

## CORPO GROTTESCO E SPAZIO IDEOLOGICO

M. BRACCO

*Nel suo operare l'uomo  
non può altro che avvicinare  
e allontanare i corpi naturali:  
tutto il resto la Natura lo compie  
dentro se stessa.*  
(F. Bacone, *Novum Organum*)

La dislocazione dei corpi e l'assegnazione delle loro prossimità e delle loro distanze – di qualsiasi natura esse siano – all'interno dello spazio umano non avviene mai in modo del tutto casuale. In esso il tipo ed il grado di distanza che intercorrono tra due corpi non costituiscono mai un fatto puramente naturale, qualcosa di originario su cui sarebbe superfluo interrogarsi. Andando oltre rispetto alle posizioni della fenomenologia, ma anche della prossemica inaugurata in tempi più recenti da E. T. Hall, proponiamo di indagare il problema della distanza mettendo in discussione tanto una concezione della spazialità e della coscienza da cui vengono rimosse quelle componenti “materiali” che possono impedirne una descrizione pura ed universalmente estensibile, quanto una teorizzazione dello spazio umano rispetto al quale finiscono per restare predominanti solo i rapporti tra individui, laddove riteniamo che debbano essere presi in considerazione i rapporti fra *tutti* i possibili corpi (naturali o artificiali, animati o inanimati, materiali o immateriali, ecc.). Così, assieme allo spazio geometrico, allo spazio vissuto ed allo spazio culturale, ci sembra di poter individuare quello che si potrebbe definire un vero e proprio “spazio ideologico”, responsabile dell'assegnazione e del controllo della prossimità e della distanza che devono intercorrere tra tutti i corpi, compresi quelli non umani. Tale spazio, come l'aggettivo “ideologico” lascia intendere, non dipende evidentemente soltanto dalla distanza quantitativamente misurabile né solo da quella dischiusa in modo intenzionale dalla coscienza e nemmeno da una generica distanza culturale, ma rimanda piuttosto a tutta una serie di poteri, di forze, di strategie che agiscono sia a livello individuale che sociale, e rispetto ai quali la nostra coscienza può solo in parte ritenersi del tutto libera ed autonoma.

Ciascuno di noi, dacché viene al mondo, non percepisce mai per la prima volta i corpi nella loro essenza pura, nella loro unicità, ma sempre all'interno di rapporti, di relazioni in cui essi agiscono o patiscono, si compongono o si decompongono, si distinguono o si confondono, sono ravvicinati o tenuti a distanza, in un modo che non dipende totalmente dalle nostre intenzioni, ma al quale in un certo senso finiamo per adattarci. Con i corpi noi percepiamo da subito anche il loro modo di essere dislocati secondo piani di vicinanza e lontananza, di prossimità e distanze che non sono di tipo esclusivamente geometrico né dipendono solo dalla intenzionalità della nostra coscienza e dalla peculiare spazialità che la contraddistingue, ma che qualcuno ha già predisposto prima della nostra venuta e sul cui assetto vigila costantemente. Se è vero, dunque, che la circolazione dei corpi all'interno del mondo non è qualcosa di assolutamente arbitrario e libero da condizionamenti, ma obbedisce a delle regole ben precise che solo in minima parte possono essere ritenute naturali, ebbene, è proprio tale presunta naturalezza che deve essere messa in discussione per consentirci di indagare in maniera differente lo spazio umano e con esso il problema della prossemica, al fine di

mostrare che non solo non esiste una spazialità neutra, ma che la distanza o la prossimità che caratterizzano i corpi rimanda a qualcosa che non può essere identificato né con la pura accidentalità naturale né solo con una intenzionalità trascendentale e neppure con un generico condizionamento culturale.

Per introdurre l'argomento ci serviremo di due racconti, uno riportato da un celebre testo letterario e l'altro relativo ad un caso psichiatrico di stramberia. Durante il percorso ci faremo guidare da un paio di domande di fondo ben precise: chi o cosa decide quale distanza o quale vicinanza deve intercorrere tra i corpi? Chi o cosa decide che certe prossimità o certe distanze tra corpi siano naturali, buone, consentite, oppure innaturali, cattive, vietate?

*«– Ho inventato, – rispose Gargantua –, con lunghe e diligenti esperienze, un mezzo per pulirmi il culo, il più nobile, il più eccellente, il più attinente che mai si vedesse.*

*– E quale? – disse Grangola.*

*– Questo, che vi racconterò subito, rispose Gargantua.*

*“Provai a pulirmi una volta con la mascherina di velluto di una damigella, e trovai che andava bene, perché la soavità della seta mi procurava davvero un gran piacere al fondamento;*

*“un'altra volta, con un cappuccio della medesima, e col medesimo risultato;*

*“un'altra volta, con una sciarpa da collo;*

*“un'altra volta, con una cuffietta di raso cremisi; ma la doratura di tutte quelle sferette di merda che c'erano su mi scorticarono tutto il didietro: che il fuoco di Sant'Antonio arda il budello culare dell'orefice che le ha fatte e della damigella che le portò!*

*“Guarì quel male, pulendomi con il berretto di un paggio, con su un bel piumetto alla Svizzera.*

*“Quindi, cacando dietro di una siepe, e trovandoci un gatto marzolino, provai a pulirmi con lui, ma le sue grinfie mi ulcerarono tutto il perineo.*

*“Della qual cosa guarì l'indomani, nettandomi coi guanti di mia mamma, ben profumati di belgioino.*

*“Poi mi pulii con la salvia, il finocchio, l'aneto, la maggiorana, le rose, le foglie di zucca, di bietola, di cavolo, di vite, di malva, di verbena (che è come il rossetto del culo), di lattuga, e con foglie di spinaci – tutte cose che mi fecero un gran bene ai calli! [...] con le lenzuola, con la coperta del letto, con le tendine, con un cuscino, con uno scendiletto, con un tappeto da tavola, una tovaglia, una salvietta, un moccichino, un accappatoio [...]*

*“Poi mi nettai con una gallina, un gallo, un pollastro; con la pelle di un vitello, d'una lepre, d'un piccione, d'un cormorano; con la servietta di un avvocato, con una barbata, con una cuffia, con un cappuccio da falchi.*

*“Ma, in conclusione, affermo e sostengo, che non v'è miglior nettaculo d'un papero ben piumato: purché si abbia l'avvertenza di tenergli la testa in mezzo alle zampe».<sup>1</sup>*

\* \* \*

*«Una domenica, nel corso della mia visita serale, trovo Hae., uno schizofrenico cronico (ebefrenico paranoico) tra i cinquanta e i sessant'anni, intellettualmente ancora efficiente, seduto tranquillamente al tavolo con un pezzo di lingua fredda (del pasto serale) messo di traverso sulla sua calvizie. Sorpreso e divertito gli chiedo che diavolo stia facendo. Mi rispose serissimo, con una lieve ombra di “malizia” negli occhi, che quel pezzo di lingua raffredda ottimamente la sua testa calda».<sup>2</sup>*

Ora, a parte la stravaganza dei contenuti e la coloritura talvolta imbarazzante del linguaggio – su cui una abituale sospensione del giudizio non dovrebbe trovare difficoltà ad impiantare le sue parentesi – ci chiediamo: in che cosa i due racconti possono essere accomunati? Ma, soprattutto: in che modo ciò di cui essi trattano riguarda il nostro discorso sulla prossimità e la distanza?

<sup>1</sup> Rabelais F.: “Gargantua e Pantagruel”, tr. it., Einaudi, Torino, 1993, pp. 46-49.

<sup>2</sup> Binswanger L.: “Tre forme di esistenza mancata”, tr. it., SE, Milano, 1992, p. 63.

Innanzitutto, dalla lettura dei brani si avverte una certa forzatura, una certa costrizione a cui sembra che siano stati sottoposti i corpi di cui si parla. Pare, cioè, che i corpi menzionati (corpi umani, corpi animali o vegetali, corpi inanimati, corpi fatti di sostanze inorganiche, corpi volgari o corpi nobili) siano stati costretti ad entrare in relazione tra di loro in un modo innaturale, contrario ad un ordine e a delle regole la cui trasgressione rende il tutto così ridicolo, ma a tratti anche così ripugnante e perfino offensivo nei confronti di un comune senso del pudore. Sia il racconto dello scrittore, sia la testimonianza dello psichiatra evocano uno scenario inusuale, in cui dei corpi compaiono in rapporti di prossimità assolutamente nuovi e rispetto ai quali la spazialità geometrica e quella vissuta non ci dicono tutto. Dunque, i corpi in questione si presentano tra di loro uniti, inseriti, appoggiati, strusciati in un modo assolutamente nuovo e contrastante rispetto alle nostre pratiche abituali, così che risultano stravolte la loro funzione, il loro ruolo, il loro significato ed il loro valore: sembra, in un certo senso, che i confini che delimitano l'organico dall'inorganico, l'animale dal vegetale, il naturale dall'innaturale, il pulito dallo sporco (ciò che sta in "alto" da ciò che sta in "basso") si siano rivelati alquanto precari: in un certo senso, dei confini *porosi*, attraverso cui è avvenuto uno scambio tra il dentro ed il fuori, uno scambio non previsto, forse non consentito e magari anche temuto, che mette in allerta chi vigila su ciò che quei confini devono contenere. Questa trasgressione rispetto ad un punto di vista "normale" da cui guardare ed interpretare i corpi ed il mondo, senza lasciarsi condizionare dalle idee e dai pregiudizi comuni, è tipica di quello che è stato chiamato il "corpo grottesco".

Una delle più interessanti teorie del corpo grottesco è, a nostro parere, quella elaborata dal filosofo del linguaggio e critico letterario russo Michail Bachtin, il quale si è ispirato per gran parte delle sue riflessioni proprio all'opera di Rabelais. Di essa lo colpiscono in particolare il gioco di intersezioni, di contagi, di inclusioni e di espulsioni a cui tutti i corpi vengono sottoposti e le cui metamorfosi e trasfigurazioni passano per gli spazi stretti o slabbrati degli orifizi o per i volumi esuberanti e indiscreti delle protuberanze, con l'effetto finale di una scompaginazione di tutte le prospettive, di tutte le proporzioni, di tutti i confini tra i corpi ed i loro rispettivi regni naturali di appartenenza. Per quello che ci riguarda, il corpo grottesco, con tutte le sue ramificazioni, le sue escrescenze, i suoi umori invadenti e le sue aperture spalancate al mondo realizza una sorprendente trasgressione dei legami, delle relazioni in cui sono abitualmente pensati o costretti i corpi, e che ordinariamente vengono percepiti come qualcosa di naturale e di immodificabile. Il corpo grottesco mette in atto una vera e propria distruzione di quelli che vengono chiamati i "vicinati consueti" delle cose, ma anche dei concetti e delle idee al cui posto sono creati "vicinati inattesi", vale a dire nuovi legami, nuove relazioni tra le cose e tra le idee, tra i corpi e le parole, tra le azioni ed i pensieri. Scrive Bachtin: «Tra le cose belle di questo mondo terreno sono stabiliti e fissati dalla tradizione e consacrati dalla religione e dall'*ideologia ufficiale* [corsivo nostro] legami falsi, che deformano l'autentica natura delle cose. Le cose e le idee sono unite da falsi rapporti gerarchici, ostili alla loro natura. Esse sono disgiunte e separate tra loro da ogni sorta di strati ideali ultraterreni, che non permettono alle cose di stare in contatto nella loro viva corporeità. Il pensiero scolastico, la menzognera casistica teologica e giuridica e, infine, lo stesso linguaggio, impregnato di secolare e millenaria menzogna, cristallizzano questi ipocriti legami tra le belle parole tangibili e le idee realmente umane. È necessario distruggere e ricostruire tutto questo falso quadro del mondo, spezzare tutti i falsi legami gerarchici tra le cose e le idee, distruggere tutti gli strati ideali divisorii tra di loro. È necessario liberare tutte le cose, permettere loro di entrare in libere unioni, proprie della loro natura, per quanto bizzarre queste unioni sembrino dal punto di vista dei legami tradizionali consueti. È necessario dare alle cose la possibilità di stare in contatto nella loro viva corporeità e nella loro varietà qualitativa. È necessario creare tra le cose e le idee nuovi vicinati che rispondano alla loro effettiva natura, porre accanto e unire ciò che è stato fallacemente diviso e allontanato e disgiungere ciò che è stato fallacemente avvicinato»<sup>3</sup>. Il corpo grottesco trasgredisce

---

<sup>3</sup> Bachtin M.: "Estetica e romanzo", tr. it., Einaudi, Torino, 1997, pp. 315-316; cf. anche Bachtin M.: "L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale", tr. it., Einaudi, Torino, 1995, pp. 345-415.

l'assetto ordinario a cui i corpi sono assoggettati, per realizzare nuove prossimità e nuove distanze entro le quali essi si liberano dalle funzioni, dai significati, dai valori che gli erano stati ideologicamente imposti. Il corpo grottesco è un corpo in divenire ai cui confini hanno luogo innumerevoli scambi e metamorfosi che ne impediscono qualsiasi rigida de-limitazione: in questo fuoriuscire dai contorni assegnatigli dai vari poteri (politica, economia, morale, religione, ecc.) il corpo grottesco, sempre nell'interpretazione bachtiniana, è un corpo che si crea e si costruisce incessantemente e si configura come il luogo in cui si annuncia un'alterità ostinata, irriducibile e refrattaria alle logiche ed alle tecniche dei vari apparati di cattura che si contendono il dominio ed il controllo di tutti i corpi – compresi quelli umani – che pretendono di trasformare in corpi ordinati e significanti, ai quali assegnare dei confini ben precisi e con essi le giuste prossimità e le giuste distanze entro cui solo la loro esistenza può essere considerata naturale e legittima: «Sarai organizzato, sarai un organismo, articolerai il tuo corpo – altrimenti non sarai altro che un depravato. Sarai significante e significato, interprete e interpretato – altrimenti non sarai altro che un deviante. Sarai un soggetto, e fissato come tale, soggetto d'enunciazione ripiegato sopra un soggetto d'enunciato – altrimenti non sarai che un vagabondo»<sup>4</sup>.

In tal senso, dunque, risulta impossibile concepire la questione dei corpi e delle loro relazioni, che di fatto si configurano anche come relazioni tra idee, concetti e valori, senza fare i conti con un certo condizionamento *ideologico* che ne compromette alla base la presunta naturalità. Ciò significa che là dove siamo abituati a ritenere semplicemente naturale il modo in cui i corpi si lasciano vedere, si fanno toccare, si avvicinano o si tengono a distanza, si intersecano o si sfiorano, si penetrano o si lasciano espellere, dobbiamo invece immaginare la serie dei condizionamenti che hanno a che fare con i poteri che gestiscono e controllano il nostro modo di rapportarci alle cose e di intenzionare significativamente il mondo. Per questa ragione lo "spazio ideologico" è quello in cui ciascuno di noi è *già* da sempre inserito, coinvolto consapevolmente o meno in una distribuzione ed una dislocazione dei corpi che non è affatto accidentale, ma che risulta funzionale alle logiche ed alle esigenze dei diversi poteri. All'interno di questo spazio ideologicamente polarizzato diventa impensabile concepire in termini puri, astratti, neutrali il modo in cui nel mondo si distribuiscono e si dislocano tutti i vari corpi e tra essi anche quelli umani: ogni corpo è de-finito, segnato, marchiato, individuato e con esso lo sono anche i relativi spazi entro cui gli è consentito o impedito di avvicinare altri corpi.

Anche le distanze e le prossimità in gioco negli esempi da cui siamo partiti restano delle distanze e delle prossimità di carattere fondamentalmente ideologico, non definite da una fantomatica "natura", ma relative al dominio dell'economia, della politica, della tecnica, della morale, ecc. La distanza tra una lingua salmistrata ed una testa umana o quella tra un fondoschiena ed un papero ben piumato, prima ancora di essere misurate geometricamente o di essere intenzionate dalla coscienza, sono *già* delle distanze ideologiche; quelle unioni appaiono innaturali – dei veri e propri "vicinati inattesi" – solo perché interpretate alla luce di una serie di regole e di condizionamenti con i quali noi ci troviamo ad avere a che fare sin dal primo momento della nostra venuta al mondo e che non possono essere facilmente sospesi. Anche lo schizofrenico di Binswanger, come tanti esseri umani, ha dovuto fin dalla sua nascita entrare in contatto con un mondo in cui ogni corpo – umano, animale, vegetale, ecc. – si trovava ad essere *già* inserito in una trama di relazioni, di valori, di significati che ne definivano l'essenza. Sin dal principio, cioè, qualcosa aveva pre-disposto anche per lui, come individuo facente parte di una famiglia, di una società, di uno stato, di un mondo, l'assetto di uno spazio ideologico all'interno del quale fosse dato di realizzare determinate prossimità fra corpi diversi e, nel nostro caso, che fosse del tutto consentito: colpire un animale sino ad ucciderlo; asportarne dal corpo la lingua; inserirla in una padella; aggiungere degli aromi per migliorarne il sapore; appoggiare tale padella sul fuoco fino a trasformare completamente quell'insieme di corpi diversi tra loro in un unico composto; ingerirne il contenuto dopo averlo cotto per assimilarne le sostanze nutritive dopo averle metabolizzate. Nello stesso tempo, qualcosa

---

<sup>4</sup> Deleuze G., Guattari F.: "Come farsi un corpo senza organi?" (sez. II di "Millepiani. Capitalismo e schizofrenia", tr. it., Castelvecchi, Roma, 1996, pp. 20-21).

aveva anche stabilito che quella stessa lingua, che attraverso tutto il rituale alchemico della cottura subiva una sorta di *metamorfosi simbolica*<sup>5</sup>, non si potesse però usare come un oggetto con cui raffreddare una parte del corpo umano né, tanto meno, come un nettaculo. Passando dalla bocca del bue al piatto dell'uomo che mangia e da quello sulla sua testa, la lingua attraversa spazi ideologici diversi, ed in questo suo movimento tra i vari corpi alcune prossimità le sono consentite, mentre altre le sono assolutamente vietate. Se invece lo schizofrenico avesse usato per raffreddare la sua testa calda semplicemente un fazzoletto bagnato o finanche il suo tovagliolo – e con il termine “finanche” vogliamo proprio alludere ad un possibile limite ideologicamente estremo a cui avrebbe potuto essere sospinto senza scandalo un oggetto creato per un altro uso – tale gesto non avrebbe comportato alcuna stortura, alcuna stramberia, poiché, per quanto la distanza geometrica che intercorre tra la testa ed il fazzoletto o tra questa ed una lingua siano quantitativamente identiche, ciò che di fatto muta è quella distanza ideologica che in questo caso fa della lingua sulla testa un vero e proprio corpo “estraneo”, del tutto *fuori luogo*; dove il “luogo” in questione non è tanto un luogo fisico, quanto un luogo ideologicamente circoscritto dalla serie di norme e di divieti con cui determinati poteri e determinate “pratiche” stabiliscono quali debbano essere le distanze entro cui è consentito a tali corpi di entrare il contatto o di tenersi ben lontani. Per quanto riguarda tale assegnazione ideologica delle distanze tra i corpi, possiamo dire che nel caso di una lingua salmistrata, ad es., la scienza ci fornisce le informazioni sulle caratteristiche nutritive della carne di bue e ci ragguaglia sulle norme igieniche per la sua conservazione ed il suo utilizzo; la tecnica pianifica le modalità con cui realizzare lo sfruttamento del mondo animale e la tecnologia costruisce le macchine con cui procurarsi le materie prime e produrne i derivati; l'economia e la politica decidono quali animali sia utile e proficuo destinare alla macellazione e da quali luoghi, a quale prezzo, con quali mezzi debbano essere prelevati, trasportati ed immessi come merci sul mercato; la religione e la morale possono stabilire in alcuni casi quali animali debbano essere invece risparmiati alla mattazione od a quali condizioni sia lecito mangiarne le carni<sup>6</sup>; il diritto ci prescrive le norme secondo cui tali prodotti possono essere consumati, mentre la bioetica si occupa della salvaguardia della dignità umana e della difesa di eventuali diritti degli animali. Tutti assieme tali poteri circoscrivono a loro modo degli spazi in cui ogni movimento, ogni manipolazione o trasformazione dei corpi viene tenuto sotto controllo, vigilando sulle relazioni in cui essi vengono di volta in volta a trovarsi e tracciando i confini di quella che sarà ritenuta la *normalità*.

Ora, nel caso di Binswanger, tale normalità è definita a partire da quello che egli chiama, sulla scorta di una suggestione eraclitea, il “mondo comune” (*koinos kosmos*), all'interno del quale l'uomo agisce in osservanza alle consuetudini, ai valori, alle norme che sono riconosciuti dall'intera comunità e rispetto ai quali un individuo che si comportasse senza tenerne conto, seguendo esclusivamente i principi del suo particolarissimo e personale “mondo privato” (*idios kosmos*), agirebbe in modo arbitrario ed errato<sup>7</sup>. Il nostro psichiatra può così sostenere che «il soggetto strambo è sordo di fronte alla “natura della cosa”, vuole soltanto ciò che “si è messo in testa”, in quanto singolo, senza riguardi non soltanto per la cosa stessa, ma anche per gli altri che hanno a che fare con lo stesso “mezzo”. Ma di qualsiasi genere sia la “cosa”, che sia un oggetto, un'idea, un'azione, o la condotta di vita in generale: chi non ha riguardi per essa, chi non l'affronta e chi non vi pon mano giustamente, chi non la tratta conformemente alla sua natura – e ciò presuppone sempre anche un apprendimento dagli altri, l'accettazione della convivenza, anche nel senso della

---

<sup>5</sup> Un rituale alchemico-simbolico per eccellenza resta quello con cui le streghe distillano le loro pozioni magiche da un intruglio di sostanze immonde, che vengono accostate, mescolate e amalgamate secondo “vicinati inattesi” ed inusuali: «Fegato di giudeo bestemmante, / fiele di capra, fronde di tasso / strappate in eclisse di luna, / naso di turco e labbra di tartaro, / dito di bimbo partorito e strangolato / da una bagascia in un fossato». (“Macbeth”, 4.1.126-131).

<sup>6</sup> Per quanto riguarda la religione ebraico-cristiana, ad es., si possono leggere nel “Levitico” e nel “Deuteronomio” delle prescrizioni di carattere igienico-morale in cui vengono indicate le razze animali pure di cui gli uomini possono cibarsi e quelle impure dalle quali essi devono tenersi “lontani” per non restare contaminati. Su questo tema cf. Douglas M., “Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù”, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 85-105.

<sup>7</sup> Si veda in proposito: Bracco M.: “Essere-nel-mondo e koinonia. Heidegger e Binswanger”. *Segni e comprensione*, 28, 1996, pp. 16-36.

“tradizione” – costui di storce, storta la cosa, la manca o la trascura, e così manca e trascura se stesso in essa»<sup>8</sup>. Il malato, cioè, utilizzando una lingua di bue come mezzo di raffreddamento non ha tenuto conto di tutta quella serie di “rimandi” che facevano di essa un oggetto ben preciso e definito nelle sue possibilità di utilizzo, con la conseguenza che il suo modo arbitrario ed ostinato di averne a che fare è risultato non conforme, non corrispondente alla “natura della cosa”. La lingua, infatti, rimanda a tutta una serie di corpi intermedi e di pratiche che non solo ne hanno consentito la sistemazione sul piatto della clinica, ma, soprattutto, costituiscono ciò a partire da cui è possibile definire la natura ed il valore di qualcosa come una lingua salmistrata, e che il paziente sembra avere del tutto trascurato. L’oggetto (il corpo) “lingua salmistrata” va considerato come tale esclusivamente a partire dalla serie di rimandi che lo legano in un modo *essenziale* ad altri corpi con cui è in stretta relazione, vale a dire: l’animale a cui tale lingua apparteneva; gli uomini che lo hanno ucciso; gli attrezzi usati per la pulitura ed il taglio delle carni; i macellai che lo hanno venduto a pezzi; i cuochi che cucinando hanno effettuato il rituale alchemico-simbolico in virtù del quale una parte di un corpo animale è stata trasformata in una pietanza umanamente commestibile; gli infermieri che hanno servito il pasto nei reparti; il paziente stesso che avrebbe dovuto soltanto mangiarla e persino il medico tenuto a vigilare sulla normalità del suo operato. Usando come mezzo di raffreddamento una lingua di bue, che da tutta questa serie di rimandi era stata, per così dire, “destinata” ad essere soltanto mangiata, il folle si estrania dal mondo comune e sovverte l’assetto che quest’ultimo aveva imposto ai corpi secondo i propri criteri di naturalità e normalità, e sui quali erano tenuti a vigilare determinati poteri, tra cui la stessa psichiatria.

Al contrario, come abbiamo precedentemente accennato, nulla di innaturale, di trasgressivo rispetto al mondo comune sarebbe accaduto se il nostro uomo per raffreddarsi la testa avesse immerso nell’acqua una salvietta o magari il suo stesso tovagliolo. Infatti, spiega Binswanger, «anche questi “pragmata” hanno una loro “storia” che si basa sul loro “per” e sul loro “in-vista-di”. Ma anche a prescindere dal fatto che questa storia è in primo luogo quella della loro “fabbricazione”, se l’ammalato si servisse di questi oggetti non uscirebbe dal “per” di questi “pragmata”, come avviene invece con l’uso di un *pezzo di carne*, di un che di *animale*. Perché tra il “per” nel senso dell’*alimentazione*, specie dell’alimentazione mediante cibi *animali*, e il “per” nel senso del *raffreddamento* c’è un “salto” eccessivo, un salto che implica il prescindere dalla coesistenza, dal con-essere, un salto molto maggiore di quello che corre tra il “per” costituito dall’asciugarsi le mani o dal preservare gli abiti e il “per” del raffreddamento»<sup>9</sup>. Seguendo la via indicatagli dall’analitica esistenziale di Martin Heidegger, lo psichiatra svizzero concepisce le cose che ognuno di noi incontra nell’ambito del suo “commercio mondano” a partire dalla serie dei rimandi che le legano in un modo essenziale all’esserci ed a quella che viene chiamata la “visione ambientale preveggenete”. Secondo Heidegger, infatti, le cose sono fondamentalmente *πραγματα* nel senso che in esse resta costantemente implicito il rimando all’agire umano (*πραξις*), in rapporto al quale si determina il loro significato ed il loro posto nel mondo. All’interno del commercio mondano le cose non sono mai incontrate come semplici presenze, ma sempre come “mezzi” di cui l’uomo si prende cura per fare qualcosa. L’opera da fare è ciò che raccoglie la molteplicità dei rimandi entro cui si incontra la cosa come “mezzo per...”, la cui caratteristica fondamentale è l’utilizzabilità. Pertanto, scrive Heidegger, «a rigor di termini, un mezzo isolato non “c’è”. L’essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all’interno della quale un mezzo può essere ciò che è. Un mezzo è essenzialmente “qualcosa per...”. Le diverse maniere del “per”, come l’utilizzabilità, l’idoneità, l’impiegabilità, la manipolabilità costituiscono una totalità di mezzi. Nella struttura del “per” è implicito un rimando di qualcosa a qualcosa»<sup>10</sup>.

In senso heideggeriano, tanto lo schizofrenico, quanto Gargantua utilizzano gli enti in un modo che non si articola più con quel complesso di rimandi che faceva di essi una “lingua salmistrata” od un “papero”; questi corpi, al contrario, si trovano ora coinvolti in una serie di rimandi che li

<sup>8</sup> Binswanger L., *Op. cit.*, p. 111.

<sup>9</sup> Ivi, p. 67.

<sup>10</sup> Heidegger M.: “Essere e tempo”, tr. it., Longanesi, Milano, 1986, § 15, p. 94.

trasformano in qualcosa di assolutamente altro, con la conseguente crisi di tutta quella serie di significati e valori che facevano di essi degli oggetti dotati di una “natura” e di una funzione ben precise. Diversamente da Binswanger, però, va detto che Heidegger sembra non tenere conto del mondo comune come di un limite estremo oltre il quale un diverso modo di utilizzare gli enti comporterebbe una certa “stortura”, né egli prende in particolare considerazione per l’indagine sul modo di rapportarsi dell’esserci all’ente tutta la serie di condizionamenti e di limitazioni *ontiche* di cui invece si fa carico Binswanger, soprattutto in qualità di medico più che di filosofo. Tuttavia, rimane per noi rilevante il fatto che entrambi abbiano concepito la “natura della cosa” non come una mera essenza metafisica, immutabile e data una volta per tutte, ma piuttosto quale referente di una serie di rimandi il cui termine ultimo è l’uomo e la sua attività progettante. È chiaro, a questo punto, che il tipo di spiegazione fornita da Binswanger per il suo caso di stramberia può essere adottato parimenti per il protagonista dell’opera di Rabelais: anche per lui, infatti, si tratta di un utilizzo dei corpi che mette in crisi quel complesso di rimandi voluti, come sostiene Binswanger, dalla tradizione e dalla cultura del mondo comune – noi diremmo dai poteri e dalle pratiche ideologiche – ed in virtù dei quali ad un fondo schiena e ad un papero vengono assegnati degli spazi ideologici ben precisi entro cui ogni movimento, ogni metamorfosi, ogni contaminazione è tenuto sotto controllo: un papero, ad es., *può* essere ucciso e cotto per essere mangiato, ma *non può* essere impiegato come nettaculo. Tra il “per” dell’alimentazione ed il “per” della pulizia intercorrerebbe anche qui un “salto” che riguarda la differenza dei rimandi che connotano un corpo usato come cibo da mangiare ed un corpo impiegato come mezzo per pulirsi.

A questo punto, però, ci chiediamo: ma questa capacità di trasgredire i rimandi, di stravolgere le distanze, di capovolgere o di annientare le gerarchie non è proprio ciò che abbiamo attribuito al corpo grottesco, la cui forza consisterebbe nel distruggere il condizionamento ideologico a cui tutti i corpi sono soggetti, affrancandoli da quei “falsi legami” che li costringono a dei vicinati consueti e consentendo loro invece di entrare in libere unioni e di formare nuovi ed insoliti vicinati? Non rappresenta il corpo grottesco l’ideale di un corpo refrattario ed irriducibile alle strategie ed alle tecniche con cui i diversi poteri si contendono il controllo dei movimenti, dei contatti e degli scambi tra i corpi? Ebbene, pur richiedendo tali questioni una trattazione più approfondita, possiamo per il momento rilevare che la trattazione bachtiniana del corpo grottesco, a nostro avviso, finisce in certi passaggi per lasciar intravedere una concezione quasi metafisica della natura, la quale sottenderebbe incontaminata, originaria, pura, alle pratiche ideologiche che di essa si impossessano di volta in volta: «È necessario liberare tutte le cose, permettere loro di entrare in libere unioni, *proprie della loro natura* [...] creare tra le cose e le idee nuovi vicinati che rispondano alla *loro effettiva natura*» [corsivi nostri]<sup>11</sup>. Per questa ragione riteniamo che il termine “ideologia” non vada contrapposto *sic et simpliciter* a quello di “natura”, quasi che si potesse davvero contare su di una rappresentazione della natura scevra di qualsiasi pregiudizio e condizionamento “ideale”, ma debba semmai alludere al fatto che – per dirla con Foucault – le soglie di *visibilità* sono sempre soglie di *dicibilità*, e che pertanto non esiste un modo puro, imparziale, innocente, di concepire il mondo e con esso quella che noi chiamiamo la natura. Ogni rappresentazione della realtà passa cioè per le pratiche e per i saperi umani che ne definiscono le condizioni di dicibilità e con esse quelle di visibilità; pertanto, ogni vedere è già un vedere da un’angolazione ben definita ed ogni vedere è già un interpretare che resta sempre, per così dire, “anteriore” rispetto alla presunta natura della cosa. Inoltre, crediamo che anche il modello del corpo grottesco, pur nel gioco apparentemente libero delle sue aperture, delle sue combinazioni e dei suoi contagi, non sia immune dal rischio di consegnare i corpi a delle strategie di significazione e di controllo che rimandano a poteri di tipo ideologico – e qui non possiamo non pensare, ad es., alle trasfigurazioni, ai contagi, agli smembramenti a cui sono stati sottoposti i corpi degli ebrei, ma non solo, durante il nazismo in nome di un potere “biopolitico”<sup>12</sup>, nelle mani di medici, biologi, fisiologi che hanno somministrato sostanze di tutti tipi, amputato arti, asportato organi, marchiati, inciso e squartato pelli costringendo quei corpi ad entrare in nuovi ed

---

<sup>11</sup> Rabelais F.: *Op. cit.*, p. 317.

<sup>12</sup> Cf. Agamben G.: “Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita”. Einaudi, Torino, 1995.

inusuali vicinati (come nel caso dei paralumi, delle poltrone o dei libri rivestiti in pelle umana) od anche alla conformazione carnevalesca e grottesca che assumono nelle *Malebolge* descritte da Dante i corpi sformati, seviziati, trasfigurati dei dannati<sup>13</sup>.

Anche il corpo grottesco, allora, costituisce un corpo i cui confini possono essere ideologicamente definiti e controllati, e con essi le modalità del suo aprirsi, del suo espandersi, del suo entrare in relazione con altri corpi; anche su di esso possono agire i diversi poteri che, assegnando ai corpi significati, funzioni e valori ben precisi, di fatto ne regolamentano l'evoluzione e le possibili trasformazioni in un modo di volta in volta cor-rispondente alla propria volontà di potenza. Prendiamo, ad es., la grande economia mondiale la quale decide non soltanto quali corpi trasformare in merci, ma a quali movimenti, a quali scambi, a quali contagi devono essere sottoposti perché se ne realizzi il massimo profitto. Essa organizza il suo "spazio ideologico" nel quale dominano determinate caratteristiche come la velocità, la raggiungibilità, il collegamento, l'accessibilità, la visibilità, con le quali ci si prefigge di ridurre o di abolire ogni distanza (spaziale e temporale) che possa costituire un ostacolo, un impedimento, rispetto al ciclo frenetico della circolazione mondializzata delle merci – e dunque dei corpi – tale da comportare uno spreco ed un dispendio inammissibili. L'abolizione delle distanze indesiderate determina così la realizzazione di vicinanze "servite", ottenute con l'ausilio della tecnica ed in virtù delle quali i corpi vengono dislocati in un modo funzionale ai grandi interessi commerciali<sup>14</sup>. Ma si pensi anche al settore delle biotecnologie dove la manipolazione di corpi infinitamente minuscoli come i geni è asservita a tutta una serie di interessi economici, politici, morali i cui effetti possono avere conseguenze macroscopiche per l'intero pianeta. Anche in questo caso si tratta di realizzare nuove prossimità o distanze che costringono i corpi ad entrare in relazioni ideologicamente prestabilite; relazioni che implicano scambi, contagi, trasformazioni che vengono molto spesso legittimate con la retorica del progresso irrefrenabile, con quella del miglioramento delle condizioni di vita o più in generale con quella di un'eugenetica dal volto umano. L'ingegneria genetica supera i confini delle differenti specie – confini solo ingenuamente ritenuti "naturali" – e consente all'uomo di manipolare i corpi secondo nuovi piani di prossimità e distanza: «Per migliaia di anni gli esseri umani hanno fuso, sciolto, saldato, forgiato e bruciato materiali inerti per crearne di utili; adesso stiamo dividendo, ricombinando, inserendo e cucendo materiali viventi in previsione di enormi vantaggi economici»<sup>15</sup>. I corpi manipolati geneticamente *obbediscono* così a degli ordini che solo in parte sono "chimici" e che li obbligano, ad es., a crescere con particolari caratteristiche morfologiche, a sviluppare diverse immunità, a sintetizzare determinate sostanze chimiche e perfino a riprodurre tessuti ed organi da usarsi come veri e propri pezzi di ricambio, come nel caso di cuori o di fegati suini resi geneticamente compatibili per il loro trapianto in organismi umani (xenotrapianti). Gli organismi transgenici (vegetali, animali o umani) sono le nuove chimere, i nuovi corpi ibridi tra i quali si realizzano nuovi ed inusuali scambi, nuovi contagi, nuovi vicinati, nuove prossimità che le ideologie di un tempo avevano impedito perché considerati innaturali o immorali, ma che le ideologie dominanti tendono oggi a rendere legittimi, naturali e, più di tutto, assolutamente indispensabili: nuovi corpi grotteschi che si affacciano sulla scena, nuove creature che devono la loro particolare conformazione ad un modo ideologico di gestire la prossimità e la distanza tra i corpi possibili ci rimandano di volta in volta ai diversi poteri che decidono il corso della nostra vita. Che l'uomo non abbia dei confini ben precisi è una acquisizione già da tempo familiare alla nostra tradizione di pensiero (in senso forte a partire almeno dall'Umanesimo), ma che tale precarietà potesse rappresentare il punto più vulnerabile della sua libertà e della sua autonomia costituisce oggi più che mai un vero problema.

È proprio perché i nostri confini sono labili e porosi che non dobbiamo mai smettere di vegliare su di essi rispetto a dei poteri che non impongono soltanto chiusure e delimitazioni, ma che possono

---

<sup>13</sup> Cf. Rella F.: "Ai confini del corpo, Feltrinelli". Milano, 2000, pp. 85-86.

<sup>14</sup> Cf. Ponzio A., Petrilli S.: "Il sentire della comunicazione globale, Meltemi, Roma, 2000.

<sup>15</sup> Rifkin J.: "Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era", tr. it., Baldini e Castoldi, Milano, 1998, p. 40.

rendere funzionali alla propria logica di dominio e di controllo anche le aperture, gli scambi ed i contagi. La stessa follia, per quanto si configuri come una forza in grado di trasgredire quei limiti rigidi che il mondo comune impone alle cose, scompaginando gli ordini costituiti e aprendo possibilità nuove di senso e di valore, non per questo dischiude sempre degli “spazi” in cui all’uomo è dato di interagire con ciò che lo circonda in modo libero ed autonomo: accade, infatti, che i corpi e le idee che la follia organizza secondo la propria particolare progettualità in nuovi ed inusuali assetti di senso finiscano in alcuni casi, e nel momento stesso in cui vengono liberati dai significati, dalle relazioni e dai valori attribuiti loro abitualmente, per subire il condizionamento di una nuova regìa (spesso caratterizzata dall’angoscia, dal terrore, dalla disperazione) che si impone con la medesima intensità e pervasività dei poteri a cui quelli erano stati ideologicamente assoggettati. Come lo stesso Binswanger ci ha mostrato in altri suoi scritti, nella follia l’essere umano può essere dominato da una potenza “interiore”, la quale determina un soffocamento ed un accerchiamento dello “spazio dell’esserci” i cui limiti si fanno drasticamente più angusti e tali che il mondo quasi “tocca” sia il corpo che l’anima, costringendoli ad una *prossimità* – è il termine usato dallo Psichiatra – oppressiva e minacciosa<sup>16</sup>. Nello spazio dell’esserci dominato dalla scena del terrore il sé resta alla mercè di una potenza che riassetta ogni cosa in nuovi rapporti di prossimità e distanza: «Il predominio della potenza del terribile e dell’esserne alla mercè è la condizione di possibilità perché qui si tratti, come già ricordato, di un “*mondo senza casualità*” e perché tutto o ogni cosa sia avvicinato (“*rapproché*”) al proprio sé e, quindi, anche una cosa all’altra nel senso del significato della disgrazia. In questo mondo del terrore, del delirio di persecuzione, tutto non è effettivamente soltanto in contatto con il sé, ma è anche in contatto con ciascun’altra cosa, dal contatto elettrico al contatto tra persecutori e perseguitati, attraverso il contatto dei significati»<sup>17</sup>. A queste condizioni l’individuo, succubo di un potere che impone alle idee ed alle cose di entrare in una relazione, in un “contatto” (che è anche un contatto di senso) forzato e non abituale, non riesce più a tenere a bada ciò che gli accade e che, facendo per così dire irruzione nella sua interiorità, aliena le sue facoltà e lo getta in balia del mondo, precludendo gli la possibilità di progettarsi altrimenti ed accorciando quella particolare distanza senza la quale, per dirla con il poeta Eliot, il genere umano non potrebbe sopportare troppa realtà.

## BIBLIOGRAFIA\*

*Sullo spazio vissuto ed il concetto di distanza in fenomenologia:*

Binswanger L.: “Das Raumproblem in der Psychopathologie”, “Zeit. für die gesamte Neur. und Psychiat.”, Band 145, Berlin, 1933, pp. 598-647 (anche in traduzione francese, a cura di Caroline Gros-Azorin, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998).

Borgna E.: “L’esperienza dello spazio”. In: “I conflitti del conoscere”, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 117-131.

Callieri B.: “Psicopatologia fenomenologica dello ‘spazio vissuto’”. In: A. Dentone, a cura di “Esistenza. I vissuti: ‘tempo’ e ‘spazio’”. Bastogi, Foggia, 1996, pp. 33-47.

Cargnello D.: “Sul problema psicopatologico della ‘distanza’”. *Arch. di Psic. Neur. e Psych.*, IV, 1953, pp. 1-29.

Fischer F.: “Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens”. *Schw. Arch. für Neur. und Psychiat.*, Band XXXI, Zürich, 1933, pp. 59-72 e 241-260.

Galimberti U.: “Il corpo”. Feltrinelli, Milano, 1987.

Heidegger M.: “Essere e tempo”, tr. it., Longanesi, Milano, 1986. Heidegger M.: “Seminari di Zollikön”, tr. it., Guida, Napoli, 1991.

Husserl E.: “Il libro dello spazio”, tr. it., Guerini e Associati, Milano, 1996.

Minkowski E.: “Il tempo vissuto”, tr. it., Einaudi, Torino, 1971.

Pélicier Y. (a cura di): “Espace et psychopathologie”. Economica, Paris, 1983.

<sup>16</sup> Binswanger L.: “Il caso Suzanne Urban. Storia di una schizofrenia”, tr. it., Marsilio, Venezia, 1994, p. 111.

<sup>17</sup> Ivi, p. 113.

Tellenbach H.: "Die Räumlichkeit der Melancholischen". *Der Nervenarzt*, 1956, Januar/Juli, Hefte 1/7, pp. 12-18 e 289-298.

*Sullo spazio culturale e la prossemica:*

Argyle M.: "Il corpo e il suo linguaggio", tr. it., Zanichelli, Bologna, 1978.

Bracco M.: "Voce 'Prossemica'". In: "L'universo del corpo", V, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2000.

Cardona G. R.: "Introduzione all'etnolinguistica". Il Mulino, Bologna, 1976.

Cardona G. R.: "I sei lati del mondo". Laterza, Bari, 1985.

Cook M.: "La percezione interpersonale", tr. it., Il Mulino, Bologna, 1973.

Danziger K.: "La comunicazione interpersonale", tr. it., Zanichelli, Bologna, 1982.

Eco U.: "La struttura assente". Bompiani, Milano, 1996.

Fast J.: "Il linguaggio del corpo", tr. it., Mondadori, Milano, 1971.

Gasparini A.: "La sociologia degli spazi". Carocci, Roma, 2000.

Goffman E.: "Il comportamento in pubblico", tr. it., Einaudi, Torino, 1971.

Hall E. T.: "Il linguaggio silenzioso", tr. it., Bompiani, Milano, 1969.

Hall E. T.: "La dimensione nascosta", tr. it., Bompiani, Milano, 1996.

Ricci Bitti P., Cortesi S.: "Comportamento non verbale e comunicazione". Il Mulino, Bologna, 1977.

Ruggeri V., Giustini S.: "Contatto interpersonale: test, analisi e problematiche psicofisiologiche". Edizioni Universitarie Romane, Roma, 1995.

Sommer R.: "Personal Space". Prentice Hall, New York, 1969.

Watson O.: "Comportamento prossemico", tr. it., Bompiani, Milano, 1972.

*Sul rapporto corpi-potere:*

Deleuze G., Guattari F.: "L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia", tr. it., Einaudi, Torino, 1971.

Deleuze G., Guattari F.: "Millepiani. Capitalismo e schizofrenia (sezz: I, II, III, IV)", tr. it., Castelvecchi, Roma, 1996-1997.

Foucault M.: "Nascita della clinica", tr. it. Einaudi, Torino, 1969.

Foucault M.: "Sorvegliare e punire", tr. it., Einaudi, Torino, 1976.

Foucault M.: "Microfisica del potere", tr. it., Einaudi, Torino, 1982.

Foucault M.: "Storia della follia nell'età classica", tr. it., Rizzoli, Milano, 1988.

Foucault M.: "Archivio Foucault: interventi, colloqui, interviste", I (1961-1970 Follia, Scrittura, Discorso), tr. it., Feltrinelli, Milano, 1996.

Foucault M.: "Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)", tr. it., Feltrinelli, Milano, 2000.

Guattari F.: "Caosmosi", tr. it., Costa e Nolan, Genova, 1996.

*Sulle nuove transizioni dei corpi anche in relazione con le nuove tecnologie:*

Caronia A.: "Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti". Muzzio, Padova, 1996.

Lévy P.: "L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio", tr. it., Feltrinelli, Milano, 1996.

Lévy P.: "Il virtuale", tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.

Lyon D.: "L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza", tr. it., Feltrinelli, Milano, 1997.

Marenko B.: "Ibridazioni. Corpi in transito e alchimie della nuova carne". Castelvecchi, Roma, 1997.

Macrì T.: "Il corpo postorganico. Sconfinamenti della performance". Costa e Nolan, Genova, 1996.

Perniola M.: "Il Sex appeal dell'inorganico". Einaudi, Torino, 1994.

Stone A. R.: "Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'era di Internet", tr. it., Feltrinelli, Milano, 1997.

Prof. Michele Bracco  
Via Dante, 65  
I-70020 Toritto (Ba)

*\* Per non appesantire di rimandi il saggio, abbiamo preferito indicare in una bibliografia ragionata i testi che sono stati tenuti presenti durante la stesura del lavoro e quelli che potrebbero essere utilizzati per eventuali approfondimenti.*