo in continuo divenire e di innegabile portata politica.

La "colonizzazione del *Lebenswelt*", non ha riguardato e non riguarda solo gli aspetti del rapportarsi degli attori sociali all'alterità, ma anche nel loro rapportarsi a se stessi, come avviene per esempio nel dire performativo che riguarda la sessualità.

CAPITOLO 3

Foucault: confessione, masturbazione, potere

Altro aspetto del dire performativo legato alla corporeità, alla famiglia e la sua riproduzione è la sessualità.

La sessualità *tout-court* potrebbe sembrare a un primo sguardo una questione esclusivamente privata. Come si è avuto modo di constatare attraverso l'esempio, in ambito islamico, della "colonizzazione del *Lebenswelt*", e la incorporazione delle strutture sociopolitiche e culturali, la sessualità, intesa nel rapporto del singolo con se stesso come anche nel suo rapporto con l'Altro, è invece sociopoliticamente connotata e connotante.

Inoltre, dato che con le migrazioni e la globalizzazione, con i corpi si spostano le strutture politiche e dunque il dire performativo – che, essendo in continuo *feri*, continua a co-costruirsi con le nuove reti relazionali e l'immaginario– anche il dire della sessualità, nel doppio senso del genitivo, muta e determina nuove costellazioni politiche, ovvero muta e si determina attraverso nuove costellazioni politiche.

Il potere politico del dire performativo non è esclusivamente o prevalentemente un potere disciplinare, poiché intendiamo qui per potere disciplinare:

“un potere che si caratterizza per l'anonimato (rispetto alla costellazione storica dei poteri sovrani) e per la capacità, attraverso il passaggio dalla sorveglianza all'autosorveglianza, di produrre effetti di soggettività che valorizzano corpi e anime individuali: in questa tecnologia del sé, come poi Foucault la chiamerà evidenziando anche il ruolo non secondario della psicoanalisi, il soggetto costruisce la propria individualità e controlla in tal modo se stesso funzionalmente al potere disciplinare”⁹⁰.

Il potere politico del dire performativo è invece da intendersi come espressione in continuo divenire, o conseguenza mutevole e diveniente della potenza creatrice del pensiero dell'essere umano attraverso il pensiero pensante, inscindibile dalla relazione all'Alterità. Ciò non nega o

⁹⁰ P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano: Cortina Editore, 2006, p. 27.

impedisce che il potere politico del dire performativo possa declinarsi in tutte le forme del potere politico, compreso il potere disciplinare, poiché sempre di un dire performativo si tratta.

D'altra parte:

“com'era stato intuito [...] prima che la comunicazione fosse tematizzata come la principale dimensione del potere politico, poteri e governi non hanno più bisogno, almeno in condizioni ottimali, di esercitare un dominio brutale o una costruzione cieca sui cittadini o sudditi: il mantenimento del potere è affidato, oltre che alle tradizionali istituzioni di controllo, alla produzione di schemi cognitivi e culturali globali, di “gabbie” dell'opinione (come si potrebbe tradurre liberamente in questo caso il termine inglese *frame*), attraverso cui passano le informazioni e si costruiscono le percezioni organizzate del mondo; un'attività produttiva e quindi plastica e innovativa [...]”⁹¹.

E cosa ne è della comunicazione-dire performativo nel suo costruire e mantenere il potere, con la sessualità dei corpi degli attori sociali?

Quando Foucault cerca i documenti per scrivere una storia della repressione sessuale, si rende conto che il motivo per cui non trova questi documenti è che questi documenti non esistono: ciò che stava cercando “non poteva essere decodificato come l'insieme dei meccanismi che chiamiamo repressione”⁹².

Lo schema d'analisi di Wilhelm Reich, per il quale, secondo Foucault, dall'inizio del XVIII sec. si instaura un regime sessuale repressivo (che Foucault chiama, caricaturalmente, “vittoriano”), caratterizzato da una retorica attentamente codificata e velata - poi finalmente liberata grazie a Freud⁹³-, viene visto da Foucault “più come un ostacolo che come uno strumento”⁹⁴.

Secondo Foucault gli “antirepressivi”, ovvero i sostenitori dell'esistenza di una censura, interdizione, rimozione, repressione organizzata del discorso sessuale e della libertà della pratica, interpretano come categorie sociali le categorie freudiane relative ai meccanismi del super-Io. L'ipotesi metodologica degli “antirepressivi”, come Jos van Ussel⁹⁵, si collega secondo Foucault

⁹¹ A. Dal Lago, “Foucault: dire la verità del potere”, pp. 7-22, p.8, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol.2 1971-1977, a cura di A. Dal Lago, Milano: Feltrinelli, 1997.

⁹² M. Foucault, “Schizocultura: sessualità infantile”, [1975], in *Aut Aut*, 331, luglio-settembre 2006., pp.11-33, p. 11.

⁹³ “Da cui finalmente Freud ci avrebbe salvati”. È notevole che Foucault, pur basando questa conferenza sulla critica a Reich, non sottolinei la importante critica svolta dallo stesso Reich a Freud. Cfr. Reich, *La rivoluzione sessuale*, (1936), Feltrinelli, Milano, 1975, pp.25-33.

⁹⁴ M. Foucault, “Schizocultura: sessualità infantile”, op. cit., p. 11.

⁹⁵ J. van Ussel citato da Foucault erroneamente come Van Hussen in “Schizocultura: sessualità infantile”, op.cit.

all'ipotesi esplicativa che vede la censura come un effetto dello sviluppo del capitalismo: quest'ultimo si assicura la riproduzione di forza lavoro imponendo la codificazione della famiglia tradizionale (intesa nei termini "occidentali") borghese.

Infatti, all'interno di una società con un sistema economico di tipo non capitalistico e con una codificazione del concetto di famiglia diverso rispetto a quello appena citato, anche quello di corpo e di sessualità mutano e si costruiscono in uno stretto legame di interazione politicamente connotata.

D'altra parte si potrebbe opporre, qualora si affermi la necessità della famiglia tradizionale occidentale per lo sviluppo del capitalismo – tramite la riproduzione di forza-lavoro –, che con l'avanzare di questo verso un tipo di economia puramente finanziaria, il discorso venga a mutare: non è più necessaria la riproduzione della forza lavoro, ma è necessaria la produzione di consumatori.

Se per Foucault il passaggio da corpo di piacere a corpo di produzione di forza lavoro non è attendibile perché la disciplina sessuale, che pone la sessualità all'origine di problemi psichici, almeno fino al XVIII secolo si rivolge quasi esclusivamente ad adolescenti e bambini delle classi agiate, pensando al consumo del piacere come una produzione di forza-lavoro, il discorso antirepressivo non appare così improbabile.

Foucault individua in quello che per lui è lo schema reichiano dell'analisi storica tre postulati della repressione: isterico, ossessivo e paranoico; ma nessuno dei tre postulati direbbe però ciò che veramente accade.

Nel modello isterico il discorso e la realtà vengono sovrapposti; la repressione avviene in quanto discorso e in quanto realtà. Il potere esercitato è un potere che sanziona gli interdetti, e in cui la legge penale è la vera essenza del potere.

È attuando il parallelismo tra l'esclusione dalle pratiche discorsive e dal discorso e il "ritiro del desiderio o della pulsione della realtà" che si afferma che escludere dal discorso è un escludere dalla realtà; si tratterebbe di "modi per impedire alla sessualità l'accesso alla manifestazione, sia essa una manifestazione nella realtà o nel discorso"⁹⁶. C'è in gioco un "campo simbolico e una catena significativa che sono insieme strutture linguistiche e supporti per la realtà"⁹⁷. Per Foucault questo modello isterico va abbandonato, sostituendo il concetto di "esclusione dal campo discorsivo" dalla categoria analitica della catena significativa con gli effetti di potere del dispiegamento dei discorsi, poiché:

⁹⁶ M. Foucault, *Ibidem*, p. 14.

⁹⁷ M. Foucault, *Ibidem*, p. 15.

“è possibile supporre che il discorso – il discorso che nomina, che descrive, che designa, che analizza che racconta, che mette in metafora ecc. – costituisca il campo dell’oggetto e allo stesso tempo crei effetti di potere che rendono possibile l’assoggettamento”⁹⁸.

Gli effetti del discorso possono così essere interpretati come effetti di realtà.

Nel modello ossessivo la repressione si dà nella forma del “non devi”. Per Foucault dovremmo servirci di un linguaggio militare, analizzando il potere in termini di strategia e tattica; queste dovremmo studiare, non l’ingiunzione ossessiva o paranoica del ripetersi del “non devi”.

Il potere viene analizzato in forma negativa, e “la repressione sarebbe quindi il potere che agisce in quanto legge di interdizione, perseguendo e braccando tutti coloro che trasgrediscono il divieto”⁹⁹. È in questa riduzione del potere alla legge-divieto, che si intravede il modello sviluppato dalla psicanalisi per analizzare le nevrosi ossessive. Ma per Foucault “il potere è positivo nei suoi effetti”¹⁰⁰ e va dunque analizzato invertendo completamente quella che secondo lui è l’analisi reichiana, poiché:

“Il potere inventa, il potere crea, il potere produce. Produce qualcosa di più di una legge che vieta il desiderio – produce il desiderio stesso, il potere induce e produce desiderio, il potere dà desiderio ai suoi oggetti. Il potere stesso è oggetto di desiderio. Non solo il potere produce desiderio, ma in egual misura, e con effetti molto più estesi, oltre alla legge che viene imposta al soggetto, il potere produce la forma stessa del soggetto, produce ciò che costituisce. La forma che il soggetto assume è determinata dal proprio potere”¹⁰¹.

Nei termini dell’interpretazione foucaultiana del pensiero antirepressivo, ogni trasgressione della legge, sia questa nel discorso o nella pratica, sarebbe un sovvertimento del potere, essendo il potere delimitato alla forma dell’interdizione.

Nel modello paranoico il potere è coniugato col non sapere. Ma il potere, invece, si coniuga con una miriade di saperi.

⁹⁸ M. Foucault, *Ibidem*, p. 14.

⁹⁹ M. Foucault, *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁰ M. Foucault, *Ibidem*, p. 14.

¹⁰¹ M. Foucault, *Ibidem*, p. 16.

Ovvero, dal punto di vista foucaultiano, nelle analisi antirepressive il potere repressivo condurrebbe, in quanto divieto di manifestazione, all'impossibilità di formazione di sapere. O meglio:

“Sbarrando l'accesso alla manifestazione, il maggiore effetto del potere repressivo sarebbe quello di prevenire la formazione di sapere: prevenirla nel senso più forte, producendo l'inconscio; o prevenirla nel senso più debole o superficiale, provocando tutta una serie di effetti dell'ordine della negazione della realtà, ignoranza, cecità o falsa coscienza”¹⁰².

Per Foucault invece è proprio il potere a produrre sapere, e non a impedirlo, e produce sapere anche e soprattutto grazie alle pratiche discorsive che sorreggono e delimitano la produzione di sapere. In altri termini “il potere del discorso è sempre, dunque, in un certo modo, il discorso di un potere”¹⁰³. In uno spazio di leggero discostamento dall'analisi foucaultiana, si potrebbe affermare che sia piuttosto il dire performativo a costruire il potere e a esserne costruito, in quel rapporto di quasi autoctisi con l'immaginario di ogni società.

Infatti, parlare di un potere senza considerare l'immaginario e gli attori sociali equivarrebbe a ridurre il potere al potere disciplinare anonimo o a quella “microfisica del potere” in cui il potere è capace di ripiegarsi, reinvestire altrove o spostarsi¹⁰⁴ o, ancora, alla biopolitica come controllo del vivente ovvero in quanto “articolazione di strategie, scientifiche e politiche, di delimitazione e di definizione della vita in un mondo globalizzato”¹⁰⁵. Innegabile che queste declinazioni del potere siano performatate da attori sociali e siano in relazione con un immaginario, d'altra parte:

“è ben visibile che Foucault sta lavorando a una genealogia della desoggettivazione: continua infatti a parlare di un soggetto da svuotare, da liberare da se stesso, cioè dalla moderna cattura nella gabbia dell'individualità, e, se c'è un messaggio che rivolge ai contemporanei, si tratta dell'invito a una lotta contro il nuovo soggetto-individuo nel quale veniamo identificati dal dispositivo biopolitico della società attuale”¹⁰⁶.

¹⁰² M. Foucault, *Ibidem*, p. 16.

¹⁰³ L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Milano: Meltemi, 2018, p.193.

¹⁰⁴ Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere*, Milano: Einaudi, 1978, p.138.

¹⁰⁵ A. Dal Lago, “Foucault: dire la verità del potere”, pp. 7-22, p. 21, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol.2 1971-1977, a c.di A. Dal Lago, Milano: Feltrinelli, 1997.

¹⁰⁶ P.A. Rovatti, *Il soggetto che non c'è*, <http://www.filolab.it/corso%5CRovatti.pdf>, pp.3-4 tratto da M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Milano: Feltrinelli, 2008, pp. 216-225.

Si tratta qui, dunque, di una genealogia della desoggettivazione che sembra affermare una sostanziale uniformità di contenuti culturali, proprio nel suo invito allo svuotamento, se consideriamo soggetto e oggetto come qualificanti

“da un lato il fenomeno dell’autocoscienza e dall’altro la possibilità di esperire qualcosa che non è semplicemente questa singola cosa, ma un sistema di relazioni che possiamo qualificare come cosmo, cioè quell’insieme ordinato di enti che sono strutturati dal soggetto e allo stesso tempo lo strutturano”¹⁰⁷.

Svuotare il soggetto dal suo sistema di relazioni significherebbe destrutturare non solo il soggetto ma anche l’Alterità che è costituita da quell’insieme ordinato di enti, ovvero dalla trascendenza *tout-court*, e negare il pensiero come atto in atto e dunque tutta la sua potenza.

Ma il mondo globalizzato, radicalizza “la polarizzazione tra élite e moltitudine”, dato che il controllo viene esercitato dalle classi dirigenti mondiali¹⁰⁸. Difatti,

“nonostante, per esempio, un europeo, un cinese e un arabo condividano lo stesso orizzonte tecnologico ed economico, conservano allo stesso tempo codici culturali e stili di vita assai diversi, come attesta la semplice osservazione delle loro credenze religiose, delle loro abitudini alimentari e di ogni comportamento quotidiano che va dall’interazione individuale ai rituali collettivi”¹⁰⁹.

Comunque, poiché il dire performativo del potere è strettamente legato al dire performativo del corpo e la sua sessualità, ciò non contraddice la possibilità e o la necessità di quella indagine storica della sessualità¹¹⁰ fondata sull’analisi della produzione di sapere e delle pratiche discorsive legate alle strategie di potere che riguardano la sessualità.

La sessualità inizia a diventare un problema nella psichiatria nel momento in cui l’anomalia diventa il campo della psichiatria. Per Foucault non si tratta di una rimozione di una censura quanto di una metamorfosi della procedura della confessione obbligatoria: in Occidente la sessualità è qualcosa di cui si è costretti a parlare. Più specificamente:

¹⁰⁷ P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche*, op. cit., p. 22.

¹⁰⁸ P. Bellini, “Biopotere, libertà e controllo”, in *Filosofia e linguaggi della politica*, Senago: Alborversorio, 2018.

¹⁰⁹ P. Bellini, “Biopotere, libertà e controllo”, op. cit.

¹¹⁰ Cfr. M. Foucault, *Schizocultura: sessualità infantile*, op. cit., p. 12.

“Se ci sono effettivamente stati dei periodi nei quali il silenzio sulla sessualità è stato la regola, questo silenzio - mai totale e assoluto - non è stato altro che una delle funzioni della procedura positiva della confessione”¹¹¹.

Ogni tecnica di confessione obbligatoria, nel mutamento storico della sua configurazione, ha portato alla creazione di nuove prescrizioni e zone di silenzio sulla sessualità, e ha contemporaneamente creato delle zone di libertà corrispondenti.

Per Foucault, con la istituzionalizzazione delle procedure di confessione, confessione e libertà d'enunciazione diventano complementari, attraverso dei meccanismi di richiamo (quali la pubblicità, la pornografia, i romanzi ecc.) che “rimandano l'individuo dall'enunciato quotidiano della sessualità alla confessione istituzionalizzata e costosa della propria sessualità presso lo psichiatra, lo psicanalista e il sessuologo”¹¹².

Avviene così, attraverso l'istituzionalizzazione e la ritualizzazione della confessione, la moltiplicazione del discorso della sessualità.

Nel cristianesimo primitivo lo statuto di penitente – preso in modo deliberato e volontario – mostrava in sé che la confessione non era prevista, poiché non era richiesta una espressione né pubblica né privata dei propri peccati. Lo statuto di penitente aveva carattere definitivo, e solo il vescovo aveva il diritto di deliberare sulla possibilità del richiedente di diventare penitente, e la remissione dei peccati era in funzione alla severità delle pene. Ma:

“L'idea d'una confessione generale di tutti i peccati della vita, l'idea che la confessione stessa potesse essere d'una qualche efficacia per la remissione delle colpe, era assolutamente esclusa dal sistema. Se remissione dei peccati poteva esservi, era unicamente in funzione della severità delle pene che l'individuo accettava prendendo lo statuto di penitente”¹¹³.

La necessità dell'enunciare la colpa inizia nel VI sec., quando viene introdotta la “penitenza tariffata” (di origine irlandese), basata su un modello giudiziario. Questa prevedeva infatti l'obbligo di dichiarare i peccati a un prete che imponeva una penitenza, detta “soddisfazione”, e per ogni tipo di peccato esisteva un catalogo di penitenze obbligatorie corrispondenti.

¹¹¹ M. Foucault, *Gli anormali. Corso al College de France (1974-1975)*, Milano: Feltrinelli, 2004, p. 152.

¹¹² M. Foucault, *ibidem*, p. 153.

¹¹³ M. Foucault, *ibidem*, p. 155.

Nell’VIII sec., la necessità della confessione continua a non bastare a se stessa, ovvero a non valere come penitenza: ha infatti la stessa funzione, come nel paragone istituito da Alcuino¹¹⁴, del mostrare le proprie ferite e raccontare i propri sintomi a un medico.

È a cavallo tra l’VIII e il X sec. che la confessione inizia ad acquisire una funzione che va oltre quella di permettere al prete di individuare la pena corrispondente: causando vergogna a chi si confessa, facendolo arrossire (causando l’*erubescencia*), può essere interpretato come un inizio di espiazione. L’*erubescencia*, che per Alcuino darebbe un buon motivo a Dio di perdonare il peccatore, tra il IX e l’XI sec. sembra quasi equivalere alle “soddisfazioni”, tanto che la confessione ai laici diventa un fenomeno sempre più diffuso¹¹⁵.

Con il XII sec. inizia l’obbligo di confessarsi regolarmente, con l’obbligo di essere esaustivi e raccontare ogni tipo di peccato commesso, dai più piccoli ai più gravi e sempre allo stesso prete in modo da garantire una continuità. Anche la Chiesa porta all’interno del potere ecclesiastico il meccanismo della confessione. Nascono nuove tecniche di confessione che prevedono domande, precisazioni ecc. da parte del prete; v’è quindi una “totalizzazione”: il prete deve distinguere tra peccato veniale (purgatorio) e mortale (inferno). Le conseguenze di questo cambiamento portano a una posizione centrale della confessione, a un’estensione dell’ambito della confessione e a un aumentato potere del prete che acquisisce la funzione di mediatore per l’operazione divina dell’assoluzione¹¹⁶.

Nel XVI sec., col Concilio di Trento avviene:

“il dispiegamento di un immenso dispositivo di discorso ed esame, di analisi e di controllo, all’interno e persino attorno alla penitenza propriamente detta. Questo spiegamento assume due aspetti. Primo, estensione dell’ambito della confessione e tendenza alla generalizzazione, nel senso che tutto o quasi tutto ciò che appartiene alla vita, all’azione, ai pensieri di un individuo, deve passare al filtro della confessione, se non a titolo di peccato, perlomeno a titolo di elemento concernente l’esame o l’analisi che la confessione ormai esige. Secondo, correlativamente alla formidabile estensione dell’ambito della confessione, si ha l’accentuazione ancora più marcata del potere del confessore”¹¹⁷.

¹¹⁴ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 156.

¹¹⁵ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 157.

¹¹⁶ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 158.

¹¹⁷ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 159.

Si sviluppa inoltre una letteratura per confessori e penitenti. Ma è in quella per confessori che si trova l'analisi della procedura d'esame e in cui viene in un certo senso "normativizzata" la figura del confessore, il quale deve possedere tutta una serie di doti e di virtù, oltre all'autorizzazione ad essere confessore, conferitagli dal Vescovo. Il confessore deve infatti possedere "l'amore di benevolenza", un'attenzione benevola agli interessi degli altri, quello che Habert chiama "zelo"¹¹⁸. Tra le varie caratteristiche che il confessore deve avere, vi è quella di non essere in stato di "peccato mortale", benché, al limite, questa non sia una interdizione canonica. Dal momento che si è ordinari, anche se ci si trova in condizione di peccato mortale, l'assoluzione che verrà data continuerà a essere valida. Ma ciò che s'intende per santità del prete è ch'egli dev'essere "saldo nella pratica della virtù", perché il ministero della penitenza lo esporrà a ogni sorta di "tentazione". Il confessionale – dice Habert – è come la "camera di un malato": l'"aria viziata" dai peccati del penitente rischia di contaminare il prete stesso. La santità del confessore è dunque corazza e protezione, al fine di evitare ogni comunicazione del peccato al momento dell'enunciazione¹¹⁹. Nel XVII sec. si sviluppa, nei seminari e nei collegi, la figura del direttore di coscienza, "colui al quale si comunica il proprio interno"¹²⁰. I seminaristi lo vedono fuori dal contesto della confessione e trattano con lui di molti argomenti, da ciò che riguarda il rapporto con sé stessi al modo in cui si comportano con il prossimo. Avviene dunque una evoluzione dell'analisi e della gestione dei comportamenti:

"Insomma, a partire dalla penitenza tariffata del Medioevo fino al XVII - XVIII secolo. Assistiamo a una smisurata evoluzione che tende a raddoppiare un'operazione la quale, in principio, non era nemmeno sacramentale con una tecnica concertata di analisi, scelte ponderate, gestione continua delle anime, dei comportamenti e infine dei corpi. Quest'evoluzione riscrive le forme giuridiche della legge, dell'infrazione e della pena, che avevano inizialmente modellato la penitenza, in un campo di procedimenti che sono all'ordine della correzione, della guida e della medicina. Si tratta di un'evoluzione che tende a sostituire, o in ogni caso a sostenere, la confessione puntuale della colpa per mezzo d'un vasto percorso discorsivo"¹²¹.

Tra XII e XVI sec., nel periodo della penitenza "scolastica" la confessione della sessualità era organizzata attraverso delle formule "giuridiche", era necessario infatti confessare se si erano

¹¹⁸ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 160.

¹¹⁹ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 161.

¹²⁰ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 164.

¹²¹ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 165.

infrante delle regoli sessuali caratterizzate dall'aspetto relazionale e/o dai legami giuridici tra le persone (per esempio l'adulterio, l'incesto ecc.)¹²².

Dopo il XVI sec. il penitente “non deve imparare di più” riguardo ai peccati di lussuria. Il confessore deve cioè chiedere quali tipi di pensieri-peccati siano stati commessi, senza nominarli:

“Nella pratica di confessione del peccato di lussuria, dal XVI secolo in avanti, l'aspetto relazionale della sessualità non sarà più l'elemento importante, primario, fondamentale della confessione penitenziale. È il corpo stesso del penitente – con i suoi gesti, i suoi sensi, i suoi piaceri, i suoi pensieri, i suoi desideri – che, insieme all'intensità e alla natura di ciò ch'egli stesso prova, si troverà ora al centro dell'interrogatorio sul sesto comandamento. Il vecchio esame era, infondo, l'inventario delle relazioni consentite e proibite. Il nuovo esame sarà un percorso meticoloso del corpo, una sorta d'anatomia della voluttà. È il corpo, con le se diverse parti e le sue diverse sensazioni, e non più (o se non altro molto meno) le leggi dell'unione legittima, a costituire il principio d'articolazione dei peccati di lussuria. È il corpo con i suoi piaceri che diventa, in qualche modo, il codice del carnale, molto più che la forma richiesta per l'unione legittima”¹²³.

Quindi, quando la confessione non è più incentrata sull'aspetto relazionale, si ha una modifica fondamentale nell'individuazione della lussuria: non comincia più nel contatto col corpo dell'Altro o nella forma non regolare di questo contatto, ma comincia nel contatto col proprio corpo.

Ecco che il peccato della carne abita all'interno del corpo stesso e non è più una infrazione delle regole:

“La forma prima del peccato contro la carne è di aver avuto contatto con se stesso: è di essersi toccati, è la masturbazione”¹²⁴.

La masturbazione, divenuta la forma prima della sessualità confessabile, elimina in un certo modo la distinzione tra l'atto reale e il pensiero, poiché la concupiscenza prodotta da Satana – secondo Habert – tramite una emozione che inizia nel corpo porta a pensare ai piaceri; un pensare ai piaceri che costituirà poi la base veniale del peccato.

Così, nel XVIII secolo:

¹²² Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 166.

¹²³ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 167.

¹²⁴ Cfr. M. Foucault, *ibidem*, p. 168.

“bruscamente, un tema sconvolgente appare: una malattia spaventosa si sviluppa nel mondo occidentale: i giovani si masturbano. In nome di questa paura si è instaurato sul corpo dei bambini – attraverso le famiglie, ma senza ch’esse ne siano l’origine – un controllo, una sorveglianza, un’oggettivazione della sessualità come persecuzione dei corpi”¹²⁵.

Ed è poi a partire dal XIX sec. che con la nascita della psicopatologia sessuale la sessualità entra nello scenario della malattia. Nel XIX secolo, infatti,

“on est entré dans la société de la norme, de la santé, de la médecine, de la normalisation qui est encore notre mode essentiel de fonctionnement maintenant”¹²⁶.

Il linguaggio specifico della confessione dapprima e della medicalizzazione poi, opera una sorta di “taglio” della realtà poiché predilige alcune pratiche discorsive rispetto ad altre, creando così dei giochi di verità. E il gioco di verità, interpretabile come una parte minima del dire performativo, è una operazione di scelta sull’insieme delle pratiche in modo che queste pratiche scelte siano “quelle vere”. Il corpo sociale è attraversato e costruito da molteplici relazioni di potere che non possono agire senza un “funzionamento del discorso”¹²⁷. Infatti, per Foucault:

“non c’è esercizio di potere possibile senza una certa economia dei discorsi di verità che funzioni in, e a partire da, questa coppia. Siamo sottomessi alla produzione della verità del potere e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione di verità”¹²⁸.

E la verità è storica: chi afferma che la verità è a-storica sta facendo un gioco di verità storicamente contestualizzabile. Tutto ciò che della realtà crea problemi è secondo Foucault evacuato attraverso operazioni di rarefazione¹²⁹. La rarefazione è l’operazione in cui noi evacuamo tutto ciò che della realtà si trasforma in problema, e la rarefazione non implica la presenza di un discorso illimitato da lei rimosso:

¹²⁵ M. Foucault, *Microfisica del potere*, op.cit., p.139.

¹²⁶ M. Foucault, “Le pouvoir, une bete magnifique”, in *Dits et Ecrits*, III, Paris: Gallimard, 1994, p.373, “siamo entrati nella società della norma, della salute, della medicina, della normalizzazione che è ancora adesso il nostro modo essenziale di funzionamento”.(Trad. mia)

¹²⁷ M. Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 178.

¹²⁸ M. Foucault, *ibidem*, p. 178.

¹²⁹ M. Foucault, *L’ordine del discorso*, Torino: Einaudi, 1972, p. 40.

“Non bisogna immaginare un non detto o un impensato, che percorrano il mondo e si intreccino con tutte le sue forme e tutti i suoi eventi, e che si tratterebbe di articolare o di finalmente pensare. I discorsi devono essere trattati come pratiche discontinue, che si incrociano, si affiancano talora, ma anche si ignorano o si escludono”¹³⁰.

Alla rarefazione ci si oppone con un’operazione di riempimento attraverso l’osservazione analitica delle pratiche. E le regole del gioco di verità sono anonime: la ricerca della verità è il campo di gioco di una lotta per la volontà di sapere

A cavallo tra XVII e XVIII sec., scrive Foucault, la sessualità si fa più sommersa nella letteratura ma fa il suo ingresso nella biologia e nella medicina, prende dunque posto in discorsi nuovi e inizia a diventare un problema la sessualità del bambino e dell’adolescente. Ci si trova dunque davanti a una costellazione tecnologica, una costellazione composta dal discorso, dal sapere e dal potere ed è all’interno di essa che la sessualità viene costituita, controllata. Essa è:

“formulata in base a una “verità” e definita come un oggetto, come l’obiettivo di un sapere possibile. La sessualità non era “repressa”, direi piuttosto che era “espressa”, non nel senso che alla fine è stata tradotta in parole, ma nel senso che in quel momento iniziò ad esserci un discorso sulla sessualità. Un discorso sulla sessualità che era al tempo stesso un rapporto di potere e una relazione di oggetto”¹³¹.

La rete interdiscorsiva della sessualità crea la tecnologia della sessualità.

D’altra parte, la tecnologia sessuale, non sembra essere una esclusiva invenzione dell’Occidente del XVIII sec., perché ogni società, in ogni epoca, ha quella che si potrebbe definire la sua tecnologia sessuale, le sue forme di sapere, discorso e potere che dipendono dal suo dire performativo.

Caratteristica della tecnologia della sessualità è per Foucault il fatto che la “sessualità è qualcosa di cui bisogna parlare all’interno di un discorso rituale organizzato intorno a un rapporto di potere”¹³².

Non a caso si assiste così allo sviluppo di precise tecniche di confessione, in particolare riguardo alla masturbazione, che tra 1720 e 1760 diventa una delle questioni principali affrontate dalla psicologia medica e che dal XVIII secolo diventa oggetto della confessione nella medicina generale per poi passare sotto il controllo della psichiatria nel XIX sec¹³³.

¹³⁰ M. Foucault, *L’ordine del discorso*, op. cit., pp.40-41.

¹³¹ M. Foucault, “Schizocultura: sessualità infantile” [1975], op. cit., p. 21.

¹³² M. Foucault, *ibidem*, p. 23.

¹³³ M. Foucault, *ibidem*, p. 23.

Non si tratta della masturbazione in quanto tale ma in quanto rapporto col sé, in quanto espressione della carezza del sé:

“Così, il corpo diventa presente: il rapporto con il proprio corpo e, al tempo stesso, il corpo nella sua interezza diventano oggetto di osservazione e di controllo sessuale. La sessualità non è ciò che ci collega a un altro attraverso un rapporto carnale, ma qualcosa che implica il corpo intero; e, parallelamente, entra in gioco tutto un nuovo tipo di analisi, in cui desiderio, concupiscenza, complicità, consenso, immaginazione saranno fatti passare attraverso un’analisi straordinariamente sottile, una griglia estremamente precisa che costituirà, potremmo dire, l’organizzazione globale del corpo desiderante. Sarà il corpo desiderante, e non più le relazioni proibite, a divenire l’oggetto della nuova tecnologia sessuale in via di consolidamento nel corso del XVII secolo”¹³⁴.

Per Reich l’errore della filosofia della civiltà (occidentale) di Freud sta nel ritenere che la cultura esista grazie alla repressione e alla rinuncia agli istinti¹³⁵, e che le conquiste culturali siano il prodotto dell’energia sessuale sublimata. La questione della sublimazione implica la necessità di repressione sessuale per consentire progresso, e Reich sottolinea come questo errore sia facilmente rilevabile tenendo semplicemente presente il fatto che esistono società di alta civiltà che non conoscono repressione sessuale e hanno una vita sessuale assolutamente libera, (società in cui tutta la questione dei discorsi di verità, delle pratiche discorsive ecc. di Foucault non troverebbe alcun riscontro).

Le società di cui tratta Reich hanno una codificazione altra della sessualità, che dipende appunto dal dire performativo. Esistono delle società i cui costumi sessuali possono apparire rispetto a quelli occidentali più liberi e aperti, o non repressi, ma si tratta di un errore di relativismo della morale di chi osserva. Infatti, afferma Reich:

“[...] In una discussione che miri a stabilire se la morale è necessaria o se la si possa abolire, se un tipo di morale possa essere sostituito da un altro e se, infine, la regolazione morale non possa essere sostituita dall’autoregolazione, in una discussione di questo genere, non si fa un passo avanti se non si distinguono gli impulsi biologici naturali dagli impulsi biologici secondari nati proprio dall’esistenza di una morale coercitiva. L’inconscio dell’uomo, in una società autoritaria, è pieno di impulsi dell’uno e dell’altro tipo. Se si reprimono – come è necessario fare – gli impulsi antisociali, anche gli impulsi biologici naturali patiscono la stessa sorte. Mentre per la reazione politica il

¹³⁴ M. Foucault, “Schizocultura: sessualità infantile”[1975], op. cit., p. 24.

¹³⁵ W. Reich, *La rivoluzione sessuale*, Milano: Feltrinelli, 1975, p.25.

concetto di impulso e quello di ‘antisociale’ sono tutt’uno, la distinzione che abbiamo accennata indica una via per uscire dal dilemma”¹³⁶.

Ogni società ha i suoi codici normativi, siano questi consuetudinari e informali o meno, ma si tratta pur sempre di codificazioni di determinati atteggiamenti rispetto a un qualcosa. Se si pensa per esempio agli Azande¹³⁷, i loro costumi sessuali possono a un primo sguardo sembrare liberi rispetto a quelli tradizionali europei (senza mettere in gioco tutti tipi di costumi, feticismi, ecc.): si tratta comunque di una codificazione. Solo che nel caso degli Azande il discorso o, per dirla con Foucault, “la tecnologia sessuale” è interna alla coppia: è all’interno della coppia che si svolge il dire performativo (senza potere disciplinare, o rarefazione ecc), e essendo una costruzione sociale, tutto l’apparato di dispositivi di cui tratta Foucault non trova spazio di gioco qui, perché l’“autosorveglianza” non è una pratica riscontrabile in ogni realtà sociale del mondo, seppur globalizzato. Così anche tra il principe e la sua concubina, nel momento in cui il principe si nutre di un pudding posato sui genitali della concubina,¹³⁸ si performa un dire che nulla ha a che vedere con le foucaultiane questioni precedenti ma si ha invece l’espressione e costruzione dell’immaginario e di tutta la *Weltanschauung* degli Azande, implicazioni politiche incluse. E il principe non si nutre in quel modo di quel pudding per uno spirito di “autosorveglianza”.

Si potrebbero poi portare innumerevoli esempi di “discorsi di verità sessuali” ecc. che, per esempio, servono da modello per l’esogamia e hanno una funziona sociopolitica, “investono il corpo”, “investono la sessualità”, ma non hanno nulla a che vedere col potere disciplinare anonimo, la repressione in termini occidentali, o la medicalizzazione.

Il dire performativo dunque non è inscrivibile esclusivamente in una data società in un dato momento storico, ma è appunto in continuo *feri*, ed è il sociale, il co-costruire *par excellence*.

¹³⁶ W. Reich, *La rivoluzione sessuale*, op. cit., p.35.

¹³⁷ Cfr. in proposito E.E. Evans-Pritchard, “Sexual inversion among the Azande”, in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 6 (Dec., 1970), pp. 1428-1434.

¹³⁸ Cfr. in proposito E. Evans-Pritchard.

CAPITOLO 4

Il dire performativo del razzismo e la costruzione del “mostro”

Nel 1959, l'Accademico della Crusca Gianfranco Contini pubblica “I più antichi esempi di razza”¹³⁹, in cui ripercorre filologicamente l'origine della parola “razza”, che risulta essere una trasformazione di periodo medievale dell'antico francese *haraz*, “branco, mandria, allevamento di cavalli”¹⁴⁰, e che dalle sue prime attestazioni in italiano antico si espande a tutte le lingue europee. È grazie a questo studio di Contini che cade la derivazione attribuita alla parola dal linguista Leo Spitzer che, nel 1941, nel suo “Ratio>Race”¹⁴¹, fa risalire, attraverso sue fantasiose interpretazioni, la parola “razza” al latino *ratio* come traduce della “idea” platonica.

Secondo Spitzer questa derivazione permette lo sviluppo semantico di *ratio*, che diventa poi un termine per definire la differenziazione di alcune tipologie riconoscibili.

La tesi di Spitzer

“intendeva confutare l'uso discriminante del termine, che nel contesto della Germania degli anni Trenta veniva opposto come fondamento biologico alle ragioni dell'uguaglianza tra gli uomini:

«Fu per me un piacere pieno di malizia presentare alla Germania l'idea che la parola che veniva usata in contrapposizione a “spirito” vanta così un'origine altamente spirituale»¹⁴².

Ma è appunto con Contini che si ha la vera etimologia della parola:

“Per una delle più vistose parole–simbolo in nome delle quali si era prodotta l'abiezione della ragione, cadeva così l'illustre derivazione da *ratio*, e veniva riconosciuta «una nascita zoologica, veterinaria, equina» (Contini). Un caso formidabile in cui la scoperta dell'origine di una parola può

¹³⁹ G. Contini, *I più antichi esempi di razza*, in “Studi di Filologia Italiana” (Accademia della Crusca), XVII (1959), pp. 319-327.

¹⁴⁰ L. Leonardi, *Le parole hanno un peso. 'Razza' sinonimo di identità non umana*, <http://www.accademiadellacrusca.it/en/speakers-corner/parole-peso-razza-sinonimo-identita-umana>, gennaio 2018.

¹⁴¹ L. Spitzer, *Ratio>Race*, «American Journal of Philology», n. 62, 1941, pp. 129-143.

¹⁴² L. Leonardi, *Le parole hanno un peso. 'Razza' sinonimo di identità non umana*, op. cit.

cambiarne la percezione e l'uso, può accompagnare e determinare la sua trasformazione da nobile segno di eccellenza e di distinzione a specifico marchio di bestialità”¹⁴³.

Gli studi di Luigi Luca Cavalli Sforza pubblicati nei primi anni '90 e confermati dai più recenti studi¹⁴⁴ di numerosi genetisti¹⁴⁵ hanno dimostrato che parlare di razze, per quanto riguarda l'essere umano, è scientificamente infondato. Infatti:

“Non ha basi scientifiche una supposta: «superiorità» genetica di una popolazione rispetto a un'altra: nessuno dei geni che consideriamo possiede una qualche connessione accettata con caratteristiche comportamentali, la cui determinazione genetica è comunque molto difficile da studiare e al momento non è basata su fatti rigorosamente provati. Nessuna delle nostre ricerche conferma che la rivendicazione della superiorità di una popolazione nei confronti di un'altra abbia basi genetiche: la superiorità è un concetto politico e socioeconomico, legato agli eventi della recente storia politica, militare ed economica e alle tradizioni culturali di determinate nazioni o gruppi sociali. La storia insegna che questa superiorità è del tutto transitoria, mentre il genotipo cambia molto lentamente”¹⁴⁶.

Considerato poi che:

“Not only do all people have the same set of genes, but all groups of people also share the major variants of those genes. Geneticists have never found a genetic marker that is of one type in all the members of one large group and of a different type in all the members of another large group”¹⁴⁷,

parlare ancora di razze umane risulta insensato.

¹⁴³ L. Leonardi, *ibidem*.

¹⁴⁴ Cfr. The American Society of Human Genetics.

¹⁴⁵ Cfr. in proposito anche M. Yudell, D. Roberts, R. De Salle, S. Tishkoff, *Taking race out of human genetics*, Science, 05 Feb. 2016, Vol. 351, Issue 6273, pp. 564-565.

¹⁴⁶ L. L. Cavalli Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *Storia e geografia dei geni umani*, (1994), Milano: Gli Adelphi, 2000, p.35.

¹⁴⁷ S. Olson, *The genetic archaeology of race*, The Atlantic Monthly, April (2001), cit. in C. N. Rotimi, “Are medical and nonmedical uses of large-scale genomic markers conflating genetics and 'race'?”, *Nature Genetics*, volume 36, pp. 43-47 (2004), “Non solo tutte le persone hanno lo stesso insieme di geni, ma tutti i gruppi di persone condividono anche le varianti principali di quei geni. I genetisti non hanno mai trovato un marcatore genetico che è di un tipo in tutti i membri di un grande gruppo e di un tipo diverso in tutti i membri di un altro grande gruppo.” (Trad. mia)

Eppure questo concetto, che la scienza ha dimostrato erroneo, continua ad avere, in tutto il suo dire performativo, una portata politica e culturale innegabile:

“Il concetto di razza nella specie umana non ha ottenuto alcun consenso dal punto di vista scientifico, e non è probabilmente destinato ad averne, poiché la variazione esistente nella specie umana è graduale. Si potrebbe obiettare che gli stereotipi razziali hanno una certa consistenza, tale da permettere anche all’uomo comune di classificare gli individui. Tuttavia gli stereotipi più diffusi, tutti basati sul colore della pelle, sul colore e l’aspetto dei capelli e sui tratti facciali, riflettono differenze superficiali che non sono confermate da analisi più appropriate fatte su caratteri genetici (molto più attendibili); l’origine di tali differenze è relativamente recente ed è dovuta soprattutto all’effetto del clima e forse della selezione sessuale”¹⁴⁸.

Attraverso la cartografia, su scala mondiale, della distribuzione di centinaia di geni, le ricerche di Cavalli Sforza hanno dimostrato inoltre che l’albero genealogico umano ha dei parallelismi notevoli con quello della classificazione linguistica¹⁴⁹.

Le tracce dei primissimi uomini moderni sono state localizzate in Africa. Da lì, si sono originate varie ondate migratorie dovute alla crescita demografica che derivò dallo sviluppo del linguaggio e dalla conseguente crescita culturale:

“Oggi sono stati ricostruiti molti dettagli dell’evoluzione umana negli ultimi 150.000-100.000 anni. L’espansione dall’Africa avvenne alla bassa densità di popolazione determinata dalle limitazioni dell’economia di caccia, pesca e raccolta di vegetali, che sola permetteva allora di procurarsi il cibo. Lo stimolo alla crescita demografica derivò senza dubbio da alcune importanti invenzioni, come la navigazione, le nuove tecnologie litiche, gli strumenti e le strategie di caccia; *ma già prima che l’espansione avesse inizio, il grande motore dell’evoluzione culturale umana, il linguaggio, doveva avere raggiunto il suo attuale sviluppo. La buona comunicazione che esso permette rese particolarmente rapida l’evoluzione culturale e favorì l’aumento numerico della popolazione, facilitando una serie di espansioni demografiche successive alle prime, che portarono alla colonizzazione del mondo intero. Al tempo stesso, la crescita demografica aumentò il numero potenziale di inventori e di invenzioni che il linguaggio, l’espansione dei gruppi sociali e le migrazioni reciproche poterono diffondere rapidamente. Non vi è accordo fra i linguisti sull’origine*

¹⁴⁸ L. L. Cavalli Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *Storia e geografia dei geni umani*, (1994), Milano: Adelphi, 2000, p.34.

¹⁴⁹ L. L. Cavalli Sforza, “Geni, popolazioni e lingue”, *Le Scienze*, Numero 281, Anno XXV, Volume XLVIII, Gennaio 1992, pp.18-25, p.18.

unica delle lingue, ma la capacità di qualunque gruppo di uomini vivente di imparare egualmente bene qualsiasi linguaggio dei 6000 ancora parlati oggi prova che l'uomo moderno possedeva i mezzi biologici quando è iniziata l'espansione. Il gruppo iniziale doveva essere piccolo, probabilmente delle dimensioni di una tribù che, per definizione, parla la stessa lingua"¹⁵⁰.

Ecco che il dire performativo, anche nelle sue forme primordiali, è costruzione sociale e trasforma ed è trasformato dai corpi degli attori sociali.

Il dire performativo ha permesso la crescita demografica, che a sua volta ha permesso la costruzione di nuovi dire, in quella continua co-costruzione di cui si è trattato in precedenza, e la cultura è stata dunque strumento e conseguenza di adattamento all'ambiente, trasformandosi ed evolvendo di volta in volta.

Ma quali corrispondenze si trovano tra l'evoluzione del dire e l'evoluzione genetica?

Come rileva Cavalli Sforza:

“I geni non controllano la lingua, ma sono piuttosto le circostanze della nascita a determinare le lingue alle quali l'individuo è esposto. Le differenze linguistiche possono generare o rafforzare le barriere genetiche tra popolazioni, ma è improbabile che siano la causa principale della correlazione. L'evoluzione umana è costellata dalla frammentazione di popolazioni in parti, alcune delle quali vanno a insediarsi altrove. Ogni parte è soggetta a un'evoluzione linguistica e genetica che porta le tracce dei punti di ramificazione comuni. Pertanto è inevitabile che ci sia qualche correlazione. Si può obiettare che una separazione completa, come quella che si ha quando un gruppo staccatosi da una popolazione migra in un nuovo continente, deve essere un evento raro. Ma per isolare due popolazioni non è necessaria la frapposizione di oceani o catene montuose: basta la semplice distanza, come dimostrano gli studi genetici compiuti su molte specie animali. Dato che l'interscambio che si ha con le migrazioni è normalmente più grande a brevi distanze, ci si aspetta, e si trova, un grado tanto più elevato di differenza genetica quanto più distanziate sono tra loro le popolazioni; lo stesso accade per le lingue”¹⁵¹.

A questa corrispondenza ci sono però due eccezioni, ovvero quando avviene una “sostituzione” di geni – quando una popolazione si mescola ad un'altra (si tratta generalmente di un processo

¹⁵⁰ Cfr. L. L. Cavalli Sforza, F. Cavalli Sforza, *Evoluzione genetica e culturale*, Treccani, 2010, http://www.treccani.it/enciclopedia/evoluzione-genetica-e-culturale_%28XXI-Secolo%29/, consultato luglio 2019.

Corsivo mio

¹⁵¹ L. L. Cavalli Sforza, “Geni, popolazioni e lingue”, *Le Scienze*, Numero 281, Anno XXV, Volume XLVIII, Gennaio 1992, pp.18-25, p.24.

graduale e parziale) –, e quando avviene una sostituzione di lingua – cioè quando per vari motivi un gruppo sociale sostituisce la sua lingua originaria con una nuova, per lo più derivante da una diversa famiglia linguistica; la differenza sta, per Cavalli Sforza, nella gradualità delle sostituzioni, perché mentre la “sostituzione” dei geni è proporzionale al rapporto demografico, la sostituzione linguistica può essere netta ed imposta da una minoranza a una maggioranza:

“Più in generale, la struttura del patrimonio genetico è determinata da fattori di tipo geografico, dalla presenza di differenze socioeconomiche, e da un certo numero di fattori culturali (religiosi, linguistici, ecc.); tutti questi elementi agiscono anche sul patrimonio culturale e lo condizionano in modo parallelo. Non sembra che siano disponibili ricerche sugli effetti congiunti di tutte queste variabili, anche se sarebbero molto interessanti: è verosimile, però, che due individui abbiano una tanto maggiore probabilità di sposarsi quanto minore sia la loro distanza, rispetto a uno di questi parametri. Si sono così prodotte importanti correlazioni tra patrimoni genetici da una parte e patrimoni socioculturali dall'altra. Il parallelismo tra evoluzione genetica ed evoluzione linguistica presenta, tuttavia, alcune limitazioni: le lingue si evolvono molto più velocemente dei geni e due lingue possono diventare mutualmente incomprensibili in meno di mille anni, a causa della loro progressiva differenziazione. Da un punto di vista formale, il fenomeno è simile all'origine di due specie diverse in biologia: il processo di speciazione implica la perdita di fertilità reciproca, che si può considerare come l'equivalente genetico della perdita della possibilità di comunicare, con la differenza che la speciazione avviene in tempi dell'ordine di un milione di anni. Per di più una lingua può sostituirla completamente un'altra nel giro di appena tre generazioni, in seguito ad avvenimenti politici che portano al predominio di un popolo su un altro. Può essere difficile, invece, mettere in evidenza i cambiamenti genetici che accompagnano la sostituzione di una lingua dovuta a un'invasione cui fa seguito l'imposizione della lingua parlata dai nuovi dominatori: infatti gli invasori costituiscono spesso solo una piccola frazione della popolazione che hanno sottomesso. È anche possibile che si sia verificata una sostituzione di geni su larga scala senza cambiamenti nella lingua, in seguito a contatto e flusso genico prolungato con una popolazione vicina che parla la stessa lingua. Perciò, confrontando geni e lingue, ci si aspetta di trovare – e in effetti si trovano – incongruenze più o meno rilevanti”¹⁵².

Il dire quindi può non solo permettere o impedire la costruzione della corporeità degli attori sociali, ma anche e proprio della loro corporeità intesa geneticamente, grazie alla sua potenza performativa.

¹⁵² L. L. Cavalli Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *Storia e geografia dei geni umani*, (1994), Milano: Adelphi, 2000, pp.42-43.

Potenza performativa che può per esempio, come accennato in precedenza, portare a una espansione demografica, in seguito al potenziamento culturale e agli scambi di informazioni e saperi, o alla diminuzione demografica nel caso di guerre scaturite da motivi religiosi, culturali o politici e così via.

Il dire performativo è dunque parte del corpo e della corporeità umana.

Data l'infondatezza scientifica delle teorie razziali (e razziste), sorge la domanda su cosa porti l'uomo a essere occasionalmente violento, vigliacco, ingiusto, nei confronti dell'Altro; cosa lo porti a emarginare, escludere o sfruttare l'Altro giustificando questo comportamento per esempio con la semplice differenza di pigmentazione dell'epidermide, la maggior predisposizione a contrarre alcune malattie, quasi fossero espressione inconfutabile di una inferiorità dell'Altro, del suo pensiero, inferiorità di "evoluzione" genetica, causa di una inferiorità culturale, politico-economica ecc.

Questo domandare può essere sì pieno di *pietas* ma in fondo privo di risultati. Risposte parziali e comunque insoddisfacenti si possono trovare in molti "luoghi", dai testi di psicologia a quelli di sociologia ecc.

Nel 1963, di fronte all'assemblea dell'ONU, l'ultimo Re d'Etiopia, H.I.M. Haile Selassie I, dichiara:

"[...] That until the philosophy which holds one race superior and another inferior is finally and permanently discredited and abandoned; That until there are no longer first-class and second-class citizens of any nation; That until the color of a man's skin is of no more significance than the color of his eyes; That until the basic human rights are equally guaranteed to all without regard to race; That until that day, the dream of lasting peace and world citizenship and the rule of international morality will remain but a fleeting illusion, to be pursued but never attained; And until the ignoble and unhappy regimes that hold our brothers in Angola, in Mozambique and in South Africa in subhuman bondage have been toppled and destroyed; Until bigotry and prejudice and malicious and inhuman self-interest have been replaced by understanding and tolerance and good-will; Until all Africans stand and speak as free beings, equal in the eyes of all men, as they are in the eyes of Heaven; Until that day, the African continent will not know peace. We Africans will fight, if necessary, and we know that we shall win, as we are confident in the victory of good over evil"¹⁵³.

¹⁵³ 18th sess. [1963, 4 Oct.]: A/PV.1229*: Emperor Haile Selassie I, <http://ask.un.org/faq/76178>, "[...] Che fino a quando la filosofia che ritiene una razza superiore e un'altra inferiore non sarà finalmente e definitivamente screditata e abbandonata; che fino a quando non ci saranno più cittadini di prima e seconda classe di qualsiasi nazione; che fino a quando il colore della pelle di un uomo non avrà più significato del colore degli occhi; che fino a

“La bigotteria e il pregiudizio e il malizioso e inumano egoismo” denunciati in questo discorso, portano a constatare quanto in effetti per alcuni possano contare, più dell'immediato rapporto fra persone che condividono e convivono in uno stesso spazio e in uno stesso tempo, il colore della pelle o le misure encefaliche, insomma, in un certo senso quella “differenza” che è poi una supposta “mostruosità” dell'Altro.

La miseria di tali comportamenti nei confronti di molti “Altri”: siano questi gli emarginati, i disprezzati, i reietti, è leggibile nei loro corpi. E né l'ignoranza culturale né l'ignoranza di *humanitas* sembrano sufficienti a spiegare questa relazione “inumana” tra uomo e uomo; la questione che viene a porsi non è soltanto l'origine dell'ingiuria e dello sguardo sprezzante e reificante dei figli di questa, se così si può definire, ignoranza estremista; la questione riguarda anche, per esempio, il come da una società figlia del genio greco e latino si sia giunti a lasciar stipare¹⁵⁴ gli uomini d'Africa come oggetti di poco o molto valore nelle navi di Sua Maestà Elisabetta I e delle altre grandi potenze occidentali; o, ancora, cosa abbia portato i neo-nati Americani, figli di una rivoluzione anti-imperiale e democratica, a massacrare e poi rinchiudere gli “indiani d'America” nelle riserve. D'altra parte,

“Oggi l'autentico pensiero che esplora l'annuncio originario [*Ur-kunde*] dell'essere, vive ancora soltanto all'interno di «riserve». (Forse perché per la sua provenienza è antico come, alla loro maniera, gli indiani)”¹⁵⁵.

Se il dire performativo della scienza nel passato non era giunto alla negazione dell'esistenza delle razze umane, e oggi lo è, purtroppo non basta ancora a mutare l'atteggiamento di alcuni verso i propri “Altri”.

quando i diritti umani fondamentali non saranno garantiti a tutti senza riguardo alla razza; che fino a quel giorno, il sogno di una pace duratura e di una cittadinanza mondiale e la regola della morale internazionale rimarrà solo una fugace illusione, da perseguire ma mai realizzata; E fino a quando i regimi ignobili e infelici che tengono i nostri fratelli in Angola, in Mozambico e in Sudafrica in schiavitù subumana saranno stati rovesciati e distrutti; fino a quando il bigottismo e il pregiudizio e l'interesse personale maligno e disumano saranno stati sostituiti da comprensione e tolleranza e buona volontà; fino a quando tutti gli africani non si alzeranno e parleranno come esseri liberi, uguali agli occhi di tutti gli uomini, come lo sono agli occhi del Cielo; fino a quel giorno, il continente africano non conoscerà la pace. Noi africani combatteremo, se necessario, e sappiamo che vinceremo, confidando nella vittoria del bene sul male.” (Trad. mia)

¹⁵⁴ Cfr. l'opera di Joseph Ki-Zerbo

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1992), p. 152 in H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di Martin Heidegger*; a cura di A. Cudin, Roma, Bulzoni Editore, p.17.

Infatti è in gioco un altro dire performativo, oltre a quello della scienza.

O meglio, sono in gioco vari dire. Come il dire dell'educazione scolastica coloniale nel Senegal della prima metà del XIX secolo:

“Toutefois, dans les écoles laïques, les séances de lecture et de composition littéraire étaient des prétextes pour faire de l'histoire. L'Afrique y a d'emblée fait son apparition sous une forme caricaturale, notamment avec la présentation de l'esclavage et de la traite des esclaves comme des maux propres au continent. Ce passage, extrait du cahier d'un écolier de l'École des Fils de Chefs, en est une parfaite illustration: « Chez les peuples civilisés il n'y a pas d'esclaves. Vendre un homme, une femme ou un enfant c'est le plus grand crime que l'on puisse commettre. Ce n'est que chez les peuples noirs de l'Afrique que cette détestable habitude existe (Sow 2004:834)»¹⁵⁶.

Uno dei tanti dire che inverte il gioco di potere, trasformando la vittima nel suo stesso carnefice, e consentendo così al carnefice di entrare nel gioco con le vesti del salvatore o del “civilizzatore” della “razza inferiore”.

Questo tipo di dire performativo spesso si fonda a sua volta sul dire di una pseudo-scienza. Come osserva Joseph Ki Zerbo,

“Certes l'histoire de l'Afrique n'est pas une histoire de «races». Mais l'on a trop abusé du mythe pseudo-scientifique de la supériorité de certaines «races» pour justifier une certaine histoire. Aujourd'hui encore un métis est considéré comme un Blanc au Brésil et aux Etats-Unis d'Amérique comme un Noir. La science anthropologique qui a déjà amplement démontré qu'il n'y a aucune relation entre la race et le degré d'intelligence, constate que cette connexion existe parfois entre race et classe sociale. La prééminence historique de la culture sur la biologie est évidente depuis l'apparition de Homo sur la planète. Quand s'imposera-t-elle dans les esprits?”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ I. Seck, *Esclavage et traite des esclaves dans les manuels de l'enseignement secondaire du Sénégal*, in *Afrika Zamani*, nos. 15 & 16, 2007–2008, pp. 99-124, p.102. Corsivo mio. “Tuttavia, nelle scuole laiche, le sessioni di lettura e scrittura erano pretesti per fare la storia. L'Africa vi apparve fin dall'inizio in forma caricaturale, in particolare con la presentazione della schiavitù e della tratta degli schiavi come mali specifici del continente. Questo passaggio, tratto dal quaderno di uno scolaro della Scuola dei Figli dei Capi, ne è un perfetto esempio: "Tra i popoli civili non ci sono schiavi. Vendere un uomo, una donna o un bambino è il più grande crimine che si possa commettere. È solo tra i popoli neri dell'Africa che esiste detestabile abitudine (Sow 2004:834).” (Trad. mia)

¹⁵⁷ J. Ki Zerbo, “Théories relatives aux «races» et histoire de l'Afrique”, in AA.VV. *Histoire Generale de l'Afrique*, a cura di J. Ki Zerbo, Ed. Unesco, (1980), 1999, p.299, “Certamente la storia dell'Africa non è una storia di "razze". Ma il mito pseudo-scientifico della superiorità di certe "razze" è stato troppo sfruttato per giustificare una certa storia. Ancora

E quella differenza tra “razza” e classe sociale, non è scomparsa né, per esempio, con la decolonizzazione dell’Africa né in altri continenti e nazioni con le istituzioni e il dire performativo democratici contemporanei¹⁵⁸.

Cosa c’è alla base di questo relazionarsi all’Altro, e che ne è della sua corporeità?

Ne *Gli Anormali*, Foucault – riprendendo in un certo modo l’analisi del mostro operata da George Canguilhem – definisce il mostro come una combinazione capace di introdurre uno scarto nell’ordine giuridico¹⁵⁹ e nell’ordine naturale, poiché combina impossibile e proibito.

Canguilhem “sposta il proprio oggetto dalla “storia generale” di una nozione il cui significato sarebbe implicito, alla “storia della storia del mostro”, alla storia delle spiegazioni della mostruosità. La nozione di mostro non è, infatti, neutrale, ma dipende dall’approccio metodologico con cui viene interpretata e costruita”¹⁶⁰. L’attenzione viene quindi rivolta agli ordini discorsivi che creano le condizioni di possibilità, gli effetti di verità della nozione di mostro.

E la concezione di mostro è inglobata in quella di anormale, ove l’anormale è una “figura ibrida dal momento che fa riferimento tanto ad un giudizio di tipo medico, quanto ad un giudizio di tipo giuridico”¹⁶¹. E l’Altro, quello le cui misure encefaliche non corrispondono a quelle categorizzate come “normali” dal dire pseudo-scientifico, è anormale, commette atti mostruosi come (riprendendo l’esempio portato da Seck)¹⁶² appunto la vendita degli schiavi, usanza descritta dai colonizzatori francesi, nelle scuole senegalesi, come riprovevole abitudine caratteristica dei “popoli neri”.

oggi, un mezzosangue è considerato un bianco in Brasile e negli Stati Uniti d’America come una persona nera. La scienza antropologica, che ha già ampiamente dimostrato che non esiste alcun rapporto tra razza e intelligenza, osserva che tale legame esiste talvolta tra razza e classe sociale. La preminenza storica della cultura sulla biologia è stata evidente fin dalla comparsa dell’Homo sul pianeta. Quando si affermerà nell’ambito delle persone?” (Trad. mia)

¹⁵⁸ Per recenti esempi fra gli innumerevoli possibili cfr. H.A. Washington, *Medical Apartheid. The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*, 2006. B. Quigley, *14 shocking facts that prove the US Criminal Justice System is racist*, 14 luglio 2010, <https://www.opendemocracy.net/en/14-shocking-facts-that-prove-us-criminal-justice-system-is-racist/>, consultato luglio 2019; o J. B. NoiseCat, *The US is still not ready to look at the ugly racism against Native Americans*, 23 gennaio 2019, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/23/native-american-racism-video-covington-school-nick-sandmann>

¹⁵⁹ Cfr. L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault*, op. cit.

¹⁶⁰ L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault*, op. cit, p. 19

¹⁶¹ L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault*, op. cit, p. 20

¹⁶² I. Seck, *Esclavage et traite des esclaves dans les manuels de l’enseignement secondaire du Sénégal*, op. cit.

Come ognuno ha il suo “Altro, ognuno è “l’Altro” di qualcuno. Nel 1891 a New Orleans avviene uno dei linciaggi più grandi della storia degli Stati Uniti, e le vittime sono italiane. Su questo linciaggio, il commento delle autorità è così riportato:

“Teddy Roosevelt, not yet president, famously said they were ‘a rather good thing’. The response in The New York Times was worse. A March 16, 1891, editorial referred to the victims of the lynchings as ‘... sneaking and cowardly Sicilians, the descendants of bandits and assassins’.[...] John Parker, who helped organize the lynch mob, later went on to be governor of Louisiana. In 1911, he said of Italians that they were ‘Just little worse than the Negro, being if anything fylthier in (their) habits, lawless, and treacherous’”¹⁶³.

La portata politica dell’alterità “anormale”, costruita dal dire performativo, di qualunque tipo esso sia, e qualunque immaginario sia relazionato, è innegabile.

Infatti l’Alterità “anormale” accomuna i pazienti degli ospedali psichiatrici, gli schiavi, i lebbrosi, gli orfani d’Africa sui quali vengono sperimentati nuovi farmaci, gli Aborigeni vittime del genocidio in Australia, i bambini che soddisfano le esigenze del turismo sessuale pedofilo, gli immigrati e così via.

E la caratteristica del dire performativo che costruisce l’Alterità anormale nell’epoca attuale è rintracciabile nella metafisica del soggetto, ovvero nella scissione soggetto-oggetto.

¹⁶³ E. Falco, *When Italians were “the Other”*, 10 Luglio 2012, <http://edition.cnn.com/2012/07/10/opinion/falco-italian-immigrants/index.html>, consultato luglio 2019, “Teddy Roosevelt, non ancora presidente, disse notoriamente che erano “una cosa piuttosto buona”. La risposta sul New York Times è stata peggiore. Un editoriale del 16 marzo 1891 si riferiva alle vittime dei linciaggi come “...siciliani vili e furtivi, i discendenti di banditi e assassini”. [...] John Parker, che aiutò ad organizzare la folla dei linciaggi, divenne poi governatore della Louisiana. Nel 1911, disse degli italiani che erano “poco peggio dei negri, essendo, se non altro, più sporchi nelle loro abitudini, fuorilegge e traditori.”” (Trad. mia)

CAPITOLO 5

Il dire e la scissione soggetto-oggetto cartesiana

Come viene a costituirsi la scissione soggetto-oggetto nel dire performativo che costruisce l'Alterità anormale?

Per comprendere la portata politica della costruzione della corporeità dell'Alterità anormale che si attua col dire dicotomico è necessario confrontarsi con le questioni fondamentali del pensiero Occidentale. La relazione soggetto-oggetto si esprime dai rapporti quotidiani tra medico-paziente (da quelle che, riassumendo, si possono indicare come «scienze della *psy*», ovvero psicologia, psichiatria e psicanalisi, alle più 'corporee' tecniche di chirurgia) al rapporto tra «civilizzatore» e «civilizzato» e così via.

La costruzione del nostro stesso pensare sorge sotto forma di interrogativi di assoluta portata, insieme a domande drammatiche quanto concrete. Cosa ha determinato nel nostro pensiero la scissione soggetto-oggetto e dunque una particolare costruzione dell'Alterità (non solo anormale)? E quali sono le conseguenze di questa scissione nell'ambito della corporeità?

Certamente, “Presso i Greci non si danno degli oggetti. Oggetti se ne danno solo a partire da Descartes.”¹⁶⁴Cosa si intende qui allora con “oggetti”? Cosa si intende con questa affermazione?

È nell'applicazione del principio di causalità alla realtà oggettiva che sta la principale innovazione di Cartesio. Se il principio di causalità veniva, fino a Cartesio, applicato a ciò che Cartesio chiama – con terminologia scolastica – “essere formale”, con il nuovo metodo il principio di causalità serve alla dimostrazione dell'esistenza della realtà formale e non più ad un'analisi di quest'ultima. Il principio di causalità viene applicato alla realtà oggettiva, ove oggettiva significa in quanto *objectum mentis*, nel senso tipicamente cartesiano del termine: oggetto della mente, contenuto del pensiero.

La dimostrazione della realtà formale sarebbe, all'interno del pensiero cartesiano, impossibile se non si affermasse l'esistenza di Dio. L'esistenza del pensante è implicata dal dubbio metodico; la conoscenza chiara e distinta, in un primo momento, riguarda solo ed esclusivamente l'esistenza del contenuto del pensiero del dubitante; si passa poi a chiedersi se a questo *objectum mentis*, questo

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*; trad. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli, 1991, p. 174.

contenuto del pensiero, corrisponda un qualcosa nella realtà formale, ovvero nella realtà esterna al pensante:

“La *veritas rerum*, la verità delle cose, è *veritas objectorum*, è verità nel senso della obbiettività degli obbietti, non la verità in quanto realtà [*Dinglichkeit*] delle cose essenti-presenti a partire da se stesse”¹⁶⁵.

Con il metodo della scienza moderna, afferma Heidegger, la natura viene così delimitata e posta nei termini di oggetto della calcolabilità della scienza. Ed è nella oggettivazione del tutto che la metafisica domina, ovvero in questa visione del pensiero, in questo metodo derivante dal pensiero cartesiano.

Ciò che viene conosciuto mediante i sensi, ciò che appare esternamente al pensiero, potrebbe essere un’illusione dovuta alla volontà di un Dio onnipotente desideroso di ingannare, ma risulta sconveniente ritenere Dio capace di tale malignità, e questo possibile inganno viene dunque attribuito da Cartesio a un demone astuto.

Risulta così evidente che anche il principio di causalità possa essere un’illusione menzognera. Ma tale principio viene da Cartesio applicato alle idee che, in quanto *objectum mentis*, esistono innegabilmente.

La dimostrazione dell’esistenza di Dio viene resa possibile da quest’ultimo passaggio, e così chiaramente enunciata da Cartesio:

“[...] per il solo fatto che io esisto e che l’idea di un essere sovranamente perfetto (cioè di Dio) è in me, l’esistenza di Dio è evidentissimamente dimostrata”¹⁶⁶.

Il contenuto dell’idea ovvero l’*objectum mentis* è allora effetto di una realtà attuale che è la causa della rappresentazione, una causa questa che non è interna al pensante poiché quest’ultimo, dubitando, è una realtà imperfetta. L’imperfezione non è però determinata solo dal dubbio, dalla mancanza di onniscienza e perfezione, ma anche dal non essere “infinito, eterno, immutabile” e viene poi confermata dalla presenza di questi concetti nel pensiero e implica così l’esistenza di un essere dotato di tutte queste perfezioni esterno al pensiero.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p.160.

¹⁶⁶ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di G. Cantelli, La Nuova Italia, Firenze, 1982, Terza meditazione, par. 37, p. 62.

L' "io" cartesiano si trova in tal modo a essere esclusivamente una realtà che pensa. Una realtà distinta dal suo corpo e quindi da tutti gli altri corpi.

Con l'affermazione dell'esistenza di Dio, può essere affermata anche l'esistenza delle cose corporee. Deve esistere una facoltà attiva capace di produrre le idee delle cose sensibili – che si producono senza la volontà dell'io, poiché nell'io esiste una "certa facoltà passiva di sentire le cose"¹⁶⁷. Questa facoltà attiva deve appartenere ad una sostanza corporea reale diversa da Dio e dall' "io".

Cartesio pone a fondamento del suo pensiero filosofico l'esistenza dell'"io" – che si conosce e si pensa come realtà pensante – come esistenza del mio pensiero attuale e concreto.

L'"io" inteso come realtà pensante è indubitabile *in quanto contenuto del mio pensiero*; ed esiste ogni cosa voluta, immaginata, pensata e sentita *in quanto contenuto del mio pensiero*.

D'altra parte è possibile che le cose sentite "non siano nulla all'infuori di me", ma è indubitabile che a me "sembri" di sentirle. Questo "sembrare" è il pensiero, un pensiero che vuole porre delle fondamenta che gli permettano di "stabilire qualcosa di fermo e di durevole nelle scienze"¹⁶⁸ e che quindi dubita di tutto, perché si vuole liberare di tutte le opinioni prive di certezza.

Ma anche se questo "qualcosa di fermo e costante" può essere minato dal demone maligno, quest'ultimo, sino a che il pensante penserà di essere qualcosa, non potrà far sì che il pensante sia nulla. Il pensante infatti non può concepire di non esistere nell'atto del pensare, anche respingendo ogni dubbio:

"[...] Volendo pensare che tutto fosse falso m'accorsi che io, che lo pensavo, fossi qualche cosa. E notando questa verità: *io penso, dunque sono*, era così ferma e sicura che tutte le stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di scuoterla, giudicai di poterla accogliere, senza scrupoli, come primo principio della filosofia che cercavo [...]. Ed avendo notato che in questa proposizione: *io penso, dunque sono*, non vi è nulla che mi assicuri che io dica la verità, se non il vedere chiarissimamente che per pensare bisogna essere, giudicai di poter prendere come regola generale che le cose che noi concepiamo in modo chiarissimo e distintissimo, sono tutte vere [...]"¹⁶⁹.

Con "pensiero", Cartesio intende tutto ciò di cui il pensante è immediatamente cosciente come, per esempio, tutte le operazioni dell'intelletto, della volontà e dell'immaginazione – ma non ciò che da

¹⁶⁷ E. Severino, *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano, 1984, p. 73.

¹⁶⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., Prima meditazione, par. 1, p. 17.

¹⁶⁹ R. Descartes, *Discorso sul metodo*; trad. it. a cura di A. Carlini, Laterza, Bari, 1993, p. 73.

queste conseguenze. Agli antipodi dunque con quanto affermato, seppur in altro contesto, da William Isaac Thomas: “If men define situations as real, they are real in their consequences”¹⁷⁰; l’“assioma di Thomas” dimostra dunque come il dire di una società co-costruisca, in reciproco rapporto con l’immaginario, la realtà stessa e dunque la struttura socio-politica.

Il pensiero in atto inteso come trasparenza dell’io a se stesso, sottraendosi a qualsiasi dubbio, dimostra perché chiarezza e intuizione siano poste a fondamento della conoscenza; poiché la chiarezza e la distinzione sono l’unica assicurazione che nel dire “penso dunque sono” egli dica la verità, Cartesio, pur non avendo nulla che gli assicuri la verità dell’“io penso dunque sono”, pone per regola generale del suo metodo che tutto ciò che viene concepito in modo chiaro e distinto è vero.

Dunque per Cartesio è *idea* tutto ciò che viene conosciuto immediatamente dall’uomo, tutto ciò che è contenuto immediato del cogito è *id quod cognoscitur*.

Pertanto, ciò che non è contenuto immediato, ovvero ciò che non può essere oggettivizzato – come, per esempio, una creatura fantastica frutto dell’immaginazione di un artista (o di un folle), formata dall’unione di parti del mondo che possono invece essere oggetto della conoscenza immediata – non possiede il carattere della conoscenza:

“[...] E, a dir vero, gli stessi pittori, anche quando si sforzano con il maggiore artificio di rappresentare Sirene e Satiri in forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme e nature interamente nuove, ma fanno soltanto una certa mescolanza e composizione delle membra di diversi animali; [...] E per la stessa ragione, benché queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e simili, possano essere immaginarie, bisogna tuttavia confessare che vi sono cose ancora più semplici e più universali, le quali sono vere ed esistenti; dalla mescolanza delle quali, né più né meno che dalla mescolanza di alcuni colori veri, tutte queste immagini delle cose, che risiedono nel nostro pensiero, siano esse vere e reali, siano finte e fantastiche, sono formate [...]”¹⁷¹.

In questo senso si potrà intendere come alcune pratiche di modificazione corporea, togliendo (mutilazioni), incidendo e aggiungendo (tatuaggi, impianti ecc) elementi corporei – “in forme bizzarre e straordinarie”, per esempio – , possano spesso essere interpretate da chi le pratica come

¹⁷⁰W. I. Thomas, *The child in America: Behavior problems and programs*, New York: Knopf, 1928, p. 572

¹⁷¹ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., Prima meditazione, par 6, p. 19.

un modo di avvicinarsi di più alla realtà di sé stessi, come se l'unione di queste fonti estetiche rendesse chi le pratica realmente chi è¹⁷².

Ed è forse proprio a questo che si riferisce Heidegger quando parla delle forme prive di verità del reale, intendendo cioè che con il pensiero cartesiano e post-cartesiano non ci si lascia più coinvolgere dall'ente né si lascia a ciò che è presente il suo essere presente, ovvero non lasciandosi coinvolgere nella svelatezza dell'ente non si lascia più che questo si manifesti da sé: non c'è più una corrispondenza del pensiero alla cosa ma una sorta di costruzione della cosa nell'accezione filosofica data dal termine *Ding*(per esempio in Marx, Heidegger et al.)

Del resto, Cartesio aveva così puntualizzato la propria riflessione:

“[...] Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia niuna terra, niun cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo, e che, tuttavia, io senta tutte queste cose, e tutto ciò sembri esistere non diversamente da come lo vedo? [...]”¹⁷³.

Nella quarta parte del *Discours de la méthode*, Cartesio tratta de “la necessità dell'esistenza di Dio come base della nostra conoscenza”, poiché tra le conoscenze chiare e distinte che appartengono al contenuto del pensiero vi è anche il principio di causalità. Come specifica Cartesio:

“Siccome avevo già conosciuto in modo chiarissimo che la natura intelligente è distinta dalla corporale, considerando che ogni composto è dipendenza, e che la dipendenza è un difetto, giudicai di là che l'essere composto di queste due nature non poteva costituire una perfezione in Dio, e che, per conseguenza, non lo era; ma se c'erano nel mondo alcuni corpi, o meglio alcune intelligenze o altre nature che non fossero tutte perfette, il loro essere doveva dipendere dalla sua potenza, in modo che esse non potessero sussistere un solo momento senza di Lui”.¹⁷⁴

L'esistere del dubitante è dunque indubitabile e vero, poiché è una conoscenza che si presenta in modo chiaro e distinto. Indubitabile è anche che le *idee* di ciò che percepiamo mediante i sensi siano presenti nel pensiero, ossia esistano in noi; mentre non è evidente che:

¹⁷² Questione che verrà approfondita nel capitolo 9.

¹⁷³ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., Prima meditazione, par 9, p. 21.

¹⁷⁴ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 76.

“vi siano delle cose fuori di me, donde procedono queste idee e alle quali queste idee sono del tutto simili”¹⁷⁵.

È quindi possibile che il nostro pensiero sia l'unica realtà esistente.

Gran parte del sapere tradizionale, però, ha come base l'esperienza sensibile; con Cartesio questo viene messo in discussione:

“Inoltre, avevo idee di parecchie cose sensibili e corporali; poiché, sebbene supponessi di sognare, e che tutto ciò che vedevo o immaginavo fosse falso, non potevo tuttavia negare che le idee non fossero realmente nel mio pensiero”¹⁷⁶.

Dunque come è possibile ritenere indubitabile e certo un sapere che si fonda non solo sui sensi che possono ingannare il pensante, ma anche sulla cosiddetta *ragione* e sulla sua capacità discorsiva?

“[...] Considerai che tutti i medesimi pensieri che abbiamo nella veglia possono anche venire nel sonno, senza che alcuno sia per sé vero, e m'indussi perciò a fingere che tutte le cose entrate nel mio spirito non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni [...]”¹⁷⁷.

D'altra parte, il sapere matematico sembra apparentemente immune dal dubbio perché valido sia nella veglia che nel sonno; ma per Cartesio è possibile che il nostro pensiero sia opera di un Dio malevolo o di un demone ingannatore, che fa ritenere al pensante evidenti cose che evidenti non sono;¹⁷⁸ è possibile che ciò che ci appare come realtà sia quindi un sogno o il parto di una mente folle.

È qui che il dubbio metodico diventa iperbolico: anche il sapere matematico è posto in questione come possibile frutto di un inganno o di un equivoco. Non si tratta più del dubbio scettico, si tratta di un dubbio che è necessario alla ricerca della verità.

Ma di che tipo di verità si tratta? Nel suo scritto *Dell'essenza della verità*,¹⁷⁹ Heidegger fornisce una spiegazione del cambiamento di significato del concetto di verità intesa, a partire dal pensiero medioevale, come *adaequatio rei et intellectus*. Questa visione della verità può significare sia che la

¹⁷⁵ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., Terza meditazione, par. 3, p. 44.

¹⁷⁶ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 76.

¹⁷⁷ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 72.

¹⁷⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., Prima meditazione, par. 9, p. 21.

¹⁷⁹ M. Heidegger, «Dell'essenza della verità», in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.

verità è adeguazione della cosa alla conoscenza, sia che la verità è l'adeguazione della conoscenza alla cosa. Nella prima accezione, spiega Heidegger, ovvero nella verità come adeguazione della cosa (creata) all'intelletto (divino), si garantisce la verità come adeguazione dell'intelletto (umano) alla cosa (creata); *veritas* significa così, nella sua essenza generale, il concordare degli enti creati in quanto creati.

Ma con il cambiamento dal pensiero medioevale a quello moderno, quindi con lo scioglimento dell'idea della creazione, rileva Heidegger, questa visione può essere presentata come universale: al posto della creazione della prospettiva teologica, si ha la pianificazione degli oggetti da parte di una ragione universale,

“la quale si dà da sé la sua legge e quindi esige anche l'immediata intelligibilità del suo procedere (ovvero ciò che si ritiene «logico»)”¹⁸⁰.

In ogni caso, si dà per certo che l'essenza della verità di una proposizione stia nella conformità dell'asserzione. Per Heidegger, invece, la verità va ricercata nel senso originario del termine greco: *aletheia*, il non-nascosto. La verità, in senso heideggeriano, sta nel rivelarsi da sé, nel mostrarsi da sé della cosa, nel suo darsi, nel suo manifestarsi da sé.

Con Cartesio non si parla dunque della verità intesa come manifestatività di un qualcosa, ma come ciò che possa essere constatato indubitabilmente, come fondamento assoluto e inconcusso; una verità *obiettiva* nel senso di una oggettivizzazione della natura che ne consenta la calcolabilità da parte dell'*egocogitans* che opera l'oggettivizzazione, non lasciando così all'ente la possibilità di manifestarsi a partire da se stesso ma decidendone la verità. Ciò significa che con Cartesio il soggetto è normativo.

Ma quali sono le conseguenze di questo pensiero sulle scienze (per esempio della *psy*) secondo Heidegger? A questo proposito, così riflette Heidegger:

“[...] Tema della fisica è la natura inanimata [*leblose*]. Tema della psichiatria e della psicoterapia è l'uomo. Come deve venire determinato il carattere di scienza della psichiatria e dei fondamenti teorici della prassi psicoterapeutica? Se all'analisi dell'esserci viene rimproverata una ostilità alla scienza, questo rimprovero presuppone, in tal caso, che scienza voglia dire scienza nel senso della fisica. Se, perciò, la scienza dell'uomo deve soddisfare alle esigenze fondamentali della scienza moderna, essa deve attenersi al principio della preminenza del metodo nel senso del progetto della

¹⁸⁰M. Heidegger, «Dell'essenza della verità», cit., p. 137.

precalcolabilità. L'inevitabile risultato di questa scienza dell'uomo sarebbe la costruzione tecnica della macchina umana [*Menschenmaschine*].¹⁸¹

Dunque con l'oggettivizzazione della natura – in questo caso, dell'uomo –, quindi con l'affermarsi di tale cartesiana configurazione del pensiero, che consente precalcolabilità e misurabilità da parte del soggetto normativo, si ottiene ciò che Heidegger ha appena definito come costruzione tecnica della macchina umana.

Con la nascita di questa dicotomia soggetto-oggetto si produce, per esempio, quel tipico rapporto medico-paziente in cui il medico è soggetto normativo e il paziente oggetto; un oggetto che, in quanto tale, non può decidere da sé il suo proprio essere e si trova a essere determinato e categorizzato dal medico. Il paziente, possiamo dire in termini heideggeriani, *non si mostra più da sé*.

Del resto, a proposito del paziente-folle, Cartesio si era così espresso:

“[...] Tutto ciò che ho ammesso fino ad ora come il sapere più vero e più sicuro, l'ho appreso dai sensi, o per mezzo dei sensi: ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati. Ma, benché i sensi c'ingannino qualche volta, riguardo alle cose molto minute e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre, delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benché noi le conosciamo per mezzo loro: per esempio, che io sono qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta fra le mani; ed altre cose di questa natura. E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? *A meno che, forse, non mi paragoni a quegli insensati*, il cervello dei quali è talmente turbato ed offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. *Ma costoro sono pazzi; ed io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio*”¹⁸².

Una volta poste chiarezza e distinzione come regole del metodo della ricerca e confermata la coscienza di sé come realtà pensante, il pensiero dovrà, secondo Cartesio, proseguire nella ricerca di chiarezza e distinzione in tutti i rami della conoscenza. Ma, se chiarezza e distinzione possono attribuirsi solo a quelle conoscenze filtrate dal pensiero e dal metodo, e quindi a ciò che si è potuto oggettivare e rendere obiettivo e quindi misurabile e calcolabile, come sta la cosa con l'essere

¹⁸¹M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 197.

¹⁸²R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., Prima meditazione, par. 3-4, p. 18.

umano? Si può davvero pretendere di ricercare chiarezza e distinzione nel ramo della conoscenza della *humanitas*? È possibile un tentativo di obiettivizzazione dell'uomo senza drammatiche conseguenze? *Misurare e calcolare* la ragionevolezza dell'uomo, non è forse questa una pretesa tracotante, date anche le conseguenze delle misurazioni dell'uomo che si sono osservate nella storia (si pensi per esempio all'eugenetica e alle teorie lombrosiane o della razza)?

La portata del dire della scissione soggetto-oggetto ha chiaramente inciso non solo nella storia del pensiero filosofico occidentale, ma anche nella "storia naturale" intesa come costruzione sociale operata di volta in volta dal dire e inscindibile nel suo legame con l'immaginario politico e condizionando così il *Lebenswelt* degli attori sociali.

CAPITOLO 6

Il dire dicotomico, l'immaginario e la politica del corpo in psichiatria

Ma in che modo il dire dicotomico e l'immaginario costruiscono e modificano il rapportarsi al corpo e dunque la politica della corporeità?

Tra il 1959 e il 1969 lo psichiatra svizzero Medard Boss raccoglie e cura i protocolli seminariali di Zollikon, corretti da Martin Heidegger. Durante questi Seminari, l'analisi storico-filologica del pensiero occidentale si intreccia alle conseguenze di questo non solo sulle scienze della *psy*, ma anche sulle scienze in generale.

Le riflessioni si svolgono su differenti piani di linguaggio, mutando a seconda delle necessità con e grazie alla capacità di cambiamento e alla conoscenza di Heidegger della *humanitas*, a partire, si potrebbe dire, dall'essere-aperto del suo mondo. Ed è proprio nello spaziare tra vari piani di linguaggio di questi protocolli seminariali che è possibile riconoscere quanto significativa sia la riflessione heideggeriana sul pensiero che “raccoglie il linguaggio nel dire semplice. Il linguaggio è così il linguaggio dell'essere come le nuvole sono le nuvole del cielo”¹⁸³.

La portata delle conseguenze della creazione cartesiana della dicotomia soggetto-oggetto (con particolare attenzione qui alla conseguente dicotomia medico-paziente), è comprensibile a partire essenzialmente dall'analisi dal punto di vista *fenomenologico* dell'ente uomo. Con “fenomenologico” si intende qui la formulazione che ne offre Heidegger stesso in *Essere e tempo*:

“[...] *legein ta phainomena*, dove *legein* significa *apofainesthai*. Fenomenologia significa dunque *apofainesthai ta phainomena*: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso”¹⁸⁴.

Col pensiero cartesiano non c'è il “lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta”, perché, col *metodo*, l'ente analizzato viene reso *objectum mentis*, e non gli viene più concesso alcuno spazio. Si può così dunque intendere meglio la spiegazione di Heidegger riguardo alla spazialità dell'ente uomo:

¹⁸³ M. Heidegger, «Lettera sull'umanismo», in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 315.

¹⁸⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*; trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976 (1927), pp. 54-55.

“L’*esserci dell’uomo* è in (*in*) sé spaziale nel senso del *concedere-spazio* (*Einräumen*) allo spazio e della spazializzazione dell’*esserci nella sua corporeità*. L’*esserci* non è spaziale in quanto è corporeo (*leiblich*), bensì la corporeità è possibile solo in quanto l’*esserci* è spaziale nel senso di concedente-spazio (*einräumend*)”¹⁸⁵.

Ma che cosa è questo *esserci*? Leggiamo:

“La costituzione fondamentale dell’*esistere umano*, che ha da essere vista in modo nuovo, deve essere chiamata *esser-ci* o *essere-nel-mondo*. Qui tuttavia il *ci* (*Da*) di questo *esser-ci* non intende affatto, come esso fa ordinariamente, un posto dello spazio vicino all’osservatore. Piuttosto, l’*esistere* in quanto *esser-ci* significa il tenere aperto un ambito di poter-percepire le significatività delle datità che gli si rivolgono-assegnadoglisi a partire dal suo essere levato nello slargo. L’*esser-ci* umano in quanto ambito di poter percepire non è mai un mero oggetto semplicemente-presente. Al contrario esso non è in generale e per alcuna circostanza un qualcosa che possa essere oggettivato”¹⁸⁶.

Seguendo la riflessione di Heidegger, dunque, nel momento in cui si crea un *ci* di un *esser-ci* non concedente spazio, come è ad esempio un camerino di contenzione (1 metro per 1 metro!), una corporeità nel senso di *Leib* non è più possibile. Nel momento in cui il *ci* non è più concedente spazio, la corporeità resa possibile è una corporeità nel senso di *Körper*.

Con tale dire dicotomico, con il pensiero cartesiano, si rende possibile la trasformazione da *Leib* a *Körper*.

Nel dire performativo dicotomico dunque l’uomo si trova ad essere inteso come *Körper* e non più come *Leib*, la relazione con l’Altro diventa pensabile solo nei termini di una oggettivizzazione e dunque di una Alterità anormale o de-alterizzata.

Il corpo, nel dire dicotomico, in quanto gettato incontro alla mia rappresentazione, diviene dunque vero e proprio *ob-jectum*.

L’*ob-jectum* così inteso è di fatto l’inversione di ciò che il pensiero medioevale definiva *sub-jectum*. Il *sub-jectum*, nel pensiero medievale, era la traduzione letterale di *hypokeimenon*, in greco “ciò che giace davanti”. Ciò che dapprima era dunque un “giacente davanti”, con Cartesio diventa un *ob-*

¹⁸⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 131.

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 36.

jectum mentis, ovvero unqualche cosa che viene incontro alla mia rappresentazione. Ecco dunque il passaggio dal *sub-* allo *ob-jectum*:

“Per i Greci, l’essente-presente è ciò che giace-davanti. Giacere, in greco, si dice *keisthai*. Ciò che giace-davanti si dice perciò *hypokeimenon*. I Romani tradussero poi letteralmente questo *hypokeimenon* con *subiectum*, però questo *subiectum* non ha innanzitutto nulla a che fare con il soggetto nel senso di un «io». Ancora nel Medioevo, il nome *subiectum* viene usato per tutto ciò che giace-davanti. Un *obiectum*, invece, è, nel Medioevo, un che di gettato-incontro [*Entgegengeworfenes*]. Ma incontro a chi? Al mio rappresentare, alla mia *repraesentatio*. Obietto, nel senso medioevale, è ciò che è meramente rappresentato, per esempio, il pensiero di una montagna d’oro, la quale non deve necessariamente esistere di fatto, così come questo libro che effettivamente giace qui davanti a me, e che, alla maniera medioevale, dovrebbe essere detto un *subiectum*. Alla fine del Medioevo, poi, tutto, invero, viene rovesciato e messo sulla testa. Oggi abitualmente per soggetto si intende l’io, mentre il nome di obietto viene riservato per la designazione delle cose non aventi carattere di io ovvero degli oggetti. Lo obiettivo in senso medioevale, vale a dire, ciò che mi è gettato-incontro solo nel mio rappresentare e soltanto attraverso di questo, è, invece, secondo l’odierno uso linguistico, il “soggettivo”, il meramente rappresentato e non-effettuale”¹⁸⁷.

A partire da questo passaggio nella storia del pensiero, con la creazione della dicotomia soggetto-oggetto che per esempio nelle scienze della *psy* si traduce nel rapporto medico-paziente, Heidegger si chiede:

“A che pertiene l’oggettività che la scienza della natura vede in quanto essere delle cose? Essa pertiene al fenomeno che per l’uomo possa divenire manifesto un essente presente in quanto essente presente”¹⁸⁸.

Questo “essente presente” può essere esperito in se stesso, quando si schiude da sé. Col pensiero cartesiano e post-cartesiano, l’essente-presente a partire da sé di una cosa non può più venire esperito in se stesso ma solo in quanto rappresentazione. Ed è così, secondo Heidegger che si compie lo “insorgere dell’uomo a soggetto”, *Aufstand*:

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., pp. 174-175.

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 152.

“L’oggettività è una determinata *modificazione dell’essere-nell’esser-presente* [*Anwesenheit*] *delle cose*. L’esser-presente a partire da sé di una cosa viene qui inteso nel suo esser-rappresentato [*Vorgestelltheit*] da parte di un soggetto. L’essere-nell’essere-presente viene inteso in quanto esser-rappresentato. Esso non viene più preso in quanto ciò che è dato a partire da sé, bensì in modo che esso si contrapponga a me in quanto soggetto pensante, venga ob-iectato [*ob-jiziert*] in me. Questa specie di esperienza dell’ente si dà solo a partire da Descartes, vale a dire, da quando si è compiuto l’insorgere [*Aufstand*] dell’uomo a soggetto”¹⁸⁹.

Nella scienza moderna l’uomo si pone a soggetto normativo, e ogni elemento indagabile diventa oggetto. Siccome il misurare è possibile solo se la “cosa” da misurare viene pensata in quanto oggetto, con la psichiatria, a seguire dal pensiero cartesiano, si giunge alla tracotante pretesa di poter misurare la follia.

Heidegger mostra che un radicale cambiamento nel rapportarsi alla *physis* avviene proprio a seguito del compiersi dell’*Aufstand*, dell’insorgere dell’uomo a soggetto.

Con l’*Aufstand* infatti non si intende più l’ente in quanto essente-presente nel suo schiudersi da sé, ovvero a partire da se stesso. Vi è così, secondo Heidegger, la pretesa da parte della scienza di *amministrare* la Verità. Il mutamento della verità in certezza avviene in quanto il veracemente essente diventa obbiettivo: la *veritas rerum* si fa *veritas objectorum mentis*. Non si ha più una verità nel senso di non-nascosto, cioè di *aletheia*, ma si intende la verità come obbiettività degli obbietti. Una obbiettività determinata quindi dalla soggettività normativa:

“Se traduciamo *aletheia*, invece che con «verità», con «svelatezza», allora questa traduzione non è solamente «più letterale», ma contiene anche l’indicazione che induce a pensare e a ripensare il concetto abituale di verità, come conformità dell’asserzione, in quell’orizzonte non ancora capito della svelatezza e dello svelamento dell’ente. Il lasciarsi coinvolgere nella svelatezza dell’ente non significa perdersi in essa, ma dà luogo a un recedere davanti all’ente, in modo che questo si manifesti per ciò che è e come è, e che l’adeguazione rappresentativa possa desumere da esso la propria misura”¹⁹⁰.

Ed è nella perdita della visione della verità in quanto *realità* delle cose in quanto essenti-presenti a partire da se stesse (e cioè dalla perdita della visione greca della *physis*) che si ha il dominio della

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 153.

¹⁹⁰ M. Heidegger, «Dell’essenza della verità», op. cit., p. 144.

metafisica nell'essente, si perde il senso di verità del reale e dei suoi oggetti, ora rappresentati e costruiti dall'uomo post-cartesiano e da lui reputati, erroneamente, autentici.

In proposito, Karl Löwith offre un ottimo chiarimento:

“La metafisica, secondo la concezione heideggeriana, non è giunta affatto alla sua fine, anzi soltanto ora stabilisce il suo dominio assoluto nell'essente, ossia nella «forma priva di verità del reale» e dei suoi oggetti nella loro infinita varietà, che l'uomo in quanto soggetto rappresenta [*vorstellt*] e produce [*herstellt*], reputandoli erroneamente cose autentiche, benché siano soltanto «costruzioni» [*Gestell*]”¹⁹¹.

È questo non lasciar-essere l'essere, quest'oblio dell'essere, dunque questo oggettivizzare l'ente (e dunque anche l'ente *uomo*) da parte del dire delle scienze moderne a determinare le nuove condizioni dei rapporti umani e la condizione del rapporto medico-paziente. Eppure:

“L'essere costantemente-aperto per l'essente presente è il tratto fondamentale dell'essere uomo”.

Poiché a essere costantemente aperto per l'essente-presente può essere solo il *Leib*, e quindi non un *Körper*, si intende come, per esempio, un malato che nella clinica è divenuto *Körper*, in quanto privato del “ci” concedente-spazio, non può più essere uomo: gli è stata negata la possibilità di essere-costantemente-aperto. Il paziente della clinica diviene non-uomo, in quanto privato del *Dasein* concedente-spazio e dell'apertura all'essente-presente.

D'altra parte, lo psichiatra svizzero Ludwig Binswanger, contemporaneo di Heidegger, afferma che la schizofrenia sia connessa all'interruzione dell'esperienza della storicità dell'Esserci. Afferma infatti:

“[...] Nella schizofrenia tale consequenzialità oggettiva dell'esperienza naturale si è dimostrata turbata, *interrotta nel suo continuum*, e ciò si rivela nell'impossibilità di «un sostare indisturbato» presso le cose [...]”¹⁹².

¹⁹¹ K. Löwith, *Saggi su Heidegger*; trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE srl, Milano, 2006, p. 9.

¹⁹² L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Günter Neske Verlag, Pfullingen, 1960; trad. it. *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di E. Borgna, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 120.

A differenza di Heidegger però, nelle sue analisi Binswanger mantiene la struttura della soggettività: la *ità dell'ego cogito* è mantenuta poiché Binswanger intende con *esserci* un ente che *non* sta nello slargo del *ci* in quanto essere aperto, un ente che *non* abita la differenza.

Invece per Heidegger – considerando l'esserci come possibilità di apertura e relazione – non si tratta tanto di un problema psicologico di un Io chiuso in sé, ma di un problema che concerne la struttura (storica) relazionale dell'esserci del malato. Se si vuole “curare” il malato, va curata la rete di legami che si crea grazie e a ragione di questo esserci in quanto possibilità di apertura. Nella melanconia e mania di Binswanger si spezza il *continuum* nel rapportarsi allo “stare vicino alle cose”, quello che Heidegger chiama lo “essere-presso”.

“[...] Lo essere-presso, che tra l'altro caratterizza il presentificare, è fondamentalmente diverso dallo essere-semplicemente-presente, per esempio, delle scarpe che noi riponiamo davanti alla porta della camera. Questo «essere presso» significa qui l'essere spazialmente l'una accanto all'altra di due cose. Invece, lo «essere presso» del nostro essere qui presso le cose ha il carattere fondamentale dello stare-aperto per l'essente-presente presso cui esso sia [...]”¹⁹³.

Il problema sta in quella che chiamo “malattia dell'apertura” del *Dasein*; non v'è più la possibilità di un essere-presso un essente-presente da parte del “malato”: egli è *objectum*, *Körper*. Il *continuum* nell'essere-presso è così interrotto, e interrotto è il soggiornare estatico: la possibilità di apertura è interrotta. Il rapporto soggetto-oggetto, medico-pazienteo, per esempio, le strutture manicomiali, invece di curare la malattia dell'apertura eliminano le strutture di relazione; strutture di relazione che differenziano il *Leib* dal *Körper* e che sono tipiche dell'esserci.

Se si intende l'essere-costantemente-aperto per l'essente-presente come aspetto fondamentale dell'essere uomo, all'interno, per esempio, della struttura manicomiale, avviene una deumanizzazione. D'altra parte

“[...] ogni corpo, vale a dire il corpo in quanto corpo, è sempre il mio corpo. Lo *esser-corpo* (*Leiben*) del corpo si determina a partire dal modo del mio essere. Lo *esser-corpo* del corpo è quindi un modo dell'esser-ci [...]”¹⁹⁴.

È dal mio essere uomo, quindi dal mio soggiornare che dipende il confine del corpo in quanto *Leib*: si tratta di un confine che si sposta assieme al mio orizzonte d'essere. Dunque l'esser-corpo, *Leib*,

¹⁹³ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 119.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 138.

presuppone un rapporto al sé: il *Leib* è costantemente-aperto per l'essente-presente avendo un confine che mutacostantemente a seguito del mutare del mio soggiornare. Per quanto concerne i *Körper*, invece, essi non sono costantemente-aperti, ma sono semplicemente-presenti nello spazio.

Heidegger chiarisce:

“[...] Il modo predominante in ogni essere-costantemente-aperto è l'essere immediatamente presso le cose che in carne ed ossa ci concernono. L'assenza di contatto, che si può constatare nella schizofrenia, è una privazione dell'essere-costantemente-aperto or ora nominato. Questa privazione non significa, però, che l'essere-costantemente-aperto svanisca, bensì esso è solo modificato in «povertà di contatto»¹⁹⁵.

Da questo punto di vista, dunque, appare chiaro come la visione di Heidegger (e, in parte, anche quella di Binswanger) sia lontana dalla visione che le scienze della psiche post-cartesiane hanno avuto e hanno riguardo allo schizofrenico e al “folle” in generale.

Se per Heidegger e Binswanger lo schizofrenico ha quella che denomino “malattia dell'apertura”, restando comunque un *Leib*, per le scienze della psiche lo schizofrenico non è altro che un *Körper* (quindi del tutto privo di contatto con l'essente-presente).

A caratterizzare la mancanza d'apertura all'essente-presente è il *non avere niente da dire*. Dire che è, per Heidegger, un *far-vedere* l'ente in quanto essente in questo o quel modo, quindi una capacità dell'uomo (*Leib*) che sta nella non-latenza dell'ente in quanto essente-presente. Heidegger riferisce il non aver niente da dire agli animali che, non stando nella manifestatività dell'essere, dunque non vedendo l'ente in quanto ente, non hanno la possibilità di indicarlo. Possiamo così avvicinare il concetto di *Welt-arm* (approfondito ne *I concetti fondamentali della metafisica*),¹⁹⁶ riguardante gli animali, al punto di vista dello psichiatra sul malato: una volta internato, privato del *Dasein* concedente-spazio, diventato *Körper* e quindi non essendo più aperto all'ente in quanto essente-presente, il paziente si trova a non poter avere niente da dire. Con la visione nata dal linguaggio post-cartesiano, ovvero con il radicale cambiamento di visione della *physis*, con il radicale mutamento di senso di soggetto e oggetto, l'internato è privato della parola.

La scienza moderna, dimentica dell'*in-der-Welt sein* ha tentato una oggettivizzazione del tutto. Eppure, quasi paradossalmente, dall'analisi di Heidegger sul mutamento di significato di soggetto e

¹⁹⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 119.

¹⁹⁶ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. Il Nuovo Melangolo, Genova, 2006.

oggetto, risulta che *nulla è più soggettivo e meno obiettivo dell'oggettivo in senso moderno*. E così la norma scientifica risulta essere frutto della soggettività (in senso individuale moderno).

Ecco la portata della dicotomia operata da Cartesio:

“Si tratta qui solo di una trasformazione dell'uso linguistico? No. Tutt'altro è in gioco. Nulla di meno che un radicale mutamento della posizione dell'uomo rispetto all'essente”¹⁹⁷.

Sebbene il soggetto umano – misura e punto di partenza delle cose del mondo – sia un ente tra gli altri enti, all'uomo spetta la dignità di esistere in quanto apertura e possibilità di apertura, e di essere la locità del comparire degli eventi.

Il dire performativo dicotomico non è dunque un semplice gioco linguistico, ma costruisce e modifica il relazionarsi degli attori sociali con l'Alterità, permettendo, tra l'altro, la de-alterizzazione e/o la costruzione dell'Alterità anormale, con tutte le conseguenze politiche che ciò comporta.

¹⁹⁷ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 175.

CAPITOLO 7

Dire performativo, corporeità e *cura*

È chiaro che il dire performativo dicotomico, non essendo un semplice gioco linguistico, opera nell'ambito di tutto ciò che è relazione, sia questa fra attori sociali, fra attori sociali e mondo, fra uomo e natura, fra uomo e bio-chimica ecc.

E nel momento in cui il dire opera una dicotomia, modificando il “relazionarsi a...”, si ha una oggettivizzazione del fenomeno del corpo, che porta a un nuovo relazionarsi al corpo inteso come mero elemento fisiologico che non considera l'essere-nel-mondo, e a un nuovo relazionarsi di questo corpo al mondo.

Si danno vari modi dell'essere-nell'essere-presente oltre all'essere-nell'essere-presente della presentificazione non percepibile sensibilmente: discutendo il caso di un paziente schizofrenico, Boss domanda a Heidegger come sia da intendere l'allucinazione dal punto di vista fenomenologico.

Per analizzare l'allucinazione di un paziente schizofrenico fenomenologicamente, è necessario considerare che, tra i vari modi dell'essere-nell'essere-presente, si danno l'essere-nell'essere-presente percepibile sensibilmente, l'essere nell'essere-presente dell'allucinazione e l'essere-nell'essere-presente dell'essere-nell'essere-assentamente-presente. Che cosa s'intende con “presentificazione”?

“L'elemento peculiare della presentificazione è proprio che essa stessa ci fa essere nel suo modo, presso la stazione. Essa è un modo dell'essere presso l'ente, il quale essere presso... non ha affatto bisogno dell'aggiunta «solo con il pensiero»”¹⁹⁸.

L'“essere presso” del presentificare non intende un essere di fatto presso ciò che ci si presentifica e nemmeno un esserlo solo con il pensiero. L'essere presso della presentificazione è un essere presso nel modo del presentificare, eseguito nel nostro essere qui e contemporaneamente presso il presentificato.

¹⁹⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 117.

Non potendo muoversi liberamente nel suo mondo, l'allucinato non può eseguire essente-presente ed essente-assente-presente, ma può solo vedere il suo mondo in un essere-essente-presente di tutte le datità in un modo che è il modo sensibilmente percepibile. Già per Aristotele il visibile è più essente-presente dell'udibile. Nel caso dell'allucinato, quindi, si tratta di una intensificazione dell'essere nell'essere-presente così forte da diventare visibile. Secondo Heidegger, inoltre, nell'analisi dello stato allucinatorio non si deve operare una distinzione tra reale ed irreale – Heidegger si chiede poi se sia l'intensità a rendere l'allucinazione percepibile sensibilmente. È invece da comprendere il modo del rapportarsi al mondo del paziente:

“La psicologia e sociologia odierna e le «behavioral sciences», che manipolano l'uomo telecomandandolo, pertengono al concetto galileiano-newtoniano di natura. Anche l'uomo diventa un punto-massa spazio-temporale in movimento”¹⁹⁹.

Queste *behavioral sciences* considerano l'uomo in quanto oggetto, in quanto qualcosa semplicemente presente, mettendo da parte la questione di come e cosa l'uomo in quanto uomo sia. Ovvero, omettendo il fondamentale rapportarsi all'altro ente e a se stesso e trascurando che questo rapportarsi sia una relazione fondata dalla comprensione dell'essere. L'essere-in-relazione-a caratterizza l'essenza dell'uomo. Se per *humanitas* s'intende:

“il libero rapporto dell'uomo con ciò che gli si fa incontro, di modo tale che egli si appropri [sich aneignet] di questi rapporti [Bezüge] e se ne lasci pretendere”²⁰⁰,

queste scienze comportamentistiche, secondo Heidegger, rifiutano o non riconoscono la *humanitas*. Medici e sociologi dovrebbero considerare che tutti i disturbi, siano essi socialitari [*soziologischen*] o patologici [*krankhaften*], sono disturbi dell'adattamento e della libertà del singolo uomo²⁰¹.

Nelle scienze moderne dell'uomo, il fenomeno del corpo non viene analizzato in modo da permettere di pervenire all'essenziale di tale fenomeno.

Il corpo è così un elemento risultato da una oggettivizzazione di qualcosa dell'uomo.

Il risultato di questa oggettivizzazione, ovvero l'elemento fisiologico, può essere analizzato dalla scienza moderna a livello chimico-fisico, ma il rapporto dell'uomo con il mondo non è una mera questione di chimica, non si limita al solo rapportarsi del suo corpo; non v'è, in questa visione

¹⁹⁹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 218.

²⁰⁰ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 219.

²⁰¹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 219.

dell'uomo da parte della scienza una descrizione, una visione del fenomeno del corpo a partire dall'essere-nel-mondo:

“Ogni adattamento è possibile e ha senso solo sul fondamento del con-essere. Nel voler aiutare del medico, si deve badare che ne va sempre dell'esserci e non del funzionare di qualcosa. Se si ha di mira solo quest'ultima cosa, non si è affatto d'aiuto all'esserci. Questi appartiene allo scopo”²⁰².

Il medico dovrebbe avere di mira l'aiuto all'esser-ci del paziente e non il mancato funzionamento di qualcosa nel paziente: la malattia è una privazione della salute. L'errore della psicanalisi sta nel suo costruire una catena di causa ed effetto, pretendendo di fare la storia di una vita.

Così, le possibilità dell'esser-ci risultano dalla situazione storica di volta in volta attuale del poter-rapportarsi a ciò che si fa incontro.

“Il poter-essere, di volta in volta attuale, viene scorto a partire dall'esserci storico, propriamente in questo e quel modo essente nel mondo, di volta in volta attuale. Storico è il modo in cui mi rapporto a ciò che si-fa-verso [*zukommt*] di me e che è presente e a ciò che è essente-stato. Ogni poter-essere verso qualcosa è un determinato confronto-critico con l'essente-stato riguardo a qualcosa che si-fa-verso [*Zukommendes*] di me, verso di cui io mi risolvo [*entschlisse*]”²⁰³.

Nel *Da-Sein* abbiamo delle possibilità, ma queste non dipendono dal sé in senso soggettivo metafisico, bensì dalla situazione storica²⁰⁴ di volta in volta attuale in cui questo sé si trova a essere. In un certo senso, il sé è creato –costruito – e dipende di volta in volta da quella situazione storica in cui si trova.

Alla domanda di Boss su che cosa significhi l'affermazione di Heidegger contenuta in *Essere e tempo*:

“Esserci è quell'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso”²⁰⁵,

Heidegger risponde:

²⁰² M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 222.

²⁰³ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 223.

²⁰⁴ Per una specificazione su cosa intendere qui per *storia*, si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 455: “[...] La storia è lo specifico storicizzarsi nel tempo dell'Esserci esistente; è ciò in modo tale che a valere come storia in senso eminente è quello storicizzarsi che, nell'essere-assieme, è «passato» ma tuttavia «tramandato» e tuttora efficace”.

²⁰⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 223.

“L’esserci è sempre da vedersi in quanto essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura [*Besorgen*] delle cose e aver cura per [*Sorgen für*] il conessente [*Mitseiende*], in quanto conessere con gli uomini che si fanno incontro, giammai in quanto soggetto per sé sussistente. L’esserci, inoltre, è da vedersi sempre in quanto star-dentro nello slargo²⁰⁶, in quanto soggiornare presso ciò che si fa incontro, vale a dire, in quanto risoluta-apertura a [*Erschlossenheitfür*] ciò che si fa incontro concernendo. Il *soggiornare* è sempre, nel contempo, un rapportarsi a... Il «sé» [*“Sich”*], nel *rapportarsi*, e il «mio», nel «mio esserci», non devono mai venire intesi come un esser-riferito a un soggetto o a una sostanza. Piuttosto, il «sé» è da vedersi in modo puramente fenomenico, vale a dire, così come io ora mi rapporto. Il «chi» [*Wer*] si esaurisce di volta in volta proprio nei modi di rapportarsi, nei quali io sono appunto ora”²⁰⁷.

L’esserci dell’uomo non va visto mai in quanto soggetto isolato, ma sempre in relazione all’altro, ovvero in quanto essere nel mondo conessente. L’esserci va visto come un’apertura alle possibilità e come possibilità di apertura. Il soggiornare che è sempre apertura è quindi un relazionarsi e un essere insieme. Dunque si può affermare che il chi del sé si costruisce o esiste proprio nell’essere apertura alla relazione e relazione di apertura. Non si tratta quindi mai di un sé isolato ma sempre di un sé “rapportantesi a...” nella storicità del suo esserci di volta in volta attuale. Il lasciar-essere-presente l’ente e il *soggiornare presso...* costituiscono la situazione presente e dunque l’esserci:

“Il «chi» io ora sia, si può dire solo attraverso questo soggiornare, e nel soggiornare v’è sempre nel contempo anche ciò presso cui io soggiorno e il con chi e in che modo mi ci rapporto”²⁰⁸.

Ed è proprio grazie e in base a questo rapportarsi, nel con-dividere-l’un-l’altro l’esserci che diventa possibile la *comunicazione*. Non si tratta di soggettività in termini cartesiani né post-cartesiani, ma di esserci e essere-nel-mondo con gli altri:

“Sono la *relazione* [*Beziehung*] con qualcosa o con qualcuno, nella quale sto di volta in volta”²⁰⁹.

²⁰⁶ “Slargo” è *Lichtung*, termine che Heidegger specifica derivare dal concetto di leggerezza e non di luminosità.

²⁰⁷ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 224.

²⁰⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 225.

²⁰⁹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 253.

L'essenza fondamentale della relazione esistenziale è l'esser-riguardato-da-un-concernere. Condizione necessaria della relazione è il corpo; ma questo non è sufficiente. I medici, come abbiamo constatato precedentemente, si occupano del corpo in quanto corpo-inanimato, riducendolo a meccanicismi.

Secondo Heidegger, infatti, con la "analisi psichiatrica dell'esserci", Binswanger pone l'essere-nel-mondo a unico fondamento della sua scienza, tralasciando la comprensione dell'essere, ovvero la struttura portante dell'ontologia fondamentale: la comprensione dell'essere costituisce l'esserci *in quanto star-dentro-estatico-progettante*. L'esserci si mostra dunque, in quanto essere del ci, il rapporto con l'essere:

"[...] «L'esserci trascende», vale a dire, in quanto star-fuori-sopportante [*Ausstehen*] del ci in quanto slargo dell'essere, egli lascia accadere il «mondo». Egli, però, non viene fuori solo da sé [*aussich*] ed esce ad altro. Egli, in quanto essere del «ci», è la locità [*Ortschaft*] di tutto ciò che si fa incontro. Esserci non è «soggetto». Non si dà più una questione circa la soggettività. La trascendenza non è «struttura della soggettività» bensì la sua *eliminazione!*"²¹⁰.

Potremmo dunque così riflettere e comprendere: l'esser-ci senza comprensione dell'essere non può esserci perché manca di trascendenza, ed è proprio la trascendenza a costituire l'esser-ci in quanto essere del ci.

L'analisi psichiatrica dell'esserci di Binswanger è insufficiente perché non analizza il rapporto con l'essere in quanto star-dentro-estatico-progettante nello slargo dell'esserci. La sua analisi considera solo l'esserci senza la comprensione dell'essere e quindi senza la determinazione fondamentale dell'esserci che sta nel rapporto con l'essere. Nella sua analisi, Binswanger tralascia l'interpretazione della trascendenza e quindi del rapporto estatico tra l'esserci dell'uomo e l'Essere. È l'Essere che fa sì che gli enti siano nel loro non-nascondimento, ma la dimenticanza dell'Essere che illumina e si ritrae fa sì che l'uomo si concentri solo sull'ente in quanto ente essente-presente e perda dunque l'apertura alla possibilità del rapporto estatico tra il suo esserci e l'Essere.

L'errore di Binswanger sta dunque nell'isolare un esserci e nel rappresentarlo in quanto soggetto. Essendo però comunque un'analisi dell'esserci, quella di Binswanger è un'analisi che permette l'eliminazione della tradizionale scissione soggetto/oggetto. Nella comprensione dell'essere heideggeriano invece non si perviene nemmeno alla rappresentazione di soggetto e oggetto e dunque non si crea neppure la necessità di superare la loro scissione:

²¹⁰ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 261.

“[...] In che modo deve venire eliminato, mediante ciò, il male insanabile, «la scissione soggetto-oggetto» (citando Binswanger)? Non la scissione solamente in quanto opinione erronea, bensì la relazione soggetto-oggetto in quanto tale, in quanto non primaria e normativa!”²¹¹.

Binswanger analizzava l'esserci isolato in un soggetto, e vedeva la cura unicamente in quanto costituzione fondamentale dell'esserci di questo soggetto isolato, e concepiva la cura come una determinazione unicamente antropologica dell'esserci, una determinazione che, quindi, aveva bisogno di una integrazione. E questa integrazione si trovava nell'amore. Ma, rileva Heidegger:

“La *cura* rettammente intesa non si può distinguere dall'amore perché è il nome per la costituzione estatico-temporale dell'esserci, e cioè in quanto comprensione dell'essere”²¹².

L'amore si fonda sulla comprensione dell'essere altrettanto quanto la cura antropologicamente intesa. Questo risulta evidente dalla lettura del sessantanovesimo paragrafo di *Essere e tempo*, in cui Heidegger afferma che la costituzione fondamentale dell'esserci è l'essere-nel-mondo e in cui chiarisce che la modalità quotidiana immediata dell'essere-nel-mondo è il *prendente-cura* essere-presso l'utilizzabile intramondano, definendo così ontologicamente la cura e riconducendola al suo fondamento essenziale: la temporalità²¹³.

L'ontologia fondamentale, secondo Heidegger, viene dunque misconosciuta nell'ontologia regionale di Binswanger. Ma, specifica Heidegger:

“[...] L'*ontologia fondamentale* è quel pensiero che si muove nel fondo di ogni ontologia. Nessuna di queste [ontologie regionali] può abbandonare il fondamento – meno che mai l'ontologia regionale della psichiatria in quanto indagine che si muove nell'ambito essenziale dell'uomo”²¹⁴.

Heidegger si chiede cosa significhi per la psichiatria la comprensione e la riflessione su *Essere e tempo*. Afferma poi:

“[Binswanger vede] qui (in *Sein und Zeit*) la vera e propria utilità: il fondamento «per il risolvimento scientifico del problema della soggettività». [A ciò si deve replicare:] *Sein und Zeit*

²¹¹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 261.

²¹² M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 259.

²¹³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 421.

²¹⁴ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 259.

può significare solo che non si dà più alcun problema della soggettività. Solo se si ha la consapevolezza di ciò, si è riconosciuta la portata dell'analitica dell'esserci"²¹⁵.

Il problema della visione di Binswanger sta nel suo isolare la trascendenza e nel trasportarla nel soggetto, come carattere della soggettività. Non è il soggetto a trascendere, sostiene Heidegger, proprio perché, con l'autentica comprensione dell'essere, non si dà più alcun soggetto. È invece l'esserci a trascendere; il ci – in quanto star-fuori-sopportante, slargo dell'essere – lascia che il “mondo” accada. In quanto essere del “ci” l'esserci è la *locità* di tutto ciò che accade, l'apertura alla possibilità, la possibilità di apertura, la possibilità della possibilità. Ed è proprio in questa apertura che sta l'eliminazione della “struttura della soggettività”, dunque la trascendenza. L'esserci è formatore di mondo e lascia vedere l'essere in quanto esser-presente; sta nella differenza tra essere ed ente, mantenendola:

“«L'Esserci trascende» (cfr. *Vom Wesen des Grundes* [1929]), vale a dire, è formatore di mondo [*weltbindend*], lascia pervenire in vista l'essere – in quanto esser-presente”²¹⁶.

L'esserci abita la differenza, e in questo consiste la trascendenza e l'eliminazione della scissione soggetto-oggetto:

“Trascendenza in quanto essere, *in sé la differenza* dall'ente! La trascendenza non è una qualità propria del soggetto e una relazione all'oggetto in quanto «mondo», bensì essere – in quanto rapporto con l'essere; quindi, dell'esserci con sé stesso [...]. *Ciò-che-arriva-lì in quanto ciò-che-viene-di-qua* [*Hin- als Uberkommendes*], il totalmente altro da ogni ente epperò nient'affatto separato, bensì *diaferenza*”²¹⁷.

Si tratta qui di una trascendenza determinantesi a partire dall'essere-nel-mondo, ma un mondo che non è da intendersi come un di-fronte al soggetto; si parla del *vigere* di mondo ed esserci.

Non si tratta perciò di una trascendenza intesa come un rapportarsi con un ente soprasensibile o con il “fuori” di un'immanenza: trascendenza significa ora “il rapporto con l'essere, in quanto garanzia dell'ente in quanto tale”²¹⁸.

²¹⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 260.

²¹⁶ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 261.

²¹⁷ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 262.

²¹⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 263.

L'esserci dunque è, in quanto essere del *ci*, il rapporto con l'essere. Lo star dentro estatico-progettante nello slargo dell'esserci è rapporto con l'essere e comprensione dell'essere. La trascendenza dello stare dentro estatico-progettante, quindi il rapporto con l'essere e la sua comprensione, non può essere esclusa dall'esserci perché, altrimenti, sarebbe impensabile l'esserci stesso.

Si comprende dunque come in una società il cui immaginario non consenta la costruzione di un dire performativo che contempli la trascendenza come rapporto, relazione (intendendo la questione dell'alterità e della trascendenza come coincidenti, poiché la considerazione stessa della trascendenza-alterità è un rendere immanente al pensiero ciò che era esterno prima dell'atto di considerazione- pensiero), la dicotomia soggetto-oggetto sia difficilmente superabile, determinando dunque un rapporto diverso al *Sorgen fur* e al *mit-seiende*.

E il *Sorgen fur* e il *mit-seiende* come possono essere distaccati dalla struttura politica e sociale che implicitamente contengono (in tutte le sfumature possibili delle strutture)?

Il dire performativo riguardante la relazione, il rapporto, dell'essere umano o dell'attore sociale con il conessente costruisce un tipo di struttura politica conseguente.

CAPITOLO 8

Il dire performativo della scienza e il corpo

Qual è la relazione tra il dire performativo e la corporeità nella sua dimensione di natura?

La legge naturale di causalità è – definita in termini heideggeriani – la legge attraverso la quale, per le scienze, i fenomeni costituiscono una natura e possono quindi dare un oggetto di esperienza. La natura *materialiter spectata* è l'insieme dei fenomeni di natura necessariamente connessi da un interno principio di causalità, mentre la natura *formaliter spectata* è l'insieme delle regole alle quali tutti i fenomeni di natura devono sottostare.

Ed è senza considerare “l'ente uomo” che l'ambito delle due nature (*formaliter e materialiter*) è stato determinato dagli scienziati:

“Da questa circostanza di fatto si può scorgere tutto l'abisso esistente fra scienza della natura e considerazione dell'uomo”²¹⁹.

Viene a porsi dunque la questione di come si possa incontrare l'uomo nella scienza della natura, essendo considerato da questa come un che di semplicemente-presente: il metodo scientifico non è necessariamente in grado di cogliere l'uomo nella sua essenza.

Si è visto che l'essere *accade* come rivelazione dell'esser-presente; con l'imporsi del dire dicotomico, ovvero col pensiero della metafisica del soggetto, l'essere non viene più visto come un *accadere* ma viene “dimenticato”. L'essere ha una accessibilità diversa rispetto a quella dell'ente.

“Essere non è manifestamente un predicato reale, cioè un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa”²²⁰.

La spiegazione di Heidegger è che, per Kant, “reale” significa *attinente alla cosa*, reale è ciò che è rinvenibile nella cosa: non si può legare un predicato reale che già non sia palese nella cosa. Infatti,

²¹⁹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 61.

²²⁰ I. Kant *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1956, pp. A 598, B 626, così come citato da M. Heidegger, in *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 37.

Kant scrive “*manifestamente*”: un predicato reale è un predicato che si mostra da sé, non si può aggiungere alla cosa stessa; un predicato reale fa parte della cosa in modo evidente:

“*Manifestamente*, se si rende più chiaro il suo significato e lo si dispiega (il che non è lo stesso di un mero utilizzare altre parole per la medesima cosa), significa *palese, evidente*, il che viene da *evideri* = farsi vedere, in greco: *enarghes* = apparire luminosamente (*argentum* = argento), che si mostra a partire da se stesso”.²²¹

Heidegger chiarisce dunque che per Kant il non-essere-un-predicato-reale dell’essere vada semplicemente accettato o assunto. Chiarisce inoltre vari tipi di assunzione, soffermandosi particolarmente sull’assunzione come supposizione e sull’assunzione come semplice percezione di ciò che si mostra da se stesso, di ciò che si esibisce da sé e dunque non ha bisogno di alcun tipo di dimostrazione:

“[...] assunzione come accettare, come semplice percepire di ciò che si mostra da se stesso, il *palese* [*Offenkundige*], per esempio l’esistenza del tavolo che sta davanti a noi, la quale non può essere dimostrata con supposizioni. O Loro possono «dimostrare» la Loro propria esistenza in quanto tale? Ciò che viene percepito nell’accettare non ha bisogno di alcuna dimostrazione. Esso esibisce [*weist aus*] se stesso. Ciò che è così percepito è esso stesso il *terreno* e il *fondamento* su cui l’enunciazione su di esso si fonda e si poggia [...]”²²².

Da qui Heidegger prosegue affermando che ogni supposizione si fonda sull’accettare: si può realizzare una supposizione solo se si è accettata la presenza di qualcosa. Come indica la parola stessa, il *fenomeno* è ciò che si mostra, ciò che appare; e il fenomeno viene accettato.

Si possono inoltre distinguere due tipi di fenomeni: i fenomeni *ontici*, ovvero i fenomeni percepibili-sensibilmente, e i fenomeni *ontologici*, ovvero i fenomeni non percepibili sensibilmente. Questi ultimi sono fondamentali per la percezione sensibile dei primi; infatti, se in primo luogo non percepiamo che qualcosa si dia come un esser-presente, non potremmo percepire-sensibilmente un oggetto in quanto questo o quello:

“I fenomeni ontologici, non percepibili-sensibilmente, si sono sempre già mostrati *precedentemente* a tutti i fenomeni percepibili-sensibilmente e per questi. Prima che noi possiamo percepire-

²²¹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 37.

²²² M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 8.

sensibilmente [*wahrnehmen*] un tavolo in quanto questo o quel tavolo, dobbiamo già aver percepito [*vornommen*] precedentemente che si dia qualcosa come un esser-presente [*Anwesen*]²²³.

Heidegger afferma poi che per Freud è veracemente essente solo ciò a cui si possono attribuire *psicologicamente* connessioni causali di forze; e che per Max Plank, d'altra parte, solo quello che si può misurare è effettuale. A questi Heidegger obietta che anche ciò che non si lascia misurare può essere effettuale. Si pone dunque la questione se solo l'evidenza ontica implichi un'esistenza effettuale o se questa sia possibile anche nel caso di una evidenza ontologica. Heidegger prosegue chiarendo che per Kant essere è “meramente la posizione di una cosa”, dunque l'esser-posto di un che di dato.²²⁴ Dato che l'esser-posto di un che di dato implica la messa in gioco dell'uomo con la sua percezione-sensibile, ci si chiede se la cosa esista per il fatto che l'uomo la veda o se questa possa essere vista perché esiste. E come si rapporta l'uomo alla cosa? La cosa si mostra all'uomo attraverso lo spazio che è dunque aperto e penetrabile. Se questo spazio fosse reso non più penetrabile dalla vista – ad esempio con il posizionamento di una barriera tra l'uomo e la cosa – lo spazio sarebbe comunque di fatto aperto per la fabbricazione della barriera: è nella penetrabilità e nell'essere-aperto che consiste la spazialità dello spazio.

Ma questo essere-aperto non è nulla di spaziale, è l'aperto; in questo aperto l'uomo si trova, ma in maniera diversa dalla cosa. Mentre infatti la cosa è semplicemente-presente, l'uomo si trova invece situato al suo posto, ed è a partire dal suo trovarsi situato al suo posto che si trova presso la cosa; infatti non potrebbe altrimenti vedere la cosa. L'uomo, prosegue Heidegger,

“[...] non solo si trova situato al suo posto e poi anche qui presso il tavolo, bensì si trova situato già là e là. Egli si trova situato [*emotivamente*] [*befindetsich*] in questo spazio. Noi tutti soggiorniamo in questo spazio. Siamo assorbiti nello spazio, in quanto ci atteniamo a questa e quella cosa. Il tavolo, invece, *non* «si trova situato [*emotivamente*]» nello spazio²²⁵.

Se quindi l'uomo è situato in questo spazio e ne è assorbito in quanto si attiene a questa e quella cosa, mentre la cosa non si trova situata nello spazio, ne consegue che è l'elemento spaziale a riposare nell'aperto e nel libero e non l'aperto e il libero a riposare nell'elemento spaziale.

Questo è di primaria importanza per comprendere al meglio l'esistere umano nel suo fondamento essenziale, esistere umano che, spiega chiaramente Heidegger:

²²³ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 39.

²²⁴ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 40.

²²⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 41.

“[...] non è mai solo un oggetto semplicemente-presente in qualche posto, per niente affatto un oggetto chiuso in sé. Piuttosto esso, questo esistere, consiste di «mere» possibilità di percepire, otticamente e tattilmente non coglibili, dirette a ciò che gli si fa incontro rivolgendogliasi-assegnandogliasi [*sichzusprechende*]. Tutte le rappresentazioni oggettivanti, finora usuali nella psicologia e nella psicopatologia, della psiche, del soggetto, della persona, dell’io e della coscienza come di una capsula, dal punto di vista dell’analitica dell’esserci devono scomparire a favore di una comprensione totalmente altra”²²⁶.

Risulta evidente così che l’essere umano non è meramente un essere-corpo, che appartiene all’essere-nel-mondo, fondato e fondante relazioni. Inoltre, all’essere-nel-mondo appartiene anche la comprensione dell’essere, per la quale non è sufficiente solo l’essere-corpo. Si è inoltre visto come la comprensione dell’essere fondi e sia fondata dall’essere-in-relazione a ..., il rapportarsi all’altro; relazioni, queste, che caratterizzano l’essenza dell’uomo.

Poiché l’essere-corpo non è, da solo, sufficiente a comprendere l’essere e a rapportarsi al mondo, Heidegger introduce, durante i suoi seminari, la questione psico-somatica, prendendo come spunto il pensiero dell’internista svizzero Robert Hegglin:

“Per quanto i risultati della ricerca scientifica possano essere esatti e utilizzabili, con ciò non è in alcun modo provato che essi siano anche veri, veri nel senso di rendere manifesto l’essere dell’ente nella sua peculiarità [*Eigenheit*], di quell’ente di cui si tratta di volta in volta. Nella psicosomatica si tratta dello essere uomo dell’uomo. Il seguente tentativo di critica, che noi osiamo colloquialmente in una riflessione in comune, non riguarda tanto e anzitutto la scienza medica; la critica è un’autocritica della filosofia, e precisamente di questa in tutta la sua storia fino ad oggi”²²⁷.

Infatti, con questa “autocritica della filosofia”, che è fondamentalmente una critica alla metafisica del soggetto, Heidegger tenta di trasmettere al suo pubblico di medici della *psy* l’approccio dell’analitica dell’esser-ci, nella quale scompare del tutto la scissione soggetto-oggetto (e l’annessa questione della misurabilità) e, lasciando essere l’ente, fa sì che l’ente si sveli e si mostri a partire da sé.

Hegglin – sintetizza Heidegger – cerca un principio di distinzione tra *soma* e *psiche*, trovandolo nel

²²⁶ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 36.

²²⁷ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 126.

“modo del diverso coglimento di soma e psiche, e suona: i fenomeni psichici non sono pesabili e misurabili, bensì si possono solo sentire intuitivamente, tutto ciò che è somatico, invece, si può cogliere attraverso numeri. I due ambiti tematici, la psiche e il soma, vengono, dunque, determinati nel loro contenuto oggettuale [*Sachgehalt*] relativamente al modo di accesso ad essi. Il modo di schiudimento di un ambito dell’essere, dell’accesso ad esso, concerne la sua conoscibilità [...]”²²⁸.

Hegglin afferma nel corso della sua conferenza *Was erwartet der Internist von der Psychosomatik?*²²⁹ di parlare di malattie psicosomatiche quando i disturbi della vita emotiva determinano dei sintomi corporei, distinguendole così dalle malattie primariamente corporee che si ripercuotono sulla psiche solo in un secondo momento. Sotto il concetto di psicosomatica si potrebbero perciò raccogliere – almeno per Hegglin – non soltanto le malattie dell’emotività ma tutti gli influssi reciproci di soma e psiche. Per Hegglin, inoltre, non si dà una separazione netta tra soma e psiche: la psiche potrebbe pervadere l’intero organismo; ritiene poi che i fenomeni psichici si distinguano da quelli corporei in quanto non misurabili e non pesabili, e percepibili solo intuitivamente. Poiché il somatico può essere secondo lui colto attraverso i numeri, afferma che il mutamento dei valori numerici che colgono il somatico rivela un mutamento della struttura somatica; e questo mutamento può dipendere dall’emotività.

Ma, secondo Heidegger, questa visione del rapporto tra psiche e soma è inadeguata e indimostrabile dallo stesso punto di vista scientifico-naturale che la ha creata, perché proprio nel modo scientifico-naturale è dimostrabile soltanto il misurabile, e quindi solo il somatico. Riferendosi a Hegglin, Heidegger puntualizza:

“In altre parole, ciò che soddisfa alla pretesa dello scienziato naturale a una conoscenza valida, deve essere esibibile ed esibito nel modo della misurazione. L’autore esige, dunque, che la relazione tra soma e psiche sia misurabile. Ciò, però, è un’esigenza ingiustificata, in quanto essa non è ricavata dallo stato di cose in questione, bensì dalla pretesa e dal dogma scientifico-naturali che effettuale sia soltanto ciò che è misurabile”²³⁰.

²²⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 128.

²²⁹ R. Hegglin, «*Was erwartet der internist von der Psychosomatik?*», in *Praxis*, 1964, nr. 30, pp. 1017-1020; cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p.125.

²³⁰ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 130.

Ancora una volta, quindi, l'errore della visione degli scienziati che si occupano della questione dell'uomo e della *psy* sta nel loro continuo tentativo di oggettivizzazione dell'essere uomo, nel vedere secondo la prospettiva della metafisica del soggetto, ovvero secondo la scissione soggetto-oggetto, della misurabilità e del non lasciar essere, nel non lasciare che il fenomeno si mostri da sé. Infatti:

“Il rapporto estatico, e ciò vuol dire l'intero esserci dell'uomo, non è rappresentabile. Appena io rappresento, assumo due oggetti e sono fuori dal rapporto estatico”²³¹.

Così, si conclude chiaramente che qualunque tentativo di rappresentazione dell'essere umano, nel modo della rappresentazione in quanto oggettivazione, non risulta possibile.

O meglio, lo è, ma con tutte le conseguenze socio-politiche che il dire dicotomico ha comportato e comporta.

Con e dopo Cartesio il pensiero occidentale è passato così, in termini heideggeriani, dal lasciar-essere il mondo al rappresentare e oggettivare il mondo nell'ossessiva pretesa di misurarlo.

Non bisogna però intendere il lasciar-essere come un abbandono o una mancanza di interesse, ma come quel passo indietro che permette all'Altro di essere. Le conseguenze di questo passaggio dal lasciar-essere all'oggettivare sono state analizzate con particolare attenzione al contesto delle scienze della *psy*.

“Poiché hanno l'anima velata dagli occhi, dagli orecchi, da tutto l'insieme del corpo”²³², molti psicoterapeuti, psichiatri, psicoanalisti e neuropsichiatri hanno, secondo Heidegger, dimenticato la luce dell'essere, per concentrarsi nella categorizzazione di quell'ente che credono misurabile ma che tale non è: l'uomo. Come propone Severino:

“[...] Credo che uno dei modi migliori per capire che cosa significa in Heidegger il rapporto tra essere e nulla sia quello di pensare ai colori e alla luce. La luce non è nulla dei colori, anche se dal punto di vista ottico la luce include la totalità dei colori, ma dal punto di vista visivo della fenomenologia immediata della luce, la luce non è uno dei colori: i colori sono gli essenti, la luce è quel nulla di colore che però consente al colore di essere visibile, così come l'essere consente all'essente di essere [...]”²³³.

²³¹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 248.

²³² Platone, «*Gorgia*», in *Platone. Opere complete*, Vol. V, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Bari, 1982, 523 524 d.

²³³ E. Severino *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007, p. 104.

Dimenticando che la luce include la totalità dei colori, molti studiosi delle scienze della *psy* hanno dimenticato che l'esser-uomo include molto di più di un mero rapportarsi di corpi misurabili e categorizzabili.

Heidegger afferma che proprio la semplicità del pensiero dell'essere ci tiene lontani dall'essere:

“Infatti, noi cerchiamo il pensiero universalmente noto col nome di «filosofia» nella forma dell'insolito che è accessibile solo agli iniziati. Nello stesso tempo ci rappresentiamo il pensiero nel modo del conoscere scientifico e dei corrispondenti progetti di ricerca. Misuriamo il fare in base al successo e all'impressione che producono le realizzazioni della prassi. Ma il fare del pensiero non è né teorico né pratico, e non è nemmeno l'unione di questi due tipi di comportamento. Per la semplicità della sua essenza, il pensiero dell'essere si fa per noi inconoscibile. Se tuttavia ci familiarizziamo con il tratto insolito del semplice, allora subito ci opprime un'altra difficoltà. Sorge il sospetto che questo pensiero dell'essere cada nell'arbitrio; infatti, esso non può attenersi all'ente. Da dove prende la sua misura? Qual è la legge del suo fare?”²³⁴.

Per realizzare le rappresentazioni dell'esser-uomo e renderlo *objectum mentis*, le scienze della *psy* hanno dunque costruito un linguaggio spaventosamente complesso, ben lontano dalla semplicità del pensiero dell'essere così inteso.

Eppure, se da una parte ci si chiede cosa sia più semplice di quel passo indietro che permette all'Altro di mostrarsi, di manifestarsi da sé, dall'altro è innegabile che ci sia nell'uomo occidentale contemporaneo una volontà di sapere e di costruzione di questo – legato all'immaginario– che non può prescindere dal dire dicotomico che egli stesso ha costruito.

²³⁴ M. Heidegger, «Lettera sull'umanismo», op. cit., p. 313.

CAPITOLO 9

Modificazioni corporee e dire performativo

In filosofia così come in antropologia il concetto di corpo è, come si è avuto modo di vedere, condizionante e condizionato dalla complessa rete di relazioni costruite nel dire performativo; si pensi, per esempio, alle pratiche discorsive di Foucault considerate in precedenza riguardo alla sessualità o alla concezione del corpo dei nativi americani Hopi, secondo i quali il corpo riflette la struttura dell'universo²³⁵, o la concezione dell'albero della vita nella Qabbalah ebraica ecc.

In "Natural Symbols: Explorations in Cosmology"²³⁶, Mary Douglas sottolinea che la società in quanto sistema di relazioni vincola il modo in cui il corpo viene percepito così come la percezione del corpo vincola la percezione della società, e dunque il comportamento sociale. Ciò ci riporta all'articolo di Marcel Mauss "Les techniques du corps"²³⁷, che dimostra come le tecniche corporee anche più elementari, dal camminare al mangiare, dal nuotare all'avere rapporti sessuali, siano modellate culturalmente. Ma cosa si intende con tecniche corporee?

Mauss considera il corpo come il primo mezzo, oggetto tecnico dell'uomo e definisce la tecnica come un atto tradizionale efficace:

"J'appelle technique un acte *traditionnel et efficace* (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit *traditionnel et efficace*. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux: par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale"²³⁸.

²³⁵F. Waters, *Book of the Hopi*, Viking Adult, 1963.

²³⁶M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, Barrie&Rockliff, 1970.

²³⁷M. Mauss, "Techniques du Corps" (1935), in *Sociologie et anthropologie*, a c. di C. Levi-Strauss, Paris: PUF, 1985, pp.363-386.

²³⁸M. Mauss, *Techniques du Corps*, op.cit, p. 371, "Io chiamo atto tecnico un atto *tradizionale ed efficace* (e vedete che in questo non è diverso dall'atto magico, religioso, simbolico). Deve essere *tradizionale ed efficace*. Non c'è tecnica e non c'è trasmissione, se non c'è tradizione. È così che l'uomo si differenzia soprattutto dagli animali: per la trasmissione delle sue tecniche e molto probabilmente per la loro trasmissione orale." (Trad. mia).

Le tecniche corporee sono dunque quelle tecniche, o modalità in cui l'uomo si serve del suo corpo, trasmesse e elaborate attraverso il dire. Queste tecniche mutano da società a società poiché dipendono dall'educazione del gruppo sociale a cui si appartiene:

“L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui [...] L'individu emprunte la série des mouvements dont il est composé à l'acte exécuté devant lui ou avec lui par les autres”²³⁹.

Tra le tecniche corporee e le modificazioni corporee non attuate solo per scopi medici, giuridici o religiosi, l'etnologia rileva una incredibile varietà di modifiche corporee, dal taglio dei capelli alla depilazione fino all'amputazione di parti del corpo. Ciò che a uno sguardo esterno al gruppo sociale in cui tali modifiche vengono praticate può apparire una sfigurazione, appare invece nella prospettiva emica specifica del gruppo sociale in cui vengono praticate come una espressione artistica del bello, del moralmente corretto, di una identità politica, o dell'essere umano perfetto ecc. Come rileva Bernhard Streck²⁴⁰ le modificazioni corporee hanno spesso la stessa funzione o significato dei gioielli: demarcazione, accentuazione, prestigio o puro gioco estetico. Differenza fondamentale rimane comunque la durata della modificazione corporea rispetto a quella di un gioiello; anche se oggi è possibile rimediare ad alcune modificazioni corporee (es. tatuaggi) o impiantare dei gioielli sottocutanei in modo permanente, la differenza permane: non si può rimediare a una scarificazione o a un'amputazione.

Vi sono dunque numerosi motivi che portano ad attuare modifiche del corpo, che possono essere compresi solo nel contesto in cui vengono praticate, dai processi iniziatici, ai sacrifici e alla chirurgia estetica ecc.

Tra le modifiche corporee semplici ci sono le rappresentazioni sulla pelle di immagini, segni e ornamenti, attuate attraverso punture di aghi (es. tatuaggi), tagli (scarificazioni) o addirittura scolpite (*scalpelling*), o ottenute tramite bruciature (*branding* di vario tipo: per esempio *solar branding*, *fire-heated branding*, *electric branding* ecc.).

Le tecniche e le rappresentazioni variano non solo da società a società, ma anche a seconda del motivo per cui si attua la modifica, del tipo di effetto desiderato, della pigmentazione e del tipo di pelle.

²³⁹M. Mauss, “Techniques du Corps” (1935), op.cit, p. 369, “Il bambino, l'adulto, imita atti che hanno avuto successo e che ha visto riuscire a persone in cui ha fiducia e che hanno autorità su di lui [...] L'individuo prende in prestito la serie di movimenti di cui è composto dall'atto compiuto davanti a lui o con lui da altri.”(Trad. Mia)

²⁴⁰B. Streck, „Körperveränderung“, in AA.VV, *Wörterbuch der Ethnologie*, a c. di B. Streck, Koeln: DuMont Buchverlag, 1987, p. 104.

Nei gruppi sociali con pelle di colore scuro spesso il disegno sulla pelle²⁴¹ è fatto tramite ripetute incisioni delle stesse parti del corpo, la cui guarigione è ulteriormente ritardata dalla contaminazione desiderata o indesiderata con sostanze di vario tipo, processo che porta alla formazione di cheloidi. I decori o le incisioni comuni tra gruppi sociali di pelle chiara prevedono spesso l'applicazione sottocutanea di colore tramite un ago, tecnica nota fin dal paleolitico e diffusa in tutto il mondo con infinite varianti nell'elaborazione della tecnica, del processo, del motivo e dei gruppi sociali che la usano²⁴².

Come rileva Streck le modificazioni corporee possono anche essere interpretate come strumenti di memorizzazione delle verità centrali delle tradizioni. Ma è necessario tenere presente che la diffusione sempre più cospicua di queste pratiche in Occidente non permette sempre un riallaccio diretto a verità di tradizioni comprese o sentite dal soggetto che si sottopone a una pratica, ma trova i più diversi ancoraggi a questioni estetiche, ludiche, filosofiche, religiose ecc. mantenendo sempre e comunque un innegabile significato politico, in quanto atto di comunicazione sociale, come si avrà modo di constatare.

Attualmente, in Europa e all'estero, vi è un cospicuo numero di gruppi sociali (anche "non tribali") che praticano modificazioni corporee, siano queste in contesto tradizionale-neo tribale, ludico-sperimentativo, *body-art*, politico, estetico o culturale.

Ciò che accomuna le pratiche di modificazione corporea è sempre il concetto di passaggio, anche negli ambienti apparentemente meno "rituali" o "spirituali" in senso lato. Ma cosa si intende esattamente per rito di passaggio? Come viene vissuto nella prospettiva di quei gruppi che praticano modificazioni corporee? Una definizione di rito di passaggio può permettere poi di proseguire l'analisi sulla percezione del corpo e della corporeità proprio nei gruppi sociali che si dedicano a pratiche di modificazioni corporee, e il significato politico di questa loro *Weltanschauung*.

Per Arnold Van Gennep:

"In qualsiasi società la vita dell'individuo consiste nel passare successivamente da un'età all'altra"²⁴³.

E la cerimonia principale per accompagnare questo passaggio è proprio l'iniziazione-rito di passaggio, il cui compito è "far passare l'individuo da una situazione determinata a un'altra

²⁴¹Cfr. B. Streck, *ibidem*.

²⁴²Cfr. B. Streck, *ibidem*.

²⁴³A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, p.5.

anch'essa determinata"²⁴⁴, ovvero da una condizione sociale a un'altra: ogni cambiamento di status di un soggetto, essendo quest'ultimo inscindibile dalla società in cui vive, coinvolge appunto il gruppo sociale a cui esso appartiene e proprio per questo richiede un riconoscimento pubblico del nuovo status. La dinamica dei riti di passaggio è suddivisa da Van Gennep in tre stadi che hanno un preciso significato simbolico: separazione (riti preliminari), margine (liminari), aggregazione (postliminari).

Per Fortes, in molte società tribali il rito iniziatico "does not reveal the unknown; it sanctions the open exercise of knowledge and capacities that were previously unauthorized"²⁴⁵. Infatti, riportando l'esempio del rito di passaggio dei Tallensi in cui il primogenito prende il posto del padre deceduto che entra a far parte del gruppo degli antenati, Fortes sottolinea come la conoscenza a cui accede finalmente il primogenito non sia altro che un "*fictitious secret*".

Il rituale, molto elaborato, prevede nella fase liminare l'accesso del primogenito al granaio del padre, luogo nel quale non aveva mai avuto accesso prima: il granaio viene infatti considerato come una estensione della personalità del suo proprietario; l'anima del proprietario è legata al granaio e i suoi oggetti, le sue armi, i suoi vestiti sono imbevuti dalla sua esistenza corporea. Il primogenito, indossando gli abiti del padre ed entrando nel granaio subentra al corpo e all'anima del padre anche in senso legale:

"Their relative positions are now reversed, the son being clothed with tangible and real paternal power and authority, the father, transposed to ancestorhood, being now dependent on the son for commemoration, offerings and service"²⁴⁶.

Ecco che il dire del rito di passaggio costruisce dei corpi con un significato politico altro.

Seppure fittizio, il segreto del granaio, ha la sua funzione politica necessaria al funzionamento e all'organizzazione di tutta la vita della comunità. Una volta effettuato il rito di passaggio, il segreto è "ricostruito" per il futuro primogenito e così via. Questo dire del segreto modifica e permea il quotidiano di ogni attore sociale legato alla questione, e ne determina anche le tecniche corporee e

²⁴⁴ A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, op. cit., p.5.

²⁴⁵M. Fortes, "The first born", op.cit., p.86, "non rivela l'ignoto; sanziona l'esercizio aperto di conoscenze e capacità precedentemente non autorizzate." (Trad. mia)

²⁴⁶M. Fortes, "The first born", op.cit., p.86, "Le loro posizioni relative sono ora invertite, essendo il figlio rivestito di potere e autorità paterna tangibile e reale, il padre, trasposto nel quartiere degli antenati, essendo ora dipendente dal figlio per la commemorazione, le offerte e il servizio." (Trad. mia)

la corporeità stessa, non solo attraverso tabù alimentari, per esempio, ma anche attraverso modi di sedere, camminare e così via.

Anche se a uno sguardo distratto l'esempio dei Tallensi non sembra avere a che fare con un rito di passaggio legato a una modificazione corporea lo è, proprio per la trasformazione del corpo del primogenito che avviene durante la fase liminare del rito.

Un esempio di modificazione corporea politico-identitaria, presso i Nuer, è quella attuata durante il *gar*, rito di passaggio maschile dalla giovinezza all'età adulta (si veda quanto trattato nel capitolo 2 a proposito degli *age-sets*). Il *gar* dimostra come il dire stesso della modificazione corporea rituale costruisce il corpo dell'attore sociale.

Il *gar* riguarda in primo luogo la relazione e dell'iniziato e della società col corpo dell'iniziato.

Quando i ragazzi Nuer raggiungono un'età tra i 14 e i 16 anni (età che può variare a seconda della disponibilità di latte e miglio dell'anno), chiedono al padre il permesso di essere iniziati. Una volta ottenuto il permesso, richiedono una benedizione a un membro dell'*age-set* del padre; il futuro iniziato si accorda poi con chi gli praticherà il rito di passaggio e gli dona una lancia da pesca che servirà a effettuare la scarificazione rituale consistente in sei tagli orizzontali, da una tempia all'altra, profondi fino all'osso del cranio (i teschi dei Nuer sono riconoscibili dai segni lasciati da questa modificazione corporea). Il *gar* avviene di solito alla fine della stagione delle piogge, sia perché le risorse alimentari sono più cospicue, e i numerosi sacrifici e banchetti che si offrono durante il rituale non sarebbero altrimenti possibili, sia perché in quel periodo il vento del Nord, secco, permette ai tagli di cicatrizzare più velocemente.

Le scarificazioni dei Nuer consentono inoltre di distinguerli dai loro vicini che praticano altre forme di scarificazione.

Dunque, oltre a segnare il passaggio di trasformazione del corpo dell'iniziato da corpo di ragazzo a corpo di adulto, e determinarne il suo nuovo status socio-politico, le scarificazioni sanciscono irrimediabilmente la sua appartenenza al gruppo sociale. Infatti, anche i ragazzi di altre società adottati dai Nuer, una volta effettuato il *gar*, vengono inseriti in un lignaggio Nuer. Con il nuovo status acquisito, anche i tabù e le tecniche corporee mutano conseguentemente.

Il corpo era un dire performativo e, attraverso il rito di passaggio e la modificazione corporea, che a loro volta sono un dire performativo, diviene un dire performativo ulteriore/altro.

Il corpo, con le sue tecniche corporee e le sue modificazioni, è anche allora incarnazione del dire performativo della società al singolo e del singolo alla società.

Se gli esempi portati finora si riferiscono a società tribali, in cui il dire performativo delle modificazioni corporee è più facilmente riconoscibile che nella società occidentale contemporanea,

ci si chiede che ne è del dire performativo della modificazione corporea nella società dell'immagine e del dire del virtuale, ovvero nella società in cui i corpi sono forse spesso ridotti alla loro immagine de-storicizzata dal mondo della vita (*Körper* invece che *Leib*) e-o proiettati sugli schermi.

È necessario considerare nella seguente trattazione scienza e tecnologia (dunque il dire performativo della scienza) come “paradigmi dominanti [...] su cui si erge una dimensione *imagopoietica* (creatrice di immagini e simboli) che contribuisce a strutturare l'immaginario collettivo e i valori socialmente dominanti”²⁴⁷ della società contemporanea.

D'altra parte Gilbert Simondon distingue²⁴⁸ tre fasi dell'umanità: una primitiva fase magica (pretecnica e prereligiosa) e una fase religiosa a cui sarebbe succeduta la fase tecnica; mentre:

“au point neutre entre technique et religion, apparait, au moment du dedoublement de l'unité magique primitive, la pensée esthétique”²⁴⁹.

Ma, oltre ad evidenziare come il pensiero estetico possa, oltre che accompagnare tutte e tre le fasi, anche identificarsi con esse, Gillo Dorfles rileva:

“Se la presenza dell'oggetto tecnico (e sarebbe meglio dire tecnologico) costituisce una delle particolarità più curiose e dense di significato della nostra età (lo prova tutto quanto il territorio del disegno industriale) non sarà possibile, peraltro, identificare tale presenza con quella di elementi tecnici nelle fasi “pre-tecnologiche” dell'umanità. Intese dunque nel senso che ho cercato di chiarire le tecniche (che potranno essere tecniche lavorative e speculative, operative e razionali, ludiche e sportive, linguistiche e iniziatiche) verranno a costruire una fitta e ricca intelaiatura entro la quale l'uomo articola il suo *Dasein* e diventa padrone di possibilità creative e fruttive che sono ben al di là di quelle di cui sarebbe partecipe senza il loro intervento”²⁵⁰.

Le fasi individuate da Simondon non sono quindi necessariamente distinte.

Queste possibilità creative e fruttive sono anche quelle riguardanti non solo, appunto, le tecniche corporee e di modificazione corporea, ma le modificazioni corporee stesse.

²⁴⁷ P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche*, op. cit., p. 58.

²⁴⁸ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 1958.

²⁴⁹ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 160, “al punto neutro tra tecnica e religione, appare, al momento del raddoppio dell'unità magica primitiva, il pensiero estetico.”(Trad. mia)

²⁵⁰ G. Dorfles, *Nuovi riti, nuovi miti*, Torino: Einaudi, 1965, p. 28.

In Occidente, il dire performativo delle modificazioni corporee è, per esempio in alcuni gruppi sociali della *body-art*, strettamente legato al concetto di *cyborg*²⁵¹.

In questo contesto per *cyborg* si intende una forma di vita umana “composta da parti naturali e parti artificiali, come frutto di una manipolazione tecnologica più o meno invasiva”²⁵², accostandolo al mutante, inteso come quella figura sviluppata soprattutto nel discorso fantascientifico legato alla bomba atomica, le cui radiazioni portano l’essere umano a subire una serie di mutazioni genetiche “tali da trasformare l’uomo in un essere subumano e al tempo stesso superumano: il mutante”²⁵³.

Ciò che accomuna il *cyborg*, il mutante, il mondo della *body-art* occidentale contemporanea e delle modificazioni corporee oggi è, da una parte, un certo tipo di dire performativo, legato nel caso del *cyborg* e del mutante a un immaginario che spesso si interseca con quello della *body-art* e delle modificazioni corporee che a loro volta si intersecano con altri immaginari ancora (es. il neo-tribalismo), dall’altra – ma non forzatamente in modo distinto o escludente – il rapporto con la scienza.

A differenza che nelle società in un cui il dire performativo scientifico ha meno spazio rispetto al dire performativo, per esempio, mitico, la costruzione della corporeità occidentale contemporanea è fortemente connotata dal rapporto col dire performativo della scienza:

“Nella cooperazione tra scienza esatta, tecnica e sfruttamento industriale ‘l’umanità è diventata completamente dipendente dall’andamento delle macchine [...] così che [...] gli apparati che un giorno maneggiavamo liberamente, incominciano a far parte della nostra vita biologica come il guscio della chiocciola fa parte della chiocciola (A. Gehlen. *Über kulturelle Evolutionen*, in Id. *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, pp.208 e 211)’. Viene chiamata in causa l’autorità del fisico Werner Heisenberg: ‘Sembra che la tecnica non sia quasi più il prodotto di uno sforzo umano consapevole volto al potenziamento della forza materiale, quanto piuttosto un processo biologico, nella misura in cui le strutture applicate all’organismo dell’uomo vengono sempre più trasportate nell’ambiente umano circostante, un processo biologico, cioè, che, proprio in quanto tale, viene sottratto al controllo degli uomini (Id. *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, p. 9)”²⁵⁴.

²⁵¹ Sulla figura del *cyborg* nella filosofia politica contemporanea si veda: P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere. Immaginari, ideologie e conflitti della civiltà tecnologica; Tra mito e logos: Il concetto di mitopia e la civiltà tecnologica post-moderna, Mitopie tecnopolitiche...*

²⁵² P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche*, op. cit., p. 58.

²⁵³ G. Dorflès, *Nuovi riti, nuovi miti*, op.cit., p. 218.

²⁵⁴ J. Taubes, *Messianesimo e cultura*, op.cit., p. 299-300.

Se le tecniche corporee e le modificazioni corporee sono una caratteristica che pervade ogni contesto della vita dell'essere umano da tempo immemorabile, dapprima, appunto, come potenziamento della forza materiale e poi come processo biologico – il cui essere “sottratto al controllo degli uomini” si rende ancor più esplicito, quasi paradossalmente, con l'*Aufstand* – si comprende come:

“L'uomo non è mai un primo uomo: comincia subito a esistere su un certo livello di passato accumulato [...] Per tale motivo Nietzsche definisce l'uomo superiore l'essere ‘che ha più lunga memoria’”²⁵⁵.

E i corpi sono una superficie di iscrizione²⁵⁶ degli eventi, costruiti attraverso il dire in cui è in gioco anche la memoria. E le modificazioni e le tecniche corporee sono espressione della memoria, della storicità del *Dasein*.

Tecniche e modificazioni si co-costruiscono con la storicità del dire, e mutando le une si muta l'altra e viceversa, in rapporto quasi autoctisico.

Ne è un esempio concreto quanto avvenuto in Australia durante il “periodo di assimilazione” (dal 1937 al 1971), immediatamente successivo al “periodo di segregazione” (1880-1936) fondato sul dire scientifico evoluzionista e che vedeva pertanto gli Aborigeni australiani come società primitiva incapace di adattarsi al modo di vivere “civilizzato e evoluto” dei colonizzatori e quindi bisognosa di “protezione”²⁵⁷.

Durante il periodo di assimilazione l'obiettivo è di integrare gli Aborigeni nella società anglo-australiana attraverso l'educazione:

“Solo attraverso l'educazione gli aborigeni potevano diventare come i coloni, abbracciare gli stessi valori e modo di vivere e dimenticare la loro cultura, lingua e tradizioni. *La politica di assimilazione si accompagnò ad una campagna di eugenizzazione razziale che, già iniziata nel periodo di protezione attraverso matrimoni con gente bianca, aveva l'obiettivo di eliminare i tratti razziali distintivi degli indigeni.* Gli aborigeni cominciarono ad essere classificati secondo la quantità di sangue aborigeno che, progressivamente diluito, li avrebbe fatti letteralmente “sbiancare”. Il linguaggio dell'epoca distingue, infatti, i “puro sangue” (*full blood*) dai “mezza

²⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Milano: SE, 2001, p.39.

²⁵⁶ Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit.

²⁵⁷ Cfr. F. Tamisari, *Le generazioni rubate. La rimozione forzata dei bambini indigeni australiani dalle loro famiglie*, Trad. di S. Tiepolato, DEP, n. 5-6, 2006, pp. 255-272.

casta” (*half cast*), “un quarto di casta” (*quadroon*) o “un ottavo di casta” (*octroon*) a seconda se un individuo discende rispettivamente da genitori entrambi aborigeni, un genitore bianco e un aborigeno, o da un nonno/a e un bisnonno/a aborigeni”²⁵⁸.

Attraverso l’“eugenizzazione razziale” si modifica il corpo degli indigeni, si modifica la loro identità, e si modifica pertanto il dire performativo della loro corporeità e il loro ruolo politico. In questo caso il rito di passaggio è il matrimonio forzato, lo stupro, la nascita del nuovo attore sociale e lo stesso dire performativo attorno a questi corpi.

Non c’è dunque una co-costruzione dialogica attraverso il dire ma l’imposizione di un monologo del colonizzatore sul corpo del colonizzato, lo stupro, la modifica del suo corpo e della sua discendenza.

Ecco che il dire scientifico agisce politicamente sui corpi.

D’altra parte vi sono le modifiche corporee volontarie, anche non legate a un contesto rituale-iniziatico tradizionale ma che mantengono il significato rituale-iniziatico per l’attore sociale che decide di intraprenderle. Dalla chirurgia estetica al *body piercing*, dai tatuaggi alle scarificazioni, si può dire che:

“S’il existe une disproportion entre ce que nous sommes et ce que nous tendons à être, en résulte-t-il qu’elle soit définitive, que nous subissons un perpétuel, un intolérable démenti, et que le sentiment de cette “misère de grand seigneur manqué” justifie le pessimisme? non ; c’est dire qu’il y a en nous quelque chose à conquérir, que nous sommes encore, pour une part et pour la meilleure, étrangers à nous-mêmes, et que nous devons nous traiter non comme un fin, mais comme un instrument de conquête ”²⁵⁹.

Il corpo, come affermava Mauss, è uno strumento, il primo strumento tecnico a disposizione dell’essere umano. E tecniche e modificazioni corporee sono spesso, nella prospettiva degli attori sociali coinvolti, in particolare nel mondo della *bodyart*, un modo di conquistare se stessi, di colmare quella sproporzione tra ciò che ci si sente di essere e ciò che si è; le modificazioni

²⁵⁸ F. Tamisari, *Le generazioni rubate. La rimozione forzata dei bambini indigeni australiani dalle loro famiglie*, Trad. di S. Tiepolato, op.cit., pp. 256-257. Corsivo mio.

²⁵⁹M. Blondel, *L’Action*, p.145, “Se c’è una sproporzione tra ciò che siamo e ciò che tendiamo ad essere, significa dunque che è definitivo, che siamo sottoposti a una negazione perpetua, intollerabile, e che il sentimento di questa “miseria di grande signore mancato” giustifica il pessimismo? no; significa che c’è qualcosa in noi da conquistare, che siamo ancora, in parte e per la migliore, estranei a noi stessi, e che dobbiamo trattarci non come fine, ma come strumento di conquista.” (Trad. mia)

consentono cioè di potenziare in un certo senso il dire performativo del proprio corpo, di farlo corrispondere alla volontà di dire che per alcuni viene “smentita” dal dire non ancora modificato del corpo stesso. La modificazione è allora non solo un passaggio ad un altro status, ma può essere anche la trasformazione in un ibrido, *cyborg*, mutante, o semplicemente “potenziamento di” o “passaggio a” chi/ciò che si è, un dire che permette insomma di avvicinarsi al proprio sé:

“Etre, et paraître ce que nous sommes,
Etres hybrides,
Mi-matière organique, mi-produits manufacturés,
Mutants,
Débarrassés de nos instincts autodestructeurs,
Ne cherchant à reprendre possession de nos corps,
Que pour mieux maîtriser nos esprits ;
Quelle chenille songerait à voler avant de devenir papillon ?
Notre métamorphose est une remise en question,
Chaque étapes est une expérience,
Chaque éléments une réponse,
C’est une métaphore,
Un défi,
Des hachures dans les lignes (toutes tracées ?) de nos vies”²⁶⁰.

Questa trasformazione, questo avvicinarsi a se stessi, può però talvolta significare, sia volontariamente che involontariamente, un distanziamento o un avvicinamento da-a un gruppo sociale particolare o dalla-alla società in generale. Si creano così talvolta dei gruppi sociali “altri”, accomunati da queste modificazioni, il cui dire performativo è innegabilmente politico, non solo in quanto spesso accomunati da un immaginario politico, ma soprattutto in quanto atto di distacco (per esempio nel caso del movimento *cyberpunk*) o di integrazione sociale (per esempio nel caso delle chirurgie estetiche).

²⁶⁰ L. Zpira, “Mutation”, 1998, <http://www.lukaszpira.com/>, consultato luglio 2019. Lukas Zpira è un artista della *body art* di fama internazionale, “Essere, e apparire come siamo, Esseri ibridi, Metà materia organica, metà prodotti fabbricati, Mutanti, liberati dei nostri istinti autodistruttivi, Non cercando di riconquistare il possesso dei nostri corpi, che per controllare meglio le nostre menti; Quale bruco sognerebbe di volare prima di diventare una farfalla? La nostra metamorfosi è una messa in discussione, Ogni passo è un’esperienza, Ogni elemento ha la sua risposta, E’ una metafora, Una sfida, Tratteggi nelle linee (tutte tracciate?) delle nostre vite.” (Trad. mia)

Poiché “dobbiamo caratterizzare ogni comportarsi dell’uomo in quanto un essere-nel-mondo determinato dall’esser-corpo del corpo”²⁶¹, e poiché il comportamento “non va semplicemente dentro uno spazio indifferente”²⁶² ma anzi è sempre in un relazionarsi a... ed è quindi sociale, ovvero politico - si intende come il corpo, e il dire della tecnica e della modificazione corporea siano politici.

E questo essere un dire performativo politico dipende anche dall’*epanfoterizein*.

L’*epanfoterizein*, ovvero l’oscillare, il basculare è secondo Emanuele Severino²⁶³ quella paura del divenire che fa nascere nell’uomo la necessità di una *episteme*.

Eppure, non sembra esserci una possibilità reale di una *episteme* sensata, date le conseguenze dell’ossessiva ricerca di questa, appunto, attraverso la *tekhne*, la metafisica del soggetto, l’*Aufstand*, il solipsismo eccetera.

L’unica *episteme* pensabile sembra essere dunque nel *Dasein* e nel *Mit-anderen-sein*: col *Da* e/o nel *Da* l’orizzonte ermeneutico si sposta con noi, si potrebbe dire cioè che c’è una sincronia io-Da-ermeneutica-Altro ed è questa sincronia dell’orizzonte ermeneutico che, rendendoci parte del divenire – e quindi il divenire non è più *objectum*...– ci permette di divenire assieme agli altri divenienti: scompare la paura, e con questo il solipsismo dell’Altro come inafferrabile diveniente poiché gli orizzonti ermeneutici si sono sincronizzati. L’antisolipsismo si può compiere quando il tempo mio e dell’Altro, i tempi degli attori sociali, sono sincronizzati. Il corpo, dunque, come *episteme* e modo di sincronizzarsi al divenire; modo di sincronizzarsi al divenire altrui e sincronizzarsi a quello del proprio gruppo sociale, sincronizzarsi al momento sociale politico o religioso che si sta vivendo, ovvero alla storicità.

La modificazione e la tecnica corporea possono essere quindi strumenti di sincronizzazione o di de-sincronizzazione.

Infatti le diverse percezioni da parte degli attori sociali rispetto alle diverse modificazioni corporee determinano la sincronizzazione o la de-sincronizzazione nei gruppi sociali.

Nel mondo della *body-art*, del *body-hacking*, la maggior parte degli operatori afferma²⁶⁴ di percepire da parte dei clienti *mainstream* una disattenzione e una mancata volontà o capacità di vivere, partecipare al processo di modificazione; con ciò si intende che la clientela *mainstream* vuole ottenere il risultato finale, la modificazione corporea, “il lavoro già finito” senza attuare un

²⁶¹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 142.

²⁶² M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 142.

²⁶³ Cfr. E. Severino, *L’identità della follia*, Segrate: Rizzoli, 2007.

²⁶⁴ Quanto analizzato qui è frutto di innumerevoli interviste e collaborazioni, partecipazioni a convegni, seminari, conferenze, e *fieldwork* nel mondo della *body art*, del *body-hacking* ecc. condotti da me in Europa negli ultimi anni.

processo di passaggio, desincronizzandosi dalla tripartizione del rito (intesa nei termini di Van Gennep).

La decontestualizzazione dell'esperienza, l'assenza dal processo, dall'esperienza liminare, da parte del cliente *mainstream*, dipende secondo gli operatori dal fatto che le modificazioni corporee più semplici e più richieste sono ormai una moda accessibile a tutti e considerate quindi come un prodotto di consumo e non in quanto modificazione corporea.

Il *mainstream* vive il suo corpo come *Körper*, per una estetica assimilativa-sincronizzante alla società di massa. Ma l'ambiente delle "*bodmod*"²⁶⁵ percepisce il corpo dell'Altro come *Leib*; la relazione tra operatore-cliente (intesa come la versione occidentale contemporanea della relazione "sacerdote"-iniziato) risulta infatti essere fondamentale anche, per esempio, al fine di una *bodmod* puramente estetica poiché anche l'estetica ha il suo rapporto con la soggettività di chi si fa una modificazione. Anche l'estetica è inscindibile dalla storicità del *Dasein*.

D'altra parte se nel rapporto arte-verità hegeliano, l'arte è interpretata come ambito della manifestazione della verità, si potrebbero interpretare le tecniche del corpo, le modificazioni corporee contemporanee e la chirurgia estetica (intese come arte) come espressione concretizzante di una interpretazione interna dell'esterno costruito socialmente. Ovvero, come una forma di dire performativo legato alla rappresentazione e all'autorappresentazione del corpo dell'attore sociale in quanto primariamente intimo e allo stesso tempo primariamente sociale.

Nell'arte del corpo e nelle sue tecniche, si trova l'espressione massima dell'attore sociale, espressione di una prospettiva-verità che l'attore sociale ha di sé e della propria società ed espressione anche della prospettiva-verità che l'attore sociale desidera avere di sé e desidera che la società abbia di lui. Nella società del dire performativo capitalista, anche la modificazione corporea (costruita socialmente, politicamente!) può diventare una merce da consumare. Ogni forma di arte corporea o tecnica corporea ha un contenuto di verità, in quanto è l'essere umano che si mostra nell'opera d'arte in quanto atto libero produttivo e formativo.

D'altra parte, "la verità non sarebbe se non paresse e non apparisse"²⁶⁶ (sensibilmente).

Attraverso il dire performativo delle tecniche e delle modificazioni corporee (volontarie) sembra dunque esserci un tentativo di recupero e di riavvicinamento alla realtà (*Dinglichkeit*) della *physis* (in senso greco), ritornando alla *veritas rerum*.

²⁶⁵ Con questo termine si intendono qui tutti i tipi di modificazioni corporee contemporanee.

²⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Estetica*, Milano: Feltrinelli, 1978, p. 14.

Le conseguenze politiche del tentativo di inversione dalla *veritas objectorum* alla *veritas rerum* possono forse restituire all'uomo la corporeità dispersa nel dire del virtuale contemporaneo?

CONCLUSIONI

Mythos, *logos* e ogni tipo di discorso, intesi come forme del “dire performativo”, sono in un rapporto di continua co-costruzione reciproca con l’immaginario e con il nostro *Lebenswelt*.

Ovvero, definendo il dire performativo come “ogni discorso di un sapere, espressione della *Weltanschauung* di una determinata società”, e intendendo l’immaginario come “dimensione immaginativa capace di produrre effetti reali”, si è potuto comprendere come le forme e le tipologie del dire performativo siano costruttrici dell’immaginario e siano co-costruite dall’immaginario, ovvero costituenti l’immaginario e costituite dall’immaginario.

Questo rapporto, così compreso, costituisce e costruisce il *Lebenswelt*, e amplia a sua volta la nozione di realtà come costruzione sociale, poiché il dire crea e forma legami tra il *Lebenswelt* e gli attori sociali. Tale creazione di legami – da parte del dire –, che è un continuo “relazionarsi a...” sintetico e dialettico, questo farsi degli attori sociali edella conoscenza, è costruzione della realtà.

La relazione dunque, il “relazionarsi a...” è il *fondamentale*.

E il primo modo in cui ci si “relaziona a...” è attraverso l’esser-ci, e l’esser-ci è anche corporeità.

Data la capacità costruttiva del dire performativo, si intende come il corpo non vada analizzato come qualcosa di unicamente evidente e presente (*verum et factum*), ma in quanto qualcosa in continuo divenire nell’incessante rapporto reciproco di co-costruzione con l’immaginario e il *Lebenswelt* stesso. Il corpo è infatti a sua volta un dire performativo (*verum et fieri*).

Essendo il corpo elemento fondamentale del “relazionarsi a...”, e dunque della costruzione sociale della realtà, si può affermare che il corpo è il politico *par excellence*, in quanto condizione del dire e in quanto dire, in quanto costruttore sociale della realtà e in quanto costruito socialmente, in quanto costruito dall’immaginario e in quanto costruttore dell’immaginario.

Poiché quindi la relazione, il “relazionarsi a...” è il *fondamentale*, potremmo arrivare per estremo a pensare che qualsiasi corpo – non solo dunque umano, ma anche animale – sia politico.

Il corpo è creatore. Creatore di se stesso e dell’alterità. Antitesi rispetto al corpo-altro e all’altro dal corpo. Ed è creatore in quanto carne e parola, o incarnazione della parola. Dice ed è detto, parla ed è parlato, ma non parla solo parole: il corpo parla se stesso, anche in silenzio il corpo afferma o nega, ma dice, e dice il mistero del sé e la costruzione sociale. Non v’è corpo se non nel socio-politico e

nel linguaggio. Ma soprattutto il corpo è creatore in quanto parola esso stesso. Il corpo afferma se stesso, il corpo è un dire.

Anche gli animali hanno corpi, eppure apparentemente non parlano il linguaggio inteso nei nostri termini. Non hanno politica intesa nei nostri termini. Eppure il corpo dell'animale dice, attraverso il suo esserci: il corpo dell'animale dice, in una grammatica esistenziale diversa e-o dif-ferente, dunque anche il corpo dell'animale è un dire performativo, poiché crea una realtà sociale. L'animale infatti è in "relazione a...", si relaziona, e per il semplice fatto di esserci, co-costruisce il *Lebenswelt* e l'immaginario. Si può ribattere qui che è da analizzare cosa ne sia dell'immaginario per quanto riguarda gli animali, ma basti pensare che anche essi sognano e hanno dei desideri, come il cane aspetta il padrone o si rattrista capendo che il padrone partirà; l'animale ha quindi una dimensione immaginativa capace di produrre effetti reali. Nella sua emozione, il cane costruisce una realtà, immagina un qualcosa, e ciò ha effetti reali sul suo comportamento e sul mondo che lo circonda: l'animale costruisce. Questo immaginare del cane, è certo diverso dall'immaginare dell'uomo, ma ha comunque un legame con il *Lebenswelt* (non solo) del cane e il suo dire performativo. E il dire del cane è ascoltato, non solo dagli animali ma anche dall'uomo, ovvero da tutta l'alterità che lo comprende e non lo comprende. Con ciò si intende dire che il dire performativo del corpo del cane è ascoltato in quanto performato in un contesto sociale, e in ciò sta l'"ascolto", nel senso di appartenere a ciò che è detto, appartenere nel senso di "essere in relazione a...", al contesto. Comunque il cane dice, e questo dire, in quanto relazionarsi, è politico.

Ogni essere corporeo ha dunque il suo dire, ed è politico in quanto sociale.

D'altra parte:

"Il n'y a que mon semblable, la compagne ou le compagnon, qui puisse m'éveiller de ma torpeur, déclencherla poésie, me lancer contre les limites du vieux desert afin que j'en triomphe. Aucun autre. Ni cioux, ni terreprivilégiée, ni choses dont on tressaille. Torche, je ne valse qu'avec lui."²⁶⁷
(René Char)

E il mio *semblable* non è solo l'essere umano, ma ogni con-essente il cui dire performativo co-costruisce, assieme al mio, il nostro *Lebenswelt*. E ciò perché proprio l'alterità dell'altro, nel suo essere trascendente e assieme immanente al mio pensiero che lo pensa, mi sveglia dal mio torpore.

Ma questi sono temi complessi che, pur riguardando il corpo e l'immaginario, meritano uno studio a parte.

²⁶⁷"Non c'è che il mio simile, la compagna o il compagno, che possa svegliarmi dal mio torpore, innescare la poesia, lanciarmi contro i limiti del vecchio deserto affinché io ne trionfi. Nessun altro. Né cieli, né terre privilegiate, né cose per cui si sussulta. Torcia, non valzo che con lui". (Trad. mia).

Essendo “il relazionarsi a...” il *fondamentale*, è chiaro come il domandare sul corpo non abbia potuto non soffermarsi sul concetto di famiglia e/o di lignaggio. Si tratta infatti di istituzioni nelle quali il corpo si svela nella sua dimensione più socio-politica.

La famiglia, la creazione e la riproduzione dei corpi, ovvero i « legami di sangue », sono una costruzione sociale attuata dal dire performativo relativo in ogni società.

La mutualità dell’essere di cui parla Marshall Sahlins non è altro che una sfumatura del dire performativo, come dimostrato, in altri termini, dalla mole di studi etnografici sull’organizzazione dei legami di parentela.

E il legame di parentela costruisce il corpo, attua la costruzione sociale del corpo, determina tutte le reti di legami sociopolitici del corpo. Il corpo incarna quindi la politica della società in cui è costruito.

E non è solo la tradizione a determinare la costruzione del corpo, o la credenza religiosa, ma anche la scienza, nel suo dire performativo, agisce in questo modo: la scienza determina la struttura dei legami di parentela nel suo linguaggio, a suo modo, ed è interpretabile dunque anche essa come un dire performativo politico poiché crea un certo tipo di corpo, un certo tipo di dire del corpo e sul corpo ecc.

Il dire che riguarda la nascita, o il modo in cui il corpo viene ad essere al mondo, è co-costruito dall’immaginario. Dunque, che si tratti di un dire tribale, religioso o scientifico, la struttura politica e l’organizzazione politica della società in cui questo dire è performato sono legate ed esso.

In altri termini, sistema politico e concezione del corpo – qualunque siano i termini e il linguaggio relativi a questa concezione – sono in un legame reciproco.

Che si tratti di un sistema politico in cui il potere è concepito in quanto potere disciplinare ovvero in quanto “tecnologia del sé”, cioè un potere caratterizzato dal passaggio dalla sorveglianza all’autosorveglianza, un potere anonimo rispetto agli storici poteri sovrani, o che si tratti di un potere tradizionale, o legal-razionale ecc., la relazione tra concezione del corpo e gestione del potere è comunque inscindibile. Infatti ne è un esempio fulgido la gestione della sessualità in varie società e nel corso dei secoli, dalla sessualità dei Tallensi del Ghana alle tecniche di confessione nell’Europa cristiana. Il dire performativo che riguarda la sessualità, la costruisce e la indirizza in funzione e in relazione al potere poiché la sessualità è un relazionarsi alla corporeità, all’Alterità, ed è dunque politica.

Inoltre, altra declinazione dell’essere politico del corpo e del dire del corpo è la questione delle migrazioni e della globalizzazione: con lo spostarsi dei corpi, il loro dire si sposta, e dunque si co-

costruisce di volta in volta con le reti relazionali che incontra: altre relazioni, altro immaginario, altre strutture politiche dunque nuovi rapporti di co-costruzione reciproci e dunque nuove realtà.

Così, il dire della sessualità, costruito e determinato dalle costellazioni politiche, costruisce e determina costellazioni politiche altre a sua volta.

Il dire crea dunque relazioni intrecciate in un continuo processo quasi autoctisico tra se stesso in tutte le sue declinazioni e corpo, immaginario, politica, *Lebenswelt*, in quanto se stessi e in quanto essenti essi stessi dei dire.

Come, in altro contesto, “La proposizione è un’immagine della realtà. La proposizione è un modello della realtà quale noi la pensiamo”²⁶⁸, si può affermare lo stesso del dire, trattandosi appunto di una immagine della realtà e di un modello della realtà come pensata e costruita nei diversi contesti di volta in volta.

E infatti, la dimensione immaginativa, come il pensiero, non è scindibile dal linguaggio, e “il linguaggio comune è una parte dell’organismo umano, e non meno complicato di questo”²⁶⁹.

L’alterità viene costruita dal dire performativo grazie alla sua potenza poietica, che determina la concezione e dunque la costruzione del corpo degli attori sociali. Così il dire della scienza contemporanea permette la costruzione di una corporeità intesa geneticamente e politicamente.

E come con le migrazioni e gli scambi si sono costituiti e costruiti altri immaginari, strutture politiche e relazioni, ovvero relazioni reciproche di co-costruzione altre, così con gli scambi genetici e gli scambi di saperi, si sono costituiti e costruiti corpi altri.

E queste modificazioni a livello genetico nei corpi sono state, come riportato negli studi di Luigi Cavalli Sforza, accompagnate da modificazioni a livello di conoscenze e saperi.

In altri termini, il dire performativo è parte costituente del corpo.

Ogni dire costruisce una determinata relazione con l’Alterità, e ogni relazione con l’Alterità costruisce un determinato dire performativo. Con il dire dicotomico cartesiano e dunque con l’insorgere dell’uomo a soggetto normativo, il rapporto con l’Alterità e il dire performativo sono mutati profondamente, portando a una costruzione del *Lebenswelt* come distaccato e separato dal dire. Col dire dicotomico non v’è più il “lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta”, e dunque v’è un mutato rapporto con la spazialità dell’ente uomo, ovvero col suo corpo.

²⁶⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino: Einaudi, 2009, p. 43

²⁶⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 42

Immaginario e politica nel dire performativo dicotomico hanno portato ad una comprensione del corpo dell'uomo come *Körper* e non più come *Leib*: la relazione con l'Alterità è divenuta possibile esclusivamente nei termini di una oggettivizzazione.

Di conseguenza, la possibilità dello essere-costantemente-aperto caratterizzante l'esserci in quanto spaziale, corporeo, è stato negato e con ciò viene negata anche la possibilità della *curaintesa* in quanto prendersi cura [*Besorgen*], aver cura per [*Sorgen für*] il conessente [*Mitseiende*].

Con il dire dicotomico infatti, l'esserci viene a essere interpretato come soggetto isolato e non più come in "relazione a..." il conessente, ed è dunque decontestualizzato dalla sua storicità attualizzantesi di volta in volta attraverso il dire.

Il corpo va dunque inteso nel suo appartenere al conessente, nel suo essere costruito attraverso il continuo processo di costruzione del dire, dell'immaginario, della cura.

Nella società contemporanea, il corpo viene continuamente costruito, ricostruito e modificato attraverso nuovi immaginari, che non sono solo immaginari estetici o tribali, ma anche immaginari più profondamente politici, come quelli legati ai concetti di *cyborg* e di mutanti.

Le modificazioni corporee, –attuate per i più svariati motivi, da quelli religiosi a quelli giuridici passando per quelli medici– sono praticate soprattutto per scopi e motivi politici e, grazie al potenziamento delle tecniche e della scienza, possono permettere sempre di più quell'avvicinamento alla realtà di se stessi auspicato da chi pratica una modifica di sé su di sé. Il tentativo di "lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta" viene dunque attuato attraverso le modificazioni corporee, che dicono la volontà dell'esserci e la modalità di questo esserci, con innegabile significato politico.

In conclusione quindi, il dire, il "relazionarsi a..." sono tratti fondamentali dell'esserci dell'uomo.

E pur dicendo, il corpo continua a racchiudere il suo mistero ontologico di creatore e costruttore.

E per il fatto stesso di esserci, il corpo dice, crea, costruisce relazione e alterità e non può mai essere neutrale. Esserci è un atto politico.

Molte sono le questioni che da qui sorgono e potranno sorgere. Mancando di assoluto, riteniamo di poter concludere ricordando che "«La società dell'amore è la società che ha la consapevolezza di mancare dell'assoluto [...]». [...] Quindi, il *nolite judicare*, lascito dello stesso intellettualismo portato al suo limite estremo, consente di accostarsi agli altri e alle *res* nella consapevolezza che

manca la capacità di giudizio che produce conoscenza e costruisce sintesi in certo modo definitive”²⁷⁰.

Sembra allora possibile proseguire il domandare nel mare del dire, creando – con la consapevolezza di mancare dell’assoluto, della “terra privilegiata” – coste a cui accostarsi di volta in volta e da cui salpare verso altri orizzonti ermeneutici.

²⁷⁰ A. Russo, *Ugo Spirito. Dal positivismo all’antiscienza*, Milano: Guerini, 2003, p.146.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV, *Worterbuch der Ethnologie*, a c. di B. Streck, Koeln: DuMont Buchverlag, 1987.

The American Society of Human Genetics

A. Baghaï, “Delitto d’onore, ordine tribale e Stato”, *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, n.1, pp.7-45

A. Bausani (a cura di)

Il Corano, trad. di A. Bausani, Milano, BUR, 2016

P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere. Immaginari, ideologie e conflitti della civiltà tecnologica*, Mimesis, Milano, 2007

P. Bellini, *Tra mito e logos: Il concetto di mitopia e la civiltà tecnologica post-moderna*, in *Metabasis*, novembre 2009, anno IV, n.8

P. Bellini, “Biopotere, libertà e controllo”, in *Filosofia e linguaggi della politica*, Alborversorio, Senago, 2018

P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano, 2011

W. Benjamin, *Zentralpark*, in Id. *Illuminationen*, Frankfurt a. M, 1961

P. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books,(1966), London, 1991

L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Günter Neske Verlag, Pfullingen, 1960; trad. it. *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di E. Borgna, Bollati Boringhieri, Torino, 2006

M. Blondel, *L’Action*(1893),PUF: Paris, 1950

- B. Bodenhorn, “*He used to be my relative*”: exploring the bases of relatedness among Inupiat of northern Alaska, in *Cultures of relatedness. New approaches to the Study of Kinship*, a c. di J. Carsten, Cambridge, CUP, 2000
- P. Carabellese, “La storia”, in AA.VV., *Scritti per B. Varisco*, pp. 24-60, Vallecchi, Firenze, 1926
- E. Castelli, *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, Signorelli, Roma, 1933
- L. L. Cavalli Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *Storia e geografia dei geni umani*, (1994), Milano: Gli Adelphi, 2000
- L. L. Cavalli Sforza, “Geni, popolazioni e lingue”, *Le Scienze*, Numero 281, Anno XXV, Volume XLVIII, Gennaio 1992, pp.18-25
- L. L. Cavalli Sforza, F. Cavalli Sforza, *Evoluzione genetica e culturale*, Treccani, 2010, http://www.treccani.it/enciclopedia/evoluzione-genetica-e-culturale_%28XXI-Secolo%29/, consultato luglio 2019
- G. Contini, “I più antichi esempi di razza”, in *Studi di Filologia Italiana* (Accademia della Crusca), XVII (1959), pp. 319-327
- A. Dal Lago, “Foucault: dire la verità del potere”, pp.7-22, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol.2 1971-1977, a cura di A. Dal Lago, Milano: Feltrinelli, 1997
- R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di G. Cantelli, La Nuova Italia, Firenze, 1982
- R. Descartes, *Discorso sul metodo*; trad. it. a cura di A. Carlini, Laterza, Bari, 1993
- G. Dorflès, *Nuovi riti, nuovi miti*, Torino: Einaudi, 1965
- M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, Barrie&Rockliff, 1970
- E. E. Evans-Pritchard, “Sexual inversion among the Azande”, in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, No. 6 (Dec., 1970), pp. 1428-1434
- E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford University Press, Oxford Clarendon Press, 1940
- E.E. Evans-Pritchard, “Burial and Mortuary Rites of the Nuer”, *African Affairs*, Vol. 48, No. 190 (Jan., 1949), pp.56-63

E. E. Evans Pritchard, "The Nuer: Age Sets", *Sudan Notes and Records*, Vol. 19, No. 2 (1936), pp. 233-269

E. Falco, *When Italians were "the Other"*, 10 Luglio 2012, <http://edition.cnn.com/2012/07/10/opinion/falco-italian-immigrants/index.html>, consultato luglio 2019.

M. Fortes, "The first born", *J. Child Psychol. Psychiat.*, Vol.15, pp.81-104, Pergamon Press, GB,

M. Foucault, *Microfisica del potere*, Milano: Einaudi, 1978

M. Foucault, *Gli anormali. Corso al College de France (1974-1975)*, Milano: Feltrinelli, 2004,

M. Foucault, "Le pouvoir, une bete magnifique", in *Dits et Ecrits*, III, Paris: Gallimard, 1994,

M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi, 1972,

M. Foucault, "Schizocultura: sessualità infantile" [1975], in *Aut Aut*, 331, pp.11-33, luglio-settembre 2006

G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959

E. Grassi, *Vico y el humanismo*, Anthropos Ed, Barcelona, 1999

E. Grassi, "Il Problema del Logo", in *Archivio di Filosofia*, Anno VI, n 2, pp. 151-183, 1936

G.W.F. Hegel, *Estetica*, Milano: Feltrinelli, 1978

R. Heggin, "Was erwartet der internist von der Psychosomatik?", in *Praxis*, 1964, nr. 30, pp. 1017-1020

M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. Il Nuovo Melangolo, Genova, 2006

M. Heidegger, "Dell'essenza della verità", in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987

M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, trad. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli, 1991

M. Heidegger, "Lettera sull'umanismo", in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987

M. Heidegger, *Essere e tempo*; trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976 (1927),

M. Heidegger, "Aus der Erfahrung des Denkes" (1992), p. 152 in H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di Martin Heidegger*; a cura di A. Cudin, Roma, Bulzoni Editore

M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1998

F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano, 1999

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1956, pp. A 598, B 626, in M. Heidegger, in *Seminari di Zollikon*,

K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, Il Saggiatore, Milano, 2015

J. Ki Zerbo, "Théories relatives aux « races » et histoire de l'Afrique", in AA.VV. *Histoire Generale de l'Afrique*, a c. di J. Ki-Zerbo, Ed. Unesco, (1980), 1999

A. Lamrabet, *In the beginning...*, <http://www.asma-lamrabet.com/articles/in-the-beginning/>

L. Leonardi, *Le parole hanno un peso. 'Razza' sinonimo di identità non umana*, <http://www.accademiadellacrusca.it/en/speakers-corner/parole-peso-razza-sinonimo-identit-umana>, gennaio 2018

K. Löwith, *Saggi su Heidegger*; trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE srl, Milano, 2006.

J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, Paris, 1979

K. Marx - F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, Dietz Verlag, Berlin, 1962, band 2

M. Mauss, "Techniques du Corps" (1935), in *Sociologie et anthropologie*, a c. di C. Levi-Strauss, Paris : PUF, 1985.

F. Merlan and A. Rumsey, *Ku Waru: Language and Segmentary Politics in the Western Nebilyer Valley, Papua New Guinea*, Cambridge, CUP, 1991

J. B. NoiseCat, *The US is still not ready to look at the ugly racism against Native Americans*, 23 gennaio 2019, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/23/native-american-racism-video-covington-school-nick-sandmann>

L. Nuzzo, *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*, Milano: Meltemi, 2018

S. Olson, *The genetic archaeology of race*, *The Atlantic Monthly*, April (2001), cit. in C. N. Rotimi, “Are medical and nonmedical uses of large-scale genomic markers conflating genetics and ‘race’?”, *Nature Genetics*, volume 36, 2004

J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Milano: SE, 2001

A.L. Palmisano, *Brevi note su democrazia e pace*, in G. Dabbeni, (a c. di A. L. Palmisano), *Economie e culture nella prospettiva filosofica ed antropologica dell'Europa delle nuove Regioni*, Udine: Edizioni Goliardiche, 2010

A.L. Palmisano, *Dal Giappone, formato fumetto*, in *I Viaggi di Erodoto*, 6, 17 (1992), 48-67.

Platone, “Gorgia”, in Platone. *Opere complete*, Vol. V, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Bari, 1982, 523 524 d

A.R. Radcliffe-Brown, *Man*, 1929, cit. in E.E. Evans Pritchard, “The Nuer: Age Sets”, *Sudan Notes and Records*, Vol. 19, No. 2 (1936), pp. 233-269

W. Reich, *La rivoluzione sessuale*, Milano: Feltrinelli, 1975

S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1917/18); II edizione, Sansoni, Firenze, 1946

P.A. Rovatti, *Il soggetto che non c'è*, <http://www.filolab.it/corso%5CRovatti.pdf>, tratto da M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Milano: Feltrinelli, 2008

P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano: Cortina Editore, 2006,

A. Russo, *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Milano: Guerini, 2003

- M. Sahlins, *What Kinship is (part one)*, JRAI, 17, pp.2-19, 2011
- I. Seck, “Esclavage et traite des esclaves dans les manuels de l’enseignement secondaire du Sénégal”, in *Afrika Zamani*, nos. 15 & 16, 2007–2008, pp. 99-124
- E. Severino *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007
- E. Severino, *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano, 1984
- G. Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 1958
- U. Spirito, *L’idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze, 1930
- L. Spitzer, “Ratio>Race”, *American Journal of Philology*, n. 62, 1941, pp. 129-143
- F. Tamisari, *Le generazioni rubate. La rimozione forzata dei bambini indigeni australiani dalle loro famiglie*, Trad. di S. Tiepolato, DEP, n. 5-6, 2006, pp. 255-272
- J. Taubes, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milano: Garzanti, 2001
- Torah, Parasha di Bereshit, http://www.archivio-torah.it/testotorah/01_bereshit.pdf
- R. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985
- J. van Ussel, *Histoire de la répression sexuelle*, Paris, Laffont, 1972
- B. Varisco, “I soggetti empirici e l’unico soggetto trascendentale”, in *Archivio di Filosofia*, IV, (1934)
- H.A. Washington, *Medical Apartheid. The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*, 2006. B. Quigley, *14 shocking facts that prove the US Criminal Justice System is racist*, 14 luglio 2010, <https://www.opendemocracy.net/en/14-shocking-facts-that-prove-us-criminal-justice-system-is-racist/>, consultato luglio 2019

F.Waters , *Book of the Hopi*, Viking Adult, 1963

“Wort, Rede, Gespräch, Überlegung, Erzählung, Sage, Märchen, Mythos”, Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, (Heidelberg: C. Winter, 1954-1972)

M. Yudell, D.Roberts, R. De Salle, S. Tishkoff, “Taking race out of human genetics”, *Science*, 05 Feb. 2016, Vol. 351, Issue 6273

L. Zpira, “Mutation”, 1998, <http://www.lukaszpira.com/>, consultato luglio 2019

18th sess. [1963, 4 Oct.]: A/PV.1229*: Emperor Haile Selassie I, <http://ask.un.org/faq/76178>