

Molti corpi, molte menti

Stefania Consigliere

Ricercatore in Antropologia (s.d.d. Bio/08)
Università degli Studi di Genova
DiSA - Dipartimento di Scienze Antropologiche
via Balbi 4 - 16126 Genova
tel. +39 010 209.5917
email stefania.consigliere@unige.it

1. La lingua e il salto

Questo congresso prende le mosse, coraggiosamente, da una questione aperta che travaglia la riflessione nelle scienze della cura: quale dialogo fra mente e corpo? La domanda attorno a cui oggi siamo chiamati a ragionare mette al centro dell'attenzione un dato – e uno iato – per noi fondamentale, lapalissiano. Da un lato esiste il corpo (fatto di materia, di atomi, di fisiologia, di genetica), dall'altro la mente (fatta di concetti, di sentimenti, di volizioni, di identità ecc.). Il dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans* che così si rivela può essere assunto come un puro e semplice dato di fatto del nostro modo di pensare e di vivere. Ma qualcosa, nella domanda del titolo, resta in ombra e meriterebbe invece di essere messo, almeno per un istante, al centro dell'attenzione. I dialoghi, in quanto scambi fra due o più soggetti e indipendentemente dal contenuto che sviluppano, necessitano innanzi di un codice, sfondo comune ai soggetti che interagiscono e condizione imprescindibile della comunicazione stessa. Ora, *in quale lingua si svolge il dialogo fra corpo e mente?*

In molte lingue, senz'altro. Si può svolgere, ad esempio, in italiano, in tedesco, in francese, in inglese, in spagnolo. Può essere condotto in latino. È un po' più faticoso in greco, in arabo, in ebraico e in sanscrito, ma ancora ce la si fa. Tuttavia, esso non prende mai le cadenze dello swahili, del lukonzo, dello yurok, del cinese; né può essere declinato nelle grammatiche della gran parte delle migliaia di lingue che si parlano sul pianeta. A ben vedere, dunque, è un dialogo che si svolge sempre sullo sfondo di una lingua indoeuropea o semita e che risulta particolarmente pieno e agevole in quelle che più da vicino hanno contribuito alla formazione di ciò che oggi chiamiamo "Occidente" (intendendo con ciò, in termini assai larghi, l'asse culturale ebraico-greco-cristiano-scientifico-capitalista, e riconoscendo al suo interno l'esistenza di posizioni, linee teoriche e prospettive anche radicalmente differenti).

Non è solo un problema di traduzione, di trovare in un'altra lingua il vocabolo o la perifrasi più adatti a rendere un concetto particolare che la nostra lingua sintetizza con una sola parola. La situazione è più complessa e richiede, per essere compresa, un giro più ampio: il dialogo

"occidentale" fra mente e corpo segnala infatti una questione di antropologia, ci porta alle fondamenta di ciò che riteniamo proprio dell'umano, del nostro modo di vedere e sentire il mondo. Ci porta, in breve, al tema dello "sguardo antropologico", che non ha a che fare con una specifica disciplina accademica, ma con la capacità di *vedere se stessi come dall'esterno*, ovvero di comprendere la nostra strutturazione, le basi del nostro modo di stare al mondo.

Vedersi dall'esterno è, evidentemente, un compito impossibile. Non c'è modo infatti di osservare direttamente i nostri fondamenti culturali, non è possibile di essi nessuna agnizione progressiva: sono l'acqua in cui, come pesci, nuotiamo. Ma capita anche, ai pesci, di trovarsi improvvisamente altrove: sull'impiantito di un peschereccio, ad esempio, o ammollo in acque diverse. Questo spaesamento, che può essere tanto mortale quanto salvifico, è ciò che permette, per allusioni e per vie laterali, di afferrare la presenza e la consistenza dell'acqua in cui si è nuotato fino a un attimo prima.

Una prima approssimazione di ciò che siamo e di come pensiamo si ottiene osservando quello che succede al di fuori del nostro mondo, esplorando altri modi di umanizzazione e altre maniere di abitare il pianeta. È la pista, assai istruttiva, dell'etnologia: si parte animati dall'intenzione di capire gli altri, le loro peculiarità, le loro balzane specificità; e si torna di solito con la certezza di essere – in quanto occidentali – altrettanto peculiari, specifici e balzani quanto chiunque altro. Lo sguardo straniato, che dapprima si sofferma sull'altro, si rivolge poi su ciò che è più familiare e agisce come un vero e proprio "rivelatore denaturalizzante": il modo in cui siamo e in cui guardiamo al mondo non ha niente di ovvio, di necessario o di naturale; è il prodotto di una storia, deriva da scelte e da specifiche convenienze.

Questa comprensione complessa e relativizzante di noi stessi è il compito urgente indicato da molta della migliore riflessione del Novecento (dall'ermeneutica alla biologia teorica, dall'antropologia alla filosofia, da Freud a Warburg). Solo attraverso questo ritorno dello sguardo sull'osservatore è possibile cominciare a dismettere la presunzione di detenere, noi soli, la verità; di aver compreso, unici fra tutti gli umani, come stanno veramente le cose, mentre gli altri sarebbero intrappolati in bizzarri schemi culturali. Solo a questo punto si arriva davvero a interrogare ciò che ci è talmente fondamentale da risultare solitamente invisibile: su quali categorie di lunghissima durata basiamo il nostro pensare, il nostro sentire e il nostro agire? Quali tic mentali scattano in noi e quali conseguenze determinano? Ciò che ci sembra *naturale* e *universale* lo è davvero?

2. Diventare umani

A partire da qui, dall'osservazione stupita di fronte a ciò che è ovvio, è possibile enunciare e cominciare a esplorare una posizione teorica forte: *gli Occidentali sono esseri umani specifici*. Costruiti in modo specifico, abitiamo e pensiamo il mondo in modo del tutto particolare – un modo che noi riteniamo naturale e oggettivo, e che invece è storico e come tale dev'essere riconosciuto. Per comprendere pienamente questa posizione, è bene fare ancora un passaggio attraverso l'antropologia.

Secondo alcuni la configurazione della specie *Homo sapiens*, la biologia umana, sostanzialmente universale per forme e contenuti, sarebbe necessaria e sufficiente alla produzione di un umano adulto dotato delle facoltà e delle caratteristiche tipiche degli umani: uso del linguaggio, razionalità, strutturazione emotiva, posizione all'interno di un contesto sociale ecc. La cultura, in questo scenario, non farebbe altro che colorare diversamente un quadro di base ovunque identico; e le medesime forme che s'incontrano in un posto dovranno necessariamente ritrovarsi anche da ogni altra parte (vedi ad esempio tutta la discussione in ambito psicologico sulla presunta universalità del complesso di Edipo¹). In quest'ipotesi è possibile immaginare una sorta di *adulto assoluto*, esito del miglior processo di crescita immaginabile: quello che produce il minor numero di inflessioni culturali e che lascia emergere al massimo grado le caratteristiche naturali e universali degli esseri umani.

L'ipotesi che qui si sostiene, invece, è che essere umani, far parte dell'umanità, non significa solo essere membro della specie *Homo sapiens*: fatte salve alcune caratteristiche fin troppo banali relative alla forma e al funzionamento generico degli umani, forse il più importante universale biologico della specie è la *naturale insufficienza* del corredo bio-genetico a produrre un umano adulto. Non c'è continuità fra l'appartenenza biologica alla specie e ciò che consideriamo come generalmente umano: per arrivare a essere umani bisogna attraversare un lungo processo di umanizzazione.

L'insufficienza della nostra biologia è testimoniata con particolare efficacia proprio da alcuni dei più classici studi psicologici. I bambini che ricevono sufficienti cure materiali ma che sono esposti a un ambiente emotivamente poco accogliente tendono a crescere poco e con ritardo, e in alcuni casi addirittura non sopravvivono². Questo dato, da solo, testimonia a sufficienza che il programma che condividiamo a livello di specie non è fatto per farci sopravvivere in quanto mere macchine biologiche e che la sua potenza sta, paradossalmente, proprio nella sospensione, nell'apertura, nella dialettica che instaura (e non può non instaurare) con la cultura – ovvero con la storia.

La necessità d'innestare l'antropopoiesi – il processo attraverso cui ciascuna cultura produce un adulto specifico a partire da un neonato di *Homo sapiens* – sopra una biologia insufficiente è uno dei pochissimi dati davvero universali ricavabili dall'antropologia. I diversi modi dell'umanità non sono accomunati da nessun particolare contenuto culturale, da nessuna natura umana specifica che ne predetermini le forme, da nessuna costante culturale; da niente che non sia la necessità di diventare umani lungo forme storiche specifiche. Questo significa che l'"uomo di natura", l'"uomo in generale", il mero esito del programma biologico, *non esiste*; che per produrre un adulto è strettamente necessario che un piccolo di *Homo sapiens* venga accolto e

¹ V. ad esempio Devereux 1973.

² V. ad esempio i dati sulla mortalità dei neonati istituzionalizzati e sulla sindrome del nanismo da privazione affettiva in Gardner 1972.

plasmato da una cultura, che l'aperto che lo caratterizza trovi confini, forma, contenimento. In questa ipotesi, le diverse culture non sono rivestimenti estrinseci di una medesima natura soggiacente, ma modi differenti di plasmare un vivente altamente potenziale, declinazioni diverse di una medesima apertura esistenziale, di una biologia che resta, per così dire, in sospeso e che, in quanto tale, espone continuamente al rischio e all'inedito.

Il lavoro primario di ciascuna cultura è quindi quello di garantire la presenza degli individui che ne fanno parte mettendo in forma le potenzialità che il nostro programma biologico lascia aperte. Ciò è fatto, seguendo la lezione di De Martino³, costruendo dei ripari che permettono ai soggetti di non sperimentare più come angosciose o paralizzanti situazioni che potrebbero altrimenti essere mortali. Si tratta quindi di qualcosa di ben diverso da una coloritura aggiunta sopra una natura materiale vera e imm modificabile: nel processo che ogni cultura mette in atto per umanizzare i propri membri ne va non solo delle idee e delle credenze, ma degli stessi parametri biologici. Non solo le teste vengono plasmate, la cultura entra nei corpi: modifica le reazioni fisiologiche; struttura i sentimenti; abitua a un regime particolare rendendo impervi tutti gli altri regimi possibili; piega a determinati lavori e a determinati sforzi; determina le vie e i modi del dolore e del piacere; attiva alcune piste lasciandone silenti altre.

In questo tutte le culture si equivalgono, ciascuna producendo umani che le sono compatibili secondo complessi schemi di "umanizzazione". Gli esempi sono innumerevoli: dalla posizione di comodità (se a noi pare naturale stare comodi seduti è perché abbiamo alle spalle lunghi anni di addestramento familiare e scolastico; altrove si sta comodi in ginocchio, o accucciati, o con un piede sopra il ginocchio, e così via) alle abitudini alimentari (ciò che, fisiologicamente edibile, la propria cultura non considera commestibile diventa oggetto di un vero e proprio rifiuto fisiologico); dal modo di camminare, nuotare e correre agli schemi emotivi di base (non tutte le famiglie sono fondate sulla coppia genitoriale); dall'attivazione di taluni alleli genici in base a variabili culturali al rapporto con la malattia, la perdita, il dolore. E via dicendo, includendo in questa denaturalizzazione tutto ciò che siamo abituati a considerare come naturale e universale⁴.

Lo stesso vale per le credenze, le opposizioni concettuali di base che strutturano le culture e che, dentro quelle medesime culture, non possono (o possono solo a stento) essere rimesse in discussione. Bisogna guardarsi dall'immaginare che ciò di cui si sta parlando sia alcunché di

³ De Martino 1977.

⁴ Così scriveva Roland Barthes, ormai diversi decenni fa, in *Miti d'oggi* (p. 174): «Indubbiamente, il bambino nasce sempre, ma nel volume generale del problema umano che interesse ha per noi l'"essenza" di questo gesto a paragone dei suoi modi di essere, che, invece, sono perfettamente storici? Che il bambino nasca bene o male, che costi o no sofferenza alla madre, che sia o non sia colpito da mortalità, che acceda a una o a un'altra forma di avvenire, ecco ciò di cui le nostre mostre dovrebbero parlarci, e non di un'eterna lirica della nascita. (...) Così, temo davvero che la giustificazione finale di tutto questo adamismo sia quella di dare all'immobilità del mondo la cauzione di una "saggezza" e di una "liricità" che eternino i gesti dell'uomo solo per meglio disinnescarli.»

astratto: il credere è, innanzi tutto, un *sentire*; le verità dentro cui cresciamo ci determinano, molto letteralmente, in quanto umani. Come *rule of thumb* si può usare questa: le linee fondanti della nostra costruzione sono quelle la cui messa in discussione *ci fa male*, ci scandalizza.

3. Natura e cultura

Così come tutti gli altri umani, anche noi "occidentali" e "scientifici" agiamo, pensiamo, viviamo e conosciamo in base a schemi culturali profondi, che agiscono in noi fin dalle prime ore di vita e orientano i nostri comportamenti, le emozioni, le categorie sociali; che stabiliscono i limiti e gli spazi di movimento; che entrano nella nostra carne e la piegano a un modo particolare di fare le cose. In una parola, come tutti gli altri siamo costruiti lungo verità etno-specifiche, culturalmente determinate, che *ci fanno vivere e ci fanno morire*. Tanto per fare un esempio, nella nostra *Weltanschauung* la comunicazione di una diagnosi infausta da parte del medico o dello psicologo (rappresentanti titolati del sistema di verità occidentale detto «scienza») assume spesso la valenza di una condanna, con le conseguenze psicologiche e fisiologiche che si possono facilmente desumere. Lo stesso vale per le interpretazioni dei disturbi e delle malattie; ci si può chiedere, ad esempio, quale sia l'impatto propriamente antropologico (in termini di possibilità di presa in carico, di guarigione, di vissuto della malattia ecc.) del ritenere che la depressione sia geneticamente determinata.

Fra queste verità fondanti c'è in Occidente anche la separazione di mente e corpo, figlia legittima di una delle principali opposizioni duali della nostra cultura, quella fra natura e cultura. Si badi: l'opposizione natura/cultura *non è fondata* ma *fonda* le osservazioni che facciamo e tutti i nostri saperi; fa parte intrinseca della nostra *Bildung* di adulti; e anche quando la rimettiamo in causa non facciamo in realtà che confermarla, mettendo un ponte dove prima c'era un burrone. Su questa opposizione, peraltro, abbiamo costruito l'intero sistema delle scienze, che si regge proprio sull'accurata distinzione di ciò che è natura (e che può essere indagato secondo il metodo sperimentale) e ciò che è cultura (che necessita di strumenti ad hoc e non può mai raggiungere la precisione e predittività delle scienze della natura).

In occidente gli *effetti di verità* dell'opposizione natura/cultura e mente/corpo sono potentissimi. Basti pensare alla separazione fra medicina e psicologia; all'idea secondo cui siamo completamente determinati dai nostri geni; alla riflessione filosofica e giuridica sull'intenzionalità; allo scandalo che ci procura l'idea di essere agiti interiormente da forze che l'interiorità non padroneggia; e via dicendo. Ma questa divisione e le conseguenze che essa comporta non riguardano tutti gli umani; non sono, cioè, un dato universale, una costante nel modo in cui gli umani abitano e pensano il mondo. Altre culture, e gli umani che queste producono, ragionano in base a schemi differenti.

Secondo l'antropologo francese Philippe Descola⁵, l'opposizione natura/cultura è solo uno di quattro grandi modi di articolare esterno e interno sulla base di somiglianze e differenze. Secondo "noi", tutti gli enti condividono un medesimo esterno (la materia comune agli umani, agli animali, alle piante, agli enti inanimati), ma presentano diverse interiorità (per l'esattezza: gli esseri umani hanno diverse interiorità, culturalmente declinate, che invece i non-umani non hanno). Altre culture articolano invece questi elementi in modi differenti: gli umani possono avere la stessa interiorità ma diversa esteriorità rispetto ai non-umani (animismo); interiorità ed esteriorità identiche (totemismo) o entrambe differenti (analogismo). Entro queste quattro grandi famiglie di pensiero (le si potrebbe definire quattro forme di ontologia), la variabilità è strabiliante: per gli antropologi è un truismo affermare che taluni popoli hanno tre, quattro, sette o nove anime; più forme materiali del corpo; che altri praticano ciò che noi chiamiamo psicosomatica da millenni; e così via.

Beninteso: non si tratta affatto di trovare in una qualsiasi cultura "altra" la risposta pronta a un nostro problema aperto – in questo caso, alla questione del rapporto fra mente e corpo. In base quanto appena detto, infatti, ogni cultura ha un campo di domande che le sono proprie, specifiche, perché derivano da una configurazione concettuale particolare che i suoi membri non tanto "portano" ma, più radicalmente, "incarnano". Semmai, sapere che altri umani pensano e vivono altrimenti serve per porsi, infine, le *domande giuste* all'interno del nostro campo di problematicità.

4. Barbari e civilizzati

Non è un caso che l'occidente in generale, e la scienza in particolare, arrivino a rimettere in questione proprio ora un presupposto così radicato come quello della separazione fra mente e corpo. Dalla crisi dei fondamenti al declino dell'egemonia culturale occidentale, dalla biologia teorica alla politica sociale, dalla compresenza in uno stesso spazio di individui portatori di visioni del mondo diversissime alla psicologia della salute, siamo oggi di fronte ai problemi che emergono quando l'incontro con l'altro non può più (o anche: non vuole più) essere il preludio a un'assimilazione, a un inglobamento (non è per caso che "assimilazione" e "inglobamento" equivalgono, in molte culture, a un atto cannibalico).

L'incontro fra portatori di culture differenti apre la crisi. Che ne è delle nostre questioni, dei nostri schemi, dei nostri presupposti e delle nostre risposte quando queste incontrano soggetti che sono *costruiti* diversamente, in base a tutt'altre categorie, lungo altre linee? Cosa succede quando uno psicologo o un medico si trovano a curare o a prendersi cura di qualcuno che non è stato costruito, o lo è solo in parte, sull'opposizione fra natura e cultura? Come si manifestano in questi casi le diverse forme di efficacia del farmaco, della parola, della tecnica? Quali presupposti della nostra scienza e del nostro modo di vita vengono messi in causa dalla semplice

⁵ Descola 2005.

presenza di qualcuno che fa diversamente? (Si può pensare, per fare un esempio culturalmente vicino, a quanto avviene nell'incontro fra appartenenza religiosa e appartenenza scientifica: se chi ho di fronte è un cattolico, l'anima – che si vede tanto poco quanto la mente – che fine fa? Come la si potrebbe inserire nel dialogo fra mente e corpo, senza che né il curante né il curato debbano mettere fra parentesi le proprie differenti verità fondative?)

Bruno Latour ha scritto che i civilizzati sono coloro che non hanno più barbari alle porte dell'impero⁶. Non nel senso che tutti i barbari sono stati sterminati, e neanche nel senso di un'inculturazione coatta e uniformante: ma nel senso, ben più critico e promettente, secondo cui il raggiungimento di una civiltà degna di questo nome comporta per definizione il saper stare in presenza di altre civiltà senza sentire l'impulso di assimilarle, senza cadere nell'orizzonte di guerra e senza ritirarsi nell'autismo culturale. La definizione di Latour è una buona descrizione di come sarebbe un mondo libero da ciò che Freud ha chiamato «narcisismo delle piccole differenze»: un mondo in cui incrociare qualcuno che vive diversamente non ci rimettesse in causa come soggetti, non attentasse alle nostre fondamenta, non ci facesse sentire "inferiori" (né, tantomeno, "superiori"); e, soprattutto, non scatenasse in noi la chiamata a guerra né il bisogno di persuadere l'altro della nostra superiorità tramite assimilazione.

Per uscire dal colonialismo (anche da quello, pernicioso, delle buone intenzioni) e dall'orizzonte di guerra che questo apre quando l'"altro", il "barbaro", vuole autonomia, è inevitabile accettare innanzi tutto che i nostri schemi e le nostre conoscenze siano, appunto, i *nostri* schemi e le *nostre* conoscenze. Questo non significa che non abbiano valore (al contrario: ne hanno tantissimo!), ma che non vi è nulla che indichi che il loro valore sia esportabile, imponibile o non negoziabile. Altri umani abitano mondi diversissimi dal nostro: come condividere uno stesso spazio senza che nessuno di questi mondi pretenda di imporre la propria legge, le proprie opposizioni, la propria *Weltanschauung* a tutti gli altri? Come convivere senza uniformare? Come curare senza chiedere l'identificazione? Come risolvere senza protocollo? Secondo Isabelle Stengers⁷, si tratta di *diventare degli di curare l'altro*, ovvero smettere di fare affidamento su un potere assoluto (la "verità" o l'"oggettività" della scienza, della dottrina, ecc.) e tornare finalmente a *inventare* soluzioni, relazioni negoziali, piste.

In questa direzione, al momento, non vi è nulla di dato, poche sicurezze, nessuna teoria globale. Ed è giusto che sia così, perché qualsiasi teoria già data o soluzione protocollare non sarebbe altro che l'ennesima forzatura su altri (e anche su noi stessi) di schemi già obsoleti per noi e incomprensibili ad altri. In questo senso, il dialogo fra mente e corpo che questo convegno interroga, e che auspica, non è che l'inizio di un dialogo ancora più ampio, ancora più critico e potenziale, che riguarderà la costruzione di un universalismo a cui infine, come la parola stessa richiede, tutti possano partecipare.

⁶ Latour 1994.

⁷ Stengers 1994.

Bibliografia

Barthes Roland [1957], *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974 e 1994.

De Martino Ernesto, 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino 1977.

Descola Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris 2005.

Devereux Georges, 1973. *Saggi di etnopsichiatria generale*. Armando Editore, Roma 2007.

Gardner Lytt I., 1972. *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» 50, pp. 72-78.

Latour Bruno, 1994. *Note sur certains objets chevelus*. «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», n. 27, pp. 21-36

Stengers Isabelle, 1994. *Le Grand partage*. «Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie», n. 27, pp. 7-19.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>



