

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/379268987>

Corpo, Società, Educazione – numero Zero

Book · March 2024

CITATIONS

0

READS

217

4 authors:



Alessandro Porrovecchio

Université du Littoral Côte d'Opale (ULCO)

157 PUBLICATIONS 189 CITATIONS

SEE PROFILE



Pio Alfredo Di Tore

Università degli Studi di Salerno

96 PUBLICATIONS 727 CITATIONS

SEE PROFILE



Simone Digennaro

Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale

90 PUBLICATIONS 193 CITATIONS

SEE PROFILE

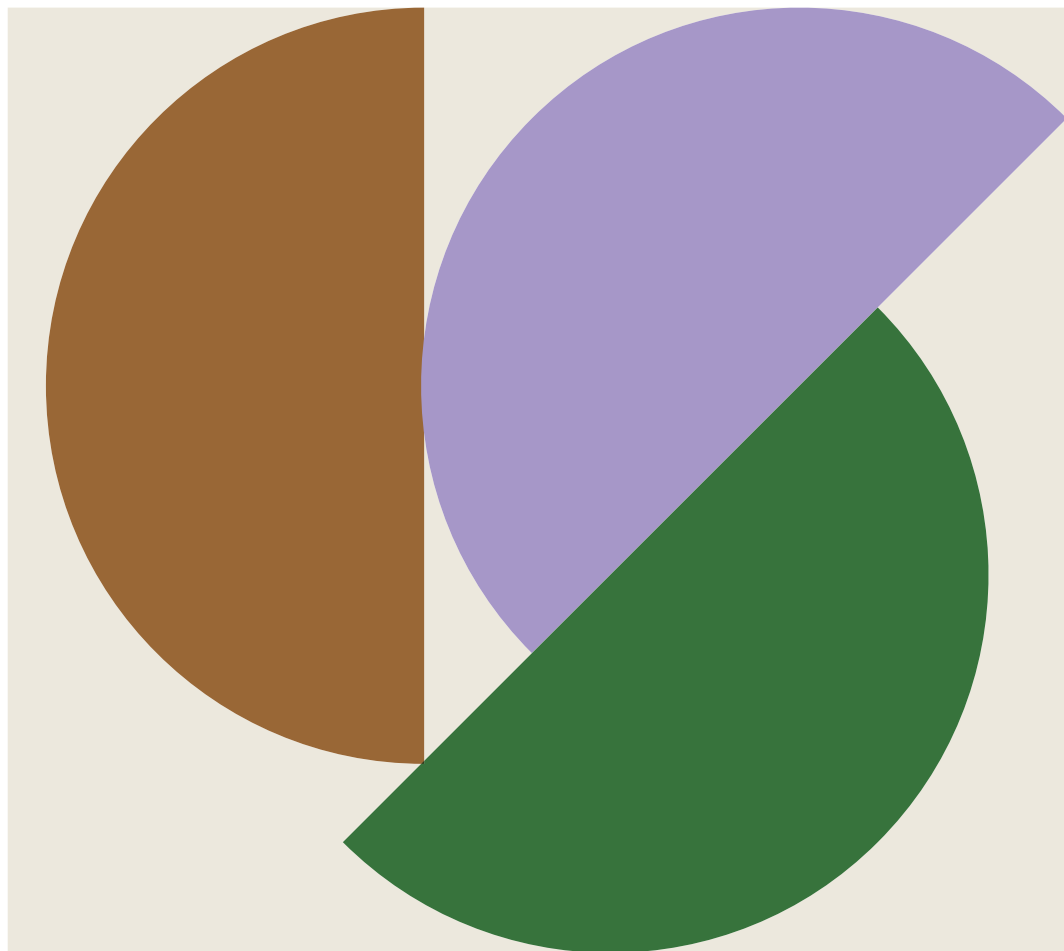


Eugenio Polito

Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale

12 PUBLICATIONS 16 CITATIONS

SEE PROFILE



Corpo, Società, Educazione

Sguardi interdisciplinari sul corpo

Direzione scientifica: Simone Digennaro

Comitato di redazione: Alice Iannaccone, Lidia Piccerillo,
Alessia Tescione, Angela Visocchi

n.0 Volume 1
2024



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI CASSINO E DEL
LAZIO MERIDIONALE

Erickson

Corpo, Società, Educazione

Sguardi interdisciplinari sul corpo

Direzione scientifica: Simone Digennaro

2024 — Volume 1, n. 0

 Erickson

Corpo, Società, Educazione

La presente pubblicazione è stata realizzata con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Salute dell'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale.

DIREZIONE SCIENTIFICA

Simone Digennaro,
Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

COMITATO DI REDAZIONE

Alice Iannaccone, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Lidia Piccerillo, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Alessia Tescione, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Angela Visocchi, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

COMITATO SCIENTIFICO

Valeria Agosti, Università degli Studi di Salerno

Antonio Borgogni, Università di Bergamo

Alfredo Pio Di Tore, Università di Cassino e del Lazio Meridionale

Maurizio Esposito, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

William Gasparini, Università di Strasburgo

Lucio Meglio, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Sara Petroccia, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Eugenio Polito, Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Alessandro Porrovecchio, Università Littoral Côte d'Opale

COORDINAMENTO EDITORIALE

Cecilia Piffer

EDITING

Medialab

IMPAGINAZIONE

Andrea Mantica | Medialab

COPERTINA

Andrea Mantica | Medialab

DIREZIONE ARTISTICA

Giordano Pacenza

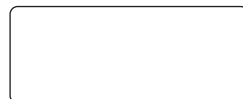
STAMPA

Finito di stampare nel mese di marzo 2024 da Digital Team S.r.l. – Fano (PU)

Registrazione presso il Tribunale di Trento n. 2/2024 del 09/02/2024.


© 2024 Edizioni Centro Studi Erickson S.p.A.
Via del Pioppeto 24
38121 Trento

ISBN: 978-88-590-3905-1




Semplici regole per smaltire e riciclare gli imballaggi
www.erickson.it/it/dove-lo-butto

- 5 **EDITORIALE**
 Simone Digennaro
- 15 **È possibile un'Intelligenza senza corpo?**
 Pio Alfredo Di Tore
- 25 **Corpo, memoria, rappresentazione: radici classiche di un tema contemporaneo**
 Eugenio Polito
- 37 **Tracce di storiografia del corpo ad uso delle scienze sociali**
 Sergio Raimondo
- 51 **Della drammaterapia in ambiente educativo. Un'apertura**
 Cécile Nadhira Abdessemed, Alessandro Porrovecchio

 Erickson

- 5 **EDITORIAL**
 Simone Digennaro
- 16 **Can intelligence be bodiless?**
 Pio Alfredo Di Tore
- 26 **Body, memory, representation: classical roots of a
 contemporary theme**
 Eugenio Polito
- 38 **Traces of Body Historiography for the Social Sciences**
 Sergio Raimondo
- 52 **On Drama Therapy in an educational setting. An opening**
 Cécile Nadhira Abdessemed, Alessandro Porrovecchio

 Erickson

La modernità, ci informa Foucault (2006), inizia con la scoperta da parte dell'uomo del corpo, che avviene con il superamento dell'individuo dal suo stato di mera entità organica, predestinata e influenzata dalle forze e dai ritmi della natura. L'individuo si riscopre in un corpo intriso di connotazioni culturali e storicamente condizionate. Una scoperta che dà una storia al corpo, una sua caratterizzazione culturale e sociale, che attraversa i tempi, ponendosi al centro dell'esistenza della storia stessa dell'umanità (Vigarello, 2005). Le rappresentazioni sociali, le pratiche culturali e le trasformazioni che ne sono conseguite hanno plasmato l'idea stessa di corpo, e quindi l'idea di società e di individuo. Il percorso delle idee, delle narrazioni e delle pratiche che hanno forgiato il corpo, inclusi aspetti come la bellezza, la sessualità, la salute, l'educazione e il controllo sociale e politico hanno, di fatto, modellato la storia degli individui prima e quella della società moderna, a seguire.

Ma la scoperta del corpo ha anche determinato una nuova presa su di esso. Sul corpo, nel corpo e attraverso il corpo si sono consumate significative trasformazioni culturali, sociali e educative e si sono sviluppati dei complessi discorsi epistemologici e ontologici. Alcune delle più significative trasformazioni si sono avute in tempi recenti, a partire dagli anni '60 del secolo scorso, con un profondo rivolgimento culturale e sociale che catalizzò un nuovo interesse per il corpo (Shapiro, 1999). Emerse un'esplosione di riflessioni che tentarono di ridefinire la percezione e le connotazioni socioculturali del corpo, ma anche del modo in cui gli individui e la società si rapportavano ad esso. Si assistette a un'apertura verso l'esplorazione della sessualità, con movimenti come la rivoluzione sessuale e il femminismo, che contestavano alcune delle norme dominanti. Al contempo, il corpo divenne uno spazio di identità e di autonomia, un possesso personale di cui l'individuo voleva farsi responsabile (Le Breton, 2018). I movimenti di controultura esaltarono la libertà espressiva del corpo e la libertà a una corporeità libera da norme sociali, spingendo verso una riscoperta dell'individualità dentro la corporeità. Tuttavia, parallelamente, vennero posti in discussione alcuni degli stereotipi estetici lungamente accettati, aprendo i primi dibattiti sulla discriminazione basata sull'aspetto fisico e sulla non aderenza agli standard di bellezza.

Successivamente, negli anni '80 e '90, con l'avvento dei media di massa e delle nuove tecnologie, s'innescò una rivoluzione

nell'immagine corporea e nel rapporto individuo-corpo. Soprattutto, una parte delle ideologie neoliberiste enfatizzò l'importanza dell'aspetto esteriore e dell'apparire, dando origine a fenomeni come la cultura del fitness e l'attenzione per l'aspetto fisico e per i canoni di bellezza (Vigarello, 2005). Allo stesso tempo, le nuove frontiere scientifiche permisero una manipolazione del corpo senza precedenti, con dibattiti etici sulla clonazione e sull'ingegneria genetica che in quegli anni muovevano decisivi passi in avanti. Si consolidò anche la consapevolezza dei diritti delle minoranze sessuali e di genere, dando vita a un'ampia discussione sull'identità corporea e l'autoespressione. Infine, un'altra importante trasformazione di questo periodo è stata la crescente consapevolezza e discussione intorno ai diritti delle minoranze sessuali e di genere. Questo ha portato alla luce un diverso modo di intendere il rapporto individuale con il proprio corpo, aprendo nuovi spazi di esplorazione, di dibattito e di autoespressione, e aprendo la strada a nuove prospettive sul corpo e sul significato dell'identità personale.

In tempi più recenti, con l'apertura del XXI secolo, l'era digitale e l'emergere della cosiddetta società *onlife* (Floridi, 2014) ha determinato un'ulteriore riflessione e attenzione sul corpo. I social media hanno offerto un palcoscenico per la rappresentazione virtuale dei corpi, generando interrogativi sulla relazione tra identità fisica e digitale. L'emergere dell'intelligenza artificiale e della realtà aumentata hanno ulteriormente spostato i confini corporei tradizionali, aprendo dibattiti sull'autenticità e sulla percezione di sé e sulle nuove e più complesse forme di identità ibrida (Digennaro, 2021). Se nel passato il corpo sanciva il rapporto fondamentale tra l'individuo e la tangibilità del mondo, in epoca moderna tale rapporto diventa profondamente manipolabile e adattabile, finanche etereo. La porta di accesso al mondo offerta dal corpo subisce delle modificazioni, delle infinite moltiplicazioni attraverso le molteplici identità e le sconfinite realtà offerte dal mondo virtuale. Non più un rapporto univoco tra l'individuo e il proprio corpo, ma una nuova forma esistenziale, che vede l'individuo in rapporto con i suoi duplicati virtuali e con la prospettiva di un corpo senza confini. Il progresso ha permesso di varcare in maniera significativa la soglia a partire dalla quale viene riconosciuta la finitudine del corpo, e dunque della propria esistenza. Da qui, seguendo la prospettiva proposta da Foucault, si potrebbe individuare il punto di passaggio dalla modernità alla

post-modernità, dalla scoperta del corpo al passaggio verso una sua concezione post-moderna, in cui può essere concepito come infinito, senza determinazioni, in cui è possibile clonarlo a propria immagine e somiglianza, come un oggetto che può essere esteso e moltiplicato a piacimento, privato di ogni vincolo, plasmato secondo le propensioni personali, drappeggiato secondo stilemi giudicati più adatti alla propria personalità, centro nevralgico di un vero e proprio cantiere esistenziale, in cui ognuno è demiurgo. Nel XXI secolo si sono ancora una volta sfidati alcuni degli standard di corpo nuovamente dominanti nella società contemporanea e che, evidentemente, solo in parte erano stati messi in discussione con i processi culturali degli anni '60 del secolo scorso. I movimenti culturali come il *body positivity* e l'attenzione crescente alle rappresentazioni diverse dei corpi nelle arti, nella moda e nei media stanno, oggi, lentamente, contribuendo a sfidare alcuni dei canoni dominanti e a sviluppare una nuova idea di corpo e una rielaborazione senza precedenti dell'interazione tra l'individuo e la società. Ne sta emergendo un corpo nuovo, emancipato dai vincoli carnali e modellabile secondo desiderio, quasi completamente liberato dai limiti imposti dalla natura e, apparentemente, dalla società, manipolabile a proprio desiderio e interesse, oggetto di attenzione e di culto, ma al tempo stesso ridotto anche a semplice suppellettile, quando surrogato, ad esempio, nelle relazioni sociali che avvengono in forma virtuale.

In sintesi, dagli anni '60 a oggi, il corpo è stato il fulcro di riflessioni, di politiche e di azioni che hanno ridefinito la sessualità, l'immagine estetica, l'identità personale, il modello di benessere, la qualità della vita, la storia individuale e collettiva e che hanno rimodellato la storia stessa del corpo. Questo percorso ha riflettuto conquiste sociali e conflittualità, oltre che sfide etiche e tecnologiche, delineando un panorama complesso in cui il corpo diviene terreno di sperimentazione e di interrogativi profondi sulla natura umana e il suo rapporto con il mondo circostante. Le definizioni tradizionali di corpo e di identità sono state sfidate e riformulate, poiché le persone si confrontano con la coesistenza di identità fisiche, di modelli e contro-modelli socioculturali e, in tempi più recenti, con identità corporee virtuali oltre che con la possibilità di manipolare e modellare le proprie rappresentazioni in modi prima impensabili. A completamento di un lungo percorso di ammodernamento, la società si è oggi completamente impossessata del corpo, offrendo all'individuo la possibilità di poterlo gestire,

renderlo quasi eterno, di poterlo costruire, smontare e ricostruire a proprio piacimento attraverso le conoscenze tecniche. È possibile clonarlo, proiettarlo in uno spazio-tempo indefinito in cui, per il momento, la sua immagine può durare in eterno. Rappresenta, dunque, un capitale di vita enorme, mai posseduto in precedenza. E al tempo stesso, è un terreno di profonde lacerazioni sociali e culturali, di enormi pressioni che arrivano dalla società stessa.

Non sempre queste complesse dinamiche socioculturali sono state approfondite e capite. Se Claude Bruaire negli anni '60 del Novecento ha potuto affermare: «il corpo è compreso nella stessa misura in cui Dio è conosciuto» (1968), oggi, possiamo ancora fare nostra questa affermazione tanto potente quanto suggestiva. Nel corso del tempo, fino ai giorni odierni, la riflessione sul corpo ha per certi versi rispecchiato, in molti aspetti, l'atteggiamento che si assume verso l'idea di Assoluto: una realtà enigmatica, impenetrabile e spesso evitata per la paura di sfidare dogmi consolidati o convinzioni radicate, o mettere in crisi principi su cui si fonda una certa idea di società. In una sorta di analogia, il corpo è stato relegato nell'ombra, come un mistero complesso, rischioso da indagare, poiché troppo intimamente legato con la natura individuale, intriso di credenze radicate e di dogmi indubitabili. Tutto ciò ha ingabbiato il corpo in una dimensione di oscurità, impedendo una comprensione profonda delle sue intricate complessità e interconnessioni. O d'altro lato, è stato preso e utilizzato come mezzo e pretesto per innescare delle rivoluzioni culturali e sociali. Le sfide alle convenzioni hanno spesso coinvolto il corpo come veicolo di espressione e ribellione. Movimenti come il femminismo, il movimento LGBTQ+ e altri movimenti di emancipazione hanno utilizzato il corpo come simbolo di resistenza e autodeterminazione, rompendo con le norme culturali e sociali che lo avevano precedentemente relegato nell'ombra.

A margine di questi processi, si dovrebbe aprire un nuovo dibattito e una profonda riflessione sul ruolo del corpo in epoca moderna, e sui cambiamenti che lo stanno interessando, con il confronto che dovrebbe focalizzarsi sulle complesse dinamiche di cambiamento che lo stanno riguardando. Tuttavia, sembra che tale consapevolezza stenti a emergere, soprattutto nelle scienze sociali, creando una lacuna nel sapere e rendendo difficile una loro reale comprensione. Molte domande rimangono inevase, comunque solo parzialmente approfondite. Quale corpo abbiamo oggi? Di quale tecniche è dotato, per utilizzare un termine caro a

Mauss (1934)? In che modo si contraddistingue dal passato? Quali nuove rappresentazioni sociali e culturali lo caratterizzano? E soprattutto, quale narrazione ci offrono i corpi stessi attraverso la loro presenza, gestualità, relazioni e aspetto? Che cosa sono in grado di raccontarci i corpi degli individui sulla società moderna? E, infine, in che modo la società moderna sta agendo sui corpi degli individui?

Questi temi, naturalmente, s'intrecciano con gli ambiti di indagine delle scienze sociali, ma l'attenzione ad essi tarda ad emergere, come un'ondata di disinteresse accumulatasi nel tempo. Rimane ancora un primato delle discipline mediche che si sono distinte per l'attenzione riservata al corpo, contribuendo a svelarne molte delle complesse dinamiche bio-fisiologiche e a sviluppare una narrazione fortemente orientata verso la salute, il benessere e gli stili di vita. Tuttavia, il loro approccio è stato in gran parte meccanicistico, concentrato sulla struttura anatomica, biologica e fisiologica, con l'obiettivo di comprendere i processi funzionali e sviluppare interventi medici e di promozione della salute. Solo recentemente, le scienze sociali in primis hanno iniziato ad arricchire questa narrazione e questo dibattito e a controbilanciare questo primato delle scienze dure sul corpo, ma l'attenzione è risultata frammentata e comunque disomogenea. La concezione prevalente è rimasta ancora influenzata dall'idea che appartenesse più alla natura che alla cultura. E questo ci lascia ignari su molte dinamiche sociali e culturali che riguardano i tempi moderni. Se, come ci sollecita Bourdieu (2011), il corpo è un simbolo, un mezzo di comunicazione, un supporto di esperienze, una fonte di conoscenza e di apprendimento, un oggetto di gusto, un terreno di scontro, un enigma e una sollecitazione per l'immaginazione, la mancata riflessione e approfondimento su di esso ci priva di parti essenziali per la comprensione dell'agire umano e della storia della società. Se sul corpo è iscritta la storia di ogni individuo, oltre che la storia dei mutamenti sociali e culturali che attraversano le società umane, l'assenza di una lettura approfondita di questa storia ci rende ciechi di fronte alle sfide epocali che interessano le società. Società che, oggi più che mai, sono turbolente, ondivaghe, soggette a costanti mutamenti, attraversate da profonde lacerazioni e conflitti che s'inscrivono sul corpo degli individui. Portare il corpo al centro della riflessione sociale è, dunque, quanto mai necessario per assumere un punto di osservazione privilegiato, utile per interpretare dinamiche sociali e culturali altamente complesse.

Ci sono poi ulteriori dinamiche che riguardano il corpo in epoca moderna e che si caratterizzano per una prospettiva educativo-pedagogica. L'importanza del corpo nel dibattito pedagogico è riconosciuta da tempo, ma risulta sfidata da resistenze sia a livello concettuale che pratico (Digennaro, 2023). Una tendenza radicata da secoli, tanto che individuare le tracce del corpo nel contesto pedagogico richiede un'osservazione acuta, poiché i riferimenti sono sporadici e si manifestano principalmente attraverso brevi menzioni, riferimenti indiretti, osservazioni non sistematiche e accenni marginali all'interno di un discorso più ampio. Il corpo, nel contesto educativo, tende a rimanere in secondo piano, nascosto sotto una moltitudine di argomenti considerati più importanti e rilevanti. Quando emerge, la fa spesso attraverso un discorso pedagogico semplificato ed esemplificato, che solo parzialmente contribuisce a una crescita operativa e conoscitiva. Per lungo tempo, anche in ambito pedagogico, c'è stata una sottovalutazione del ruolo del corpo, che è stato spesso soffocato dalla supremazia del pensiero e dall'ideale di una mente pura, libera da impurità, decadenza e deterioramento corporeo. Questa concezione è radicata nella tradizione intellettuale occidentale con il concetto platonico di corpo che riempie l'individuo di sentimenti, desideri e paure e di ogni sorta di nonsensi, contaminando il pensiero con le sue imperfezioni e limitando il potere della mente umana: una distrazione dalla vita intellettuale, da eradicare per una pratica filosofica e educativa significativa.

Questa impostazione e la divisione tra mente e corpo ha dato origine a una tradizione epistemologica e educativa in cui l'individuo è stato separato tra un corpo irrazionale e materiale e una mente razionale e immateriale. Il corpo è stato visto come un oggetto solido, mentre la mente come un soggetto etereo, misterioso e limitato dal suo ancoraggio corporeo. In definitiva, è stato spesso relegato in un ruolo marginale nel dibattito pedagogico, sfuggendo all'attenzione che meriterebbe. Un errore concettuale profondo, che solo in parte è stato superato. Nonostante l'idea del corpo come fondamento di ogni processo educativo sia stata oggetto di analisi approfondite e chiaramente definita, il legame tra discorso pedagogico, pratica educativa e corpo continua a essere contraddittorio e non fluido. Da ciò emerge la necessità pressante di mantenere vivo il dibattito su questo tema. Il corpo in azione, il profondo legame che ha

caratterizzato la storia umana tra la concezione della corporeità, i sistemi di comunicazione e l'apprendimento, le basi corporee della cognizione e il rapporto tra emozioni, apprendimento e conoscenza, sono aspetti che hanno fondamento nelle conoscenze scientifiche ma che devono essere ancora completamente tradotti in discorsi pedagogici, prima, e in applicazioni educative, a seguire. Solo attraverso questa traduzione può avvenire la trasformazione in prassi e strategie didattiche efficaci. L'integrazione del corpo nel discorso pedagogico e nella pratica educativa richiede un processo di riformulazione concettuale e di adattamento delle teorie alla realtà educativa. Non è sufficiente riconoscerne l'importanza nell'apprendimento, ma è essenziale sviluppare modelli pedagogici e prassi che integrino in modo organico il corpo. E questo richiede un impegno costante nel cercare ponti tra le conoscenze scientifiche sul corpo e la loro applicazione nell'educazione.

L'educazione si basa innanzitutto su un sistema di tecniche, modelli d'intervento e pratiche che traggono la loro efficacia dalla concretezza della relazione educativa. Questa concretezza ha una dimensione corporea e si manifesta attraverso un sistema di corpi che entrano in relazione reciproca, portando con essi la loro storia e la loro carica esistenziale. Senza il corpo come fondamento, le condizioni essenziali per lo sviluppo di qualsiasi processo educativo non esisterebbero. La capacità di usare il proprio corpo è fondamentale affinché l'individuo possa acquisire la conoscenza necessaria per sviluppare le competenze che gli permetteranno di interagire in modo significativo con il mondo all'interno del contesto educativo. È da queste premesse che emerge la definizione di Massa (2003), secondo cui il corpo è *pre-teorico*, cioè un elemento che precede e influenza tutta la teorizzazione pedagogica e le tecniche che ne derivano. In altre parole, il corpo costituisce il terreno su cui si costruisce l'esperienza educativa. È attraverso l'interazione corporea con l'ambiente e gli altri che l'individuo sviluppa conoscenze, abilità e competenze. Il corpo non è solo un «mezzo» attraverso il quale l'educazione avviene, ma è intrinseco al processo stesso. Le esperienze sensoriali, i gesti, le azioni e le percezioni corporee sono fondamentali per l'apprendimento e la costruzione del significato. Il concetto di *pre-teorico* sottolinea, dunque, che il corpo è la base primaria dell'esperienza umana: prima che la riflessione concettuale possa intervenire, è già coinvolto nella comprensione del mondo

e nella formazione delle relazioni. Una prospettiva che sfida quella tradizione che ha spesso messo la mente in primo piano, lasciando il corpo su di un piano secondario. Il paradosso che ha a lungo caratterizzato alcuni approcci pedagogici e educativi è stato quello di mettere il corpo in una posizione periferica, un errore concettuale che ha avuto profonde implicazioni educative, poiché la mancata centralità del corpo ha portato a una minore enfasi su un elemento cruciale di tutto l'impianto educativo. Se il corpo viene trascurato, si perde la forza propulsiva di un progetto educativo completo.

Tuttavia, considerando il corpo da una prospettiva educativa, emergono aspetti paradossali che in parte spiegano, ma non giustificano, questa scelta. Il corpo introduce una variazione nell'equilibrio della progettazione educativa attraverso i suoi movimenti, le sue perturbazioni e le influenze che può esercitare. Gli esiti di questa alterazione possono essere solo parzialmente previsti, rendendolo un elemento difficile da controllare per molti educatori. Questo in parte spiega il motivo per cui spesso si è cercato di eliminare alla radice le origini di queste influenze, ottenendo però l'effetto paradossale di amplificare le perturbazioni stesse che s'intendeva ridurre. Questo perché, come detto, senza il corpo manca il fondamento stesso dell'intero processo educativo. In sostanza, il corpo non può essere marginalizzato nell'educazione, anche se la sua presenza rende il processo educativo meno controllabile e prevedibile. Ignorare il suo ruolo centrale significa privarsi di una base cruciale per la formazione dell'individuo. Integrarlo in modo equilibrato nella progettazione educativa è, dunque, essenziale per raggiungere un apprendimento significativo e sostenere lo sviluppo completo delle capacità individuali. Del resto, le moderne ricerche sull'*embodiment* e l'*embodied cognition* stanno dando un fondamento empirico a una moderna riflessione pedagogica che sta cercando di riportare il corpo al centro del discorso educativo, invitando il discorso pedagogico a non più considerarlo semplicemente come un oggetto di intervento o un mezzo da utilizzare per raggiungere obiettivi educativi, ma d'integrarlo all'interno della struttura complessiva del progetto educativo. L'attenzione deve focalizzarsi sul corpo come elemento intrinseco all'ordine educativo, come fattore che caratterizza l'individualità dei partecipanti, come spazio di scambio con gli altri e come strumento attraverso cui

l'individuo agisce nel mondo. L'educazione deve definitivamente comprendere chiaramente come l'identità individuale si esprima attraverso il corpo e in che modo questa interazione influenza il processo di apprendimento. E quindi le strategie educative devono tener conto della dimensione individuale del corpo, della sua unicità (Frith, 2007), considerando sia la relazione tra corpo e apprendimento che le connessioni tra fatti ed emozioni (Damasio, 1994). In sintesi, è fondamentale sviluppare una stretta integrazione concettuale tra l'apprendimento e il coinvolgimento corporeo (Gibbs, 2005). Tutti i processi educativi si manifestano sia su che attraverso il corpo, il quale, a sua volta, deve essere considerato l'elemento fondamentale per definire le strategie educative. Le pratiche e le tecniche d'insegnamento prendono forma e si sviluppano attraverso di esso. Da ciò deriva che non può essere considerato come un'entità separata e ontologicamente distinta dall'educazione stessa. In realtà, il corpo è parte integrante dell'educazione: nulla è più tangibile, materiale, fisico e corporeo dell'atto educativo. L'individuo vive attraverso la sua dimensione corporea, esiste in quanto corpo, sperimenta e fa esperienza del mondo in quanto dotato di un'esistenza corporea: è in grado di sviluppare una propria esperienza a partire dalla natura stessa del suo essere un'individualità incarnata. Attraverso questa dimensione esistenziale «entra in connessione con nuovi oggetti ed eventi, che stimolano nuove capacità, mentre l'esercizio di queste capacità affina e amplia il contenuto della sua esperienza. Lo spazio vitale e la durata della vita si espandono. L'ambiente, il mondo dell'esperienza, cresce costantemente più ampio e, per così dire, più denso» (Dewey, 1938, 74). Si tratta di acquisizioni concettuali che richiedono un ulteriore affinamento e, soprattutto, lo sviluppo di un ponte tra il discorso pedagogico e l'applicazione didattica.

In conclusione, in considerazione delle complesse dinamiche socioculturali e pedagogico-educative brevemente esposte — che presentano tra di loro numerose interconnessioni e punti di contatto — è oggi più che mai fondamentale promuovere un progresso nel dibattito scientifico riguardante il corpo, esaminandolo sia dal punto di vista dell'educazione e della didattica che da quello delle dinamiche sociali, culturali e storiche. Attraverso una vasta gamma di prospettive e discipline, è essenziale e non più rinviabile esplorare le molteplici sfaccettature del corpo, dalla sua rappresentazione all'interno

della cultura e della società, alla sua rilevanza nei contesti educativi e formativi, fino ai suoi legami con l'individuo e la società. È necessario incoraggiare un'apertura verso una vasta gamma di approcci critici, favorendo lo sviluppo di studi e approfondimenti innovativi che coinvolgano diverse aree del sapere, al fine di gettare luce su queste dinamiche complesse. In questo quadro, si profila l'inevitabile necessità di sorpassare le convenzionali barriere disciplinari, per favorire un'integrazione sinergica tra le varie articolazioni del sapere. Solo così potremo fare nuova luce sulle innumerevoli incognite che rimangono irrisolte su un tema di capitale importanza e incisività tanto per l'individuo quanto per la società.

Simone Digennaro

Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale
Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Salute
s.digennaro@unicas.it

Bibliografia

- Bourdieu P. (2011), *Méditations pascalien-nes*, Parigi, Édition de Seuil.
- Bruaire C. (1968), *Philosophie du corps*, Parigi, Seuil.
- Damasio A. (1994), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi.
- Dewey J. (1938), *Experience and education*, New York, Kappa Delta Pi.
- Digennaro S. (2021), *Non sanno neanche fare la capovolta. Il corpo dei giovani e i loro disagi*, Erickson, Trento.
- Digennaro S. (2023), *Io-corpo. Perché occorre ripensare il pensiero pedagogico e il modo in cui educiamo*, Trento, Erickson.
- Floridi L. (2014), *The Fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*, Oxford, Oxford University Press.
- Foucault M. (2006), *Utopie. Eteropie*, Napoli, Cronopio.
- Frith C. (2007), *Inventare la mente. Come il cervello crea la nostra vita mentale*, Milano, Raffaella Cortina.
- Gibbs R.W. (2005), *Embodiment and cognitive science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Le Breton D. (2018), *La sociologie du corps*, Parigi, Presses Universitaires de France – Humensis.
- Massa R. (2003), *Le tecniche e i corpi. Verso una scienza dell'educazione*, Milano, Edizioni Unicopli.
- Mauss M. (1934), *Les techniques du corps*, Parigi, Presses Universitaires de France – Humensis.
- Shapiro S.B. (1999), *Pedagogy and the politics of the body. A critical praxis*, New York, Garland Publishing.
- Vigarelo G. (2005), *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*, Parigi, Édition du Seuil.

È possibile un'Intelligenza senza corpo?

Verso una possibile sinergia tra autopoiesi e intelligenza artificiale

Pio Alfredo Di Tore¹

Sommario

Nella prospettiva neuroscientifica, la comprensione della conoscenza umana è ancorata profondamente al sistema sensomotorio. Il nostro corpo agisce come un ponte essenziale tra noi e il mondo circostante, consentendoci di percepire, agire e interagire con l'ambiente. Il sistema nervoso umano è organizzato in modo da gestire queste interazioni in costante evoluzione, plasmando così la nostra intelligenza. In questo contesto, il corpo rappresenta una parte integrante del processo cognitivo e dell'apprendimento, una via fondamentale attraverso cui costruiamo la nostra conoscenza del mondo. D'altra parte, il campo dell'Intelligenza Artificiale (IA) introduce un paradigma diverso, suggerendo l'idea di un'intelligenza priva di un corpo fisico. In questo contesto, un sistema di IA è concepito come un software capace di elaborare informazioni e prendere decisioni, ma privo di una manifestazione fisica nel mondo. Questa prospettiva solleva questioni fondamentali sulla natura stessa dell'intelligenza e sul suo rapporto con il corpo. Come possiamo concepire un'intelligenza che esista al di fuori dell'incarnazione corporea, quando l'intelligenza umana è così intimamente connessa all'esperienza corporea? In questo saggio, si esamina il rapporto complesso tra intelligenza e corpo, esplorando la possibilità di un'intelligenza senza corpo, ma intrinsecamente intrecciata con l'esperienza corporea e l'interazione con il mondo fisico.

Parole chiave

Intelligenza Artificiale, Embodied Cognition, Autopoiesi, Paradigma Cognitivo, Corpo.

¹ Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale, pioalfredo.ditore@unicas.it

Can intelligence be bodiless?

Towards a potential synergy between autopoiesis and artificial intelligence

Pio Alfredo Di Tore¹

Abstract

From the neuroscientific perspective, the understanding of human knowledge is deeply rooted in our sensory-motor system. Our body is an essential bridge between us and the surrounding world, enabling us to perceive, act, and interact with the environment that envelops us. The human nervous system is organised to manage these ever-evolving interactions, thus shaping our intelligence. In this context, the body represents an integral part of the cognitive process and learning, a fundamental pathway through which we construct our knowledge of the world. On the other hand, the field of Artificial Intelligence (AI) introduces a distinct paradigm, suggesting the concept of intelligence devoid of a physical body. In this context, an AI system is conceived as software capable of processing information and making decisions but lacking a physical manifestation in the real world. This perspective raises fundamental questions about the very nature of intelligence and its relationship with the human body. How can we conceive of intelligence outside of corporeal embodiment when human intelligence is so intimately linked to bodily experience? In this essay, we delve into the intricate relationship between intelligence and the body, exploring the possibility of intelligence without a body yet intrinsically interwoven with corporeal experience and interaction with the physical world.

Keywords

Artificial Intelligence, Embodied Cognition, Autopoiesis, Cognitive Paradigm, Body.

¹ Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale, pioalfredo.ditore@unicas.it

Introduzione

Nella prospettiva neuroscientifica, la comprensione della conoscenza umana è ancorata profondamente nel nostro sistema sensomotorio. Il nostro corpo agisce come un ponte essenziale tra noi e il mondo circostante, consentendoci di percepire, agire e interagire con l'ambiente che ci circonda. Attraverso il nostro corpo, acquisiamo nuove informazioni, esperienze e competenze. Il sistema nervoso umano, con il suo intricato network di neuroni, è organizzato in modo da gestire queste interazioni in costante evoluzione, plasmando così la nostra intelligenza. In questo contesto, il corpo rappresenta una parte integrante del processo cognitivo e dell'apprendimento, una via fondamentale attraverso cui costruiamo la nostra conoscenza del mondo.

D'altra parte, il campo dell'Intelligenza Artificiale (IA) introduce un paradigma diverso, suggerendo l'idea di un'intelligenza priva di un corpo fisico. In questo contesto, un sistema di IA è concepito come un software capace di elaborare informazioni e prendere decisioni, ma privo di una manifestazione fisica nel mondo. Questa prospettiva solleva questioni fondamentali sulla natura stessa dell'intelligenza e sul suo rapporto con il corpo umano. Come possiamo concepire un'intelligenza che esista al di fuori dell'incarnazione corporea, quando l'intelligenza umana è così intimamente connessa all'esperienza corporea? In questo saggio, si esamina il rapporto complesso tra intelligenza e corpo, esplorando la possibilità di un'intelligenza senza corpo, ma intrinsecamente intrecciata con l'esperienza corporea e l'interazione con il mondo fisico.

Prospettiva Neuroscientifica e Autopoiesi

La prospettiva neuroscientifica offre una comprensione fondamentale di come la conoscenza sia rappresentata e acquisita nel nostro sistema nervoso. Questa prospettiva afferma che il nostro corpo svolge un ruolo cruciale nel processo di apprendimento e nella formazione della conoscenza. Il nostro sistema sensomotorio è il mezzo attraverso il quale interagiamo con il mondo circostante e acquisiamo nuove informazioni. Questa prospettiva è sostenuta da una vasta base di ricerche nel campo delle neuroscienze, che hanno dimostrato come il cervello umano sia strettamente connesso al corpo e all'ambiente.

Humberto Maturana e Francisco Varela hanno sviluppato una teoria rivoluzionaria nota come "autopoiesi" per spiegare l'organizzazione dei sistemi biologici e la formazione della conoscenza. Secondo questa teoria, gli organismi viventi sono sistemi autoproduttori che generano e mantengono costantemente la propria struttura interna. Questa produzione continua di sé stessi avviene attraverso dinamiche interne e interazioni con l'ambiente circostante. In altre parole, il corpo

di un organismo è un sistema attivo che interagisce con l'ambiente, apprende e si adatta costantemente al mondo che lo circonda. L'autopoiesi fornisce un'importante prospettiva per comprendere come la vita e la conoscenza emergano nei sistemi biologici.

Un sistema autopoietico, come definito da Maturana e Varela, possiede tre proprietà chiave. Prima di tutto, è composto da componenti che formano una rete di relazioni reciproche. Queste componenti lavorano insieme per mantenere il sistema e la sua struttura interna. In secondo luogo, le componenti del sistema sono prodotte all'interno del sistema stesso, attraverso le sue dinamiche interne. Ciò significa che il sistema è in grado di produrre e ricostituire le sue parti costantemente. Infine, il sistema è chiuso rispetto alle sue operazioni di produzione e manutenzione, mantenendo la sua struttura interna in uno stato stabile.

Questo approccio offre una nuova visione dell'organizzazione della vita, in quanto mette in evidenza l'importanza dell'interazione continua tra l'organismo e l'ambiente circostante nel processo di apprendimento e adattamento. L'autopoiesi sottolinea che il cervello e il sistema nervoso si sono evoluti per coordinare l'organismo con l'ambiente, creando un'interazione costante tra corpo e mondo. Questa visione pone l'accento sulla situazione dell'organismo nell'ambiente e sulla sua capacità di adattarsi attraverso l'esperienza diretta.

Intelligenza Artificiale, Paradigma Cognitivo, Autopoiesi

Il paradigma cognitivo che ha dominato il campo dell'Intelligenza Artificiale e delle scienze cognitive per decenni è in contrasto con l'approccio dell'autopoiesi. Questo contrasto emerge chiaramente dalle diverse concezioni di conoscenza e intelligenza sostenute dai due paradigmi.

Il paradigma cognitivo si basa sull'elaborazione delle informazioni come fondamento dell'intelligenza. In questa prospettiva, la mente è considerata come un elaboratore di informazioni separato dall'ambiente, dove l'elaborazione dei dati costituisce il fulcro dell'intelligenza (Cherry, 1957). La cognizione è spesso vista come un processo di manipolazione simbolica dei dati, con una distinzione netta tra il soggetto cognitivo e l'oggetto di conoscenza. Questo modello ha portato allo sviluppo di algoritmi di apprendimento automatico, reti neurali artificiali e modelli basati su simboli per replicare l'intelligenza umana.

L'autopoiesi, d'altro canto, sottolinea che la conoscenza e l'intelligenza emergono dall'interazione corporea continua con l'ambiente. Maturana e Varela enfatizzano che il cervello e il sistema nervoso si sono evoluti per coordinare l'organismo con l'ambiente, creando un'interazione costante tra corpo e mondo (Varela, Thompson e Rosch, 1991). Questa visione pone l'accento sulla situa-

zione dell'organismo nell'ambiente e sulla sua capacità di adattarsi attraverso l'esperienza diretta.

Il conflitto tra questi due paradigmi è evidente nella loro divergenza sul ruolo del corpo e dell'interazione corporea nella formazione della conoscenza e dell'intelligenza. Mentre il paradigma cognitivo tende a trascurare l'importanza dell'esperienza corporea diretta, l'autopoiesi lo pone al centro del processo di apprendimento.

L'Intelligenza artificiale senza corpo e le sue prospettive

Nel contesto del conflitto tra l'autopoiesi e il paradigma cognitivo, l'idea di creare intelligenza artificiale senza un corpo fisico assume un ruolo cruciale, poiché rappresenta una sfida rivoluzionaria alle concezioni tradizionali di ciò che costituisce l'intelligenza e come dovrebbe essere implementata nelle macchine.

«L'Intelligenza Artificiale senza corpo» fa riferimento a un approccio in cui gli agenti artificiali non sono dotati di un corpo fisico o di una presenza materiale nel mondo reale. Invece, questi agenti operano attraverso software, algoritmi e sistemi informatici, senza la necessità di un supporto fisico come robot o dispositivi meccanici.

In questa prospettiva, l'IA senza corpo si basa sull'elaborazione dei dati, sull'apprendimento automatico e su algoritmi intelligenti per svolgere compiti e prendere decisioni. Questi agenti possono interagire con il mondo virtuale o con l'ambiente digitale, ma la loro «esistenza» è puramente virtuale. Questa prospettiva apre un vaso di Pandora di domande fondamentali sulla natura dell'intelligenza artificiale e sulle sue applicazioni, gettando luce su questioni che vanno al cuore della nostra comprensione dell'IA e del suo impatto sulla società.

In primo luogo, l'IA senza corpo sfida direttamente l'idea che l'intelligenza debba essere modellata secondo i principi del paradigma cognitivo, che pone l'elaborazione delle informazioni al centro dell'attività intelligente. Invece, sottolinea l'importanza dell'interazione corporea con l'ambiente come fondamentale per l'apprendimento e l'acquisizione di conoscenza. Questo ci costringe a rivalutare l'intero concetto di «intelligenza» e a considerare se debba essere strettamente ancorato all'elaborazione dei dati o se debba abbracciare una visione più ampia che incorpori l'esperienza corporea come parte essenziale del processo cognitivo.

In secondo luogo, l'IA senza corpo solleva domande significative sull'applicazione pratica di queste nuove prospettive. Ad esempio, se l'interazione corporea è veramente cruciale per l'intelligenza, come dovremmo progettare sistemi AI per sfruttare al meglio questa prospettiva? Ciò potrebbe influenzare la progettazione di robotica avanzata, sistemi di apprendimento automatico e simulazioni

virtuali. In che modo tali sistemi dovrebbero interagire con l'ambiente fisico e virtuale per acquisire conoscenza e competenze in modo efficace ed efficiente?

In terzo luogo, il concetto di IA senza corpo ha implicazioni profonde sulla definizione delle interfacce uomo-macchina. Se l'IA non è più limitata a modelli cognitivi simbolici, ma abbraccia un approccio più incorporato, come cambiano le modalità di interazione tra le persone e le macchine? Questo solleva domande sulla progettazione di sistemi interattivi che siano più intuitivi, naturali e centrati sull'utente.

Infine, l'IA senza corpo solleva una serie di interrogativi etici, legali e sociali. Se l'IA può operare senza un corpo fisico, quali sono le responsabilità legali e morali associate a tali agenti? Come dovremmo affrontare le sfide etiche legate all'uso dell'IA in contesti come la guida autonoma, la sanità e la gestione dei dati?

In sintesi, l'idea di creare intelligenza artificiale senza un corpo fisico è una sfida audace al paradigma cognitivo tradizionale e apre nuove prospettive sulla natura dell'intelligenza e sulle sue applicazioni. Questo dibattito continua a plasmare il campo dell'IA e ad alimentare la ricerca su come progettare, implementare ed eticamente gestire l'IA senza corpo. Esploriamo ulteriormente questa idea, considerando diverse prospettive.

- Embodied AI: L'approccio dell'Embodied AI rappresenta un notevole cambiamento nel modo in cui concepiamo l'IA. Questo approccio è basato sulla convinzione che l'interazione corporea con l'ambiente sia essenziale per l'apprendimento e l'intelligenza artificiale (Brooks, 1991). Invece di considerare l'IA come un sistema isolato che elabora dati, l'Embodied AI promuove l'idea che un corpo fisico, o una simulazione di esso, sia necessario per l'acquisizione di conoscenza e l'intelligenza. Rodney A. Brooks ha sottolineato che il corpo svolge un ruolo cruciale nell'orientare l'agente artificiale nel mondo. Attraverso l'interazione fisica con l'ambiente, l'IA può apprendere e adattarsi in modo più efficace. Ad esempio, i robot fisici, come quelli utilizzati nella robotica comportamentale, sono progettati per esplorare e interagire con l'ambiente fisico, imparando attraverso l'esperienza diretta. Questo approccio trova applicazioni in campi come la robotica di servizio, la navigazione autonoma e la percezione ambientale.
- Simulazioni e Ambienti Virtuali: Un'alternativa all'incorporazione corporea diretta è rappresentata dalla creazione di IA all'interno di simulazioni o ambienti virtuali (Steels, 1990). Sebbene questi sistemi non abbiano un corpo fisico nel senso tradizionale, operano in ambienti virtuali che consentono l'interazione e l'apprendimento. Questo approccio è spesso utilizzato nella modellazione computazionale, nei giochi, nelle simulazioni scientifiche e nell'addestramento di agenti artificiali. Luc Steels ha lavorato su agenti artificiali basati su regole che operano all'interno di ambienti virtuali complessi. Questi agenti possono apprendere e sviluppare comportamenti intelligenti attraverso l'interazione

con altri agenti e l'ambiente virtuale. Sebbene questi sistemi siano privi di una forma corporea fisica, sono in grado di dimostrare comportamenti intelligenti, adattandosi e apprendendo dall'ambiente simulato.

- Algoritmi Ibridi: Un'importante prospettiva per affrontare il conflitto tra il paradigma cognitivo e l'incorporazione corporea è rappresentata dagli algoritmi ibridi (Lungarella et al., 2003). Questi algoritmi combinano l'elaborazione dei dati tipica del paradigma cognitivo con elementi di incorporazione corporea. Questo approccio cerca di equilibrare le forze dei due paradigmi, cercando di sfruttare i punti di forza di entrambi. Lungarella et al. hanno sottolineato l'importanza di sviluppare sistemi ibridi che possano combinare l'elaborazione delle informazioni con l'interazione fisica con l'ambiente. Questi sistemi possono essere utilizzati in applicazioni come la robotica avanzata, dove i robot devono elaborare dati complessi ma anche interagire con l'ambiente fisico in modo flessibile.
- Sistemi di Apprendimento Auto-organizzato: Alcuni ricercatori stanno esplorando l'auto-organizzazione come principio guida per la creazione di IA (Lungarella et al., 2003). Questi sistemi sono progettati per adattarsi in modo autonomo all'ambiente, apprendendo dalla loro interazione con esso. L'auto-organizzazione può essere vista come una forma di incorporazione corporea virtuale, in cui l'IA sviluppa comportamenti complessi in risposta all'ambiente.
- L'Intelligenza Collettiva: Un'ulteriore prospettiva affascinante è quella di considerare l'IA come un fenomeno collettivo (Heylighen, 2016). In questo approccio, diversi agenti AI interagiscono tra loro e con l'ambiente per raggiungere risultati intelligenti. Questo richiama l'attenzione sulla natura sociale e distribuita dell'intelligenza, suggerendo che l'interazione tra molteplici entità può portare a risultati intelligenti senza la necessità di un corpo fisico.

Considerazioni etiche ed epistemologiche

L'idea di intelligenza artificiale senza corpo solleva ulteriori questioni etiche ed epistemologiche che meritano una considerazione più approfondita. Questi aspetti influenzano non solo lo sviluppo tecnologico ma anche la nostra comprensione della conoscenza e dell'intelligenza. L'idea di *embodiment* è associata, infatti, all'etica della responsabilità (Floridi, 2008). Se dovessimo creare IA senza corpo, come gestiremmo la responsabilità etica e legale? Chi sarebbe responsabile delle azioni di un'IA senza un corpo fisico? Questo solleva complessità etiche significative. L'etica dell'IA senza corpo rappresenta un territorio inesplorato che solleva una serie di interrogativi etici e legali cruciali. A differenza dell'IA convenzionale, in cui l'agente artificiale è spesso definito da un hardware fisico ben definito, l'IA senza corpo sfida la tradizionale assegnazione di responsabilità.

Qui, il concetto di «corpo» si estende ben oltre il fisico ed entra nell'ambito delle interazioni e delle conseguenze delle azioni dell'IA. Alcuni dei punti chiave da esaminare sono le seguenti.

- Responsabilità legale e attribuzione della colpa: nella società attuale, la responsabilità legale spesso si basa sulla nozione di un agente fisico che compie un'azione; l'IA senza corpo solleva interrogativi su chi sia effettivamente responsabile delle azioni dell'IA e come attribuire la colpa in caso di comportamenti dannosi o illegali; questo può diventare particolarmente complesso quando l'IA agisce in modo autonomo, senza una supervisione umana diretta.
- Decisioni etiche e morali: L'IA senza corpo può essere coinvolta in decisioni etiche e morali, ad esempio, nelle questioni legate alla guida autonoma; se un'auto autonoma causa un incidente, chi dovrebbe prendere la decisione su chi soccorrere o quale azione intraprendere? Chi stabilisce i principi etici che guidano il comportamento dell'IA senza corpo, e come vengono applicati in situazioni complesse?
- Privacy e sicurezza: L'IA senza corpo potrebbe essere coinvolta nella raccolta e nell'analisi di dati persona. Ciò solleva preoccupazioni sulla privacy e la sicurezza dei dati; come possiamo garantire che le informazioni raccolte e utilizzate dall'IA senza corpo siano trattate in modo etico e conforme alle leggi sulla privacy?
- Conseguenze sociali ed economiche: l'adozione diffusa dell'IA senza corpo potrebbe avere profonde implicazioni sociali ed economiche; ad esempio, l'automatizzazione avanzata potrebbe portare a una sostituzione significativa di posti di lavoro umani, con conseguenze sulla disoccupazione e sull'equità economica. Come gestire questi cambiamenti e quali misure di mitigazione potrebbero essere necessarie?
- Validità Epistemologica: dal punto di vista epistemologico, la prospettiva dell'autopoiesi solleva domande sulla validità della conoscenza generata da IA senza un corpo fisico (Varela, Thompson e Rosch, 1991). Come possiamo garantire che questa conoscenza sia autentica e significativa? La mancanza di esperienze corporee dirette potrebbe influire sulla validità della conoscenza generata da tali sistemi.

L'assenza di un corpo fisico nell'IA senza corpo può sollevare preoccupazioni sulla validità e la significatività della conoscenza prodotta, secondo un ventaglio di differenti prospettive, qui di seguito elencate.

- Esperienze corporee e comprensione: secondo la prospettiva dell'autopoiesi, l'interazione corporea con l'ambiente è fondamentale per la formazione della conoscenza. Senza un corpo fisico, l'IA potrebbe mancare di esperienze dirette e interazioni sensoriali con il mondo. Ciò solleva domande sulla comprensione

delle nozioni astratte, delle relazioni e dei contesti che spesso richiedono una base di esperienze corporee per essere pienamente comprese.

- Bias e contesto culturale: La conoscenza prodotta da IA senza corpo potrebbe riflettere implicitamente i bias e il contesto culturale dei dati da cui apprende. Senza un corpo fisico che possa consentire esperienze dirette in contesti culturali specifici, l'IA potrebbe avere difficoltà a comprendere appieno la diversità umana e a generare conoscenza autentica e non distorta.
- Mancanza di intuizione e comprensione emotiva: L'assenza di esperienze corporee potrebbe influire sulla capacità dell'IA di sviluppare intuizioni e una comprensione emotiva profonda, che spesso è radicata nell'esperienza corporea umana. Ciò solleva domande sulla capacità dell'IA senza corpo di comprendere appieno le emozioni umane e le sfumature dell'interazione sociale.
- Validità scientifica: Nell'ambito scientifico, l'IA senza corpo potrebbe avere difficoltà a condurre esperimenti fisici e a validare i risultati in modo indipendente. Ciò potrebbe influire sulla validità e sulla riproducibilità della ricerca condotta dall'IA.

Per affrontare queste questioni, è essenziale un approccio olistico che coinvolga esperti in etica, filosofia, giurisprudenza e scienze sociali, insieme agli sviluppatori di tecnologie dell'IA. Inoltre, la creazione di linee guida etiche e leggi specifiche per l'IA senza corpo potrebbe diventare un passo cruciale per affrontare le sfide emergenti in questo campo. È importante che le decisioni etiche e normative siano prese in modo ponderato per garantire che l'IA senza corpo sia sviluppata in modo responsabile e che le sue applicazioni siano conformi ai valori umani fondamentali.

In conclusione, la teoria dell'autopoiesi di Maturana e Varela ha avuto un impatto duraturo su diverse discipline, inclusi gli studi sul cervello, le teorie della cognizione e l'educazione. La sua enfasi sull'interazione corporea e sull'esperienza ha portato a un apprezzamento più profondo dell'importanza del corpo nella formazione della conoscenza e dell'intelligenza.

D'altra parte, il paradigma cognitivo ha dimostrato notevoli successi nell'IA, soprattutto nei campi del riconoscimento di immagini, del linguaggio naturale e dei giochi strategici. Tuttavia, il conflitto tra la visione tradizionale basata sull'elaborazione dei dati e la prospettiva dell'autopoiesi solleva domande significative sulla validità e l'autenticità dell'intelligenza artificiale.

L'idea di intelligenza artificiale senza corpo offre una prospettiva intrigante per affrontare questo conflitto. Gli approcci come l'embodied AI, le simulazioni, gli algoritmi ibridi, l'autoorganizzazione e l'IA collettiva cercano di equilibrare le forze dei due paradigmi. Tuttavia, questi approcci sollevano anche nuove sfide etiche ed epistemologiche che richiedono un'attenzione scrupolosa.

Il futuro dell'IA probabilmente vedrà una continua ricerca e sviluppo sia nel paradigma cognitivo che nell'embodied cognition. Questo dialogo tra le diverse prospettive è essenziale per avanzare nella comprensione dell'intelligenza artificiale e della natura dell'intelligenza in generale. La sfida di creare intelligenza artificiale senza un corpo fisico rimane un obiettivo ambizioso e affascinante, destinato a definire il futuro dell'IA.

Bibliografia

- Brooks R.A. (1991), *Intelligence without reason*. In *Proceedings of the 12th international joint conference on artificial intelligence*, vol. 1, pp. 569-595.
- Cherry C. (1957), *On human communication: A review, a survey, and a criticism*, Cambridge, USA, MIT press.
- Floridi L. (2008), *The method of levels of abstraction*, «Minds and Machines», vol. 18, n. 3, pp. 303-329.
- Heylighen F. (2016), *The science of self-organization and adaptivity*. In *Handbook of research on synthetic emotions and sociable robotics: New applications in affective computing and artificial intelligence*, Hershey, PA, IGI Global, pp. 1-38.
- Lungarella M., Metta G., Pfeifer R. e Sandini G. (2003), *Developmental robotics: A survey*, «Connection Science», vol. 15, n. 4, pp. 151-190.
- Maturana H.R. e Varela F.J. (1980), *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*, New York, Springer.
- Steels L. (1990), *The synthetic modeling of language origins*, «Evolution of Communication», vol. 3, n. 1, pp. 1-36.
- Varela F.J., Thompson E. e Rosch, E. (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge, USA, MIT press.

Corpo, memoria, rappresentazione: radici classiche di un tema contemporaneo¹

Eugenio Polito²

Sommario

Il tema del corpo ha conosciuto un risveglio d'interesse negli ultimi decenni anche negli studi classici, dopo un lungo periodo di oblio dovuto in gran parte all'appropriazione del nudo greco-romano da parte dei nazionalismi del '900. Solo attraverso lo strumentario ermeneutico delle scienze umane è stato possibile mettere nuovamente a fuoco le valenze del corpo nella cultura classica, evitando il rischio di un estetismo fuori tempo. La cronaca recente ha mostrato quanta forza dirompente possa ancora esercitare l'immagine classica del corpo. Ripercorrendo brevemente la storia del corpo nudo rappresentato nell'immaginario collettivo dall'età classica al presente, si suggerisce che esso possa ancora stimolare una riflessione utile sul modello formativo classico in rapporto agli interrogativi posti dalla contemporaneità.

Parole chiave

Corpo nudo, arte classica, *paideia*, formazione, censura.

¹ Questo articolo è stato concepito nell'ambito del progetto PRIN 2020 «Space and Memory. How places and monuments of memory built social and cultural identity in the first-millennium BCE Italy», finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica.

² Università di Cassino e del Lazio Meridionale – Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Salute, eugenio.polito@unicas.it

Body, memory, representation: classical roots of a contemporary theme¹

Eugenio Polito²

Abstract

The subject of the body has experienced a revival of interest in recent decades even in classical studies, after a long period of oblivion due largely to the appropriation of the Greco-Roman nude by 20th century nationalisms. Only through the hermeneutic toolkit of human sciences has it been possible to refocus the meanings of the body in classical culture, thus avoiding the risk of an out-of-time aestheticism. Recent news reports have shown how much disruptive force the classical image of the naked body can still exert. By briefly reviewing the history of the nude body in the collective imagination from the classical age to the present, it is suggested that it can still stimulate useful reflection on the classical educational pattern in relation to questions posed by the present times.

Keywords

Naked body, classical art, *paideia*, education, censorship.

¹ Questo articolo è stato concepito nell'ambito del progetto PRIN 2020 «Space and Memory. How places and monuments of memory built social and cultural identity in the first-millennium BCE Italy», finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica.

² Università di Cassino e del Lazio Meridionale – Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Salute, eugenio.polito@unicas.it

Il risveglio dell'interesse per il corpo classico

Dallo scorcio del millennio passato il generale risveglio di interesse per il tema del corpo non ha risparmiato gli studi classici. Dopo una lunga eclisse, dovuta in gran parte all'usurpazione da parte dei nazionalismi e dei totalitarismi del ventesimo secolo, che ne aveva determinato l'identificazione con il simbolo della purezza della razza, il corpo classico è tornato a essere oggetto di attenzione attraverso gli ormai sempre più diffusi strumenti forniti dalle scienze umane e sociali: psicologia, antropologia e sociologia hanno contribuito a riposizionare il corpo classico nel quadro di riflessioni moderne sulla società e sulla cultura greco-romana (Porter, 1999; Moreau, 2002; Cairns, 2005; Bodiou, Frère e Mehl, 2006; Franzoni, 2006; Prost e Wilgaux, 2006; Dasen e Wilgaux, 2008; Haug, 2012: da vedere con la recensione di Moraw, 2015; Garofalo, 2015; Gherchanoc, 2015; Lee, 2015; Buchheim, Meissner e Wachsmann, 2016; Grundmann, 2019).¹ In questo processo l'immagine canonica del nudo atletico, irrigidita nei tanti classicismi succedutisi fino alla metà del secolo scorso, ha stentato e stenta ancora a liberarsi della patina antiquata e dall'aura di sospetto di cui lo hanno ammantato decenni di intenzionale oblio (Stewart, 1997; Daehner, 2005; Hallett, 2005; Jenkins, Farge e Turner, 2015).

Inattese reazioni: il corpo classico censurato

Eppure, recenti vicende di cronaca, apparentemente rilevanti solo nella dimensione del costume contemporaneo, suggeriscono invece che il potere dirompente del corpo classico non è ancora stato disinnescato. Fra i tanti e spesso surreali casi di censura dal basso che emergono soprattutto dagli Stati Uniti — una minima parte di quelli reali — spicca la vicenda della preside di una scuola della Florida, indotta alle dimissioni per aver consentito che venissero mostrate ad alunni fra gli undici e i dodici anni immagini del David di Michelangelo.² La celeberrima statua — forse meno di quel che si crede — sarebbe stata definita da un genitore addirittura «pornographic». Va da sé che l'opera michelangiolesca, pur nella sua autonomia e individualità artistica, si inserisce in una lunga serie di nudi scultorei risalente al VII-VI secolo a.C. e nata nelle

¹ Ma tra gli studi pionieristici ricordiamo anche Schneider (1975). Curiosamente la monumentale *Histoire du corps* curata appena pochi anni fa da Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (Corbin, Courtine e Vigarello, 2005-2006) comincia col Rinascimento, escludendo il Medioevo — forse per rispetto al magistero di Jacques Le Goff, che aveva concentrato la sua attenzione sul corpo medievale (Le Goff e Truong, 2003) — e l'antichità.

² https://www.huffpost.com/entry/florida-principal-out-after-viewing-of-michelangelos-david-upsets-parents_n_641c621ee4b0fef15248d867 (consultato il 9 novembre 2023).

botteghe di scultori greci che lavoravano il marmo delle isole egee; e innesca a sua volta un'ininterrotta tradizione di corpi marmorei nudi che giunge fino al neoclassicismo sette-ottocentesco e sopravvive in parte, travalicando il confine del Novecento, fino ai nostri giorni. Non è dunque inopportuno domandarsi come sia stato possibile che un'immagine come il David michelangiolesco, considerata «iconica» nel linguaggio contemporaneo — ad onta della tautologia — ma certo non fenomeno isolato nell'immaginario di una parte del mondo negli ultimi tre millenni, possa avere suscitato tanto scalpore e tanta *vis* censoria in un paese che si ritiene comunemente all'avanguardia nell'evoluzione del costume. Istruttiva a questo proposito è la polemica insorta alcuni anni fa per un progetto di mostra americana sul nudo, poi abortito proprio a causa dell'ostilità suscitata e ripreso altrove, non senza suscitare ulteriore scandalo.³

La percezione del corpo nell'antica Grecia: prime contraddizioni

In questa ricerca ci vengono in soccorso i tanti studi sulla valenza culturale del corpo dall'antichità ai nostri giorni che abbiamo appena evocato. Grazie ad essi abbiamo preso coscienza del fatto che, a partire dall'«invenzione del corpo» nella Grecia arcaica, la percezione della posizione del corpo nei diversi orizzonti culturali succedutisi e affiancatisi negli ultimi tre millenni è stata tutt'altra che univoca. Il mondo greco arcaico, erede della tradizione minoico-micenea e attento ai modelli del vicino Oriente e dell'Egitto, che già avevano elaborato formulazioni altamente simboliche del corpo umano (Kootz, 2021; sul rapporto fra corpo egizio e greco: Höckmann, 2005), pose effettivamente al centro del suo immaginario il corpo maschile giovanile nudo in quanto espressione icastica di una cultura che aveva come obiettivo della formazione la creazione di efficaci e coese compagini militari di fanteria — la cosiddetta falange oplitica, cardine delle oligarchie aristocratiche dominanti nelle città-stato greche — attraverso l'allenamento del corpo (Angeli Bernardini, 2016; Zerjadtke, 2023)

Il traumatico passaggio delle guerre persiane (490-480 a.C.), confronto epocale e decisivo quant'altri mai nella definizione della direzione presa dalla storia che ancora viviamo (Burn, 1984; Cawkwell, 2005; Will, 2019) non mise in discussione altro che parzialmente l'immaginario delle aristocrazie arcaiche, simboleggiate dai meravigliosi *kouroi*, i giovani nudi dai lunghi capelli eternamente sorridenti nelle loro forme rigorosamente stilizzate (Schneider, 2010; D'Onofrio, 2012): privati delle ricche acconciature e umanizzati attraverso un'accurata selezione di tratti realistici, i corpi nudi di marmo e ormai anche di bronzo finirono per identificare

³ <https://thealdrich.org/exhibitions/the-nude-in-contemporary-art> (consultato il 3 dicembre 2023; vi si trova una breve esposizione della vicenda).

non più solo la ristretta classe aristocratica, ma anche la più ampia base sociale degli uomini liberi dell'Atene democratica, in un processo imitativo del resto non ignoto anche ad altre epoche e culture: così ad esempio la cultura borghese del XIX secolo e degli inizi del XX echeggiava in piccolo nei suoi appartamenti l'immaginario e gli usi delle dimore dell'*Ancien régime*.

Le istituzioni formative arcaiche, i ginnasi, dal nome parlante — *gymnos* in greco significa nudo e all'interno di essi si praticava lo sport come componente essenziale della formazione — continuarono a prosperare fino alla fine dell'antichità nelle città di lingua greca dell'impero romano, tanto da costituire un elemento dell'autodefinizione culturale dei loro abitanti, che chiamavano sé stessi «quelli del ginnasio» (Mania e Trümper, 2018). Si era così creato un modello stabile nel tempo: ai *kouroi* arcaici, immagini di giovani aristocratici allenati a combattere nelle file degli eserciti cittadini, succedettero le immagini di atleti, anch'essi figli del ginnasio e simboli di vittoria e fama che travalicava i confini dello sport come lo intendiamo oggi, per riverberarsi sulle comunità cittadine di appartenenza (Rausa, 1994).

Fu così che, in una società per altri aspetti tutt'altro che aperta, dove la sfera maschile e quella femminile erano rigidamente separate (Barbera, 2023, pp. 31-69), le città e i santuari della Grecia si popolarono di immagini di corpi maschili nudi; con risultati talvolta paradossali: se le donne non erano ammesse alle grandi competizioni sportive come le Olimpiadi neppure come spettatrici,⁴ nulla vietava che frequentassero santuari e *agorai*, le piazze delle città greche, dove campeggiavano innumerevoli immagini maschili nude.⁵ Il corpo femminile tardò del resto a liberarsi degli abiti che lo avvolgevano per mostrarsi nudo (Stewart, 1997): qui, più che il richiamo alla pratica atletica dei ginnasi, fu decisivo lo sviluppo del pensiero nel senso dei concetti astratti come la *charis*, la grazia, che una volta elaborata come nozione fu nuovamente oggettivizzata traducendola in statue divine quali l'Afrodite di Prassitele, ormai del IV secolo a.C., capostipite di una serie infinita di Veneri, Ninfe e altre divinità nude che saranno imitate ancora dai maestri neoclassici dell'Ottocento (Havelock, 1995).

Per questa via il corpo nudo è entrato di diritto nell'immaginario di una larga parte della cultura occidentale come fatto scontato (Weiermair 2004): nessuno, saremmo portati a dire, si può scandalizzare per un «nudo artistico»; i nostri musei, ma anche i nostri palazzi, gli spazi pubblici e talvolta perfino le chiese sono popolati di immagini nude che paiono alla maggior parte dei fruitori come elementi del tutto naturali di questi spazi, quando anche non ne siano, o non ne siano più, l'elemento principale, come è invece ancora il caso della statua del

⁴ Pausania, *Guida della Grecia*, V, 6, 7-8. Faceva eccezione la sacerdotessa di Demetra.

⁵ Si pensi solo alle dame che assistevano alla festa di Adone in un celebre poemetto dello scrittore greco Teocrito (*Adoniazousai*).

David di Michelangelo nella tribuna della Galleria dell'Accademia di Firenze. Eppure, se l'esposizione del corpo non è ancora oggi un fatto scontato, come le cronache recenti insegnano, non lo era in realtà neppure nell'antichità. Mentre i luoghi pubblici della Grecia pullulavano di statue di corpi nudi, già nel IV secolo a.C. il pensiero di Platone metteva in dubbio l'unità di corpo e spirito fino ad allora apparentemente indiscussa: per la prima volta si insinuava l'idea di una superiorità del *logos*, dell'intelletto, sulla corporeità (Wagoner, 2019). Ciò non inficiò minimamente la fiducia della maggior parte dei Greci nel ginnasio e in quella peculiare forma di educazione — la *paideia* — che curava in parallelo e senza distinzione corpo e intelletto.⁶ Ma le scuole filosofiche — non solo quella platonica, ma anche gli epicurei, i cinici, gli stoici — non faranno che approfondire il solco fra corpo e intelletto, creando così una concezione parallela della realtà, che conviveva con quella tradizionale.

Accanto ai filosofi, una figura nodale nello sviluppo di questa duplice linea culturale fu senz'altro Alessandro Magno. Questi, esponente di una monarchia fino ad allora marginale rispetto al mondo delle città-stato greche, assunto al potere giovanissimo, con il suo successo globale — diremmo oggi — rese improvvisamente obsoleta l'immagine dello statista fino ad allora prevalente, fatta di elementi connotanti maturità, autorità e forza, come l'elmo e la folta barba del ritratto di Pericle. Per la sua giovane età l'unico modello rappresentativo era quello dell'atleta nudo, che aveva dalla sua anche la connotazione come vincitore, perfettamente calzante per il giovane re macedone (Himmelman, 1989; Trofimova, 2012; Kovacs, 2015). L'immagine di Alessandro divenne in breve la più ambita e imitata del mondo allora toccato dalla cultura greca; attraverso l'imitazione di Alessandro, ampiamente praticata dai suoi successori e finanche da generali e imperatori romani in quanto modello di potere carismatico per eccellenza, l'idea del corpo nudo si associò indissolubilmente all'idea eroica di potere che il giovane sovrano aveva impersonato: così per gli statisti suoi successori come per gli esponenti delle nuove aristocrazie, quelle dei regni ellenistici nati sulle ceneri dell'impero del Macedone e soprattutto quelle italiche e romane, che aderirono, pur non senza dubbi e distinguo, a questo modello rappresentativo.

Il corpo nel mondo romano: adesione e contrasto

Nel mondo romano la rappresentazione del corpo nudo si affianca all'immagine togata e a quella vestita di abiti militari, andando a occupare una parte del vasto

⁶ Il classico saggio di Werner Jaeger, *Paideia* (Jaeger, 1934-1947), ovviamente da vedere nella prospettiva storica del '900, si può leggere nella traduzione italiana corredata dell'introduzione di Giovanni Reale (più di recente, e in una prospettiva più ampia, si vedano ad esempio Sola, 2016; Gennari, 2017).

spazio semantico della rappresentazione pubblica: conosciamo immagini nude o parzialmente nude — qualche ritrosia è comunque evidente — di condottieri, di ricchi notabili e di imperatori, che venivano inopinatamente dotati di improbabili corpi atletici, pedissequamente copiati da statue greche di atleti e dei, e identificati da teste ritraenti spesso impietosamente tratti somatici incompatibili con i corpi stessi (Hallett, 2005). La pervasività del nudo nell’immaginario mitologico d’impronta greca, onnipresente nel mondo romano, fece il resto: anche le matrone, cui si attribuiva la virtù della grazia (la «venustà»), finirono per essere rappresentate come Veneri nude, al contempo sfoggiando orgogliosamente le complesse acconciature di moda nelle varie epoche.⁷

Ma all’ostentazione del corpo nudo nell’arte non corrispondeva, come in Grecia, una realtà sociale: la cultura romana guardava con sospetto lo sport greco e la pratica della nudità nei ginnasi, che in effetti nel mondo romano non esistevano. Se si eccettuano i lupanari e in generale l’ambito erotico-dionisiaco, in cui il corpo ostentato nelle immagini corrispondeva evidentemente a una realtà, e gli spazi termali, dove però ci si allenava a scopo sanitario (Rambaldi, 2003; Bruun, 2020). I cittadini romani erano disinteressati allo sport come pratica sociale, mentre ne apprezzavano alcune forme come spettatori; lo sport veniva praticato in forma grandiosa negli stadi e nei circhi come spettacolo, spesso con atleti professionisti provenienti dalla metà orientale dell’impero.

La stessa filosofia dell’epoca romana, riprendendo i giudizi di quella greca e innestandosi su un terreno culturale già tendenzialmente ostile, riprovava l’ostentazione del corpo come segno di mollezza tipico dei Greci, ammirati per la loro cultura ma sovente disprezzati per la loro debolezza politica (Bettini, 1999). Nasce dunque una separazione fra realtà sociale e immaginario simbolico ancora più netta che in Grecia: il corpo nudo rappresentato invade gli spazi pubblici e privati grazie al suo potenziale simbolico, ma all’interno di una società che non pratica e anzi osteggia l’esibizione del corpo. È qui che nasce quella doppia morale che ancora oggi caratterizza la nostra società: nella quale il corpo nudo è ammesso solo parzialmente e in determinate condizioni, mentre è tollerato senza problemi nell’immaginario artistico, senza che la contraddizione venga in genere tematizzata.

Il corpo nudo nell’immaginario medievale e moderno

Nella tarda antichità gli sviluppi del pensiero neoplatonico s’innestarono sul nascente pensiero cristiano generando una totale svalutazione del corpo, prigione dell’anima, e dunque un sostanziale rigetto della raffigurazione del corpo

⁷ Un’invenzione romana? Si veda Hallett (2005).

nudo (Feichtinger e Seng, 2004; Nasrallah, 2010, pp. 171-302). Accanto agli idoli abbattuti nasceva il repertorio dell'arte paleocristiana, in cui il corpo, comunque coperto, tornava ad essere fortemente stilizzato. Durante il Medioevo il corpo, che pure si caricava di nuove valenze simboliche, anche sdoppiandosi — si pensi al corpo del re — o divenendo reliquia (Le Goff e Truong, 2003), viene di rado mostrato: ne sono pretesto le raffigurazioni mostruose dei capitelli romanici, l'esigenza di rappresentare i più atroci martiri e le scene di giudizio universale; fa eccezione il Cristo, che stenterà comunque a lungo a liberarsi delle vesti che nascondevano le sofferenze del corpo.

L'esplosione del nudo rinascimentale precede largamente il David di Michelangelo (Burke, 2018; Kren et al., 2018). Dall'azzardo di Nanni di Banco, il giovane contemporaneo di Donatello che nella Porta della Mandorla di Santa Maria del Fiore a Firenze rappresenta un piccolo Ercole classico in altorilievo, al Davide dello stesso Donatello, attraverso Adamo ed Eva della Cappella Brancacci di Masaccio e fino alle varie versioni mantegnesche del San Sebastiano e del Cristo, la strada era spianata. Eppure, come noto, mentre nell'atmosfera del primo umanesimo il nudo, sacro o profano che fosse, conquistava con apparente facilità il suo spazio, nell'atmosfera della controriforma poté nascere la perversa idea di far coprire i nudi della Sistina dal pennello di Daniele da Volterra, passato alla storia suo malgrado con il soprannome di «Braghettone» (bibliografia in Romani, 2016). Nasceva l'estetica della foglia di fico, ancora oggi proverbiale ogni qual volta si voglia stigmatizzare un maldestro tentativo di coprire la realtà. Fino a tutto l'Ottocento diverrà comune applicare queste infelici coperture a migliaia di statue sparse nei musei e nei palazzi.

Il corpo nudo non scomparirà però certo dall'arte: anzi, il Rinascimento e la stessa età barocca vedranno alcune delle formulazioni più sensuali e meno canoniche del corpo nudo; si pensi solo alle Veneri di Giorgione e Tiziano o ai concitati e prorompenti nudi di Rubens. Con l'avvento del neoclassicismo⁸ il tentativo di riesumare la valenza politica del corpo nudo da parte di Canova, realizzato nel Napoleone di Brera, non incontrò però i favori dello stesso imperatore, che non apprezzò la scelta iconografica del grande scultore veneto (Johns, 1994). L'Ottocento sarà un secolo popolato di statue nude, ossequanti ai dettami dei modelli classici, ma anche di sempre nuove foglie di fico e di polemiche e severi giudizi moralistici, sebbene insufficienti a far recedere i maestri di sicura fede accademica dai loro nudi: si pensi alla curiosa vicenda della «Tinted Venus», una statua di Venere nuda esposta a Londra nel 1862, in piena età vittoriana, realizzata dallo scultore gallese John Gibson, che ebbe il torto di sperimentare il colore sulla superficie bianca del marmo, in linea con contemporanee scoperte di tracce di colore sui marmi greco-romani (Hatt, 2014); la scelta, escludendo il biancore

⁸ Per il nudo dal Neoclassicismo a oggi si veda ad esempio Weiermair (2004).

purificante del marmo che aveva reso accettabile fino a quel momento (e non da tutti) il corpo nudo e conferendo sensualità e quasi vitalità alla scultura, finì per scatenare aspre polemiche moralistiche sulla stampa e presso alcuni dei letterati più in vista del tempo, come Elizabeth Barrett Browning o Nathaniel Hawthorne. Del resto, anche i corpi nudi rappresentati dai pittori francesi come Courbet o gli impressionisti, che rompevano completamente col canone classico, suscitavano polemiche altrettanto aspre.

Il corpo classico oggi: una presenza controversa ma stimolante?

La storia del nudo classico giunge fino al Novecento, materializzandosi ad esempio nelle sculture del Foro Italico di Roma, in cui si alternano corpi integralmente nudi e altri dotati di foglie di fico o improbabili brache, che fanno emergere ancora una volta l'ambiguità del rapporto col nudo generato dalla tradizione classica (Panzetta, 2005; Giorio, 2019). In fondo nulla di diverso ci dice l'ormai post-bellica coppia di Barbie e Ken, bambole nude ma asessuate consegnate nelle mani di milioni di bambine, ancora oggi capaci di attirare milioni di spettatori nelle altrimenti deserte sale cinematografiche. Il nudo classico, riecheggiato nelle foto di alcuni fra i più celebri fotografi del mondo — si pensi a Robert Mapplethorpe (Celant et al., 2004) — e riprodotto in ogni possibile contesto, sopravvive come sospeso nell'immaginario collettivo di una notevole parte del mondo, partecipe di un modello di formazione occidentale che dal classico traeva ispirazione e fondamento. Ma la cronaca ci insegna che l'ovvietà del corpo nudo non è tale per una parte della stessa cultura «occidentale»; e non lo è per un'altra larga fetta del mondo, presso cui quel modello culturale e di formazione comprendente il corpo come fatto simbolico prima, scontato poi, è del tutto assente, o tutt'al più è penetrato, indirettamente e non senza censure, attraverso l'industria mondiale dell'intrattenimento.

Oggi, piuttosto che indignarci per un rifiuto del corpo esposto, in realtà notoriamente tipico di diverse altre religioni — si ricorderà la polemica seguita alla scelta di coprire le statue nude dei Musei Capitolini di Roma in occasione della visita del presidente iraniano Rohani⁹ — oltre che di frange forse non così minoritarie dell'estremismo cristiano, non sarà inopportuno chiederci se quei corpi classici, fossili superstiti di un lunghissimo ciclo culturale, non siano ancora lì a

⁹ https://www.ansa.it/sito/notizie/politica/2016/01/25/rohani-a-romacoperte-alcune-stature-di-nudi-musei-capitolini_aee03593-589b-427c-bf2e-6e1ee69e2845.html (consultato il 9 novembre 2023); si segnala anche la recentissima vicenda della contestazione di studenti di una scuola francese nei confronti di un docente che aveva mostrato a lezione un quadro del Cavalier d'Arpino contenente nudi: https://www.lemonde.fr/societe/article/2023/12/11/dans-les-yvelines-un-college-alerte-sur-un-point-de-rupture-apres-un-incident-en-cours-de-francais_6205237_3224.html (consultato il 18 dicembre 2023).

parlarci di uno dei più straordinari esperimenti pedagogici di ogni tempo: quello del ginnasio greco, capace di combinare la formazione intellettuale, spirituale e sociale con quella fisica in un sistema senza gerarchie. E di un approccio forse schematico, ma certo anche problematico e aperto, alla realtà fisica e corporea, che ha attraversato i millenni rimanendo ancora oggi emblematico della possibilità di superare barriere, censure e tabù.

Bibliografia

- Angeli Bernardini P. (2016), *Il soldato e l'atleta. Guerra e sport nella Grecia antica*, Bologna, il Mulino.
- Barbera M. (2023), *Impronte di donna. Realtà femminili nell'antichità classica*, Roma, Edizioni Espera.
- Bettini M. (1999), *Le contraddizioni della nudità*. In G. Fossei (a cura di), *Il nudo. Eros, natura, artificio*, Firenze, Giunti, pp. 8-21.
- Bodiou L., Frère D. e Mehl V. (a cura di) (2006), *L'expression des corps. Gestes attitudes, regards dans l'iconographie antique* (Cahiers d'Histoire du Corps Antique, n°. 2), Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Bruun C. (2020), *Places of personal care and physical exercise*. In M.L. Caldelli e C. Ricci (a cura di), *City of encounters: Public spaces and social interaction in ancient rome*, Roma, Quasar, pp. 113-148.
- Buchheim T., Meissner D. e Wachsmann N. (a cura di) (2016), *Sōma: Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Burke J. (2018), *The Italian renaissance nude*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Burn A. R. (1984), *Persia and the Greeks. The Defence of the West, c. 546-478 B. C.*², London, Duckworth.
- Cairns D. (a cura di) (2005), *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, Swansea, Classical Press of Wales.
- Cawkwell G. (2005), *The Greek wars. The failure of Persia*, Oxford, Oxford University Press.
- Celant G. et al. (2004). *Robert mapplethorpe and the classical tradition: Photographs and mannerist print*, Berlin, Deutsche Guggenheim.
- Corbin A., Courtine J.-J e Vigarello G. (a cura di) (2005-2006), *Histoire du corps*, 1-3, Paris, Editions du Seuil.
- Daehner J. (2005), *Grenzen der Nacktheit. Studien zum nackten männlichen Körper in der griechischen Plastik des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», 120, pp. 155-300.
- Dasen V. e Wilgaux J. (a cura di) (2008), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique* (Cahiers d'Histoire du Corps Antique, n°. 3), Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- D'Onofrio A.M. (2012), *Kouroi e opliti. Sulle tracce della charis maschile*. In E. Mugione e A. Benincasa (a cura di), *L'Olpe Chigi. Storia di un agalma*, Atti del Convegno internazionale, Salerno, 3-4 giugno 2010, Paestum, Pandemos, pp. 135-149.
- Feichtinger B. e Seng H. (a cura di) (2004), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, Leipzig, B.G. Teubner.
- Franzoni C. (2006), *Tirannia dello sguardo: corpo, gesto, espressione nell'arte greca*, Torino, Einaudi.
- Garofalo L. (2015), *Il corpo in Roma antica: ricerche*, vol. 1, Torino, Einaudi
- Gennari M. (2017), *Dalla paideia classica alla Bildung divina*, Firenze, Giunti.
- Gherchanoc F. (a cura di) (2015), *L'histoire du corps dans l'Antiquité: Bilan historiographique*, «Dialogues d'histoire ancienne», Supplément 14, Besançon, Presses Universitaires Franche Comté, <https://www.persee.fr/issue/>

- dha_2108-1433_2015_sup_14_1 (consultato il 4 novembre 2023).
- Giorio M.B. (2019), *La scultura fascista di soggetto sportivo tra bellezza e propaganda ideologica*, «Italies», 23, pp. 65-80, <https://doi.org/10.4000/italies.6979> (consultato il 3 dicembre 2023).
- Grundmann S. (2019), *Haut und Haar. Politische und soziale Bedeutungen des Körpers im klassischen Griechenland*, «Philippika. Altertumswissenschaftliche Abhandlungen. Contributions to the study of ancient world cultures», vol. 133, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Hallett Ch.H. (2005), *The roman nude: Heroic portrait statuary 200 BC-AD 300*, «Oxford Studies in Ancient Culture and Representation», Oxford, Oxford University Press.
- Hatt M. (2014), *Transparent forms: Tinting, whiteness, and John Gibson's Venus*, «Sculpture Journal», 23, no. 2, pp. 185-196.
- Haug A. (2012), *Die Entdeckung des Körpers: Körper und Rollenbilder im Athen des 8. und 7. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin, De Gruyter.
- Havelock C.M. (1995), *The Aphrodite of Knidos and her successors*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press.
- Himmelman N. (a cura di) (1989), *Herrscher und Athlet. Die Bronzen vom Quirinal*, Milano, Olivetti.
- Höckmann U. (2005), *Der archaische griechische Kouros und sein Verhältnis zur ägyptischen Statue*. In *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung* (Ausstellungskatalog Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt am Main, 26. November 2005 - 26. Februar 2006), Tübingen, Wasmuth, pp. 74-82.
- Jaeger W. (1934-1947), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., Berlin, Walter de Gruyter. Trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2003
- Jenkins I., Farge C. e Turner V. (a cura di) (2015), *Defining beauty. The body in ancient Greek art* (Exhibition Catalogue, London, British Museum, 26 March-5 July 2015), London, The British Museum.
- Johns C. M. S. (1994), *Portrait Mythology: Antonio Canova's Portraits of the Bonapartes*, «Eighteenth-Century Studies», 28 (1), pp. 115-129, <https://doi.org/10.2307/2739227> (consultato il 3 dicembre 2023).
- Kootz A. (2021), *The body as a toolbox in Ancient Egypt*, «Afrikanistik Aegyptologie Online», vol. 2021, urn:nbn:de:0009-10-53879 (consultato il 28 novembre 2023).
- Kovacs M. (2015), «*Imitatio Alexandri*» – *Zu Aneignungs- und Angleichungsphänomenen im römischen Porträt*. In R. von den Hoff et al. (a cura di), *Imitatio heroica. Heldenangleichung im Bildnis* (Helden – Heroisierungen – Heroismen 1), Würzburg, Ergon-Verlag, pp. 47-84.
- Kren T. et al. (a cura di) (2018), *The Renaissance Nude* (Exhibition Catalogue J. Paul Getty Museum at the Getty Center, October 30, 2018 to January 27, 2019; The Royal Academy of Arts, London, United Kingdom, February 26 to June 2, 2019), Los Angeles, The J. Paul Getty Museum.
- Le Goff J. e Truong N. (2003), *Une histoire du corps au Moyen Age*, Paris, Liana Levi.
- Lee M.M. (2015), *Body, dress, and identity in ancient Greece*, New York, Cambridge University Press.
- Mania U. e Trümper, M. (a cura di) (2018), *Development of gymnasia and Graeco-Roman cityscapes* (Topoi. Berlin studies of the ancient world, 58), Berlin, Edition Topoi.
- Moraw S. (2015), recensione a Haug, 2012, «Bonner Jahrbücher», 215, pp. 421-424
- Moreau Ph. (a cura di) (2002), *Corps romains*, Grenoble, Editions Jérôme Millon.
- Nasrallah L. (2010), *Christian responses to Roman art and architecture: The second-century church amid the spaces of empire*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Panzetta A. (2005), *Eternal athletes: The role of sport in Italian sculpture between 1896 and 1960*, Bologna, XX secolo.
- Porter J. I. (a cura di) (1999), *Constructions of the classical body*, Ann Arbor, MI, The University of Michigan Press.

- Prost F. e Wilgoux J. (a cura di) (2006), *Penser et représenter le corps dans l'antiquité* (Actes du Colloque International de Rennes, 2004 – Cahiers d'Histoire du Corps Antique, n°. 1), Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Rambaldi S. (2003), *La rappresentazione del corpo nel mondo romano. Opera d'arte ed elemento della vita quotidiana*, «Griseldaonline», vol. 3, https://www.academia.edu/3244019/La_rappresentazione_del_corpo_nel_mondo_romano_Opera_darte_ed_elemento_della_vita_quotidiana (consultato il 5 dicembre 2023).
- Rausa F. (1994), *L'immagine del vincitore. L'atleta nella statuaria greca dall'età arcaica all'ellenismo*, Roma, Viella.
- Romani V. (2016), s.v. *Ricciarelli, Daniele, detto Daniele da Volterra*. In *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 87, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, [https://www.treccani.it/enciclopedia/ricciarelli-daniele-detto-daniele-da-volterra_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ricciarelli-daniele-detto-daniele-da-volterra_(Dizionario-Biografico)/) (consultato il 3 dicembre 2023).
- Schneider L. (1975), *Zur sozialen Bedeutung der archaischen Korenstatuen* (Hamburger Beiträge zur Archäologie, Beiheft 2), Hamburg, Buske.
- Schneider R.M. (2010), *Korai und Kouroi. Neue Menschenbilder aus Marmor im Mittelmeerraum*. In E. Stein-Hölkeskamp e K.-J. Hölkeskamp (a cura di), *Erinnerungsorte der Antike. Die griechische Welt*, München, C.H. Beck, pp. 221-243.
- Sola G. (2016), *La formazione originaria. Paideia, humanitas, perfectio, dignitas hominis, Bildung*, Milano, Bompiani.
- Stewart A. (1997), *Art, Desire and the body in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Trofimova A. (2012), *Imitatio Alexandri in the Hellenistic Art* (Studia Archaeologica, 187), Roma, L'Erma di Bretschneider
- Wagoner R. (2019), *Two views of the body in Plato's Dialogues*, «Journal of Ancient Philosophy», vol. 13, n. 1, pp. 74-99.
- Weiermair P. (a cura di) (2004), *Il nudo tra ideale e realtà. Pittura e scultura*, Milano, Artificio Skira.
- Will W. (2019), *Die Perserkriege*, München, C.H. Beck.
- Zerjadtko M. (a cura di) (2023), *Der griechische Hoplit. Alltag, Ausrüstung und Kriegsführung* (Antike Welt. Sonderheft, 2023, 16), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sitografia

- https://www.ansa.it/sito/notizie/politica/2016/01/25/rohani-a-romacoperte-alcune-stature-di-nudi-musei-capitolini_aee03593-589b-427c-bf2e-6e1ee69e2845.html (consultato il 9 novembre 2023).
- https://www.huffpost.com/entry/florida-principal-out-after-viewing-of-michelangelos-david-upsets-parents_n_641c621ee4b0fef15248d867 (consultato il 9 novembre 2023).
- <https://thealdrich.org/exhibitions/the-nude-in-contemporary-art> (consultato il 3 dicembre 2023).
- https://www.lemonde.fr/societe/article/2023/12/11/dans-les-yvelines-un-college-alerte-sur-un-point-de-rupture-apres-un-incident-en-cours-de-francais_6205237_3224.html (consultato il 18 dicembre 2023).

Tracce di storiografia del corpo ad uso delle scienze sociali

Sergio Raimondo¹

Sommario

Se in passato la riflessione intellettuale evitava la questione del corpo, oggi essa è al centro di molte discipline, segnando un significativo cambio di prospettiva. Il presente articolo propone un'analisi interdisciplinare dell'evoluzione concettuale del corpo umano attraverso l'indagine di autori chiave come Bachtin, Elias, Foucault e Bourdieu, e la trasformazione del corpo da entità naturale a costruito sociale. Particolare enfasi è posta sul corpo femminile, esplorando cambiamenti nelle rappresentazioni storiche e il contesto della lotta per i diritti delle donne. La prospettiva interdisciplinare ha integrato fonti iconografiche ed elementi antropologici, evidenziando differenze di genere come costrutti sociali. La medicalizzazione del corpo femminile ha portato a una prospettiva biopolitica, con lo Stato che interviene attraverso leggi specifiche. Studi sulla lotta delle donne per i diritti e sulla protezione legale hanno evidenziato tappe di liberazione, ma anche sfide persistenti. Per concludere la ricerca in questo campo richiede una logica fuzzy, apprezzando il conflitto e il mutamento, e estendendo le capacità euristiche, specialmente considerando la complessità del concetto di corpo.

Parole chiave

Corpo, corpo femminile, storia, Foucault.

¹ Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale, s.raimondo@unicas.it

Traces of Body Historiography for the Social Sciences

Sergio Raimondo¹

Abstract

In the past, intellectual reflection avoided the question of the body. Today, however, the body is at the centre of many disciplines, marking a significant shift in perspective. This article proposes an interdisciplinary analysis of the conceptual evolution of the human body, examining key authors such as Bakhtin, Elias, Foucault and Bourdieu, and transforming the body from a natural entity to a social construct. A particular emphasis is placed on the female body, exploring the changes in historical representations and the context of the struggle for women's rights. The interdisciplinary perspective integrates iconographic sources and anthropological elements, highlighting gender differences as social constructs. The medicalisation of the female body has led to a biopolitical perspective, with the state intervening through specific legislation. Studies of women's struggles for rights and legal protection have highlighted stages of liberation, but also persistent challenges. In conclusion, research in this area requires fuzzy logic, an appreciation of conflict and change, and an expansion of heuristic capacities, especially given the complexity of the concept of the body.

Keywords

Body, female body, history, Foucault.

¹ Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale, s.raimondo@unicas.it

Introduzione

Il corpo degli animali appare subito nella perfezione del suo specialismo, mentre quello umano si presenta come un compendio di possibilità, un'approssimazione a cui è necessario applicare una volontà, razionale o visionaria che sia, capace di estrarne una capacità precisa.

Anziché impantanare gli studiosi nell'interminabile diatriba tra natura e cultura, questo presupposto avrebbe dovuto stimolare sin dalle origini le scienze sociali a un lavoro di ricerca addirittura febbrile sulle infinite manifestazioni semantiche con cui i corpi degli uomini hanno tentato e tentano di dotarsi di facoltà specifiche. È vero invece che la questione del corpo ha brillato per la sua rimozione, operata fino a tempi recenti nel complesso della riflessione intellettuale. Oggi, tuttavia, la situazione appare rovesciata, al punto che tale questione è divenuta sempre più importante in molte discipline, dalla filosofia agli studi cognitivi, dalla semiotica alla psicologia, dall'antropologia alla sociologia.

Né potrebbe essere altrimenti se la costante evoluzione tecnologica sta conducendo a rendere le basi naturali dell'esistenza degli esseri viventi sul pianeta non più un principio inalterabile ma un risultato continuamente modificato dalla cultura umana. Già quasi venti anni fa, infatti, Aldo Schiavone inquadrò queste questioni in un saggio dal titolo programmatico dove scrisse: «Le basi naturali della nostra esistenza smetteranno presto di essere un presupposto imm modificabile dell'agire umano, e diventeranno un risultato storicamente determinato della nostra cultura. Questo ricongiungimento — il passaggio nel controllo evolutivo della specie dalla natura alla mente — non è lontano: il suo annuncio è già nelle cronache quotidiane» (Schiavone, 2007). Schiavone considerava questo passaggio come rivelazione del destino della nostra storia in quanto risultato della costante crescita tecnologica esperita dal genere umano come sua più intrinseca vocazione. Un indirizzo che peraltro conduce alla frantumazione delle concezioni dominanti nella cultura occidentale della contrapposizione tra vincoli del corpo e libertà della mente veicolate almeno sin dal cristianesimo medievale con san Paolo fino a Cartesio e Spinoza ma già presente in Eraclito e Platone.

Le origini concettuali della storia del corpo

Questi temi non hanno trovato immediato riscontro nella storiografia ma la storia del corpo era stato indicato come genere innovativo di indagine già nel 1989, quando — in un volume sui nuovi metodi storiografici curato da Peter Burke tradotto in italiano nel 1993 (Burke, 1993) — compariva anche un saggio di Roy Porter, il quale suggeriva la necessità di sviluppare questo indirizzo di

ricerca stringendo il rapporto tra storia biologica del corpo e le ben più vaste implicazioni culturali a essa connesse. Sarebbero comunque trascorsi altri quindici anni prima che lo stesso Burke descrivesse la storia del corpo come un settore «in piena fioritura, ma che una generazione fa — negli anni Settanta, diciamo — sarebbe apparso a mala pena concepibile». Intanto si era assistito a questo sviluppo anche nel nostro paese, sebbene in misura ridotta, come osservato nel 2000 da Claudia Pancino la quale riteneva la storia del corpo «una locuzione un po' alla moda, in Italia forse meno che altrove» (Burke, 1993).

Burke incasellava la storia del corpo tra i filoni della cosiddetta nuova storia culturale, cosiddetta perché aderente a un «nuovo» paradigma nel senso formulato da Thomas Khun in merito alla struttura delle rivoluzioni scientifiche, intese come passaggio da un paradigma dominante a un altro (Kuhn, 1969). Com'è noto, la nozione di «paradigma dominante» indica in Khun il consolidamento di una tradizione di ricerca ottenuto con la chiara definizione di problemi e metodi a seguito della comparsa di grandi opere di riferimento. Ciò permette lo sviluppo di un progresso scientifico e lineare su tracciati considerati normali entro i quali avviene l'approfondimento e l'ampliamento del paradigma consolidato — senza tuttavia la ricerca di novità fondamentali — finché si produce un'anomalia capace di mettere in crisi l'ingranaggio. L'innovazione emerge dunque non perché uno o più ricercatori intravedono cose nuove ma perché sperimentano cose diverse, il che rende incommensurabile il nuovo paradigma con quello soppiantato. Di conseguenza, l'adesione al nuovo indirizzo non è detto che garantisca una migliore conoscenza della realtà per esprimere invece un modello su cui progettare nuovi percorsi di ricerca normali. Burke completava la spiegazione della formula «nuova storia culturale» precisando anche il significato dell'aggettivo culturale, che indica il netto orientamento verso lo studio delle mentalità, delle convinzioni, dei sentimenti, dei simboli e delle rappresentazioni, piuttosto che verso le idee e i sistemi di pensiero di cui si interessa invece la cosiddetta storia intellettuale. Una distinzione che rimanda a quella più classica tra ragione e senso, rappresentati in questo caso dalla storia intellettuale e dalla storia culturale, corrispondenti, rispettivamente, a quei metodi e materie di studio più seri e precisi di contro a quelli più disordinati ma con più immaginazione.

Seguendo le suggestioni di Burke si può assumere che le elaborazioni della nuova storia culturale si siano riferite in primo luogo alle teorie di quattro autori, Bachtin, Elias, Foucault e Bordieu, il pensiero dei quali risulta indispensabile anche per lo specifico della storia del corpo (Burke, 1993).

Il critico letterario russo Michail Michajlovič Bachtin è stato valorizzato dalla storiografia internazionale a partire dalla seconda metà anni Sessanta, quando fu pubblicata in inglese la sua opera principale subito dopo la sua edizione in patria,

dove era stata censurata per oltre venti anni¹. Bachtin svelò l'influenza della cultura popolare sulla cultura letteraria di *elite*, sostituendo alla nozione di mentalità — applicata dallo storico francese Lucien Febvre all'opera di Rabelais — quella di cultura. Utilizzando l'opera d'arte come una fonte per le scienze sociali, il russo mostrava come ogni società storicamente determinata sia caratterizzata da una pluralità di linguaggi (culture) espressi dai ceti e dalle classi che compongono l'insieme sociale, di contro alla nozione di mentalità, più indistinta perché carente di riferimenti alle stratificazioni sociali. Bachtin notava come il rovesciamento dei consueti ruoli sociali manifestato nel Carnevale avvenisse con l'esibizione di corpi grotteschi, sovrabbondanti, che comunicavano un'espansione della libido primaria, uno strato materiale corporeo di livello socialmente inferiore, in opposizione all'armonia delle proporzioni ricercata nella classicità ostentata da caste e ceti dominanti. Queste suggestioni potrebbero fungere da base per una specifica ricerca sociologica che verifichi se l'adesione dell'immaginario contemporaneo a modelli corporei dotati di una perfezione tutta esteriore e apparente possa rappresentare una forma di repressione massificata dell'istintualità popolare e del suo potenziale eversivo.

Anche il lavoro del sociologo Norbert Elias — tedesco di adozione ma polacco di nascita — risale alla fine degli anni Trenta. Tuttavia, come già per Bachtin, la sua influenza raggiunse vari ambiti di ricerca solo dagli ultimi anni Sessanta a causa sia delle repressioni politico-ideologiche subite in patria sia dello scoppio della guerra mondiale. Il suo lavoro ispirò allora l'antropologia storica, la storia della cultura, dell'arte e anche della scienza. La sua storia della civilizzazione — o arte del vivere quotidiano — trovò il terreno di analisi prediletto nell'elevazione della soglia del pudore e della ripugnanza durante i secoli XVII e XVIII. La conseguente accentuazione dell'autocontrollo cosciente e delle relative inibizioni indusse particolari configurazioni delle relazioni interpersonali che, anche perché in continuo mutamento, rappresentano un fertile stimolo per la storia del corpo.

Nella straordinaria ricchezza di pensiero di Michel Foucault sono invece le posizioni anticartesiane a costituire gli strumenti più utilizzati nella storiografia sul corpo. La negazione della centralità del soggetto razionale e autocosciente come presupposto del sapere scientifico, così come delle vicende storico-sociali, ridefinisce il soggetto in quanto risultato di un processo storico dipanato nel tempo che necessita di un lavoro di scavo, tanto che il filosofo francese parlava di archeologia del sapere (1971). In questa prospettiva, sono l'esperienza del corpo e la sua percezione a delineare l'identità sessuale che quindi non può essere interpretata come un dato anatomico e fisiologico, mentre invece ciò accade seguendo l'ottica cartesiana che finisce per trascinare verso una concezione

¹ La traduzione italiana è ancora più tarda: M.M.Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979.

medica del corpo (1996). Una formula, questa della medicalizzazione del corpo, destinata a un successo ancora ben vivo ma che è stata recepita innanzitutto nella storiografia sul corpo delle donne, su cui ci si soffermerà tra breve.

Foucault, inoltre, ha insegnato a differenziare, all'interno della generica sfera del potere, la dimensione simbolica e discorsiva dall'ambito normativo facendo specifico riferimento alla crucialità del corpo come fondamento delle strutture culturali. Un nucleo da cui originano ordini discorsivi essenziali che si intessono con apparati simbolici facendo scaturire prescrizioni e modelli. Da questo processo nasce la nozione di biopotere che riassume diverse dinamiche conflittuali combattute nei secoli — anche oggi — sull'immagine, l'idea, le liturgie sociali del corpo con vicende oggetto di indagine storica spaziata dal piano dei rituali a quello della scienza a quello dei diritti.

A opporsi alla separazione cartesiana tra corpo e mente è stato anche il sociologo Pierre Bourdieu. Riguardo alla storia del corpo risulta di particolare interesse il concetto di *habitus*, già usato nelle scienze sociali da Elias nel significato di abitudine psicologica, ma che Bourdieu aveva mutuato piuttosto dalla storia dell'arte nel significato di assunzione, da parte di un soggetto o di un gruppo, di pratiche sociali codificate come disposizioni durature. È opportuno precisare che Bourdieu (1987) era consapevole che questo concetto trae origine nella versione latina di Aristotele che lo usava nel significato di «stile del corpo», risultante dalla misura dei gesti, dall'andatura, dalla postura, come era ben presente agli scrittori rinascimentale. A partire dal concetto di *habitus*, Bourdieu affida allora al ruolo dello scienziato sociale l'analisi delle diverse forme con cui si impiantano le ideologie, i criteri del gusto, gli stili di vita, le rappresentazioni «autorevoli» della realtà e le istituzioni sociali. Tutto ciò che, insomma, anticipa l'azione del soggetto o del gruppo, un approccio all'indagine sociale apparso subito adatto anche per la storia del corpo.

Il corpo femminile

L'influenza del pensiero di Foucault si è materializzata innanzitutto nella storiografia, compressa in quella italiana, soprattutto per quanto concerne la storia delle donne. Si può forse datare l'esordio della nuova tendenza al 1984 quando, proprio una studiosa italiana, Gianna Pomata (1984), rimetteva in discussione la «naturalità» di alcune esperienze tipiche della vita femminile: mestruazioni, maternità, parto, allattamento, menopausa. Pomata argomentava che l'esclusione delle donne sino ad allora riscontrabile nella rappresentazione storica fosse stata causata dall'osservazione di dette esperienze corporee femminili in quanto fenomeni immutabili, oggetto di studio, pertanto, delle scienze ritenute esatte — *in*

primis biologia e medicina — invece che della ricerca storica, imperniata sulla comprensione e spiegazione dei mutamenti avvenuti nel passato.

Da queste osservazioni metodologiche discende che la dimensione di costruito sociale del corpo, anche di quello femminile, risulta svelata non solo dalle suggestioni teoriche di Foucault ma proprio dalla constatazione della mutevolezza delle esperienze tipicamente femminili già ricordate. La loro variabilità appare fortemente accelerata nell'età industriale avanzata, come dimostrano in particolare alcuni esempi: radicale miglioramento delle condizioni igieniche del parto e sua trasformazione da evento aggregativo per eccellenza delle donne ad avvenimento condiviso con il padre del nascituro; miglioramento dell'alimentazione e delle possibilità di riposo con riduzione dello sfibramento fisico dovuto all'allattamento; sistemi contraccettivi e controllo delle nascite diffusi in tutti i ceti, a fronte di una media di sei figli per ogni donna del popolo nell'Europa dell'età moderna; anticipo dell'età del menarca e posticipo di quella della menopausa soprattutto visibile negli ultimi decenni.

Come ancora sottolineava Pomata, questo disvelamento ha permesso alla storiografia di mutuare con più coscienza dall'antropologia un suo tema di studio classico, la valenza simbolica del corpo femminile, delineata comunque focalizzandone la specificità rispetto a quello maschile. È dunque emerso che la nota distintiva caratteristica va individuata non nell'immutabilità delle peculiari esperienze femminili ricordate, ma nel cambiamento ciclico che il corpo delle donne sperimenta con le mestruazioni, mentre entrambi i corpi, maschile e femminile, mutano irreversibilmente con l'invecchiamento. Con questa impostazione, le differenze tra donne e uomini non sono ridotte alle loro caratteristiche anatomiche, mentre, allo stesso tempo, il corpo è valorizzato come oggetto di studio privilegiato per riflettere sui rapporti tra corpo e identità sessuale, ossia, sulla scorta di Foucault, tra corpi, cultura e storia.

In questa prospettiva assumono grande importanza le fonti che forniscono un'immagine, una rappresentazione del corpo, sia femminile che maschile. I documenti possono essere iconografici ma con il limite che, soprattutto se la ricerca indaga i secoli passati, questi si riferiscono principalmente alle élite sociali, riproponendo spesso ideali di corpi armonici e proporzionati. Pertanto, seguendo Bachtin, se si intende studiare i corpi dei popolani è necessario usare altre fonti, processi giudiziari, relazioni sanitarie, filastrocche, dizionari, registri delle visite di leva, ecc.

Inoltre, se il corpo non è più riducibile al suo dato anatomico-fisiologico, la sua storia è diventata quella dei rapporti tra sessi con la valorizzazione del simbolismo corporeo e sessuale. Ciò ha reso la storiografia del corpo uno snodo interdisciplinare dove possono convergere i più disparati temi di ricerca storica, ma anche demografia, sessuologia, antropologia, giurisprudenza, ecc.

Un esempio sia di questa convergenza disciplinare che dell'uso di fonti molteplici è un'opera pubblicata nel 1984 dallo storico canadese Edward Shorter (1984). La sua tesi centrale ruota attorno all'idea che durante l'età preindustriale le donne europee hanno subito una diffusa esclusione dalla vita pubblica in conseguenza della loro vulnerabilità fisica, dovuta tuttavia a motivi molto ben circostanziati e non a una loro presunta predisposizione fisiologica. Gravidanze indesiderate, igiene inesistente con conseguente frequenza di malattie a carico dell'apparato riproduttivo, vita familiare logorante, sono solo alcune delle cause che rendevano cagionevole la salute delle donne europee in età moderna, specialmente se appartenenti ai ceti popolari. Shorter ha così sostenuto che il femminismo novecentesco si è potuto sviluppare anche grazie al rin vigorimento fisico delle donne, oltre che in ragione di fattori sociali quali il trionfo della moralità borghese che ridusse la brutalità maschile,² l'inserimento delle donne nel mercato del lavoro, il miglioramento dell'istruzione che sembra peraltro essere inversamente proporzionale all'incremento della maternità.³

Tanto nel lavoro di Shorter che in altre opere successive ricorre l'attribuzione dell'origine della brutalità sessuale maschile alla paura del corpo femminile. Un tema che è stato declinato per varie epoche storiche osservando la percezione che esse hanno avuto del corpo femminile stesso. È stato così possibile documentare gli approcci culturali che hanno consentito di perpetuare nel corso dei secoli la sproporzione dei ruoli sessuali. Lo storico canadese ricordava come la donna sia stata considerata una fornace di carnalità già nel V secolo da sant'Agostino, una convinzione ripresa in termini molto netti dal pensiero cristiano dominante in età medievale e nelle epoche successive. Ancora prima, nel II secolo, il medico Galeno era convinto che la procreazione fosse associata all'orgasmo femminile, una persuasione che trasse ulteriore consolidamento nella letteratura medica dell'età della Controriforma. Va comunque precisato che, se già Aristotele riteneva la donna una riproduzione imperfetta dell'uomo nella quale albergava la passività (Sissa, 1990), se tutta la logica scolastica medievale avrebbe ripreso questa impostazione intendendo il maschile in positivo e il femminile come privazione, se Galeno e tutta la letteratura medica fino al XVII secolo descriveva l'apparato genitale femminile come la copia rovesciata all'interno di quello maschile proiettato all'esterno, è stata però proprio l'affermazione di una certa morale cristiana nel I secolo a gettare le basi per una malcelata avversione nei confronti del corpo in generale. Nel 1988 fu lo storico irlandese Peter Brown, attento lettore di Foucault in tema di storia della sessualità, a collegare la repul-

² Sull'affermazione del matrimonio solidale in Inghilterra, si veda l'ormai classico L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Einaudi, Torino 1983 (ed.or.1977), pp.360 ss.

³ Per l'Italia si veda, essenzialmente, M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto: mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, il Mulino, Bologna 2000 (1 ed. 1986) e M. Barbagli, M. Castiglioni e G. Dalla Zuanna, *Fare famiglia in Italia: un secolo di cambiamenti*, il Mulino, Bologna 2003.

sione cristiana per il corpo all'introduzione dell'astinenza sessuale operata da San Paolo a Corinto per impedire i matrimoni tra pagani e credenti, una pratica che perpetuava l'ordine sociale vigente in età greco-romana permettendo la riproduzione demografica (Brown, 1988).

Ma non si esaurì certo in età contemporanea la considerazione della donna come essere irrazionale perché incapace di esercitare un controllo consapevole su mente e corpo, di contro alle capacità morali e di autocontrollo dell'uomo, destinato per questo al dominio a patto di non cadere preda delle pulsioni sessuali femminili che lo avrebbero certo condotto alla perdizione. Anzi, il parallelo sviluppo di psicologia e biologia, tra XIX e XX secolo, consolidò l'idea dello stretto rapporto tra psiche e organi riproduttivi femminili. Non è un caso se — poco dopo il saggio di Pomata del 1984 che aveva aperto la strada a questo tipo di critica — nell'ambito della nuova storia delle donne si espresse un veemente attacco contro la biologia così come concepita dall'inizio del Novecento, perché incapace di riconoscere il corpo, sia femminile che maschile, come categoria socioculturale piuttosto che come «faccenda anatomica» (Filippini, Plebani e Scattigno, 2002). Le autrici affermavano che: «Ciò che veramente importa nell'ambito della storia delle donne e di genere è riconoscere il fatto che la “biologia” stessa è una categoria socioculturale. Occorre sotterrarla e rinunciare al suo apparato concettuale, vale a dire evitare di caratterizzare o percepire come “biologia”) — ad esempio — il corpo femminile, la sessualità e i suoi organi, la procreazione o la maternità».

In Italia, l'approccio multiforme alla storia del corpo fu ben sviluppato in un volume collettaneo del 2002 sui rapporti tra sessi dall'antichità all'età contemporanea (Filippini, Plebani e Scattigno, 2002). Le sezioni del volume, Diritto, Scienza, Rituali, Rappresentazioni confermavano come la storia del corpo e del corpo nella storia fosse diventata uno snodo interdisciplinare. Tra esse, la sezione più compatta appare comunque la prima, dove il tema dei diritti delle donne è declinato attorno all'asse della lotta delle donne per affermare i propri diritti, con riferimenti concreti a tempi e a luoghi diversi. Fornisce coerenza alla sezione il saggio introduttivo di Michelle Perrot ma anche quello di Marina Graziosi si presta a un uso trasversale trattando delle origini giuridiche dell'inferiorità femminile (Filippini, Plebani e Scattigno, 2002).

La studiosa francese partiva dal presupposto che la «definizione della donna come persona autonoma, come individuo libero, passa attraverso la libera disponibilità del proprio corpo e, in particolare, attraverso la libertà di contraccezione che scardina il matrimonio, la famiglia e lo Stato» (Filippini, Plebani e Scattigno, 2002). Perrot ripercorreva quindi le tappe della conquista di questa libertà, articolate in tre stadi storici e sociali, pur se con grandi differenze tra aree geografiche, definendo il primo come «corpo dominato ed espropriato» nella famiglia, nello Stato e dal diritto, il secondo come «corpo protetto» dalla

giustizia in generale e dalle garanzie nel mondo del lavoro in particolare, il terzo come «corpo liberato». Riguardo al secondo stadio, Perrot aggiungeva però che la protezione legale tende però ad arrestarsi sul confine del privato, con lo stupefatto che resta spesso impunito. In merito al terzo stadio, precisava infine come l'aggettivo «liberato» vada inteso in forma interrogativa poiché, a fronte dei notevoli miglioramenti normativi seppur tardivi e incompleti, le donne hanno tuttavia trovato «altri padroni, anche se più comprensivi: i medici, diventati i loro principali interlocutori». Una medicalizzazione del corpo delle donne che introduce nuove implicazioni nella «percezione di sé e dell'altro nella coppia e nel rapporto con il figlio.

Ancor prima di questa considerazione, Barbara Duden (1994) aveva concentrato i suoi studi sulla storia del corpo delle donne per sapere «come la donna avesse scoperto quel corpo che ho io, che io vivo come mio, che a me pare naturale e scontato». In altri termini, per «capire che cosa in altri tempi veniva percepito come cuore, ventre o polpaccio, come gioia, desiderio, dolore o nostalgia nella carne delle donne». La storica tedesca ha condiviso infatti con Foucault quel tipo di curiosità per la ricerca storica che conduce a occuparsi del passato non tanto per superarlo ma per individuarne la «distanza dalle proprie nozioni precostituite», così da comprendere altre possibilità di percezione e pensiero rispetto a quelle concretizzatesi. Per questa via, partendo dall'uso indovinato di un nutrito novero di documenti del Settecento, ha stigmatizzato il processo di medicalizzazione di gravidanza e parto, iniziato nel secolo successivo ma esacerbato molto più di recente. Infatti, all'incirca dai primi anni Settanta del XX secolo, le nuove tecnologie mediche hanno indotto una visibilità dell'interno di un corpo gravido impensabile fino ad allora. Duden argomenta che questo spostamento dalla percezione tattile a quella visiva della gravidanza ha proiettato sullo scenario pubblico questa esperienza tipicamente femminile, di contro alla totale intimità con cui era vissuta quando rimaneva avvertita soltanto nel grembo della donna interessata. Da qui — insieme al dilagare della genetica, tema al quale ella stessa ha dedicato un lavoro specifico — discende la concezione attualmente dominante che considera la gravidanza soltanto in funzione del feto, al punto che una donna incinta è divenuta un «ambiente uterino per l'approvvigionamento di un normofeto», facendo così perdere alla donna il proprio corpo per farle assumere sempre più il ruolo di «cliente bisognosa non solo di assistenza ma anche di consulenza». Il che, viene da aggiungere, quasi costringe lo Stato a intervenire su questo terreno con leggi apposite; dunque, a rinforzare un'attitudine che con Foucault possiamo definire biopolitica.

Dopo il suo saggio seminale del 1984, anche Pomata avrebbe ancora affrontato il tema del rapporto tra scienza e corpo delle donne, questa volta suscitando notevoli implicazioni metodologiche estendibili all'insieme delle scienze sociali. L'autrice rilevava l'incongruenza con le fonti e con le acquisizioni della storia

della scienza tradizionale provocata dall'affermazione, ribadita da vari autori (Merchant, 1988; Schiebinger, 1991), secondo cui la Rivoluzione scientifica non avrebbe intaccato il dogma della superiorità maschile, lasciando inoltre immutate le concezioni sino ad allora dominanti circa la differenza sessuale. L'analisi di Pomata mostrava invece che, sebbene l'assioma della superiorità maschile avrebbe resistito ancora per secoli, esso stesso era stato intaccato durante il XVII secolo — ma già nel tardo Rinascimento — da quel complesso di pratiche di ricerca comprese nella definizione di Rivoluzione scientifica. Ciò era avvenuto in primo luogo grazie alla riconcettualizzazione dei «testicoli femminili» in quanto ovaie e all'osservazione di «animalcoli» nel seme. Nel primo caso veniva contrastata la millenaria tradizione medico-filosofica risalente, come si è ricordato, ad Aristotele e Galeno perché la teorizzazione delle ovaie ne comportava l'attribuzione di «natura e funzioni specifiche, senza un corrispettivo nel maschio». La seconda innovazione scardinava la tradizione scolastica anche più in profondità «perché implicava abbandonare un presupposto fondamentale: la credenza nella natura esclusivamente spirituale del contributo maschile alla generazione [...] comune, nel Cinquecento e ancora nel Seicento, tanto a tradizionalisti aristotelici che a innovatori paracelsiani».

Pomata sottolineava inoltre che nello stesso periodo storia naturale e medicina procedevano insieme cosicché la nuova positiva percezione del corpo femminile accompagnò il nuovo interesse dei naturalisti per la differenza sessuale. «Potremmo dire», osservava acutamente l'autrice «che per i naturalisti europei della prima età moderna la differenza sessuale, un tempo concettualizzata dalla scolastica aristotelica come aspetto accidentale della natura, divenne un tratto essenziale del mondo naturale e un campo fondamentale di indagine» (Kosko, 1995). Il nuovo approccio condusse così alla riclassificazione dell'essere umano come mammifero operata da Linneo, il quale attribuì perciò il carattere paradigmatico della specie al corpo femminile, non più a quello maschile.

Ma l'aspetto forse più interessante per la ricerca sociale racchiuso in questo saggio sta nella constatazione che tutte le innovazioni registrate all'epoca della Rivoluzione scientifica furono rese possibili dalla radicale ridefinizione delle priorità di ricerca, le quali si spostarono dal solito all'insolito, dalla regolarità ai fenomeni bizzarri e inspiegati. Un atteggiamento che avrebbe reso felice Bachtin ma che non si può certo limitare alla critica letteraria e artistica essendo riscontrabile oggi con tanta più maturità rispetto al passato nelle tendenze affermate in molti campi del sapere. Sempre più si affaccia, infatti, la coscienza di come, tanto nella natura che nella società, stabilità e regolarità siano il risultato di un continuo dinamismo, caratterizzato da fluttuazioni incessanti, multiple e interdipendenti. Nuove forme di autorganizzazione — dalle particelle subatomiche alle cellule viventi, dal volo degli storni nel cielo di Roma ai sistemi economici e sociali — emergono dai bordi del caos, mostrando che le proprietà dei sistemi

complessi sono differenti da quelle dei loro costituenti individuali. Non linearità, adattatività, semplicità e predicibilità a un certo livello del sistema, disordine e imprevedibilità a un altro livello, sempre più l'osservazione scientifica riscontra come l'ordine avvenga per fluttuazione. Per studiarlo è allora necessario porre attenzione alla probabilità e al paradosso, come già avviene nelle scienze ambientali così come in biologia con la teoria degli equilibri puntuati e in chimica con quella delle strutture dissipative, oltre che in quelle già più classiche della fisica quanto-probabilistica e altresì nelle più sottili elaborazioni della logica e della psicologia (Watzlawick, Beavin e Jackson), fino alle teorie del caos. Ma pure nella teoria sociologica, se Immanuel Wallerstein (1995) ha sostenuto che la strategia delle scienze sociali deve smettere di essere improntata alla ricerca di leggi universali (Abbott, 2007). Strutture e movimenti sociali, infatti, al pari di quanto avviene in natura sono irriducibili a una supposta semplicità che la scienza avrebbe come compito principale, se non unico, di svelare.

In conclusione, dalla recente storiografia sul corpo femminile analizzata in questa breve e sicuramente incompleta rassegna emerge una già ben consistente messe di argomenti, che si possono sintetizzare articolandoli come opposizioni: corpo come costruito sociale *versus* approccio biomedico; lotta per i diritti e per la libertà del corpo delle donne *versus* morale cristiana e inferiorità della donna; rapporti tra sessi e studi di genere *versus* concezione anatomica della differenza. Sul piano del metodo, questa stessa storiografia suggerisce, infine, che l'interdisciplinarietà e l'attenzione a fonti capaci di restituire immagini sono fattori metodologici irrinunciabili per affrontare la storia del corpo.

Conclusioni

Nella definizione di salute adottata ufficialmente dall'Organizzazione Mondiale di Sanità nel 1986 con la *Carta di Ottawa* si legge che «Per Promozione della Salute si intende il processo che consente alla gente di esercitare un maggiore controllo sulla propria salute e di migliorarla... La salute è dunque un concetto positivo che insiste sulle risorse sociali e personali oltre che sulle capacità fisiche». Rispetto al modello precedente che ha abituato la popolazione a considerare la salute soltanto come assenza di malattia, cioè a una condizione riferita a fattori fondamentalmente biologici da affidare perciò passivamente alle cure mediche, l'OMS promuove invece una concezione dinamica, processuale, attiva e consapevole. È un approdo a un modello complesso di causazione delle malattie, che, accanto ai classici fattori biologici, mette in conto fattori ambientali, psicologici, sociali, con la conseguenza che salute e malattia diventano concetti relativi, dipendenti dal contesto culturale e ideologico. Sono, in altri termini, dei costrutti

sociali determinati da fattori diversi e convergenti, un processo dove il corpo gioca un ruolo determinante.

In questa prospettiva, il corpo diviene il terreno principale dell'incontro tra azione pubblica e sfera intima della vita, sebbene — raccogliendo ancora una volta le suggestioni di Foucault (2009) — è opportuno che la ricerca abbandoni l'idea di corpo individuale per osservare invece «un nuovo corpo, un corpo molteplice, un corpo con una quantità, seppur non infinita, comunque innumerevole di teste». È questo l'ambito in cui si verifica una condotta del potere enunciabile con la locuzione biopolitica, diverso da quello della cosiddetta post-politica. Mentre questa aspira ad abbandonare i vecchi conflitti ideologici per dedicarsi alla gestione competente dell'amministrazione, la biopolitica si concentra invece — spesso facendo leva su paure tutte proprie dell'attuale società di transizione (Zizek, 2007) — sull'obiettivo di regolamentare la sicurezza e il benessere della popolazione, prendendo in carico la gestione del vivente, dei processi biologici della specie umana.

Ma la ricerca sbaglierebbe a limitare la sua ottica solo all'osservazione dei corpi soggiogati dal biopotere. Se, infatti, la storiografia è giunta a ritenere il disciplinamento «non come momento di consolidamento di un sistema [...] ma come processo di composizione di conflitti continui e di apertura continua di nuovi conflitti» (Prodi, 1994), è possibile che anche la biopolitica sia intesa non solo come la sfera in cui si riuniscono in senso verticale le categorie del biologico e del politico, ma anche come il terreno dove agisce la resistenza del «biologico», di ciò che vive, nei confronti di una politica che acquista nella modernità tratti sempre più meccanici e autoreferenti. Assumendo il singolo come soggetto e non come oggetto — come attore sociale, direbbe Alain Touraine (1993) — la biopolitica può allora diventare il campo pubblico di affermazione della soggettività, in contrasto con le dinamiche di isolamento, fuga, repressione ed emarginazione provocate dall'autonomia del politico, per promuovere invece un atteggiamento di apertura al mondo globalizzato e ai suoi orizzonti di dialogo, sulla strada del rafforzamento di una coscienza planetaria.

Per concludere, un effetto della crisi del concetto di moderno nelle scienze sociali si registra con l'emergenza di concetti obliqui che presentano il rischio di lasciare indefinito il campo di ricerca aprendo la strada alla banalizzazione ma che contestualmente, proprio per la loro natura indefinita, permettono di esplorare l'intermedio, le aree in chiaroscuro, i punti di intersezione. Ne consegue che è necessario dotarsi della logica *fuzzy* pur senza abbandonare la logica formale, che è più proficuo apprezzare il conflitto rispetto al dogma, il mutamento piuttosto che la consuetudine, estendendo le capacità euristiche anche per mezzo dell'immaginazione (Abbott, 2007). Ciò è tanto più vero quando ci si avventura in un territorio così esposto a ogni pratica, ma anche a ogni codice, come quello del corpo.

Bibliografia

- Abbott A. (2007), *I metodi della scoperta. Come trovare delle buone idee nelle scienze sociali*, Milano, Mondadori.
- Bachtin M.M. (1979). *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi.
- Barbagli M. (2000), *Sotto lo stesso tetto: mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna, il Mulino.
- Barbagli M., Castiglioni M. e Dalla Zuanna G. (2003), *Fare famiglia in Italia: un secolo di cambiamenti*, Bologna, il Mulino.
- Bourdieu P. (1987), *Il corpo tra natura e cultura*, Milano, FrancoAngeli.
- Brown P. (1992). *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino, Einaudi.
- Burke P. (1993), *La storiografia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.
- Burke P. (2006), *La storia culturale*, Bologna, il Mulino.
- Duden B. (1994), *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Filippini N.M., Plebani T. e Scattigno A. (a cura di) (2002), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Roma, Viella.
- Foucault M. (1969), *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze europee*, Torino, Einaudi.
- Foucault M. (1971), *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli.
- Foucault, M. (1976-2019), *Storia della sessualità*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault M. (2009), *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli.
- Kosko B. (1995), *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy*, Milano, Baldini & Castoldi.
- Merchant C. (1988), *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano.
- Pancino C. (a cura di) (2000), *Corpi. Storia, metafore, rappresentazioni fra Medioevo ed età contemporanea*, Venezia, Marsilio.
- Pomata G. (1984), *La storia delle donne: una questione di confine*. In G. De Luna (a cura di), *Introduzione alla storia contemporanea. Il pensiero storico*, Firenze, La Nuova Italia.
- Prodi P. (a cura di) (1994) *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino.
- Schiavone A. (2007), *Storia e destino*, Torino, Einaudi.
- Schiebinger L. (1991), *The mind has no sex? Women in the origins of modern science*, Cambridge, Harvard University Press.
- Shorter E. (1984), *Storia del corpo femminile*, Milano, Feltrinelli.
- Wallerstein I. (1995), *La scienza sociale: come sbarazzarsene. I limiti dei paradigmi ottocenteschi*, Milano, il Saggiatore.
- Stone L. (1983), *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Einaudi, Torino.
- Watzlawick P., Beavin J.H. e Jackson D.D. (1971), *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma, Astrolabio-Ubaldini.
- Zizek S. (2007), *La violenza invisibile*, Milano, Rizzoli.

Della drammaterapia in ambiente educativo. Un'apertura¹

Cécile Nadhira Abdessemed², Alessandro Porrovecchio³

Sommario

Il presente articolo, basato in parte sulle prime evidenze emerse da alcune ricerche in corso, intende introdurre il potenziale dell'espressione di Sé come forma di drammaterapia e di attività fisica adattata (AFA), in ambiente educativo con persone socialmente emarginate, che quindi presentano potenzialmente problemi di salute mentale e sociale.

Dopo una parte in cui descriviamo e definiamo le pratiche in questione, in particolare il Teatro dell'Oppresso di Augusto Boal come forma di espressione di Sé, nella seconda illustriamo quindi il potenziale di queste pratiche rispetto alle principali possibili fragilità delle persone emarginate. Un accento particolare viene posto sull'importanza della dimensione rituale con un pubblico di adolescenti.

Mentre i benefici della drammaterapia e delle attività fisiche adattate in senso lato sono stati ben esplorati in letteratura, il contributo dell'espressione di Sé/Teatro dell'Oppresso, che combinano diversi elementi della drammaterapia e delle AFA, è stato poco esplorato.

Parole chiave

Drammaterapia, teatro dell'oppresso, marginalità, inclusione sociale, attività fisica adattata.

¹ Questo lavoro è finanziato dall'Institut National Supérieur du Professorat et de l'Education (INSPE) dell'Accademia di Lille. Le ricerche in corso si stanno svolgendo presso l'Etablissement Régional d'Enseignement Adapté (EREA) di Calais.

² Univ. Littoral Côte d'Opale, Univ. Lille, Univ. Artois – ULR 7369 – URePSSS – Unité de Recherche Pluridisciplinaire Sport Santé Société, 59140, Dunkerque, Francia, nadhira.abd@gmail.com

³ Univ. Littoral Côte d'Opale, Univ. Lille, Univ. Artois – ULR 7369 – URePSSS – Unité de Recherche Pluridisciplinaire Sport Santé Société, 59140, Dunkerque, Francia, alessandro.porrovecchio@univ-littoral.fr

On Drama Therapy in an educational setting. An opening¹

Cécile Nadhira Abdessemed², Alessandro Porrovecchio³

Abstract

This article, based partly on initial evidence from some ongoing research, aims to introduce the potential of Self-expression as a form of dramatherapy and adapted physical activity (APA), in educational settings with socially marginalized people, who therefore, potentially present mental and social health problems.

After a part in which we describe and define the practices in question, particularly Augusto Boal's Theatre of the Oppressed as a form of self-expression, in the second part we then illustrate the potential of these practices concerning the main possible fragilities of marginalised people. Special emphasis is placed on the importance of the ritual dimension with an adolescent audience.

While the benefits of dramatherapy and adapted physical activities in a broad sense have been well explored in the literature, the contribution of self-expression/Theatre of the Oppressed, which combine different elements of dramatherapy and APA, has been little explored.

Keywords

Dramatherapy, Theatre of the Oppressed, Marginalization, Social inclusion, Adapted Physical Activity.

¹ Questo lavoro è finanziato dall'Institut National Supérieur du Professorat et de l'Education (INSPE) dell'Accademia di Lille. Le ricerche in corso si stanno svolgendo presso l'Etablissement Régional d'Enseignement Adapté (EREA) di Calais.

² Univ. Littoral Côte d'Opale, Univ. Lille, Univ. Artois – ULR 7369 – URePSSS – Unité de Recherche Pluridisciplinaire Sport Santé Société, 59140, Dunkerque, Francia, nadhira.abd@gmail.com

³ Univ. Littoral Côte d'Opale, Univ. Lille, Univ. Artois – ULR 7369 – URePSSS – Unité de Recherche Pluridisciplinaire Sport Santé Société, 59140, Dunkerque, alessandro.porrovecchio@univ-littoral.fr

Introduzione

Ô douleur ! ô douleur ! Le Temps mange la vie, / Et l'obscur Ennemi
qui nous ronge le cœur / Du sang que nous perdons croît et se fortifie!¹

Charles Baudelaire, *Les fleurs du mal*, 1857

Con queste parole tratte dalla poesia *Il Nemico*, nel 1857 Baudelaire raccontava l'angoscia del tempo nella modernità. Il mondo del poeta francese era chiaramente diverso dal nostro, ma la «sua» modernità poneva le basi dell'accelerazione che caratterizza oggi la società contemporanea²: quella occidentale viene spesso definita come «società della performance» (Ehrenberg, 2014), dai ritmi veloci, angosciante e potenzialmente patogena, tanto da portare il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han a definirla «burnout society». Un tipo di società che porterebbe alcuni individui non-normativi ad essere marginalizzati: ad esempio, coloro i quali non corrispondono ai criteri di bellezza condivisi nell'immaginario collettivo, o coloro i quali presentano un profilo non adatto al sistema scolastico (Illich, 1970; Bartlett e Schugurensky, 2020).

In questo contesto riteniamo che la drammaterapia, in quanto pratica che permette al contempo la (ri)costruzione identitaria e l'espressione fisica e verbale del Sé, possa rappresentare uno strumento interessante ai fini dell'inclusione o della re-inclusione nel tessuto sociale (Kinder e Harland, 2004; Karkou e Glasman, 2004; Muller-Pinget e Golay, 2012). Nello specifico, riteniamo che la drammaterapia basata sull'approccio proposto dal drammaturgo brasiliano Augusto Boal permetta di intervenire in maniera adattata in ambiente sociale e educativo presso dei gruppi e degli individui marginali o marginalizzati (Chatelain e Boal, 2010).

Il concetto di marginalità

Uno dei concetti cardine del nostro articolo è l'idea di marginalità sociale. Antonio Gramsci dedica il venticinquesimo *Quaderno dal carcere* alle persone «ai margini della storia», riferendosi con questa espressione a gruppi sociali «subalterni», fragili, vulnerabili, isolati (Gramsci 1934; Maltese, 2017). Attualmente, il concetto di marginalità si lega all'idea che l'organizzazione della società si fondi al contempo sulle disuguaglianze nell'accesso ad alcuni beni (sociali e non) o sulla gerarchizzazione delle posizioni sociali, e sull'esistenza di diversi gradi

¹ «O dolore! Dolore! il tempo divora la vita, / e l'oscuro Nemico che ci corrode il cuore / col sangue che perdiamo cresce e si fortifica».

² Per usare ancora le parole di Baudelaire, nel 1863: «La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable» («La modernità è il transitorio, il fuggitivo, il contingente, la metà dell'arte, di cui l'altra metà è l'eterno e l'immutabile») (Baudelaire, 1994, p. 76-77).

di integrazione sociale. Secondo questo approccio, un soggetto socialmente marginale (sia esso un gruppo o un individuo) è lontano dal centro del sistema sociale a cui appartiene (cioè occupa una posizione periferica) e si trova vicino ai confini che separano questo sistema dall'ambiente esterno (o da altri sistemi). Questa condizione ha quindi un impatto sulla sua salute fisica, mentale e sociale (Marmot, 2003).

Un punto critico nella riflessione sulla marginalità sociale è la relazione tra questo fenomeno e la struttura delle disuguaglianze sociali: la marginalità affonda le sue radici nelle disuguaglianze di una data società, siano esse economiche, sociali, simboliche o culturali, non solo perché i soggetti marginali provengono in gran parte dai gruppi sociali più svantaggiati o dominati, ma anche perché la fisionomia stessa della marginalità sociale riflette gli squilibri e le differenziazioni sociali in modo multidimensionale.

Da un punto di vista teorico, in questo contesto, definiamo la marginalità come una questione di sradicamento sociale, culturale e simbolico, e di status incerto, causato dal passaggio da un'appartenenza a un'altra, all'emergere di nuove forme di esclusione sociale (su base etnica, territoriale, culturale, ecc.), o dall'esperienza moderna della differenziazione sociale e delle «appartenenze multiple». Si tratta di una posizione piuttosto «soggettiva», che trova maggiore attenzione negli studi sulle implicazioni culturali o psicologiche dei processi di differenziazione sociale, a partire dalla famosa analisi di Robert Ezra Park sull'«uomo marginale» (Park, 1928). Questo approccio si basa su un'idea interazionista e inclusiva della società (Blumer, 1969; Coulon, 1992), e prevede quindi la predisposizione di strategie di intervento centrate sull'individuo e sulle interazioni che questo attua tra *Self* e *Alter*.

In sintesi, sebbene non vi sia un vero e proprio accordo sulla sua definizione (Cullen e Pretes, 2000), il concetto di marginalità sociale si riferisce alla separazione sociale, psicologica o simbolica tra alcuni individui o gruppi sociali e il resto della società, i loro gruppi sociali di riferimento, le istituzioni sociali e/o l'attività sociale. Si tratta quindi di una questione di legami sociali (Paugam, 2008).

Come abbiamo accennato, gli individui o i gruppi emarginati sono maggiormente a rischio di fragilità fisica, psicologica e sociale (Baah et al., 2019). Dal punto di vista della «salute sociale», i problemi sono principalmente legati alla debolezza dei legami sociali, all'isolamento, alla precarietà del lavoro o al rischio di abbandono scolastico. Da un punto di vista psicologico e sociale, molti studi hanno evidenziato i rischi per la salute della marginalità professionale (si veda, ad esempio, Macmillan e Shanahan, 2021) o della condizione di migrante, caratterizzata — tra le altre cose — da bassa autostima, aumento del rischio di situazioni problematiche di stress, depressione o ansia (si veda, ad esempio, Foo et al., 2018). Infine, in termini di condizione fisica, al di là delle varie problematiche legate, ad esempio, alle condizioni di lavoro, la marginalità, soprattutto se

legata a forme di *disempowerment*, è spesso legata a stili di vita sedentari (si veda, ad esempio, Lynch et al., 2021).

La questione della marginalità, nelle sue diverse forme, può essere affrontata attraverso varie strategie di integrazione o inclusione sociale: dalle arti (Kinder e Harland, 2004), alla cucina (Mac Namara, 2015). Tra queste strategie, alcune utilizzano lo sport o pratiche corporee come le attività fisiche adattate (AFA) (Racodon e Porrovecchio, 2019), o la drammaterapia (Chatelain e Boal, 2010).

Poste queste premesse, ai fini del presente lavoro consideriamo emarginata, marginale o marginalizzata qualsiasi persona (o gruppo) potenzialmente soggetta a forme di stigmatizzazione (Goffman, 1963): persone con disabilità (fisiche, psicologiche e sociali), anziani, migranti o persone stigmatizzate e/o «in sofferenza» (Le Breton, 2007) a causa di queste loro caratteristiche. Focalizzeremo quindi l'attenzione sull'importanza di istituire programmi di drammaterapia basati sull'espressione di Sé e l'espressione corporea, ispirati al Teatro dell'Oppresso (TO) di Augusto Boal, per un gruppo di giovani ai margini della società in ambiente educativo.

AFA, psicodramma e sociodramma

Possiamo considerare la forma di drammaterapia proposta in questo articolo come una forma di AFA. L'idea dell'AFA a cui ci riferiamo è nata in Québec ed è stata proposta da Clermont Simard, il fondatore della Federazione Internazionale dell'Attività Fisica Adattata (IFAPA), negli anni Settanta. Secondo l'IFAPA,

APA è definita come un corpo interdisciplinare di conoscenze pratiche e teoriche rivolte verso disabilità, limitazioni dell'attività e restrizioni della partecipazione nell'attività fisica. Si tratta di una professione di erogazione di servizi e di un campo di studio accademico che sostiene un'attitudine di accettazione delle differenze individuali, promuove l'accesso a stili di vita attivi e allo sport, e favorisce la fornitura di servizi innovativi e cooperativi, sostenendo l'autonomia e l'empowerment. APA comprende, ma non si limita a, educazione fisica, sport, ricreazione, danza, arti creative, nutrizione, medicina e riabilitazione.³

Se le AFA delle origini si svolgevano verso la riabilitazione del corpo attraverso le attività fisiche, successivamente il loro spazio di intervento si è allargato per abbracciare tutte le forme che la salute può assumere, basandosi su un modello bio-psico-sociale (Engel, 1977; Bronfenbrenner, 1979). Quindi la salute (fisica, mentale e/o sociale) sarà al centro del programma delle AFA per aiutare al meglio

³ <https://ifapa.net/definition/> (consultato il 5/1/2023).

ogni persona in situazione di disabilità, qualunque essa sia, a trovare un posto nella società, secondo i suoi desideri.

Molti educatori specializzati, sportivi e non, si sono resi conto dei benefici che l'attività fisica può offrire a una comunità di adolescenti, in luoghi dove la stigmatizzazione e la miseria sociale (Bourdieu, 1993) sono un'amara realtà quotidiana. Nel nostro caso, l'AFA assume la forma della drammaterapia di ispirazione «boalliana», presso giovani «in sofferenza» (Le Breton, 2007) e marginali.

La drammaterapia è considerata da alcuni autori come una sorta di derivazione dello psicodramma e del sociodramma di Jacob Levi Moreno (1987), da cui in parte si differenzia (Klein, 2015).

Jacob Levi Moreno, negli anni Venti — dopo aver lavorato con gruppi socialmente emarginati — ebbe l'intuizione di introdurre alcune pratiche legate alla rappresentazione teatrale nel mondo della psicoterapia, invitando i partecipanti a mettere in scena i propri dolori: nacque così il suo *Teatro della Spontaneità* (1987), dove il palcoscenico, attraverso l'efficacia catartica dell'improvvisazione drammatica, assume anche un ruolo terapeutico. I partecipanti diventano così protagonisti di un «dramma spontaneo», dando vita a un'arte del momento che si differenzia dall'arte della conservazione che aveva dominato il mondo della rappresentazione teatrale fino ad allora. Attraverso lo psicodramma (e poi il sociodramma) Moreno rese partecipe anche il pubblico: esso non svolge più il tradizionale ruolo di spettatore passivo, ma veniva invitato dal terapeuta — che appariva sul palcoscenico nel momento cruciale della rappresentazione — a cercare l'alternativa per risolvere un conflitto messo in scena, trasposizione di uno dei conflitti collettivi in cui il pubblico stesso poteva esser coinvolto. Gli spettatori si trasformano quindi in attori del loro stesso «dramma sociale».

La tecnica terapeutico-drammaturgica di Moreno, lo «psicodramma», prese in seguito una nuova direzione: si passò dal lavoro sull'individuo a quello sul sistema sociale, mettendo al centro della scena gruppi che condividono una certa condizione, definendolo «sociodramma». Il sociodramma di Moreno diventa quindi uno strumento per la costruzione sociale e culturale di una «nuova società» o «identità sociale», il cui obiettivo è di rappresentare sulla scena delle contraddizioni che possono essere fonte di tensioni e conflitti collettivi, per ottenere — attraverso la catarsi sociale — la loro risoluzione. Come vedremo nelle definizioni che seguono, il debito della drammaterapia nei confronti di Moreno è evidente.

La drammaterapia e il Teatro dell'Oppresso

È difficile trovare definizioni chiare di «drammaterapia», probabilmente perché il termine «terapia», che è uno dei due elementi della parola, è piuttosto

controverso e polisemico. Per offrire una definizione pertinente del termine «drammaterapia», abbiamo scelto di rivolgerci a una delle più antiche associazioni professionali, la NADTA (North American Drama Therapy Association):

La terapia attraverso il teatro è l'uso intenzionale di processi teatrali e/o drammatici per raggiungere obiettivi terapeutici. Si tratta di una pratica incorporata che è attiva ed esperienziale. Questo approccio può fornire il contesto per permettere ai partecipanti di raccontare le proprie storie, definire obiettivi e risolvere problemi, esprimere emozioni o raggiungere la catarsi. Attraverso il dramma, la profondità e l'ampiezza dell'esperienza interiore possono essere esplorate attivamente e le abilità nelle relazioni interpersonali possono essere potenziate [...] La terapia attraverso il teatro utilizza il gioco, l'incarnazione, la proiezione, il ruolo, la storia, la metafora, l'empatia, il distanziamento, la testimonianza, la performance e l'improvvisazione per aiutare le persone a compiere cambiamenti significativi.⁴

La drammaterapia che proponiamo si configura come una forma di espressione corporea e di Sé fortemente ispirata dal TO sviluppato dal drammaturgo brasiliano Augusto Boal (1993). Il termine «oppresso» è chiaramente un omaggio alla «pedagogia degli oppressi» di Paulo Freire (1974), secondo il quale l'educazione deve permettere alle classi dominate (gli «oppressi») di acquisire un sapere emancipatorio per cambiare le proprie condizioni di vita. Per tutta la vita il pedagogista brasiliano si è impegnato nella costruzione di una «educazione popolare liberatrice» che riunisce «educatori-apprendenti» e «discenti-educatori» che dialogano insieme per sviluppare nuove conoscenze critiche e aumentare la consapevolezza reciproca. L'obiettivo di questa «pedagogia dell'oppresso» è al contempo di combattere le disuguaglianze e trasformare la società.

Partendo da questi presupposti, il TO è una «poetica», un linguaggio teatrale che riunisce un insieme di tecniche drammatiche e di esercizi che permettono agli «oppressi» (persone ai margini della società, nel nostro caso) di «allenarsi» — all'interno dello spazio simbolico teatrale — a lottare contro l'oppressione e a costruire linee di trasformazione nella società. In questo senso, il teatro è una «prova di rivoluzione» (Boal, 1993; 1996). Così, Boal ha concepito delle tecniche che siano messe in pratica non da artisti, professionisti del teatro, ma dagli stessi oppressi, da coloro che fino ad allora erano stati spettatori, incoraggiati a entrare sul palcoscenico della storia, a diventare attori delle proprie lotte, postulando l'emancipazione come un processo, un «divenire attivo» (Charbonnier, 2013, p. 85). Un teatro popolare «fatto dal popolo e per il popolo» (Boal, 1996), basato sui metodi di Stanislawski (1989) e sull'improvvisazione, il cui obiettivo è trasmettere le competenze teatrali e i relativi mezzi di «produzione», al fine,

⁴ <https://www.nadta.org/what-is-dramatherapy-> (consultato il 5/1/2023).

da un lato, di aumentare la consapevolezza dell'oppressione e, dall'altro, di utilizzare le strategie messe in atto sul palcoscenico nel quadro reale delle lotte emancipatorie. In questo modo, il TO — sulla scorta degli insegnamenti di Paulo Freire — partecipa a un doppio processo emancipatorio: individuale, attraverso lo sviluppo di una coscienza politica critica che permetta l'analisi strutturale del sistema di produzione e sfruttamento, e collettivo, attraverso la dinamica di mobilitazione che avvia, poiché «non c'è emancipazione dell'individuo senza quella della società» (Adorno, 2005).

La salute, l'educazione, la dimensione rituale

La strategia di intervento che illustriamo si basa quindi su alcune pratiche che hanno un impatto sulla salute — intesa in senso bio-psico-sociale (Engel, 1977; Bronfenbrenner, 1979) — sia degli individui che dei gruppi, soprattutto per quanto riguarda le persone ai margini della società. Al fine di illustrarne quindi i benefici è importante decostruirla: come abbiamo visto, consideriamo la drammaterapia come una forma di AFA che integra elementi di espressione corporea e espressione di Sé. Possiamo quindi concentrarci sull'importanza delle AFA, della drammaterapia e del TO e sul loro impatto sulla salute (soprattutto sociale e mentale), partendo dal presupposto che in ambiente educativo la salute mentale e sociale sia importante e la sua mancanza sia anche un fattore di rischio di *school disengagement* (Porrovecchio et al., 2020). Focalizzeremo, infine, l'attenzione sull'importanza della dimensione rituale di queste pratiche.

AFA, drammaterapia e salute

- Le AFA sono utilizzate e hanno dimostrato la loro utilità per i seguenti fini.
- L'inclusione sociale, la reintegrazione nel contesto sociale della persona fragile, lo *school re-engagement*; questi aspetti, nel contesto francese in cui lavoriamo, sono stati dimostrati — tra gli altri — dal gruppo di ricerca-intervento dell'Università di Strasburgo (Gasparini, 2008; Gasparini e Vieille-Marchiset, 2015, etc.), che ne ha anche evidenziato la dimensione potenzialmente paradossale o problematica (Gasparini e Knobé, 2008): l'AFA e l'educazione attraverso lo sport non sono una panacea contro qualsiasi tipo di problema sociale, ma possono anche generare effetti perversi o controproducenti.
 - La costruzione o ricostruzione di legami sociali (Paugam, 2008), un fattore importante che influenza la salute globale degli individui o delle comunità, e migliora il clima scolastico (Xue et al., 2020).
 - La lotta contro le varie forme di fragilità psicologica e mentale, piuttosto comuni come conseguenza delle condizioni di vulnerabilità e precarietà sociale

(Arveiller & Mercuel, 2012); le AFA possono quindi agire come una sorta di rimedio o strumento di prevenzione.

Più specificamente, la pratica dell'espressione di Sé e dell'espressione corporea come forma di drammaterapia per le popolazioni socialmente emarginate si è dimostrata utile:

- in termini di rafforzamento dell'autostima (Lapinsky, 2002), soprattutto per i giovani, le persone socialmente fragili e i rifugiati (Rousseau et al., 2005);
- per la gestione delle emozioni attraverso il movimento, con benefici per la salute mentale (Shafir et al., 2016), soprattutto per i giovani che hanno subito violenze o in situazione di fragilità sociale (Mackay, 1987);
- per l'espressione e/o la ricostruzione identitaria (Jennings, 1983).

Riassumendo, l'uso dell'AFA/drammaterapia offre la possibilità di lavorare sull'individuo e sul gruppo, predisponendo quindi delle strategie di intervento di tipo *individual* o *community health*.

L'importanza della dimensione rituale

Un aspetto interessante e a nostro avviso fondamentale che sta emergendo è l'importanza della dimensione rituale (Van Gennep, 1909; Turner, 1982). Si tratta di una dimensione riscontrata più volte nelle nostre precedenti ricerche-intervento nell'ambiente delle arti marziali (Porrovecchio, 2013; 2017), e osservata anche da altri autori in ambito drammaterapeutico (Schrader, 2012).

Nelle nostre etnografie precedenti abbiamo potuto riscontrare una sorta di «bisogno di ritualità», che caratterizzava gli adolescenti più fragili o emarginati. Arnold van Gennep (1909) è stato tra i primi a mostrare come la vita sociale necessiti di rituali per affrontare alcune fasi cruciali dell'esistenza, sia individuale che collettiva, quale ad esempio il passaggio alla fase adulta (Le Breton, 2007).

È interessante notare che il concetto di rituale è valido tanto per i popoli che Van Gennep definiva semi-civili quanto per l'Occidente civilizzato: i riti della nascita e della morte, della pubertà sociale, delle alleanze, ecc. sono presenti ovunque nel mondo. In *Riti di passaggio* (1909), possiamo trovare una varietà di esempi che evidenziano i tempi dell'iniziazione e della costruzione dell'identità, nonché i ritmi corporei. Il rituale crea anche una separazione simbolica tra lo spazio esterno (la vita quotidiana) e lo spazio della pratica e dell'espressione di Sé, determinando così una cesura che permette di costruire e delimitare uno spazio relativamente protetto per l'espressione e la ricostruzione individuale e sociale. Possiamo già identificare degli elementi di convergenza tra l'idea van gennepiana di rituale e gli obiettivi dei nostri interventi tramite l'espressione di Sé.

Prendendo come riferimento il rito di passaggio analizzato da Van Gennep, esso è il risultato di tre diversi micro-rituali (*pre-liminale*, *liminale* e *post-liminale*) che permettono il passaggio da una fase all'altra della vita. I rituali *pre-liminali* aprono la «cerimonia» mettendo in scena la morte simbolica dell'individuo e aprendo le porte quindi a un nuovo ritmo corporeo, alla costruzione di un Sé «Altro» attraverso la pratica corporea: abbiamo operato questa separazione tra tempi e spazi «rituali» e tempi e spazi «esterni» anche nei nostri interventi di espressione di Sé.

Van Gennep sottolinea che la liminalità è una condizione in cui, paradossalmente, gli individui sono «più liberi» rispetto alla vita quotidiana, e allo stesso tempo incorporano «nuove» norme socio-culturali: nel nostro contesto, durante la fase liminale i praticanti (co)costruiscono, esprimono e incorporano l'«Altro» Sé attraverso la drammaterapia. Infine, i riti *post-liminali* mettono in scena la rinascita simbolica degli individui con un nuovo status e nuove prerogative: attraverso un'uscita simbolica dal rituale il praticante torna alla vita quotidiana con un'identità diversa, un Sé diverso, arricchito dalla pratica e dall'incorporazione di un nuovo universo simbolico, da una migliore o nuova conoscenza di Sé.

Il «bisogno di rito»

Per spiegare l'importanza di quest'ultimo punto, è importante considerare alcuni elementi socio-antropologici. La progressiva scomparsa dei riti di passaggio nella società contemporanea, che tende a isolare gli individui (Han, 2020), spiega in parte il bisogno di rituale emerso dalle nostre precedenti ricerche, che è alla base dell'importanza della dimensione rituale qui proposta. Nelle società contemporanee, le strutture di socializzazione stanno affrontando una crisi. Come conseguenza, gli individui cercano sempre più di trovare effervescenza, socievolezza, di scaricare le tensioni, ma soprattutto di trovare o costruire spazi per la costruzione dell'identità e l'espressione di Sé, a volte in ciò frustrati. Questa situazione porta David Le Breton a identificare quelli che lui chiama, in particolare per i giovani, «riti personali di passaggio» (Le Breton, 2005; 2007). Si tratta di insiemi di micro-rituali (Goffman, 1959, 1967; Birrell, 1981; Miller, 1982) che hanno sostituito i riti collettivi e istituzionalizzati e che permettono la costruzione dell'identità attraverso l'espressione del Sé.

L'uomo, in quanto animale sociale, ha un bisogno costante di rituali (Douglas, 1966). Questi rituali devono essere efficaci e devono essere eseguiti correttamente. I rituali sono atti simbolici che modificano l'esperienza individuale e collettiva, esistono solo se hanno un significato, ed è proprio attraverso la pratica dell'espressione del Sé che questo significato può essere (co)costruito. L'apertura dello spazio e del tempo della pratica (l'inizio rituale nella pratica dell'espressione di Sé/drammaterapia) introduce regole e valori, quindi un universo simbolico che

separa e unisce allo stesso tempo la pratica in relazione ad altre situazioni della vita quotidiana, per permettere all'individuo di costruire un nuovo Sé.

Questi temi richiamano gli scritti di Victor Turner sul rituale comunitario, il simbolismo e la liminalità (Turner, 1969; 1975; 1982), che forniscono alcune possibili strategie per riflettere sulle trasformazioni socio-culturali della società contemporanea attraverso la pratica di attività fisiche adattate e la drammaterapia. La pratica dell'espressione di Sé è costituita da tecniche corporee rituali (Mauss, 1936). Queste tecniche hanno lo scopo di far passare i praticanti da una fase del Sé a un'altra: ogni rituale fissa un certo numero di regole, norme e spazi simbolici di espressione del Sé con lo scopo di trasformare i praticanti, di educarli in senso freiriano e di farli entrare nel mondo della pratica, attraverso l'incarnazione/incorporazione della sua filosofia, dei suoi ritmi corporei, della sua *weltanschauung*. In ciò integrando anche la dimensione sociale proposta dal TO di Boal, in particolare il fatto di diventare attori delle proprie lotte, così da richiamare la dimensione dell'emancipazione in quanto processo.

Conclusioni... e aperture

Sia l'aspetto rituale che l'essenza profonda dell'espressione di Sé si basano sull'accettazione di essi in quanto forme di terapia o come strumento «terapeutico»: è una delle condizioni essenziali della pratica. Si inserisce nella tradizione della drammaterapia e comprende aspetti fisici e filosofici. I praticanti sono uniti in un legame sociale attraverso l'incarnazione dei principi dell'arte rituale e teatrale. A livello simbolico, questa pratica è una sorta di incontro tra la realtà dell'individuo o del gruppo e i mondi immaginari della pratica. Questi rituali fissano i ritmi, le tecniche corporee e le loro rappresentazioni, la dimensione identitaria e la sua (co)costruzione, la definizione di un Sé in evoluzione — quella dell'adolescente — e la dimensione sociale — di emancipazione — propria alla pedagogia e al teatro dell'oppresso. Insieme definiscono il nuovo Sé, l'immagine del Sé e l'immagine dell'Altro.

L'obiettivo di questo articolo era quello di accendere l'interesse per la pratica dell'espressione di Sé con persone socialmente emarginate, che quindi potenzialmente presentano problemi di salute mentale e sociale, in ambiente educativo. Abbiamo descritto il potenziale di questi tipi di interventi rispetto alle principali possibili fragilità. Mentre i benefici della drammaterapia, delle AFA e del TO sono stati ben esplorati in letteratura, il contributo specifico dell'espressione di Sé è stato poco esplorato.

Nel nostro caso questi elementi devono ancora essere confermati empiricamente: attualmente stiamo conducendo una ricerca-intervento attraverso queste pratiche tra adolescenti emarginati e i risultati sono particolarmente incorag-

gianti. Possiamo già notare un impatto interessante sul loro Sé corporeo, sulla loro postura, sulla loro fiducia in Sé; anche la loro elocuzione è più fluida. Un impatto positivo si è avuto anche in ambito scolastico, in termini di clima di classe positivo, e si nota una tendenza minore allo *school disengagement*. Parafrasando Freire e Boal, potremmo affermare che i partecipanti stanno incorporando una nuova coscienza critica di Sé e del mondo, che gli permette di capirsi e di capire la società e la propria condizione oggettiva, che gli permette di diventare attori del cambiamento sociale (Freire, 1974; Boal, 1993; Chatelain e Boal, 2010). Non dovrebbe forse essere questo l'obiettivo del sistema educativo?

Bibliografia

- Adorno T. (2005), *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi.
- Arveiller J.E e Mercuel A. (2012), *Santé mentale et précarité: Aller vers et rétablir*, Lavoisier.
- Baah F.O., Teitelman A.M., e Riegel B. (2019), *Marginalization: Conceptualizing patient vulnerabilities in the framework of social determinants of health-An integrative review*, «Nursing inquiry», vol. 26, n. 1, e12268.
- Bartlett T. e Schugurensky D. (2020), *Deschooling Society 50 years later: Revisiting Ivan Illich in the era of Covid-19*, «Sisyphus: Journal of Education», vol. 8, n. 3, pp. 65-84.
- Baudelaire C. (2011), *I fiori del male e tutte le poesie*, Milano, Newton Compton Editori.
- Baudelaire C. (1994), *Il pittore della vita moderna*, Venezia, Marsilio.
- Birrell S. (1981), *Sport as ritual: Interpretations from Durkheim to Goffman*, «Social Forces», vol. 60, n. 2, pp. 354-376.
- Blumer H. (1969), *Symbolic interactionism: Perspective and method*, Berkeley, CA, University of California press.
- Boal A. (1993), *Theater of the Oppressed*, New York, Theatre Communications Group.
- Boal A. (1996), *Le «Théâtre de l'opprimé»*, «Critique Communiste», vol. 28, pp. 11-61.
- Bourdieu P. (1993), *La misère du monde*, Parigi, Seuil.
- Bronfenbrenner U. (1979), *The ecology of human development: Experiments by nature and design*, Cambridge, MA, Harvard university press.
- Charbonnier S. (2013), *À quoi reconnaît-on l'émancipation ? La familiarité contre le paternalisme*, «Tracés, Revue de Sciences humaines», vol. 25, pp. 83-101.
- Chatelain M. e Boal J. (2010), *Dans les coulisses du social: Théâtre de l'opprimé et travail social*, Toulouse, Erès.
- Coulon A. (1992), *L'École de Chicago*, Parigi, Presses Universitaires de France.
- Cullen B.T. e Pretes, M. (2000), *The meaning of marginality: Interpretations and perceptions in social science*, «The Social Science Journal», vol. 37, n. 2, pp. 215-229.
- Douglas M. (1966), *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*, Londra, UK, Routledge.
- Ehrenberg A. (2014), *Le culte de la performance*, Parigi, Calmann-Lévy.
- Engel G.L. (1977), *The need for a new medical model: A challenge for biomedicine*, «Science», vol. 196, n. 4286, pp. 129-136.
- Foo S.Q., Tam W.W., Ho C S., Tran B.X., Nguyen L.H., McIntyre R.S. e Ho R.C. (2018), *Prevalence of Depression among migrants: A systematic review and meta-analysis*, «International Journal of Environmental Research and Public Health», vol. 15, n. 9, p. 1986.
- Freire P. (1974), *Pedagogia do Oprimido*, São Paulo, Editora Paz e Terra.

- Gasparini W. (2008), *L'intégration par le sport*, «Sociétés Contemporaines», vol.1, pp. 7-23.
- Gasparini W. e Knobé S. (2005), *Le salut par le sport: Effets et paradoxes d'une politique locale d'insertion*, «Déviance et Société», vol. 29, pp. 445-461.
- Gasparini W. e Vieille-Marchiset G. (2015), *Le sport dans les quartiers: Pratiques sociales et politiques publiques*, Parigi, Presses Universitaires de France.
- Goffman E. (1959), *The presentation of self in everyday life*, New York, Doubleday.
- Goffman E. (1963), *Stigma*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall.
- Goffman E. (1967), *Interaction ritual: Essays on face-to-face interaction*, Londra, UK, Routledge.
- Gramsci A. (1934), *Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)*, Quaderni del carcere, 4, pp. 2277-2307.
- Han B.C. (2015), *The burnout society*, Redwood City, CA, Stanford University Press.
- Han B.C. (2020), *The disappearance of rituals: A topology of the present*, Cambridge (UK), Polity Press.
- Illich I. (1970), *Deschooling society*, New York, Harper & Row.
- Jennings S. (1983), *The development of social identity through dramatherapy*, «Dramatherapy», vol. 6, n. 2, pp. 1-5.
- Karkou V. e Glasman J. (2004), *Arts, education and society: The role of the arts in promoting the emotional wellbeing and social inclusion of young people*, Support for learning, vol. 19, n. 2, pp. 57-65.
- Kinder K. e Harland J. (2004), *The arts and social inclusion: What's the evidence?*, «Support for Learning», vol. 19, n. 2, pp. 52-56.
- Klein J. (2015), *Théâtre et dramathérapie*, Parigi, Presses Universitaires de France.
- Lapinski D. (2002), *Defining, assessing, exploring and improving self-esteem through drama therapy*, PhD diss., Concordia University.
- Le Breton D. (2005), *Rites personnels de passage: Jeunes générations et sens de la vie*, Hermès, La Revue, vol. 43, pp. 101-108.
- Le Breton D. (2007), *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Métaillé.
- Lynch L., McCarron M., McCallion P. e Burke E. (2021), *Sedentary behaviour levels in adults with an intellectual disability: A systematic review protocol*, «HRB Open Research», vol. 3, p. 57.
- Mac Namara R. (2015), *A group-based intervention for children with special educational needs: Promoting social skills and communication through shared cooking activities in a mainstream primary school*, «REACH: Journal of Inclusive Education in Ireland», vol. 28, pp. 3-20.
- Mackay B., Gold M. e Gold E. (1987), *A pilot study in drama therapy with adolescent girls who have been sexually abused*, «The Arts in Psychotherapy», vol. 14, n. 1, pp. 77-84.
- Macmillan R. e Shanahan M.J. (2021), *Why precarious work is bad for health: Social marginality as key mechanisms in a multi-national context*, «Social Forces», vol.100, n. 2, pp. 821-851.
- Maltese P. (2017), *A Pedagogy of the Subalterns: Gramsci and the Groups 'on the margins of history*. In N. Pizzolato e J.D. Holst (a cura di), *Antonio Gramsci: A pedagogy to change the world*, New York, Springer Publishing Company.
- Marmot M.G. (2003), *Understanding social inequalities in health*, «Perspectives in Biology and Medicine», vol. 46, n. 3, pp. 9-23.
- Mauss M. (1936), *Les techniques du corps*, «Journal de Psychologie», pp. 3-4.
- Miller D. L. (1982), *Ritual in the work of Durkheim and Goffman: The link between the macro and the micro*, «Humanity & Society», vol. 6, n. 2, pp.122-134.
- Moreno J.L. (1987), *The essential Moreno: Writings on psychodrama, group method, and spontaneity*, New York, Springer Publishing Company.
- Muller-Pinget S. e Golay, A. (2012), *L'art-thérapie: L'expression de soi autrement*, «Revue Médicale Suisse», vol. 8, pp. 239-41.
- Park R.E. (1928), *Human migration and the marginal man*, «American Journal of Sociology», vol. 33, n. 6, pp. 881-893.

- Paugam S. (2008), *Le lien social*, Parigi, Presses universitaires de France.
- Porrovecchio A. (2013), *Manga, wuxia and (new) religious syncretisms: The orientalizing of the western imaginary, from Osamu Tezuka to contemporary oriental disciplines*, «Journal of Religion», vol. 2, n. 2, 1-36.
- Porrovecchio A. (2017), *Sport, corps sexué et immortalité. Une expérience de recherche dans le monde des disciplines orientales*, «Sociologies».
- Porrovecchio A., Masson P., Dumont-Fourmanoir M., Belhouchat M., Dieu O., Llena C., Pezé T. e Potdevin F. (2020), *Activité physique et risque de décrochage scolaire. Premiers résultats, premières implications*. In F. Potdevin (a cura di), *L'intervention dans les pratiques physiques, sportives et artistiques*, Parigi, L'Harmattan, pp. 39-46.
- Racodon M. e Porrovecchio A. (2019), *Lo sport-salute: considerazioni sul caso francese, tra educazione terapeutica e prescrizione medica*, «Salute e Società», vol. 2, pp. 129-144.
- Schrader C. (2012), *Ritual theatre: The power of dramatic ritual in personal development groups and clinical practice*, Londra, UK, Jessica Kingsley Publishers.
- Shafir T., Tsachor R.P. e Welch K.B. (2016), *Emotion regulation through movement: Unique sets of movement characteristics are associated with and enhance basic emotions*, «Frontiers in psychology», vol. 6, n. 2030.
- Stanislavski C. (1989), *An actor prepares*, Londra, UK, Routledge.
- Turner V. (1969), *The ritual process. Structure and anti-structure*, Piscataway, NJ, Aldine Transaction.
- Turner V. (1975), *Symbolic studies*, «Annual Review of Anthropology», vol. 4, pp. 145-161.
- Turner V. (1982), *From ritual to theater: The human seriousness of play*, «Journal of Performance and Art».
- Van Gennep A. (1909), *Arnold van Gennep. Les rites de passage. Études systématiques des rites*, Parigi, Picard.
- Xue X., Reed W.R. e Menclova A. (2020), *Social capital and health: A meta-analysis*, «Journal of Health Economics», vol. 72, n. 102317.

Editoriale

Simone Digennaro

È possibile un'Intelligenza senza corpo?

Pio Alfredo Di Tore

Corpo, memoria, rappresentazione: radici classiche di un tema contemporaneo

Eugenio Polito

Tracce di storiografia del corpo ad uso delle scienze sociali

Sergio Raimondo

Della drammaterapia in ambiente educativo. Un'apertura

Cécile Nadhira Abdessemed, Alessandro Porrovecchio

Edizioni Centro Studi Erickson S.p.A.

Via del Pioppeto 24 – 38121 Trento
www.erickson.it

