

Per una sociologia del corpo

di ENRICO POZZI

Entità prive di corpo e di affetti agiscono inspiegabilmente tra scheletri di cose.

Può sembrare la descrizione delle fantasie allucinate che accompagnano i deliri di fine del mondo. È la descrizione del come buona parte della sociologia ha ritenuto di rappresentare il sociale come accadimento umano.

Non ci interessa qui il carattere *insensato*, eppure spesso fecondo, di questa raffigurazione. Né è questo il luogo per tentar di mostrare quanto e con quanta ostinazione, quasi tutta la tradizione sociologica si è riconosciuta in questo modo di sentire il suo oggetto anche quando ha preteso diversamente. Ci interessa qui un corollario della raffigurazione, che la dimostra e la fonda: l'eliminazione del *corpo* dalla percezione sociologica del vivere umano.

Le domande principali sono due:

a. La sociologia ha effettivamente eliminato il corpo dal sociale? Perché? Con quali strategie euristiche? Pagando quali prezzi?

b. È possibile riportare in qualche modo il corpo nella riflessione sociologica? Quali possono essere le linee-guida per una sociologia del corpo? Quali i problemi, quali le prime mappature e classificazioni, quali le prime direzioni di ricerca?

Le pagine che seguono non daranno risposte esaurienti a queste domande: al massimo, tra semplificazioni e arbitrii, qualche indicazione di lavoro, una apertura di dibattito, e la misura di quanto l'ingresso autentico del corpo nella riflessione sociologica investe la definizione del suo oggetto, alcuni aspetti delle sue basi teoriche e della sua scrittura, e gli stessi confini della 'disciplina'. Un esito disastroso sarebbe che qualcuno pensi alla « sociologia del corpo » come ad un'altra sociologia specifica da aggiungere alla panoplia di sociologie settoriali che hanno volto in ridicolo la sociologia come sapere scientifico mentre l'hanno rafforzata e protetta come istituzione.

1. *Un sociale senza corpo*

La sociologia ¹ organizzata è indifferente al corpo. La voce « corpo » manca nelle due edizioni della *Encyclopaedia of the Social Sciences*, e in tutti i dizionari,

¹ Per sociologia intendiamo qui non le generiche scienze sociali, ma la sociologia in senso stretto, così come ha voluto differenziarsi con forza e in modo organizzato rispetto a discipline contigue come l'antropologia, la psicologia, la psicologia sociale, la storia, ecc.

repertori e enciclopedie sociologiche di qualche rilievo pubblicati in inglese, francese, tedesco e italiano. La maggior parte dei *thesauri* e degli indici di repertori bibliografici la ignora. Il corpo in quanto tale non è menzionato come area di lavoro nelle maggiori associazioni sociologiche nazionali, mentre in alcune associazioni internazionali fa qualche magra apparizione — di solito in posizione ancillare rispetto alla sociologia della medicina o dello sport. Solo di recente sono emersi timidi segni di interesse specifico: il numero speciale di *Current Sociology*, rivista della *International Sociological Association*, dedicato a « Les Sociologies et le Corps »; un paio di gruppi di lavoro (su oltre SO) nel recente Convegno del Centenario dello *Institut International de Sociologie* a Parigi. Per quanto riguarda la sociologia italiana, quasi nulla, né implicito né esplicito.

A questo vuoto ufficiale non corrisponde nessun pieno officioso. Le pubblicazioni e gli articoli che si propongono una lettura sociologica del corpo sono tari, concentrati intorno ad alcuni gruppi locali o persone: per qualche tempo in Francia il gruppo di lavoro coordinato da Berthelot (Tolosa), oppure alcune incursioni del laboratorio di Bourdieu; in Inghilterra, articoli sporadici nella rivista di Featherstone, *Theory, Culture and Society*, raccolti di recente in volume. Qua e là, individui di valore diseguale, mai correnti o scuole: Le Breton, B. Turner, D. Levine, e pochi altri. La Bibliografia internazionale sistematica che chiude il fascicolo di *Current Sociology* dà un totale di 697 voci. Sembrano tante solo a chi dimentichi che una Bibliografia generale della sociologia si aggira ormai oltre le 11 Ornila voci. Sono ancora di meno se si considerano i criteri assai elastici usati da Berthelot: la sua bibliografia mette insieme scritti di antropologia culturale, antropologia fisica, antropologia criminale, semiotica del gesto e della comunicazione non verbale, le inchieste descrittive dell'800 e del primo '900 sulla salute e le condizioni di vita nelle fabbriche e negli *slums*, la psicoterapia di gruppo, la medicina alternativa, la filosofia, la storia. In sostanza uno zibaldone dove si mescolano Bourdieu e Jankelevitch, Lombroso e Simmel, Niceforo e Kantorowicz, Bertillon e Marx, Durkheim e Bateson, Piattelli Palmarini e Goffman, ecc.

Questa tendenza a uscire dai confini della sociologia in senso stretto è comune a tutti gli scritti che tentano una genealogia della riflessione sociologica sul corpo. Obbligato a questa genealogia, Berthelot tira fuori di tutto, mettendo sullo stesso piano Quetelet e l'uso delle metafore organiche da parte dei darwinisti sociali, il Buret di *De la misere des classes laborieuses en Angleterre et en France* e il Mauss delle *Techniques du corps*, la Scuola di Chicago e un breve intervento di R. Michels sul pudore. Malgrado questo, le voci bibliografiche fino al 1945 sono solo 85. Nell'articolo che introduce il volume collettivo *The Body. Social Process and Cultural Theory*, per rintracciare la « Secret History of the Body in Social Theory » Bryan Turner analizza il pensiero di Nietzsche, Derrida, Elias e Foucault (nel paragrafo precedente, l'atteggiamento della sociologia classica verso il corpo viene liquidato in 6 pagine, comprendendo tra i 'classici' anche Goffman e Bourdieu). Nello stesso volume, A. W. Frank (*For a Sociology of the Body: an Analytical Review*) menziona indifferentemente antropologi, filosofi, psicoanalisti, storici, ecc. accanto ai sociologi in senso stretto.

Il corpo deborda la sociologia. Forse perché è inerentemente destinato a debordare ogni singola prospettiva (su questo torneremo). Ma forse perché il vestito che la sociologia gli ha offerto è stato a sua volta particolarmente stretto. Non che la riflessione sociologica non parli del corpo, ma lo fa *en creux*, come vuoto simmetrico al proprio pieno, come confine che disegna un non luogo a procedere e una rimozione.

Alcuni dei sociologi citati sopra si sono chiesti il perché di questa tensione tra la sociologia e il corpo. Le risposte non sono un omaggio alla immaginazione sociologica. La *spiegazione* principale viene cercata nella trasformazione delle percezioni sociali del corpo nelle società industriali avanzate. Con un curioso procedimento in negativo, si propongono delle ipotesi sui perché del barlume d'interesse che la sociologia sta mostrando per i corpi, e si capovolgono queste ipotesi per *spiegare* perché *prima* di questa trasformazione il corpo rimaneva invisibile alla sociologia. In questa prospettiva, la maggiore attenzione della sociologia sarebbe il corollario di una maggiore visibilità sociale del corpo legata alla sua crescente problematicità.

Le ragioni specifiche di questa crisi sociale del corpo variano da un autore all'altro, ma possono essere raggruppate intorno a quattro ipotesi:

a) la crisi dei modelli di genere sessuale, collegata in modo intrecciato alle trasformazioni della famiglia e dei ruoli sessuali;

b) l'impatto del femminismo, che modifica l'assetto generale dei corpi, impone nuove rappresentazioni, proietta sulla scena sociale nuovi soggetti forti che rivendicano la dimensione della corporeità e ne storicizzano le forme tradizionali;

c) le trasformazioni demografiche e antropometriche: l'invecchiamento della popolazione, i nuovi assetti intergenerazionali, le modifiche della struttura fisica dei corpi ecc., investono il corpo, le sue forme di vita e di morte, le gestioni e rappresentazioni della malattia e della decadenza fisica, i livelli della medicalizzazione, la sua accessibilità all'intervento umano (dai trapianti alla inseminazione artificiale, dalla chirurgia estetica all'intervento sui suoi processi fisiologici e neurofisiologici); il corpo ne esce socialmente sovradeterminato, con miriadi di agenzie sociali diverse che lo mappano tramite i loro apparati e funzioni;

d) le logiche del cosiddetto post-moderno: il passaggio dal modello della gratificazione differita al modello della gratificazione immediata, l'accento crescente sul corpo consumatore rispetto al corpo produttore, la cultura del narcisismo e le sue conseguenze sulla rappresentazione corporea del Sé, ecc.

Queste ragioni di una qualche tendenza *attuale* della sociologia a occuparsi del corpo sarebbero *ab inverso* le ragioni della sua indifferenza cassata: stabilità dei modelli di genere tradizionali e delle forme familiari che li fondano e riproducono; predominio sociale e culturale del maschio e delle sue rappresentazioni della realtà, alle quali inerebbe l'astrazione come rivendicazione della cultura contro la natura, appannaggio della donna; stabilità degli assetti demografici, e

dunque delle ritmicità collettive dei corpi (tempi di vita e di morte, periodizzazioni delle età, cicli della generatività, della decadenza e della malattia); infine, il corpo produttore, basato sulla repressione e la svalutazione del piacere.

Tutte queste ipotesi suonano plausibili, ma non convincono. Innanzitutto non convince il loro approccio tipicamente sociologico: le carenze o mutamenti di modelli o rappresentazioni cognitive deriverebbero linearmente da trasformazioni nel sociale. 'Spiegazioni' di questo genere dovrebbero appartenere ormai all'archeologia epistemologica della disciplina. Non convincono tuttavia neanche le singole ipotesi settoriali.

La sua difficoltà a 'pensare' la storia e la ragione storica porta la sociologia a considerare il presente della modernità come nuovo, mai avvenuto prima. Mettendo l'Ecclesiaste al servizio dell'immaginazione sociologica, potremmo dire che talvolta si ha la sensazione del nuovo solo perché si è letto poco, o letto poco di storia. Nessuna delle ipotesi appare abbastanza specifica al presente da giustificare la blanda scoperta del corpo, questa sì nuova, che la sociologia va facendo *ora*.

Ad es. un'attenzione storica approfondita ai modelli di genere durante il '900 potrebbe mostrare che la loro crisi appare e scompare in un moto sinusoidale che investe gruppi sociali estesi già dagli inizi del secolo; la famiglia delle società industriali è cambiata ripetutamente negli ultimi 100 anni, oscillando in modo quasi ciclico tra modernizzazione disgregante e fondamentalismi tradizionalisti; nuovi sono semmai l'ampiezza e stabilità della crisi dei modelli, e la viscosità maggiore dei cicli della disgregazione familiare. Allo stesso modo, è indubbio l'impatto del femminismo nella razionalizzazione della nuova visibilità del corpo; ma altri avvenimenti di portata grandiosa hanno sovradeterminato socialmente il corpo, senza produrre però curiosità sociologica: si pensi alle enormi vicende corporee che sono state le grandi guerre per i combattenti e per i civili, o ad accadimenti corporei puntiformi, ma ad elevatissima visibilità e universalità simbolica, come i lager o Hiroshima, ecc. Perché non hanno prodotto domande sociologiche intorno al corpo? È giusto sottolineare l'impatto dei mutamenti demografici, ma per quale motivo la sensibilità al corpo prodotta ora dall'invecchiamento e dalla medicalizzazione non avrebbe dovuto essere prodotta in passato dalla forte giovanilità e dalla elevata mortalità ordinaria e straordinaria? Il corpo postmoderno di massa ha probabilmente stimolato una attenzione sociologica al corpo; ma quando Riesman definisce nella *Folla Solitaria* il sesso come l'ultima frontiera (1950), non sta forse cogliendo una forma del corpo socializzato alla quale la sociologia ha poi opposto per decenni il suo silenzio? Il narcisismo è un elemento culturale distintivo delle società post industriali, e rimanda alle rappresentazioni sociali del corpo; ma la 'nevrastenia' aveva un peso analogo nelle autorappresentazioni delle grandi società industriali degli inizi del secolo. Perché il primo produce un abbozzo di riflessione sociologica sul corpo, e la seconda non ne produsse affatto?

Non stiamo negando l'importanza di questi fattori *intrecciati*. Stiamo solo sottolineando che si possono spiegare linearmente i mutamenti o le carenze di un quadro concettuale a partire da accadimenti sociali solo procedendo per grandi

astrazioni che riducano eccessivamente la complessità del sociale, la sua multiformità e variegatezza che uno sguardo più micro e più storico mantiene problematica.

La cecità verso il corpo non sta in primo luogo nel sociale ma nello sguardo sociologico. *Mai* le società hanno smesso di parlare dei loro corpi, di plasmarli, di orientarli, di segnarli, di ridurli a ragione; e del resto come avrebbero potuto? Ma perché la *sociologia* non è stata in grado di percepire e indagare questo discorso evidente, gridato, che il sociale va producendo senza sosta?

La risposta va cercata nella sociologia stessa:

a) nella sua dimensione *sociologica*, ovvero nella sua genesi e nel suo processo di istituzionalizzazione;

b) nella sua dimensione *teorica*, ovvero nelle sue definizioni del sociale;

c) nella sua dimensione *epistemologica*, ovvero nel suo rapporto col «paradigma clinico».

L'istituzionalizzazione della sociologia

Nelle scienze umane della seconda metà dell'800 il corpo come forma umana dell'organico è onnipresente e centrale. La biologia in quanto scienza generale dell'organico è la disciplina di riferimento del positivismo come epistemologia, filosofia e metodo; il 'laboratorio' per antonomasia è quello tratteggiato da Claude Bernard. La ventata di organico investe l'antropologia evolucionista, protesa a collocare il suo oggetto tra natura e cultura; la medicina; le teorie dell'eredità e le loro filiazioni eugenetiche; la nuova psichiatria fino alle sistemazioni di Kraepelin; la psicologia sperimentale; le pratiche che ruotano intorno al magnetismo e all'ipnosi; la psicoanalisi che scopre il corpo psichico dell'isterica. L'organismo, che solo in Freud riesce a diventare corpo, sembra il sostrato che accomuna l'umano e lo rende accessibile alla conoscenza scientifica.

Buona ultima, la sociologia scientifica nascente deve costruire la sua identità specifica in questo mare di organico. Lo fa quasi contemporaneamente in quella *machine à convaincre* che è *Le Suicide* di Durkheim, e nelle pagine migliori del troppo dimenticato Tarde. Dopo la *pars destruens* dei primi capitoli, che si accaniscono contro le discipline concorrenti, Durkheim spinge il suo suicida sul terreno euristico delle norme e dei valori, delle rappresentazioni e della coesione sociale. Perso nella ricerca degli atomi del sociale e dei loro processi aggregativi, Tarde scopre alla fine il sociale stesso fuori dall'individuo, e dunque dal suo corpo, nella *interazione* tra gli atomi/individui. Il suicida si traduce nel suicidio, l'agente sociale tende a diventare l'azione sociale. Per potersi riconoscere come prospettiva autonoma e affermare la sua differenza, la sociologia è costretta a but-

tar via il bambino — il corpo — con l'acqua del bagno.

Diverso da paese a paese, il successivo processo di istituzionalizzazione della disciplina presenta un tratto comune: la difesa sempre più puntigliosa dei confini richiesti dalla sua nascita. Forti, le varie sociologie nazionali si concedono il lusso delle contaminazioni con altre scienze umane, favoriscono le posizioni di frontiera e dimenticano di difendere la loro 'purezza'. Deboli, si organizzano come corporazioni in concorrenza con altre corporazioni sul mercato culturale e scientifico, costruiscono filtri e barriere, diffidano delle commistioni pratiche e teoriche, coltivano appartenenze stolide e identità lineari, si aggrappano alle istituzioni, si chiudono in associazioni dai criteri d'accesso rigidi e burocratizzati. Il caso italiano è esemplare, e forse estremo. La sociologia facilmente trionfante sull'onda delle grandi dinamiche collettive degli anni 70 poteva permettersi il lusso di riconoscere dentro di sé qualche spazio a ibridazioni con la storia e a *flirt* con l'antropologia, la psicologia, o addirittura la psicoanalisi. Con la crisi crescente del peso della sociologia nella società civile, questi spazi si sono chiusi, e la 'purezza' viene invocata con particolare vigore nei confronti di quelle discipline/corporazioni che invece sono momentaneamente vincenti sul mercato, prima tra tutte la psicologia ².

L'irrigidimento dei confini disciplinari che ha accompagnato la divisione del lavoro scientifico nelle scienze sociali non poteva che impedire lo sviluppo di un approccio sociologico al corpo. Se il corpo deborda sempre i confini della sociologia nelle analisi e bibliografie citate, non è unicamente perché con la sola sociologia non ci sarebbe poi stato tanto da dire. È perché esso si

² L. Gallino ha ben ragione quando sottolinea « l'ostilità verso la psicoanalisi, e più in generale la drastica separazione tra discipline sociologiche e discipline psicologiche » che caratterizza l'atteggiamento dei sociologi italiani. « L'esigua conoscenza della letteratura psicoanalitica che si riscontra in generale nella produzione dei sociologi italiani, anche quando essi trattano di temi che invocano a gran voce un collegamento esplicito tra teoria sociale e psicologia del profondo » è vista giustamente da Gallino come « la perdita di un'altra occasione di *dare corpo* [sott. nostra] ad una teoria dell'attore ». Cfr. L. Gallino, *L'attore sociale. Biologia, cultura e intelligenza artificiale*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 9-10. Solo che poi Gallino stesso attribuisce quella separazione e questo vuoto alle nefaste influenze del marxismo e del cattolicesimo. Può darsi, ma occorre constatare che *a*) la diffidenza sistematica verso la psicologia e la psicoanalisi non è stata affatto intaccata dalla crisi del marxismo, se non del cattolicesimo, tra i sociologi italiani; anzi, essa sembra aumentare; *b*) proprio da settori del marxismo e del cattolicesimo italiano è venuta una attenzione creativa verso la psicologia e la psicoanalisi. Forse parte della risposta all'interrogativo di Gallino può essere meno 'culturale' e più 'sociale': le strategie di difesa e attacco all'interno di una competizione tra corporazioni accademiche e professionali sul mercato della società civile.

impone come il primo, il più elementare, e dunque il più complesso « fatto sociale totale » (Mauss), dove « primo » e « elementare » non implicano nessun nominalismo o atomismo sociologico. Nella interpretazione di C. Lévi-Strauss, solo uno specifico individuo concreto può condensare in un'unica totalità attiva le tre dimensioni costitutive del fatto sociale totale: « la dimensione propriamente sociologica con i suoi molteplici aspetti sincronici; la dimensione storica, o diacronica; e infine la dimensione fisio-psicologica »³. Forma materica dell'individuo, un corpo, ogni corpo, è la ricchezza sintetica del fatto sociale totale. Qualsiasi lettura parziale o monodimensionale della sua contrazione aoristica lo tradisce nella sua specificità costitutiva, e dunque, *almeno riguardo alle scienze dell'uomo*, lo uccide euristivamente. Come si può pensare di leggere un corpo in quanto accadimento umano vedendolo solo come organismo? O solo come rappresentazione psichica? O solo come attore sociale dedito a rappresentare i suoi molti ruoli nei molti teatri dell'interazione? Ogni singola prospettiva è inadeguata rispetto ad un corpo in situazione, non tanto perché parziale o incompleta — ogni prospettiva lo è — quanto perché in questo caso la sua parzialità fraintende radicalmente l'oggetto, e ne rende impossibile la comprensione dotata di senso. Il corpo come *trompe-l'oeil*. I corpi eccedono le singole discipline che si occupano di loro nelle scienze umane.

Il loro debordamento non è quantitativo — c'è bisogno che un'altra disciplina ci dica dell'altro e di più —; esso consiste piuttosto in uno scarto, un *décalage*, che un corpo concreto introduce in ogni griglia usata per mapparla. In questo senso il corpo sembra dotato di una intrinseca problematicità euristica che gli consente di cortocircuitare i confini tra le discipline. *Punctum* altamente sintetico, si rivela un agente metaforico e esige un approccio olistico. Ma come può *pensare* tentativi di totalizzazione euristica interdisciplinare una disciplina che non ha opposto grandi resistenze alla sua istituzionalizzazione difensiva *intra moenia*? Come può praticare procedure conoscitive sintetiche se ha teorizzato la supremazia delle procedure analitiche e ha messo in atto una esasperata frantumazione analitica del proprio campo d'indagine? E come può *scrivere* il corpo come fatto sociale totale se non ha riflettuto sulle proprie modalità di scrittura e ha tentato sperimentazioni retoriche e narrative assai meno di altre scienze umane? Come dice ironicamente Mauss nella sua conferenza del 1934 su *Les techniques du corps* davanti alla Société de Psychologie (guarda caso!), il corpo in quanto « inconnu » « se trouve aux frontières des sciences, là où les professeurs « se mangent entre eux », comme dit Goethe (je dismange, mais Goethe n'est pas si poli) »⁴. Salvo situazioni circoscritte, la sociologia istituzionalizzata sembra aver rinunciato per lungo tempo a questi pericoli da zona di frontiera; e, con essi, al corpo.

³ C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950, p. XXV.

⁴ Cfr. M. Mauss, *Les techniques du corps*, in M. Mauss, *op. cit.*, p. 365.

La definizione sociologica del sociale

La necessità di conquistarsi una identità ha costretto la prima sociologia scientifica a chiedersi cos'era quel sociale che rivendicava come suo campo costitutivo d'indagine. Il tentativo di risposta sfociava inevitabilmente in un altro problema consono sia alla filosofia sociale post-illuminista, sia alla procedura riduzionista e analitica (dal complesso al semplice) del positivismo: qual è il *Grundkorper* (Dilthey), l'elemento ultimo o atomo, della 'cosa' sociale?

Nelle sue linee essenziali, il dibattito su questo punto non è mai andato effettivamente oltre le posizioni emerse nella disputa Durkheim-Tarde alla fine del secolo scorso. Irrigidendo il suo stesso pensiero, Durkheim proponeva come unità ultima del sociale e oggetto specifico della sociologia i « fatti sociali » come entità cosali. Dal canto suo Tarde aveva gioco facile nel replicargli che *a)* in questo modo la sua sociologia rassomigliava molto ad una ontologia metafisica, *b)* dov'erano mai queste 'cose' sociali?, *c)* com'era possibile fondare una disciplina su un oggetto specifico intangibile e invisibile? Al fatto sociale come cosa Tarde opponeva perciò il fatto sociale come interazione tra le uniche realtà elementari non metafisiche della vita sociale, gli individui: « Dans les sciences sociales on découvre des agents et des actes élémentaires communs à toutes ces sciences: ce sont des actes intercorporels ou des actes intermentaux, mais les premiers ne peuvent exister sans les seconds »⁵. La contrapposizione durkheimiana tra sociologia e psicologia diventava in Tarde la definizione della sociologia come « psychologie intermentale ».

In realtà sia Tarde che Durkheim stavano affrontando in chiave euristica il caput mortuum del sociale, quella dicotomia individuo-società di cui i manuali e i burocrati della sociologia si affannano a dirci che è fit-tizia: come se non fosse invece — nella nostra esperienza individuale quotidiana e per ogni formazione sociale possibile, compreso l'Io — un irriducibile acme di pathos, carico di conflitto e dolore, intessuto di giuochi strategici incrociati di cui preferiamo non vedere l'intensità e la violenza. Nei due sociologi francesi di fine secolo sono adombrate le due grandi linee di risposta con le quali la sociologia ha cercato di districarsi da quella dicotomia costitutiva: il costruttivismo euristico, e la teoria dell'azione sociale.

È nota l'affermazione perentoria di Durkheim: « Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses »⁶. Contro le stesse forzature polemiche di Durkheim va ricordato che questa proposizione è euristica, e non ontologica. Il capitolo si intitola « Observation des faits sociaux ». La verifica della loro cosalità starebbe nel fatto « qu'ils sont l'unique datum offert

⁵ Queste frasi sono state pronunciate da Tarde nel dibattito pubblico (in tre puntate) con Durkheim all'inizio dell'anno accademico 1903-1904 alla Ecole des hautes études sociales di Parigi. Per un resoconto, cfr. «Revue internationale de Sociologie», 1903, 12; ora anche in E. Durkheim, *Textes*. 1. *Elements d'une théorie sociale*, Ed. de Minuit, Paris, 1975, p. 162.

⁶ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1963 15, p. 27.

au sociologue»: argomento la cui debolezza ontologica è evidente. Forse va riconosciuto maggior peso interpretativo a quel « comme ». Tra continue osculazioni, Durkheim scrive qualche riga dopo: « Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de data qui constituent le point de départ de la science ». Il fenomeno non è la cosa, ma lo diventa in quanto dato attraverso un atto dell'osservatore («traiter comme»). Il «come» sta per «come se fosse», la reificazione di segmenti del sociale appare piuttosto una loro costruzione come oggetti a fini euristici, e non una ipotesi sulla natura ontica del sociale stesso.

Spetterà a Simmel esplicitare il senso di quel « come » con maggiore consapevolezza filosofica e con meno ossessioni da padre fondatore. A Durkheim non era concessa la libertà gnoseologica del neokantismo, che Simmel pratica invece con la virtù della leggerezza. La domanda « cos'è il sociale » appartiene all'ordine del noumeno, cioè dell'inconoscibile. Il sociale non è fatto di individui più di quanto non sia fatto di 'cose'. Se osserviamo da vicino un cosiddetto « fatto sociale », si disaggrega sotto i nostri occhi in elementi più semplici. Ma se osserviamo da vicino quello che si pretende il più semplice di questi elementi, l'individuo, anch'esso si scompone in elementi più semplici, alcuni dei quali *sociali*. Né l'individuo né il fatto sociale possono pretendere lo statuto ontico di unità elementari e irriducibili del sociale. Il fatto sociale elementare dipende dalla distanza che scegliamo per osservare un evento sociale, dal « tipo di occhiale » che decidiamo di mettere sul naso. La presunta realtà sociale è solo quello che di volta in volta il *set* di categorie cognitive prescelto identificherà come fenomeno: una costruzione euristica, resa possibile e articolata da categorie a priori della conoscenza sociologica, che spetta alla sociologia teorica identificare ed esplicitare come forme (euristiche) del sociale.

Non vediamo quale altra posizione gnoseologica sia possibile per quella parte imponente della tradizione sociologica che si occupa dell'« invisibile » del sociale: le strutture, i gruppi, le istituzioni, i macrofenomeni e le macrodinamiche, il 'sistema sociale'. Al di là di quel «come», di quell'« occhiale » e delle loro molte e inutili superfetazioni successive, c'è solo, per dirla con Tarde, «ontologie pure», « entité métaphysique », e « mysticisme » che non sa di esserlo.

L'altra risposta alla domanda iniziale coglie l'elemento ultimo e distintivo del sociale non in un fatto ma in un atto, e inaugura le teorie dell'azione sociale. La « psychologie intermentale » di Tarde è una « psycho-logie intercérébrale [...] qui étudie la mise en rapports conscients de plusieurs individus, et d'abord de deux individus »⁷. L'atomo sociale non è l'individuo, ma la *relazione* tra due individui, « ce rapport d'un sujet avec un objet qui lui-même est un sujet » [*ibid.*, p. 29], e

⁷ G. Tarde, *Les lois sociales*, Alcan, Paris, 1899, p. 28.

che implica «la sensation d'une chose sentante, la volition d'une chose voulante, la croyance en une chose croyante, en une personne, en un mot, où la personne per-cevante se reflète et qu'elle ne saurait nier sans se nier elle-même. Cette conscience d'une conscience est *l'inconcussum quid* que cherchait Descartes et que le moi individuel ne lui a pu fournir » [*ibid.*, pp. 29-30]. Queste righe di Tarde contengono in nuce, esprimendola con ammirevole semplicità, la logica di un versante della tradizione sociologica che, con percorsi diversi, va dall'« associarsi » (*Vergesellschaftung*) di Simmel all'« agire sociale » di Weber (che cita esplicitamente Tarde), da Mead a Schutz, da Parsons a Goffman. Il luogo geometrico del sociale non sta *in*, ma *tra*: è il luogo logico della medi-azione e della trans-azione, lo spazio in cui può esplicarsi un passaggio di qualcosa, « une transmission de quel-quechose d'intérieur, de mental, qui passe de l'un à l'autre sans être [...] perdu ni amoindri en rien pour le premier » [p. 30]. Spazio che è dato per il solo fatto che vi siano almeno due agenti sociali co-presenti, e che esige sempre un agire, per attraversarlo o per *non* attraversarlo.

Purtroppo questi due grandi assi della riflessione sociologica sulla natura del sociale convergono verso un esito che tende a rimuovere la consapevolezza teorica del corpo. Questo esito è l'impossibilità di una teoria del soggetto. Nel caso del costruttivismo più o meno consapevole, la delimitazione convenzionale di segmenti della realtà umana come fatti sociali li trasforma euristicamente in 'cose' dotate di una loro autonoma identità fenomenica: possono essere un evento (la battaglia di Maratona), una classe di eventi (il suicidio), una configurazione di eventi (un gruppo, una classe sociale, una folla, una istituzione, ecc.). Alcuni di questi tipi di 'cose' euristiche non sono pensabili facilmente come 'soggetto' (ad es. il suicidio). Altri lo sono fin troppo facilmente, se si riesce ad ontologizzarli e a dimenticare che sono strumenti euristici: « la classe operaia ha voluto... », « il sistema ci minaccia... », « come pensano le istituzioni », « la folla si sta preparando... ». Si tratta di utili scorciatoie del pensiero e della comunicazione, che riducono la complessità rendendola accessibile alla rappresentazione mentale; in taluni stati estremi del sociale, possono anche coglierne fedelmente comunanze e omogeneità transitorie e intense di comportamento. Spesso però questi soggetti metaforici sembrano solo le brutte copie proiettate di altri 'soggetti' apparentemente dotati di una autentica identità e delle proprietà fondamentali del soggetto: l'uomo, un qualsiasi organismo vivente, la macchina. Sono soggetti sociologici perché parassitano le forme, le rappresentazioni, le modalità d'azione, i processi di pensiero e i sistemi di motivazione di altri soggetti, spesso impoverendoli fino alla parodia. Sorridiamo ora di Spencer, ma sarebbe divertente ricostruire le narrazioni sociologiche delle emozioni e motivazioni attribuite alle organizzazioni complesse; oppure le rappresentazioni antropomorfe e meccanicistiche delle classi sociali come soggetti storici, politici, ecc.

Il costruttivismo inconsapevole, o realismo sociologico, produce soggetti sociologici ontologizzati, dunque metafisici, e le teorie del soggetto che fornisce a questi soggetti non sono altro che recuperi spuri di teorie del soggetto proposte da altre discipline, ed estese alle sue entità finzionali assunte come entità reali. Se corpo può esservi in tanta finzione euristica o metafisica realistica, è solo come

organismo e metafora, non come corpo umano concreto, che da qualche parte in una teoria del sociale e del soggetto sociale dovrebbe pur stare.

L'asse dell'azione sociale riconosce la presenza di agenti, e tra questi anche individui umani presumibilmente dotati di un corpo, Ma qui l'impatto disincarnante della logica dell'approccio è radicale. Non sono gli agenti a costituire il sociale, ma lo spazio intermedio che essi circoscrivono come luogo mentale, logico e pratico della loro transazione. Solo in alcune modalità assai particolari di azione sociale questo spazio riesce a mantenere una corporeità: nella malattia (il corpo del malato come luogo dell'interazione sociale tra il malato e il medico), nella sessualità (che stabilisce un ponte corporeo come spazio intermedio sociale), ecc. Negli altri casi, il sociale come spazio intermedio è una dimensione virtuale nella quale può esplicarsi l'eventuale predicato, in genere un predicato verbale, che appunto in quanto predicato presuppone un soggetto ma può essere osservato indipendentemente dal soggetto e dall'altro soggetto che è eventuale oggetto del predicato stesso. È possibile una descrizione formalizzata delle azioni sociali, ovvero del sociale, solo mettendo euristicamente tra parentesi i loro soggetti, che è presumibile siano spesso dotati di corpi. In questo modo il corpo sparisce cognitivamente dall'approccio sociologico che pareva più in grado di mantenere una presenza del corpo nel sociale tramite l'agente sociale.

Una conferma di questo non luogo a procedere delle teorie dell'azione sociale è data da quelle loro varianti che hanno invece proposto un modello dell'attore sociale. Nel caso di Parsons, ad es., la trasformazione sociologica dell'agente in attore sociale lo costruisce come sistema drammaturgico di ruoli privo di un centro dinamico e sintetico che possa chiamarsi 'soggetto', Il suo attore non ha un Io, e la lettura che Parsons fa di Freud e della teoria dell'identificazione viene piegata alla necessità di una concezione ipersocializzata dell'individuo: l'attore si costituisce come tale attraverso una rete di identificazioni introiettive governata dal processo di socializzazione. Ma mentre in Freud rimane il paradosso drammatico dell'Io che si costituisce come tale lasciandosi abitare dalle presenze di altri, ed è ancor più individuo laddove è massimamente posseduto dal sociale (si veda la sua teoria del Capo), Parsons annulla questa tensione, sembra considerare irrilevante per l'attore sociale la natura e il senso del suo dire 'io', e in questo modo salva l'attore, e la sociologia, dal peso del suo corpo.

Il problema della conoscenza dell'individuale

Un corpo non ridotto a mero organismo si propone necessariamente come sostanza e forma di una identità. Non è possibile pensare ad un corpo concreto totale — non scisso da un qualche dualismo anima-corpo — senza che ci si imponga la presenza di un individuo. Contemporaneamente, non si finirà mai di dire, e di sentire, la banalità dei corpi (e non solo degli organismi), la loro serialità, il loro somigliarsi troppo, la pochezza delle differenze alle quali viene appesa l'unicità dell'Io, Basta entrare in un altro gruppo sociale, classe, paese o razza, oppure basta una divisa, perché di colpo gli altri ci sembrano quasi tutti eguali. Il corpo appare il campo psicologico e sociale di una esperienza paradossale nella quale sono presenti contemporaneamente il massimo della specificità umana e della indifferenziazione di genere, il vertice della individualità irripetibile e della ripetitività, l'identità e l'identico.

Dalle sue matrici culturali la sociologia ha derivato la rappresentazione del corpo come astratto, e talvolta puro organismo. Il corpo astratto — visto senza identità — è in forme diverse il corpo dell'economia e del diritto, della psicologia sperimentale e behaviouristica, della fisiologia, dell'antropologia fisica e criminale, dell'etnologia *fin de siècle*: le discipline rispetto alle quali la sociologia nascente si è dovuta situare, e che ne hanno plasmato in qualche modo i fondamenti. Malgrado le *sue* strategie concettuali e metodologiche, la sociologia scientifica non può evitare di aver a che fare con gli uomini, con individui concreti che non rinunciano ad essere, nel loro corpo, fatti sociali totali solo per rendere più semplice la vita del sociologo. In questo modo è destinata a scontrarsi con quello che è stato felicemente definito il « paradigma clinico »⁸ delle scienze umane, rappresentato da discipline e procedure conoscitive molto diverse come la semeiotica medica, la psicologia clinica, l'archivio di polizia e la foto segnaletica, la storia, la psicoanalisi, parte dell'antropologia.

Il corpo costringe il sociologo a 'vedere' uno di quei dilemmi costitutivi che i soliti manuali danno per superati mentre per fortuna continuano ad essere la «spina nella carne» della disciplina: oscillare senza tregua tra ideografico e nomotetico, cercare le costanti conservando la nostalgia dell'evento, praticare la sociologia avendo in mente la storia, coltivare il paradigma clinico anelando alle leggi.

Le conseguenze possono essere dirompenti. Riconoscere sociologicamente le valenze di individualità che ineriscono al corpo non astratto significa dover mettere tra parentesi gli approcci soprattutto nomotetici che predominano nella conoscenza sociologica, e contemperarli e in alcuni casi sostituirli con approcci di

⁸ G.-G. Granger, *La connaissance de l'individuel*, in *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Paris, 1967; si veda anche C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986; E. Pozzi, *A. Sander, ovvero l'iconografia del nomotetico*, « Critica sociologica », 1980, 50.

tipo clinico, abduttivo-indiziario e qualitativo. Il corpo come fatto sociale esige anche un cambiamento di paradigma, o meglio una pluralità di paradigmi. Ad es. la capacità di accettare le conseguenze metodologiche di una teoria del soggetto sociale che assuma senza edulcorarla la bella intuizione di Tarde (« ce rapport d'un sujet avec un objet qui lui-même est un sujet » [op. cit., p. 29], « cette conscience d'une cons-cience »): ovvero l'osservatore che tollera di riconoscersi come parte del campo di osservazione e trasforma questo suo stato-limite in un moltiplicatore euristico. Michel Leiris che parla delle sue polluzioni notturne e ossessioni ipocondriache (a quando un saggio sull'antropologo ammalato?); Malinowski che combatte con la sua sessualità e i relativi sensi di colpa; Turnbull che descrive le vicissitudini personali e interculturali delle sue defecazioni pubbliche tra gli Ik, i « mountain people »⁹. Non troviamo nella tradizione sociologica osservazioni analoghe. *Pruderie* teorica legata al *disembodiment* del sociale. Ma soprattutto *pruderie* epistemologica, derivata dalla incapacità di considerare se stessi, corpo compreso, come i sensibili ricettori/attori viventi dell'indagine sull'accadere umano nella dimensione sociale. Solo negli approcci sociologici più marginali, influenzati da altre discipline, è possibile trovare qualche spazio potenziale per procedure euristiche che conservino l'osservatore e il suo corpo nel campo d'osservazione in quanto strumenti euristici decisivi, e dunque possano prendere atto di altri accadimenti corporei, integrandoli nel corpo dell'indagine. Pensiamo per esempio a quei barlumi di corpi che appaiono talvolta in certi usi del metodo biografico, in forme estreme di indagine etnometodologica e di etnografia urbana.

Tra i classici spetta ancora una volta alla 'leggerezza' di Simmel una delle poche incursioni sociologiche verso i corpi. Nell'*Exkurs*¹⁰ sulla « sociologia dei sensi », Simmel tenta di identificare le proprietà formali socio-logiche dei cinque sensi a partire dalle loro proprietà strutturali corporee: ogni senso emulsiona campi e forme specifiche della *Vergesellschaftung*, e dunque le incorpora nel corpo dell'individuo. Ma lo stesso avviene per altre parti del corpo, come ad es. il volto, « luogo geometrico » delle conoscenze che regolano l'immediatezza dell'associarsi, « il simbolo di tutto ciò che l'individuo ha portato con sé come presupposto della sua vita; in esso è depositato ciò che del suo passato è disceso nel fondamento della sua vita ed è diventato in lui un insieme di tratti permanenti » [pp. 551-552]. La sua specificità sociologica consiste non nell'agire, come altre parti del corpo, ma nel « raccontare » la biografia di un individuo in quanto punto di intersezione tra l'istante presente e la storia di una persona.

⁹ M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, 1934; B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford University Press, Stanford, 1989; C. M. Turnbull, *The Mountain People*, New York, 1972.

¹⁰ G. Simmel, *Excursus sulla sociologia dei sensi*, in *Sociologia*, Comunità. Milano, 1989 (1908), pp. 550-562.

Ogni volto incorpora tutto ciò che si è stati e lo presentifica nella specificità di una situazione; biografia incarnata, cioè al tempo stesso vita e sua narrazione corporea, il volto sintetizza le strutture costanti di una persona e il suo agire puntiforme in quel momento dato: il discreto e il continuo, il nomotetico e l'ideografico. Il volto racconta, ma come può il sociologo raccontare il racconto di questo volto? Più in generale, quanto delle forme retoriche e stilistiche abituali della sociologia può sopravvivere alle conseguenze epistemologiche e retoriche del ritorno eventuale del corpo nella conoscenza sociologica? Forse occorreranno nuove più audaci esplorazioni della scrittura sociologica rispetto ai ballbettii attuali, e ben maggiore 'leggerezza' rispetto ai modelli scienziati di scrittura con i quali la sociologia mimetizza la sua attività ermeneutica e se stessa come 'narrazione'. Faticoso e pericoloso, ma il ritorno del rimosso non è mai indolore.

2. *Il sociale e il corpo*

Sarebbe ingiusto addebitare alla sola sociologia la sua indifferenza verso i corpi. Forse questa cecità traduce sul piano cognitivo anche una tensione immanente al rapporto tra corpo e sociale: la difficoltà con la quale il sociale affronta il soggetto in carne ed ossa, e che cerca di evitare trasponendolo immediatamente in una rappresentazione disincarnata all'insegna del dualismo. Tanto che alla fine il 'soggetto' del sociale, quale che esso sia, ha poco da invidiare a popolazioni di cherubini e serafini, a società di anime, o a sistemi di Idee.

Il neoplatonismo della sociologia è sorprendente se si pensa a quanto il sociale e il corpo sono coestensivi. 'Sociale' può diventare il predicato di un frammento di realtà solo se in questa realtà vi è stato, vi è o si presume che vi si manifesterà un corpo umano. Letteralmente, il sociale arriva fin dove sono arrivati, arrivano o arriveranno corpi umani. Il corpo è il limite orizzontale del sociale. Per quanto la totalità sociale si voglia, e sia, diversa dalla somma delle sue parti, non può andare *oltre* queste parti, né esistere se esse non esistono. In questo modo il corpo diventa anche un limite verticale: il sociale può scomporre analiticamente se stesso in profondità, ma quando arriva al corpo, all'individuo, deve fermarsi e negoziare ogni ulteriore passo tra resistenze crescenti; e per quanto avanzi nella sua presa di possesso di questo corpo/individuo, deve sopravvivere sempre un residuo di individuo perché il sociale stesso possa esistere¹¹.

Il corpo costituisce tuttavia per il sociale un confine assai più polimorfo o complesso che non per l'individuo. Ciascuno di noi trova il suo limite nel proprio

¹¹ Lo dimostrano ad es, le situazioni in cui il sociale raggiunge l'acme del suo impossessamento dell'individuo/corpo: il suicidio altruista, il suicidio collettivo, la guerra. Malgrado tutto, residualmente, il sociale stesso deve organizzare il suo limite: la sopravvivenza di alcuni individui.

corpo vivo: morto o non ancora nato, non è ancora o non è più un soggetto per se stesso. Il sociale comprende all'interno del proprio limite anche il corpo prenatale, il corpo di cui qualcuno si rappresenta che nascerà; oppure il corpo morto, che conserva significato sociale, è oggetto degli investimenti simbolici e delle regolamentazioni di una società, e ancora a lungo dopo la morte fisica vive la sua vita sociale complessa. Esistono per l'individuo corpi senza senso, ridotti al mero corpo/carne (*Korper*): il cadavere di uno sconosciuto, i corpi di una morte di massa, il corpo di un neonato. Vivi, morti o appena nati, integri o mutilati, sani o malati, i corpi hanno sempre senso per il sociale, si inseriscono sempre in una catena significativa e in un sistema di griglie, vanno sempre gestiti in qualche modo, *esistono*. Il sociale conosce solo il corpo/ esperienza, il *Leib*.

Fin qui per lo spazio. Sul piano temporale, il corpo è per il sociale un confine intermittente e interno. Dalle più piccole alle più grandi, le formazioni sociali condividono con l'inconscio l'incapacità a rappresentarsi la propria morte. La fine di una formazione sociale non è semplicemente il suo venire meno; essa crea nella realtà un crollo di senso, l'impossibilità a pensarla. Per i suoi membri viene meno l'intelligibilità di una parte del reale, perché si dissolve l'insieme di quadri cognitivi che lo rendeva accessibile alla percezione significativa, alla rappresentazione e talvolta al ricordo. La morte di un frammento di sociale è in qualche modo la forma della fine del mondo. Contro questa esperienza/limite le formazioni sociali organizzano la propria immortalità, e l'impensabilità della propria morte. Ma i corpi individuali si ostinano a morire. Ad ogni morte per il morto il mondo cessa di avere senso e realtà, e richiama il proprio frammento di sociale alla possibilità denegata della propria morte. Queste morti individuali costringono le formazioni sociali a strategie incessanti di sopravvivenza. Occorre mobilitare i riti della morte. Meglio: occorre distinguere nel morto una dimensione caduca e una dimensione immortale. Nel modello dei « due corpi del re » reinventato da Kantorowicz, il sociale si proteggeva dalla morte del sovrano scindendone il corpo in un corpo naturale, e dunque mortale; e in un corpo « politico » (sociale) che rimaneva immortale. Il re poteva morire, ma il Re, ovvero la formazione sociale, non moriva mai. La sociologia sembra aver recuperato lo stesso dualismo anima/corpo per garantire il sociale dalla possibilità della sua morte che ogni morte di un corpo ripropone: il corpo di un individuo può morire, ma se il soggetto è ad es. un sistema di ruoli, come potrà mai 'morire'? La messa tra parentesi del corpo protegge le culture e i sistemi sociali dalla fine del mondo.

Contemporaneamente, essa protegge gli stessi individui dalla consapevolezza piena e ineludibile della fine del mondo per *loro*. Il sociale che si attrezza per superare lo stillicidio delle morti individuali e organizza la propria sopravvivenza da una generazione all'altra diventa per l'individuo stesso la forma, il contenitore, il significante di una propria immortalità parziale. Quale che essa sia, la formazione sociale che non muore malgrado la mia morte mi consente di non morire del tutto. E poiché questa mia illusoria patetica immortalità si realizza attraverso l'immortalità del sociale, sarà mia cura appassionata difendere la

trascendenza della socialità rispetto alla mia vita individuale, alienandomi in essa. E se ciò esige che io scorpori da me il mio corpo, come anche il sociale mi chiede, e mi riduca alla immortalità relativa del mio corpo 'politico' (cioè delle mie funzioni sociali), io stesso imporrò a me stesso quella scissione dualistica di me contro la quale si ribella tutta la mia esperienza immediata del mio corpo pensante e senziente come unità indissolubile. In questo modo la mia mortalità come limite e minaccia per il sociale volge a sostegno attivo della sua immortalità e onnipotenza, e la presa del sociale sul mio corpo mi apre lo spiraglio di una immortalità vicaria e alienata.

La mortalità dell'individuo/corpo costituisce per il sociale un limite ancora più vincolante. I sistemi sociali possono anche sognare e programmare la presa di possesso integrale dei corpi dei loro membri. Possono fantasticare di plasmarli a volontà, dispiegando sulla loro pelle, morfologia, fisiologia e comportamenti corporei la maestosità e violenza degli strumenti di cui dispongono. Il processo di socializzazione non ha limiti teorici, se non quelli del corpo, e della carne. Ad un corpo che non vogliono sacrificare, le formazioni sociali possono fare quasi tutto, purché rimanga vivo: possono mutilarlo, penetrarlo, deformarlo, marchiarlo, chiuderne gli orifizi o aprirne di nuovi, ma se tutto ciò ha la funzione di socializzare, non possono consapevolmente ucciderlo¹². La carne oppone al sociale la forma corporea della vita. Essa stabilisce un confine: negoziabile, diverso da cultura a cultura, ma imprescindibile. Transitarlo significa modificare radicalmente la logica *riproduttiva* della socializzazione. La morte costituisce nel corpo la forma ultima della natura. Insieme al dolore, come suo stato-limite, essa sancisce e indica il crinale non eliminabile tra natura e cultura, il residuo di natura che in ogni caso continua ad opporsi all'egemonia del sociale. Paradosso della morte: rappresenta l'attimo e lo stato della scomparsa del soggetto nella specie, il suo dissolversi nel genere; ma poiché nella morte viene meno per il soggetto il vincolo sociale, essa rappresenta anche l'orizzonte, il culmine, e talvolta l'ultima spiaggia della individuazione contro il dissolversi del soggetto nel sociale. Il « Tel qu'en lui-même enfin l'Éternité le change » di Mallarmé si intreccia qui in contrappunto al destino ironico del condannato dalla *Colonia penale* di Kafka, scritto dalla macchina/codice socializzante finché morte non ne consegua.

I corpi muoiono, e nascono. A monte del corpo del soggetto si delinea un altro confine, non meno pericoloso. Il feto che emerge è un acme di natura che si affaccia nel sociale. Gli studi di psicologia del feto e le osservazioni dei comportamenti delle madri e delle reti interattive durante a gravidanza mostrano come la socializzazione di questo frammento di preunta 'naturalità' inizi molto

¹² Naturalmente il sociale può uccidere un corpo per socializzarne altri; oppure può verificare la propria potenza mandando masse di corpi a morire. Ma questo non elimina la incompatibilità strutturale tra il processo di socializzazione e un suo esito sempre mortale.

prima della nascita. Questo non cambia i termini del problema: ad ogni nascita, per quel neonato il sociale va reinventato e ribadito. Ogni nascita mette potenzialmente a rischio la continuità di una formazione sociale, e esige la mobilitazione di strategie imponenti affinché « les formes sociales se maintiennent » (Simmel). Nel corpo opaco del nascituro si nasconde la possibile contingenza di un ordine sociale, la fragilità e la immotivatezza convenzionale di un sistema culturale. E contemporaneamente, con un movimento dialettico che ormai intuivamo, proprio nella organizzazione socializzata della nascita e del periodo neonatale si manifesta in modo pieno la potenza compatta di un sistema sociale. Tra i mammiferi, il neonato umano è quello che rimane più a lungo del tutto impotente rispetto alla realtà, ed esposto al pericolo di morire. Il sociale investe di organizzazione e senso questa nascita, mobilita a generarla e a proteggerla una quantità imponente di risorse materiali, rappresentative e simboliche. Intorno alla nascita, esso esprime in misura estrema la pienezza e capacità generante del suo ordine, la necessità delle sue convenzioni, Appunto perché opaco, il corpo del nascituro/neonato diventa diafano di senso sociale.

Si ripete per il sociale il rapporto singolare dell'individuo col proprio corpo: da un lato questo corpo è la totalità del soggetto, che nulla sarebbe senza di esso; dall'altro, esso si pone di fronte al soggetto come una massa opaca e imprevedibile, che rituffa nella contingenza e nell'incertezza di senso l'azione del soggetto. Si è il proprio corpo, e si è continuamente costretti a scoprire che si *ha* un corpo, proprio eppure altro da sé, mio e non mio. Ovvero, si è il proprio corpo nella forma di un corpo che si ha. Questo corpo che io sono interamente è anche il corpo contingente, etero-nomo ed eterogeneo che mi porto dietro, con la cui necessità interna devo negoziare e scendere a compromessi. Sono il mio corpo e sono del mio corpo, contro il mio corpo, insieme al mio corpo. Io/corpo non conosco gli o...o della logica aristotelica, ma gli e...e dell'ambivalenza e il *tertium datur* del pensiero dialettico.

Parallelamente, il sociale non esiste se non nell'estensione e nel processo dei suoi corpi. Eppure deve diffidare di questi corpi così costituiti-vamente suoi, deve controllarli con ferocia, ridurli alla sua ragione, invertirli di segni certi, negarli alla troppa naturalità della nascita e della morte, addestrarli con durezza, costruirli violentemente come suoi nel mentre sono già integralmente suoi. Ma ancora, chi dà a questi corpi ciò da cui il sociale deve difendersi e diffidare, se non il sociale stesso? Generoso, il pensiero negativo occidentale si è affannato a regalare al corpo proprietà trasgressive, che gli verrebbero dall'essere ancora un frammento di natura all'interno dell'organizzazione sociale e produttiva: il corpo come ente che almeno in parte viene prima della storia, dell'economia e del potere, e dunque conserva in vita — nelle nostre esistenze individuali e collettive — la *nostalgia* di un'area primordiale non mappata dai discorsi e perciò capace di far saltare i discorsi, non ridotta a ragione e perciò capace di sovvertire l'ordine individuale e sociale. Ma dov'è mai questo corpo che viene prima del discorso, che non è stato interamente transitato dalla cultura? Da dove dovrebbero venire le parole per dirlo, o le categorie per percepirlo e pensarlo? Il mito di questo *Urleib* dimentica che il *Körper* diventa *Leib* solo in quanto e quanto più è investi-

to dal sociale. Il *Körper* stesso, inteso come corpo/carne esente dalla storia e dal sociale, non precede il *Leib*, ma è il risultato secondario di una operazione dualistica di scissione che alcuni sistemi culturali (forse tutti) compiono sul *Leib* stesso.

Malgrado le speranze del vitalismo, non esiste né può essere pensato o detto un corpo 'ingenuo' che non sia già plasmato di storia e di sociale prima ancora di nascere. Non si può chiedere a questo corpo sempre sociale di farsi il portatore di una trasgressività immanente rispetto all'ordine sociale, se non ammettendo che è dal sociale stesso che deriva al corpo quella capacità trasgressiva che pure esso talvolta riesce ad esercitare.

Il corpo (erotico, produttivo, ecc.) cerca di mobilitare talvolta contro il controllo sociale una forza disordinante che gli viene dalle contraddizioni ironiche del sociale stesso. Il sociale è così costretto a mobilitare a sua volta imponenti strutture e processi per tenere a bada e ridurre a ragione ciò che esso stesso produce quando investe di socialità i corpi: e questa è una ulteriore contraddizione ironica del sociale che si riflette di nuovo su! sociale. Nella illusione vitalista, quanto più un corpo riesce a porsi ai margini o fuori dal vincolo sociale, tanto più esso potrà trasgredire virtualmente questo vincolo. Di qui la panoplia degli eroi antichi e moderni della trasgressione corporea: l'eremita, il pazzo, il puro, lo stigmatizzato, il vagabondo, il folle d'amore, De Sade... E forse vero il contrario. Quanto più un corpo/soggetto entra nella rete dei vincoli sociali, e se ne lascia penetrare; quanto più assume in sé senza eluderle le contraddizioni, i conflitti, le sfasature, i vuoti e le ironie che ogni organizzazione sociale produce inevitabilmente in mille modi; tanto più esso diventa capace di quei bisogni, desideri e atteggiamenti *complessi* — cioè caotici — che alcuni chiamano trasgressivi e che il sistema sociale si affanna a tentar di controllare. Ma in questo modo aumenta appunto quella complessità sociale dalla quale scaturiva la possibilità di caos di quei corpi individuali, e perciò la rilancia. Nell'adulterio, il corpo degli amanti è più libero perché iperdeterminato socialmente da una più fitta rete di vincoli. Il corpo/soggetto ripete la logica paradossale dell'Io freudiano: costituito da presenze esterne che lo abitano, trae dalla ricchezza, abbondanza e pervasività di queste identificazioni la possibilità di una sua identità complessa.

Se si eccettua il confine del dolore fisico e della mortalità¹³, il corpo non esiste al di fuori di questa pervasività costitutiva del sociale e delle sue mappe. Contemporaneamente, esso rimane eccentrico, diffrange grazie al sociale il sociale che lo pervade, e con esso diffrange lo sguardo che lo osserva e le linee delle mappe che lo organizzano cognitivamente, alludendo senza soste ai loro

¹³ Qualche ottimista potrebbe aggiungere il piacere intenso...

limiti. Ogni volta che un codice lo dice nel suo discorso, esso gli oppone la necessità di altri codici. Qualsiasi analisi Io riduce — e questo è ovvio di ogni analisi. Ma la sua specificità sta nel fatto che *a*) non si riesce ad evitar di sentire che lo si sta riducendo, *b*) questa riduzione appare in qualche modo intollerabile, come se troppo del corpo ne venisse tradito. In questo modo il corpo assume lo statuto del soggetto, e dell'Io nella 2^a topica freudiana: la mera funzione sintetica. Tentando di trattare del corpo, qualche sociologo più avvertito si è chiesto se esso poteva esser considerato solo come un ricettore di messaggi provenienti dal sociale, e non anche come un generatore. Ma non appena si cerca di definire i contenuti dei messaggi che il corpo genererebbe, si trovano solo la biologia del *Korper*, le aporie dei bisogni primari/secondari o di nuovo il sociale stesso messo nel corpo: e di questo il pensiero determinista e lineare della tradizione sociologica non sa che fare. Va riconosciuta al corpo/Io una incapacità a non farsi soggetto che deriva non tanto da specifici contenuti del suo esser corpo, quanto dal necessario cortocircuito al quale, semplicemente vivendo, esso li sottopone. La sua necessaria unità carnale costringe il corpo a trattare, elaborare e totalizzare senza tregua tutto ciò che in qualche modo passa nel suo campo di percezione: ovvero tutta la realtà che esiste per quel corpo, esterna e interna, 'corporea' e mentale, emotiva e sociale. Il corpo è condannato a sintetizzare di continuo *tutto*: più precisamente, tutto ciò che in qualche modo esiste per esso, e che è poi il suo tutto. In questo senso non può non essere il « fatto sociale totale » di cui parla Mauss. Il vero 'contenuto' che il corpo introduce di continuo nel sociale — e che in parte deriva dialetticamente dal sociale stesso — è questa sua inevitabile attività e capacità sintetica, lo *scarto* che *a*) rende il tutto diverso dalla somma delle sue parti, *b*) il corpo/soggetto diverso dalla risultante delle presenze (psichiche, organiche, sociali) che lo costituiscono, e *c*) il vivere di questo corpo/soggetto produttore potenziale di 'scarto' per ciò che coinvolge nella sua azione. Il corpo — in un pensiero non dualistico: il soggetto — è dialettico (aristotelico e binario solo nella nevrosi...): il *Grundkorper* e il modello elementare del movimento dialettico del sociale, forma ed *Erlebnis* primaria del movimento dialettico del pensiero (del corpo pensante) e del vivere.

Se queste ipotesi sono plausibili, diventa più facile identificare il nucleo centrale delle difficoltà della sociologia rispetto al corpo non dualistico. Per vederlo, o per non ridurlo, per coglierlo come corpo/soggetto sociale tanto più creativamente agente quanto più è agito dal sociale stesso, la sociologia dovrebbe essere capace di un movimento del discorso e della scrittura non più lineare, ma dialettico; sensibile più alla contraddizione e al *tertium datur* che non al principio di identità; e desideroso di sperimentare le modalità euristiche e le forme di descrizione/narrazione più consone alla 'natura' del suo oggetto,

In attesa di questo, la sociologia che vuole occuparsi del corpo ricorre ai meccanismi di difesa classici della disciplina: la scissione tra la teoria 'alta' (un'antropologia filosofica) e la sociografia, la dispersione di questo « fatto sociale totale » in una miriade di sociologie settoriali (dello sport, della salute, del tempo libero, della moda, ecc.), la disarticolazione del corpo stesso e del suo agire in comparti separati (il corpo comunicativo/ discorsivo, il corpo sessualizzato, il

corpo consumatore, il corpo disciplinare, il corpo fisico, ecc.) senza tentativi di ricomposizione euristica, il ricorso al dualismo (tipico ad es. di chi indaga del corpo le sole rappresentazioni sociali) o al costruttivismo integrale (che fa del corpo un mero spazio del funzionamento del sistema sociale e non gli riconosce né lo statuto teorico e pratico di soggetto, né la resistenza della carne), ecc. Il risultato è il dissolvimento cognitivo del corpo, l'incapacità a definire sociologicamente la più universale e primaria delle esperienze umane. Così B. Turner, introducendo un suo volume sul rapporto tra corpo e società, è costretto a chiedersi: esiste, può esistere un corpo concettualmente operativizzabile per l'Indagine sociologica? « In writing this study of the body, I have become increasingly less sure of what a body is »¹⁴.

Questo non significa certo che il lavoro sociologico dell'ultimo decennio sul corpo sia stato inutile. Esso mette a nostra disposizione i primi gruppi eterogenei di materiali, i primi tentativi di classificazione analitica di questo campo trasversale d'indagine, e i primi tentativi di verifica di concettualizzazioni e modelli. Soprattutto, esso ci consente di intuire con qualche inizio di chiarezza in quale direzione la riflessione sociologica sul corpo potrebbe muovere per superare alcune sue aporie, e per rendersi più congrua alle proprietà assai particolari del suo 'oggetto'. Non solo ulteriori indagini empiriche e classificazioni teoriche. ma anche l'abbandono sperimentale di una postura (sì, postura!) euristica lineare per una postura dialettica in grado di cogliere contemporaneamente il corpo come prodotto dal sociale e produttore del sociale che lo produce (la vecchia indicazione di Tarde...). Ovvero, il lavoro di una esplorazione progressiva del corpo sociale attraverso eventi corpo nei quali il corpo esiste concretamente come fatto sociale totale: eventi letti attraverso il « paradigma clinico » o, se per alcuni è più rassicurante, « storico ». « Dio è nel dettaglio », secondo il noto motto di Warburg. Si tratta forse *a*) di concentrare lo sguardo sociologico sulla singolarità di *Gestalt* corporee specifiche indagate in una situazione concreta con l'ottica della complessità, *b*) di far emergere nel corso di queste indagini puntiformi modelli « genotipici » di quella *Gestalt* e di tradurli in modelli « idealtipici »¹⁵, *c*) di sintetizzare i due punti precedenti in una descrizione/narrazione capace di ritotalizzare attraverso la scrittura l'intreccio dinamico dell'evento/corpo indaga-

¹⁴ B. Turner, *The Body and Society*, Blackwell, Oxford, 1984, p. 7. Si veda anche l'osservazione di C. Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London, 1993, p. 39: « An additional manifestation of this crisis in our knowledge of bodies can be found in the difficulties sociologists have had in pinning down precisely what is meant by the body ».

¹⁵ Il riferimento ovvio è a Max Weber e al Kurt Lewin di *The Conflict between Aristotelian and Galileian Modes of Thought in Contemporary Psychology*, « J. Gen. Psychology », V, 1931, pp. 141-177.

to e del modello teorico implicito o esplicito che l'indagine stessa ha per così dire 'emulsionato' verificandolo e/o trasformandolo: come avviene talvolta nella scrittura storica e antropologica, o nel 'caso clinico', ovvero quando ci si trova nella necessità di dover scrivere teoricamente un 'evento'.

3. *Costruzione e rappresentazione sociale del corpo*

Una sociologia del corpo deve distinguere tra costruzione e rappresentazione sociale del corpo stesso.

Per *costruzione sociale* del corpo si intendono i processi, i metodi, le strutture e i contenuti espliciti e impliciti attraverso i quali una interazione o formazione sociale agisce in modo organizzato e costante sulla morfologia, la fisiologia e i comportamenti del corpo e/o di sue parti. Questa definizione esclude gli impatti transitori e casuali della socialità sui corpi. Accentuando i criteri di organizzazione e di costanza, essa privilegia euristicamente quelle modalità di azione sociale sul corpo che esplicano funzioni significative nell'ambito di un determinato sistema e sottosistema sociale e culturale. La definizione sottolinea anche il carattere in larga parte preconsapevole e 'ovvio' del processo.

La costruzione sociale della *morfologia* rimanda al modellamento sociale di caratteristiche stabili, osservabili e misurabili del corpo di un individuo. Queste caratteristiche rientrano solitamente nelle categorie elaborate dalla antropologia fisica e dalla antropometria. Può trattarsi di caratteristiche globali di un corpo, o di sue singole parti e organi sia interni che esterni: la pelle, la mano, il piede, il volto, ecc. Tra gli esempi innumerevoli: il corpo dei mestieri, il corpo maschile e femminile in una determinata cultura, le mutilazioni e deformazioni rituali (il piede, il cranio, ma anche l'altezza...) legate al genere, allo status sociale, alla condizione socio-economica o professionale, all'alimentazione e ad altre variabili sociologicamente rilevanti.

La costruzione sociale della *fisiologia* condensa il modellamento sociale del funzionamento *interno* dei corpi. Contro il dualismo, vogliamo comprendere nella fisiologia anche le modalità generali dei processi mentali ed emozionali tipici di una formazione sociale, dalla coppia al macrosistema sociale. Si pensi per esempio alla costruzione sociale dei livelli di sensibilità degli organi sensoriali e di alcune categorie percettive, alle diversità sociali e culturali riscontrabili nelle modalità e nei tempi dei bisogni e funzioni fisiologiche cosiddette 'primarie' — l'appetito e il mangiare, la defecazione, la minzione, la respirazione, l'attività sessuale, il menarca e la mestruazione, la sensibilità, i processi cognitivi —, e alle correlate diversità nelle caratteristiche morfologiche e nel funzionamento degli organi corrispondenti.

Il modellamento sociale del *comportamento* riguarda invece i gesti, gli atteggiamenti, le posture, il lavoro, le scelte 'spontanee' delle attività di gioco e di tempo libero, le scelte sportive; ma anche le forme di *messa in scena* sociali del Sé/corpo. Ricordiamo qui solo alcuni esempi indicativi: gli atteggiamenti e

le posture etniche, di classe, generazionali, sessuali; la gravidanza sociologica e le differenze nei sistemi di gesti; le differenze 'spontanee' nel piacere legato all'attività fisica in senso stretto, che obbediscono a rigidi *pattern* sociali, generazionali, ecc.

La *rappresentazione sociale* del corpo è costituita dall'intreccio di due dimensioni: le immagini mentali, e le icone corporee. Le *immagini mentali* rimandano alle rappresentazioni mentali del corpo, e di alcuni suoi aspetti o funzioni. Nella prospettiva che ci interessa qui, queste rappresentazioni devono essere sociali, cioè condivise nei loro tratti essenziali da una formazione sociale qualunque, relativamente stabili nel tempo e nello spazio, razionalizzate da una (micro)cultura, organizzate, protette da forme di controllo sociale, oggetto e contenuto del processo di socializzazione. Le immagini mentali costituiscono categorie sociologiche a priori della percezione dello schema corporeo proprio e altrui. Allo stesso modo in cui gli antropologi parlano di « strutture di base della personalità », potremmo definirle « strutture di base dello schema corporeo ». Come tali, esse organizzano i modi, prima ancora che i contenuti, di questo schema, sono prevalentemente implicite e latenti, rimangono a priori e *ovvie* per l'individuo e per la formazione sociale, e dunque per larga parte invisibili. Solo i loro stati-limite e le smagliature introdotte dalle trasformazioni sociali le rendono in qualche modo accessibili alla conoscenza. Queste immagini mentali riguardano tra l'altro le rappresentazioni sociali dei confini del corpo proprio e altrui (dove inizia e finisce, i suoi 'territori', il dentro e il fuori), i contenuti di predicati come grande /piccolo, bello/brutto, maschile/femminile, le metafore corporee prevalenti (il corpo-macchina, il corpo-cosa, il corpo-pietra, il corpo-pianta, ecc.), le modalità del rapporto tra il corpo e le sue parti, i tempi e ritmi 'giusti' del corpo, il 'luogo' della 'mente' e degli affetti (il cuore?, il cervello?, la pancia?, il fegato? ecc.). Le *icone del corpo* sono invece le rappresentazioni corporee concrete, esplicite e 'tangibili', diffuse all'interno di una (micro)formazione, di un sistema sociale o di un universo culturale. 'Icona' è qui un termine riassuntivo: queste rappresentazioni possono essere bi- o tridimensionali, immagini, sculture, descrizioni letterarie, modelli medicali, sportivi e della moda, rappresentazioni corporee concrete ma *en creux* (ad es. quelle del corpo 'normale' veicolate dall'architettura d'interni e di esterni, dal design degli oggetti d'uso quotidiano, dal *prêt à porter* di massa ecc., come ben sanno coloro che hanno corpi in qualche modo abnormi).

Icone o immagini mentali, le rappresentazioni sociali del corpo sono parte dei contenuti della sua costruzione sociale. I modelli sociali della morfologia, della fisiologia e del comportamento corporeo passano spesso attraverso la interiorizzazione più o meno consapevole e organizzata delle rappresentazioni, ma non si esauriscono in questo. Contro un orientamento della sociologia che ha trovato più comodo lavorare sulle rappresentazioni, e in particolare sulle icone (tanto più facilmente accessibili rispetto a dimensioni latenti che la sociologia sembra non avere né gli strumenti per né il gusto di esplorare), occorre ribadire che la costruzione sociale del corpo *eccede* vistosamente il sistema delle rappresentazioni esplicite. Tuttavia le *immagini mentali*, in quanto sono soprattutto

implicite e preconsapevoli, intervengono nella costruzione sociale del corpo non solo come contenuti, ma anche come modalità del suo processo, cioè come vettori della *ovvietà* di questi contenuti.

Interdipendenti e intrecciate, le costruzioni e le rappresentazioni sociali del corpo producono il corpo come *costrutto sociale*, che è a nostro parere l'oggetto principale di una sociologia del corpo tesa a districarsi dai suoi modelli euristici lineari, ma ancora incapace di assumere pienamente una prospettiva dialettica empirica sull'accadere sociale e sui suoi soggetti: in altri termini, il corpo/costrutto sociale come necessario campo di transizione dell'indagine sociologica sul corpo.

Vanno chiarite le implicazioni dell'espressione « corpo come costruito sociale ».

1) Perché « costruito », e non ad es. il meno pedante « costruzione »? Costrutto condensa il riferimento a tre aree semantiche diverse:

a) il 'costruire', inteso come assemblaggio di parti in un insieme diverso dalla loro semplice somma; in questo senso, « costruito » rimanda ad un oggetto concreto che risulta dall'azione intenzionata di un soggetto, e si inserisce perciò in un sistema di funzioni, può e deve essere letto funzionalmente; nella valenza del 'costruire', è lecito chiedersi le funzioni che un determinato modello di corpo adempie per alcuni aspetti di una formazione sociale;

b) il 'costrutto' è però anche un costruire *linguistico* (ad es. il costrutto di una frase) inteso sia come mera disposizione delle parole in una espressione o proposizione, sia come la forma logica o abituale di questa disposizione; in questa seconda valenza, il 'costrutto' rimanda ad un atto mentale concettualizzante vicino al 'modello' e addirittura al 'tipo ideale'; ma anche ad una configurazione garantita dall'uso, e dunque sociale; e soprattutto ad un atto linguistico, in cui i singoli elementi che compongono la 'frase' acquistano senso vivo tramite il soggetto che li usa nella sua *parole*, avrebbero potuto essere organizzati anche altrimenti (polisemia, ambivalenza immanente del corpo come « opera aperta »), esigono e compongono una narrazione e un discorso; il corpo come costruito è un corpo popolato dai tropi, nel quale la metafora e la metonimia letteralmente si incarnano;

c) « lavoro senza costruito », « trarre un costruito »...: il 'costrutto' rinvia anche al profitto e al piacere; il corpo come costruito ci ricorda che, nella sua costruzione sociale del corpo, il sociale (una specifica formazione sociale) non può non ricorrere al calcolo della frustrazione e della gratificazione; esso incontra sulla sua strada la necessità dell'economia e le esigenze del principio del piacere; in qualche modo, spesso in forme contorte e paradossali, la costruzione sociale del corpo non potrà non produrre piaceri, e in questo incontra un limite cruciale del suo lavoro sui corpi.

2) Il corpo come costruito sociale significa un corpo coprodotto potenzialmente dal sociale — cioè da un intergioco di formazioni sociali — in tutte sue le dimensioni, articolazioni e processi. Di fronte a nessun aspetto di un corpo specifico o generico sarà lecito *non* chiedersi se esso è *a)* regolato, e *b)* strutturato da influenze sociali. In questa prospettiva, non esiste a priori ‘natura’ nel corpo umano, o per meglio dire la ‘natura’ è una insopprimibile categoria residuale: il corpo come costruito si sforza di ridurne sempre più l’estensione e il peso, pur sapendo che il suo sforzo è asintotico e che uno scarto irriducibile di natura — se non altro, la morte — permane sempre a rendere incompleto il suo progetto di una costruzione integralmente sociale del corpo.

3) Letto come costruito sociale, il corpo diventa un sistema di segni che rimandano al sociale stesso. Ovvero un insieme di indicatori sociologici potenziali che permettono di leggere dinamiche, strutture, eventi, trasformazioni e conflitti sociali attraverso i corpi. Incorporando il sociale, il corpo si rivela un ricettore sensibilissimo degli accadimenti del sociale stesso, dunque un generatore di tracce euristiche che l’approfondimento progressivo della costruzione sociale del corpo dovrà permettere di decodificare con crescente sicurezza. Naturalmente anche il corpo dell’osservatore acquista questa funzione euristica per l’osservatore stesso rispetto al cosiddetto ‘oggetto’ di ricerca: guardarsi dentro per poter vedere fuori, un movimento conoscitivo tipico delle discipline più spontaneamente dialettiche tra le scienze umane — la psicoanalisi, talvolta la storia e l’antropologia —, ma che la sociologia ha esiliato finora al margine dei suoi approcci più eccentrici (l’intervista biografica, l’etnometodologia più audace, l’osservazione partecipante più consapevole).

4) Il corpo come costruito sociale rovescia il prevalere della metafora organicista e del naturalismo sociologico nelle rappresentazioni del sociale. Non è tanto il sociale a rispecchiare il corpo, quanto il corpo ad esser letto a partire dall’esperienza di forme determinate di socialità. Non è il corpo a servire da chiave euristica per il sociale, quanto specifiche formazioni e sistemi culturali a servire da chiave euristica per il corpo stesso. In *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, la cui presenza pervade questo scritto, Durkheim afferma: « Le concepi de totalité n’est que la forme abstraite du concept de société »¹⁶. Parallelamente, potremmo assumere che « il concetto di corpo è solo la forma concreta del concetto di società »; o, con maggiore coraggio ed estremismo euristico, che « la realtà del corpo è solo la forma concreta della realtà di una società », cioè di

¹⁶ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1979 (1912), p. 630.

una realtà assai particolare, quella sodale, che, per potersi rappresentare a se stessa, ha bisogno di vedersi attraverso la realtà generica dei propri corpi¹⁷. O ancora, che « il concetto di corpo è solo la forma astratta della realtà di una società»..., ovvero il contenitore cognitivo primario che una società o formazione sociale produce e riproduce per poter disporre di un concetto di se stessa.

4. *Il corpo come costruito sociale: un tentativo di classificazione*

È forse possibile tentare ora una classificazione delle varie modalità del corpo come costruito. Poiché riguarda costrutti, questa classificazione è trasversale rispetto ai due assi della costruzione e della rappresentazione sociale del corpo, e ogni sua modalità comprende sia l'uno che l'altro. Essa è anche trasversale rispetto ai due problemi costitutivi di ogni ente sociale determinato: come mantenere il proprio ordine, come riprodursi nel tempo. Le procedure e i costrutti corporei che il sociale mobilita per riprodursi oltre le morti e le nascite individuali generano il mantenimento dell'ordine, e i processi corporei attivati per mantenere l'ordine sociale ne generano il riprodursi. Proponiamo quattro classi generali di costrutti corporei: il corpo del potere, il corpo della produzione, il corpo della riproduzione, il corpo della devianza.

4.1. *Il corpo del potere (o corpo politico)*

Il corpo del potere è quello plasmato dai rapporti sociali di potere e dalle connesse relazioni psicologiche di assoggettamento.

4.1.1. Il *corpo sovrano*, o assoggettante, è il costruito sociale del corpo di chi si trova sul versante superordinato della relazione asimmetrica di potere: ad es. il corpo del re, del capo in genere, del leader politico, del leader carismatico, del capo militare, del grande imprenditore, del ricco, talvolta del divo; ma anche il corpo dei più modesti detentori di micropoteri, di carisma « diffuso » (Shils), o di potere transitorio legato ad una situazione temporanea: un capo ufficio, un genitore 'potente' (padre o madre che sia), il medico per il malato, il poliziotto, l'ufficiale, il prete, ecc.

Questo corpo ha avuto funzioni decisive, esplicite e consapevoli fino alla fine dell'Ancien Regime. Successivamente, e contro ogni evidenza, queste funzioni sono state negate dalla razionalizzazione democratico-liberale e marxista del processo politico e delle relazioni di potere. Perfino le grandi leadership 'demoniache' personalizzate di questo secolo — Mussolini,

¹⁷ Per qualche accenno in questo senso, si veda M. Douglas, *I simboli naturali*, Einaudi, Torino, 1979, in particolare il cap. V («I due corpi»). Le tesi sostenute qui andrebbero intrecciate attentamente e umilmente con le imponenti indagini della psicologia dell'età evolutiva e della psicoanalisi sulla costruzione della realtà a partire dall'esperienza corporea neonatale e infantile.

Hitler, Stalin, Mao, ecc. — non sono bastate a rilanciare la riflessione e la ricerca sulle condensazioni di significati e di funzioni agite dai « corpi sovrani ». Solo in tempi recenti, sguardi meno ideologici e più disincantati hanno cominciato a esplorare le dimensioni pre-razionali, inconscie, incantate, mitiche-taumaturgiche ecc. legate non alla persona astratta del leader (e del microleader), ma al suo corpo in senso stretto e nella modernità.

Il corpo sovrano si manifesta con maggiore evidenza *a)* nelle situazioni di passaggio del corpo/soggetto : la nascita, il matrimonio, l'investitura, la malattia, la detronizzazione, la morte; *b)* nelle situazioni di crisi: conflitti, crisi economica o sociale, epidemie, catastrofi naturali e non. Si tratta delle situazioni privilegiate per cogliere i processi e le dinamiche attraverso i quali il *corpo* del potente svolge la sua funzione fondamentale — creare consenso spontaneo ad un ordine o movimento sociale e politico che esso incarna — e la rete delle funzioni correlate: cognitive (consentire la rappresentazione del non rappresentabile, una formazione o ente sociale; agire come riduttore della complessità), simboliche (incarnare *in carpare vili* un *set* di identità, risolvendo i conflitti dell'ente sociale nella necessaria unità della propria persona fisica), socializzanti (diffondere tramite l'identificazione con se stesso valori, norme, atteggiamenti e comportamenti scritti nel proprio corpo e congrui al mantenimento dell'ordine politico desiderato), comunicativo-espressive, emozionali-catartiche (essere e fare ciò che al suddito è impedito, per consentirgli gratificazioni vicarie) .

Particolarmente importante per l'analisi del corpo sovrano come costruito sociale è l'indagine sistematica sulle procedure di costruzione del corpo vero e proprio del detentore del potere (la sua socializzazione corporea alla politica, la preparazione fisica al potere e la sua trasmutazione fisica lungo le tappe del suo esercizio, la sartriana « infanzia di un capo », le stimmate della sovranità); e l'indagine correlata sulle rappresentazioni trasmesse ai 'sudditi', e sulla loro elaborazione di queste rappresentazioni (da un lato le icone sociali del potente, spesso intensamente corporee; dall'altro l'immaginario collettivo sul potente, anch'esso articolato su rappresentazioni corporee, posturali, ecc. legate a proiezioni — ad es. la ipersessualità — o a segni-stimmate: la mascella di Mussolini, la gobba di Andreotti...). Poiché sono inevitabilmente corporei, i momenti di caduta del corpo sovrano — la malattia, la morte, il post-mortem — mettono a nudo con particolare efficacia la densità delle funzioni sociali di questo corpo.

4.1.2. Il *corpo suddito*, o assoggettato, è il corpo che subisce l'azione diretta della struttura politica di un micro- o macrosistema sociale. Questa azione mira a *coercire* il corpo suddito verso i comportamenti richiesti; oppure a *indurre* direttamente o indirettamente, tramite interventi sul corpo, quel corpo ad assumere come 'propri' e spontanei gli atteggiamenti congrui ai comportamenti richiesti. Nella loro forma pura, tutte e due le modalità usano la *forza* — declinata dalla violenza pura alla coazione indiretta — applicata al corpo. La coercizione pura è indifferente a processi mentali che non siano la paura e il calcolo dei costi/benefici immediati; esige un comportamento specifico, e considera secondario che a questo comportamento corrisponda una convinzione. L'induzione mira invece ad

ottenere con tecniche corporee le convinzioni che sfociano nel comportamento auspicato. La sua forma perfetta è data dalla definizione weberiana dell'obbedienza: « L' "obbedienza" indica che l'agire di colui che obbedisce si svolge essenzialmente come se egli, per suo stesso volere, avesse assunto il contenuto del comando per massima del proprio atteggiamento [...] »¹⁸. Naturalmente la coercizione auspica la presenza del convincimento, e l'induzione non esita a ricorrere alla coercizione qualora il convincimento 'spontaneo' tardi ad arrivare...

Esiste una ulteriore più sottile differenza tra le due *forme pure* del corpo suddito. Nel caso del corpo coatto, l'atto coercitivo si situa nel rapporto di sottomissione diretta, fisica, ad un qualche corpo sovrano di persona che applica la forza. Nel caso del corpo indotto, o 'convinto', l'induzione passa anch'essa attraverso una azione fisica diretta, ma sembra provenire da una entità più generica e astratta: un soggetto collettivo, un ente sociale, talvolta enti ancora più astratti e impersonali come la consuetudine, la tradizione, la Legge. Nel primo caso agisce un qualche 'sovrano', nel secondo caso agisce soprattutto, anche nella percezione della vittima, un corpo sociale, il sociale.

Non a caso, il corpo coatto sembra tradursi in quelle che preferiamo considerare figure della non-modernità, residui di *Ancien Regime* nella società industriale o presenze della barbarie nelle situazioni in cui viene meno il funzionamento normale di una società: il prigioniero, il torturato, l'ostaggio, il soldato, l'internato. I luoghi di questo corpo sono perciò prevalentemente istituzioni totali isolate dal normale spazio sociale: la caserma, il covo terrorista, il luogo di tortura, la prigione, il lager, il manicomio.,.

Il *corpo indotto* — che chiameremo d'ora in poi *corpo obbediente* — si presenta in tre forme canoniche:

a) il corpo marchiato: ovvero il corpo che, almeno in parte spontaneamente, subisce e accetta azioni fisiche che lo contrassegnano nella sua morfologia e fisiologia in nome di esigenze in qualche modo sociali. Rientrano in questa categoria tutte le modalità di mutilazione, deformazione di parti del corpo, scarificazione, ecc., che nelle società dette tradizionali appaiono legittimate dalla consuetudine o da credenze religiose, e collocate all'interno di situazioni rituali; mentre nelle società industriali e post-*Anden Regime* sembrano razionalizzate prevalentemente da credenze scientifiche e dalla 'moda'. Questa classe comprende i vasti insiemi di aggressioni organizzate al corpo che ci vengono descritti dalla ricerca antropologica ed etnografica; ma anche le miriadi di marchiature implicite e socialmente richieste del corpo che sono attive in tutte le articolazioni dei

¹⁸ M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1986, v. 1, p. 209.

nostri sistemi sociali: ricordiamo a titolo di esempio le marchiature professionali (i capelli corti dei militari), le marchiature di *peer group* o di gruppo d'età la chirurgia estetica, gli interventi correttivi inutili (molte protesi dentarie le persistenti marchiature del corpo femminile (tra queste, l'aumento dei parti cesarei), ma anche marchi più tradizionali come i tatuaggi, gli inanel lamenti di parti del corpo, ecc.

b) Il corpo disciplinato: ovvero il corpo che tollera, e talvolta si chiede spontaneamente, azione fisiche che modificano i suoi comportamento Rientrano in questa classe tutte le forme di tecniche del corpo presenti *in* un sistema sociale e nei suoi sottosistemi. Queste tecniche sono state in parte classificate e descritte da Mauss, cui rimandiamo, e riguardano in primo luogo i comportamenti corporei più abitudinari e di base, comuni di solito a gruppi sociali estesi: il modo di camminare, di stare seduti, di afferrare, di bere e mangiare, di urinare e defecare, di accoppiarsi, ecc. Ma riguardano anche le microtecniche specifiche attraverso le quali singole formazioni sociali di varia natura costruiscono comportamenti distintivi non necessariamente coerenti con quelli delle formazioni sociali più ampie cui appartengono formalmente: la disciplina corporea della caserma, della scuola, dell'ospedale, della palestra, o della propria famiglia, diventa per gran parte incongrua appena se ne esce. Dietro al corpo disciplinare sta sempre un modello di corpo *corretto*, e corpi da correggere: come ogni corpo, ma in modo spesso dichiarato e consapevole, il corpo disciplinare si vuole sintesi corporea di valori e norme culturali, stenografa in modo incarnato ideologie e visioni del mondo, e tende a razionalizzare se stesso.

c) Il corpo amministrato: ovvero il corpo che viene costruito da modalità legali-razionali e burocratizzate di gestione dei suoi processi e atti nell'ambito prevalente di organizzazioni complesse. Questo corpo può coincidere talvolta con alcune forme del corpo disciplinare. L'*amministrazione* del corpo implica le caratteristiche tipiche della razionalità burocratica: l'esistenza di sistemi di regolamenti universalizzanti (validi per tutti); la depersonalizzazione del rapporto tra il 'burocrate' e l'individuo/corpo; la gestione del corpo articolata in sistemi e sottosistemi di 'competenze' (pre stazioni) parziali che mettono in atto una mappatura e classificazione del corpo, delle sue parti e dei suoi processi; la gerarchia burocratica di queste competenze come corrispondente di una gerarchizzazione delle parti e funzioni del corpo stesso; un sistema di sanzioni dirette o indirette, formali o informali, che 'orienti' il corpo ad accettare come ovvia o auspicabile la propria amministrazione burocratizzata; un sistema di razionalizzazioni che rappresenti questa accettazione come una necessità razionale emanante da principi e ordinamenti generali impersonali, e non come assoggettamento. Il corpo amministrato è 'politico' appunto perché è il vettore corporeo della forma dell'ottemperanza a un potere astratto, spersonalizzato (chi lo esercita lo detiene solo come funzione), limitato, pattuito, 'buono': « l'amministrazione rappresenta la cura razionale di interessi prescritti dagli ordinamenti del gruppo, entro limiti prescritti dalle regole giuridiche, e secondo principi generalmente accettati » [M. Weber,

op. cit., p. 212]. Attraverso il corpo amministrato si obbedisce weberianamente, nel *modo* del proprio corpo, a un potere che si manifesta come il sociale in quanto tale, la forma del sociale condiviso: dunque ad un potere particolarmente difficile da riconoscere come antagonista. Gli esempi di questa modalità amministrata del corpo politico sono evidenti. Ricordiamo semplicemente l'amministrazione complessa di eventi e fasi dell'esistenza del *Leib* come la nascita, l'adolescenza, la sessualità e l'accoppiamento, la malattia, la morte naturale e la morte socialmente prescritta (guerra, esecuzione), ecc.

4.2. *Il corpo produttivo (o economico)*

Il corpo che producendo si produce come corpo specifico è la seconda grande modalità corporea del corpo come costruito sociale.

Esso si articola in due ulteriori modalità destinate ad intrecciarsi variamente: il corpo produttore, e il corpo consumatore.

4.2.1. Il *corpo produttore* è il corpo che produce, ed è prodotto come corpo dal suo produrre, dal suo consumarsi. Questo corpo produce fornendo la sua *attività* come valore d'uso o di scambio (vendita di questa attività sul mercato). Il suo corpo ne è plasmato come *corpo del mestiere*, sintesi e sedimentazione corporea (morfologica, fisiologica e comportamentale) delle modalità della sua fatica. È noto da sempre che i 'mestieri' hanno i loro corpi, e che ogni attività umana costruisce l'intero corpo o alcune sue parti in modo funzionale alle, o segnato dalle, sue necessità pratiche: la mano del chirurgo o del sarto, l'occhio del marinaio, le braccia dello scaricatore, il pene del prostitute o dell'attore *hard core*, ma anche il corpo del cantante d'opera, del soffiatore di vetro, del bracciante, dell'addetto alla fonderia o alle fornaci di mattoni, ecc. A questo corpo del mestiere l'antropometria sociologica del secolo scorso ha dedicato una attenzione spesso ideologicamente viziata, ma inopportuna dimenticata dalla tradizione sociologica.

Il corpo del mestiere è a sua volta la sintesi di un *corpo tecnologico* e di un *corpo organizzazionale*. Il primo è costruito dalle tecniche o tecnologie prevalenti usate nella propria attività, dalle loro caratteristiche ergonomiche e modalità meccaniche: in quanto strumenti, la falce e il computer, la linea di montaggio parzialmente automatizzata e la poltroncina dell'analista sono stenogrammi di posture, contengono modelli impliciti di morfologie e di processi fisiologici, assegnano al corpo confini spaziali e ritmi temporali specifici, sviluppano alcune sue parti e capacità mentre impediscono lo sviluppo di altre. Il secondo corpo è plasmato invece dalle caratteristiche materiali, sociologiche e psicosociali della *organizzazione* concreta in cui il corpo è attivo, così come esse vengono filtrate e reinterpretate dal *peer group* in cui quel corpo è inserito. Si pensi alle differenze complesse tra i corpi che lavorano in una organizzazione industriale manifatturiera o

di servizi, in una struttura burocratica o in uno studio professionale, in un grande magazzino o in un ospedale. Il *great divide* tra lavoro manuale e non manuale è solo uno degli aspetti, e forse via via meno importante. La diversità riguarda tutti gli aspetti della vita corporea: il limite dei territori del corpo, la 'fisicità' dei contatti e delle comunicazioni, le rappresentazioni dello schema corporeo e del dentro/fuori, la gerarchia delle parti del corpo, i tempi, i modi e i livelli sia della distanza giusta che della intimità, le soglie della fatica, la cultura organizzativa del corpo, la sottocultura corporea del *peer group* di lavoro, ecc.

Costruito dal lavoro, il corpo di mestiere si collega ai rapporti sociali di produzione. Le forme e i modi dell'esistenza in sé, della consapevolezza per sé e della dialettica tra le classi e i ceti costruiscono le condizioni materiali di esistenza di un gruppo sociale, la sua capacità di negoziarle e modificarle, ma anche aspetti più sottili dei suoi corpi: l'autostima corporea, la definizione dei bisogni primari e secondari, la difesa o la scoperta di una capacità trasgressiva del corpo, la capacità di contrastare la socializzazione ideologica del proprio corpo, la capacità di sublimare le gratificazioni corporee verso obiettivi più astratti e generali (di gruppo, di ceto, di classe). In quanto corpo che produce, da un lato il corpo è impregnato di dialettica sociale, ma anche di falsa coscienza e di ideologia; dall'altro, rimane sempre, inevitabilmente, corpo di ceto, corpo di classe sociale, che ci consente di parlare prudentemente di «corpo operaio», «corpo contadino», «corpo dell'impiegato» o addirittura «corpo piccolo-borghese» in funzione dei livelli di dialettica sociale consapevole in un determinato momento storico. O per lo meno ci consente di chiederci: esistono realmente questi virtuali corpi di ceto e di classe? Sono mai esistiti? Qual è il loro destino?

L'ipotesi del corpo di mestiere e di classe come costruito sociale ha un corollario importante. Un corpo singolo, ideografico, può diventare un indicatore sociologico importante per le dinamiche strutturali e collettive di un sistema sociale. È possibile immaginare una sociologia corporea delle dinamiche sociali, capace di leggere sui corpi e dentro i corpi i segni, talvolta i sintomi, del mutamento e del conflitto sociale; capace di capire che il *Leib* è lacerato dalle contraddizioni del sociale che lo abita, e che, a saper vedere, l'anomia è una ferita nella carne. Diventa pensabile allora, e non più ridicolo, il progetto di una sociologia eidetica che August Sander aveva cominciato a realizzare nella Repubblica di Weimar: *Un Antlitz der Zeit* in cui corpi individuali ma anche tipici dicano la struttura sociale di una società.

Il *corpo produttore* presenta una ulteriore forma, la più inquietante, destinata ad acquistare peso nei decenni che verranno: il corpo che produce producendo se stesso come segmenti di carne dotati di valore di scambio. Più semplicemente, il corpo che si pensa come vendibile nella sua carne e nei suoi organi. Accanto alla prostituzione e alle varie forme di compravendita di corpi, ecco ora l'affitto dell'utero, la vendita in vita di parte di sé da vivo o da morto per trapianti, il mercato degli organi vivi nel Primo mondo e dal Terzo verso il Primo, la vendita dei cadaveri o di parti di essi per l'uso industriale, scientifico o medico in altri corpi viventi, il mercato dei feti e di residui corporei a perdere (le placente), lo stesso mercato del sangue (donatori di professione): niente di nuovo, nelle pratiche reali

come nell'immaginario collettivo¹⁹, se non fosse per a) il carattere sempre più illimitato che le tecnologie medico-biologiche danno a questo tipo di produzione tramite il corpo, b) la revisione dello statuto giuridico e sociale di proprietà del proprio corpo, e la crescente socializzazione che minaccia il corpo non ancora nato, vivente e morto (si vedano le normative sempre più diffuse che tendono a considerare il cadavere un bene socialmente disponibile per qualsiasi uso), c) l'impatto crescente che questa alienabilità, fungibilità e transitabilità sociale dei corpi ha sulle rappresentazioni corporee degli individui.

4.2.2. Il *corpo consumatore* è il corpo produttivo che produce se stesso non più consumandosi, ma consumando il sistema delle merci. Esso è costruito socialmente dal *come* e *cosa* esso consuma.

Da tempo la teoria economica ha abbandonato la tesi classica del lavoro come chiave di volta della produzione del valore, e ha inserito nella panoplia del valore anche il consumo e il consumatore. Il 'come' di questa produzione del consumatore è legato al presunto sistema di bisogni che produce il consumo, e che è a sua volta socialmente prodotto: la soglia di gratificazione, i suoi ritmi e tempi, la elasticità o viscosità di un bisogno determinato, ecc., appaiono legati alle privazioni relative e ai gruppi di riferimento, ai fenomeni di moda, alla induzione socialmente organizzata di *set* di bisogni e di livelli di urgenza. In questo modo il corpo consumatore si trova ad essere costruito per quella parte di bisogni che crede di poter attribuire al proprio corpo. Nella sua rappresentazione di se stesso, esiste un folto gruppo di oggetti di cui ritiene che il suo corpo abbia in qualche modo bisogno direttamente o indirettamente. La costruzione del consumo di questi oggetti diventa costruzione parallela di contenuti, tempi e rappresentazioni del suo corpo, delle forme del bisogno, della avidità e della frustrazione tollerabile, ecc. (si pensi per es. alle modifiche della percezione e sopportabilità del dolore o della sofferenza psichica introdotte dalle modalità dell'offerta massiccia di antidolorifici)²⁰.

Il *cosa* del consumo è dato dal sistema degli oggetti. Dando corpo, cioè un obiettivo concreto, ai bisogni, li definisce e viene interiorizzato dal corpo stesso come sua autorappresentazione rispecchiata. Il corpo si conosce e riconosce attraverso gli oggetti di cui sente il bisogno, e per loro tramite costruisce parte della propria identità, della propria immagine e del proprio schema corporeo parziale e totale. Questo *mirroring* funziona come un singolare « specchio delle mie brame », in cui l'oggetto che dovrebbe rappresentarmi la possibilità di una iden-

¹⁹ Si veda ad es. C. Grottanelli, *Bagni di sangue, re lebbrosi e una Rivoluzione*, «Il corpo», 1993, I, n. 1, pp. 41-65.

²⁰ L'ancoramento dei consumi al corpo - la loro incorporazione - sembra una tendenza crescente delle società industriali avanzate. A giudicare dai messaggi pubblicitari e dai messaggi impliciti contenuti negli oggetti, anche i consueti elementi di moda, di simbolo di status, di 'distinzione' e di prestigio vengono rappresentati nel corpo: il non essere alla moda o l'ansia di status diventano in questo modo un dolore e un bisogno corporei. Il tramite di questa trasformazione è il narcisismo.

tità compiuta e di una gratificazione almeno temporanea di un mio bisogno, agisce piuttosto come un produttore polimorfo di sempre nuove « brame ». Scrive bene M. Poster in un commento a Baudrillard: « consumer objects are like hysterical symptoms; they are best understood not as a response to a specific need or problem, but as a network of floatirig signifiers which are inexhaustible in their ability to incite desire»²¹. Il sistema degli oggetti rimanda al corpo consumatore una mappatura di sé al tempo stesso fluida e indispensabile, che non consente mai all'immagine corporea di appagarsi in una *Gestalt* compiuta, ma gli apre nuove inesauribili configurazioni virtuali di appagamento; e ciò facendo costruisce socialmente il corpo consumatore narcisista come capolavoro virtuale sempre perfettibile. Si veda ad es. la frammentazione progressiva della superficie del corpo operata dalla cosmetica: dalle grandi mappe approssimative degli anni 60 fino all'attuale *quadrillage* minuzioso di singoli segmenti di pelle ai quali vengono dedicati oggetti di consumo dalle prestazioni sempre più puntiformi, in una illimitata analiticità della rappresentazione e illimitatezza del desiderio.

4.3. *Il corpo riproduttivo*

Diversamente da quello produttivo, il corpo riproduttivo come costruito sociale è il corpo che produce se stesso riproducendosi. Questa riproduzione è *fisica, corporea, e ai ruoli*.

4.3.1. La *riproduzione fisica* si presenta come *a)* riproduzione fisica del proprio corpo, *b)* produzione di altri corpi.

La riproduzione fisica di se stessi mira alla autoconservazione in vita. Essa si presenta come un bisogno primario fondamentale, che precede logicamente e biologicamente la costruzione sociale del corpo. La linearità di questo approccio 'naturalista' è corretta da due constatazioni: *a)* appartiene alla specie umana la costruzione sociale di situazioni di *rischio estremo*, non necessarie alla sopravvivenza, presentate come rito, gioco, atto eroico, suicidio altruistico, ecc., e largamente praticate; contro ogni logica del bisogno puro e semplice, il corpo che si riproduce *dissipa*; *b)* le forme di riproduzione del proprio corpo eccedono di molto il semplice ripristino dell'equilibrio energetico e vitale del corpo, e spesso lo contraddicono: non si mangia quando si ha fame e si deve mangiare quando non la si ha, non si può dormire quando si ha sonno ma nelle ore assegnate al sonno, ecc. Il sociale non si fida della 'naturalità' della natura; forse teme, durkheimianamente, la follia e la mancanza di confine dei desideri. Preferisce garan-

²¹ M. Poster, *Introduzione* a J. Baudrillard, *Selected Writings*, Stanford University Press, Stanford, 1988, p. 3.

tire la sopravvivenza dei suoi membri con la certezza delle proprie norme e la forza del proprio controllo sociale. I cosiddetti bisogni primari vengono orientati, regolati, negati o resi talvolta acuti e incontrollabili dal sistema sociale. La riproduzione fisica del proprio corpo è costruita socialmente dalle norme e tecniche della cura di sé: il regime alimentare e la dieta, il regime del sonno/riposo/lavoro, il *set* delle terapie corporee e paracorporee (tra cui le forme di meditazione e le modalità ascetiche), il regime delle attività fisiche (il gioco fisico, le forme sportive, i regimi sportivi), il regime dell'abbigliamento. Attraverso il modellamento sociale di queste tecniche, il sociale si installa al cuore dei bisogni primari.

La riproduzione fisica di altri corpi si presenta nella duplice forma della loro generazione e della loro cura. Anche qui il sociale non si fida di una qualche presunta saggezza della specie e della natura. Il corpo generativo e sessuale è socialmente plasmato in modo tale da essere contemporaneamente stimolato ad accoppiarsi (in barba al vitalismo erotico) e trattenuto dall'accoppiarsi troppo. Si struttura per tentativi ed errori un insieme di procedure e tecniche della riproduzione e del suo impedimento: tecniche fisiche (le forme, i tempi, i modi dell'accoppiamento, dell'aborto, dell'accesso del feto alla nascita, e dell'infanticidio), fisico-interattive (il corteggiamento), sociali (la manipolazione delle variabili sociali del quando, come e perché il corpo può accoppiarsi e talvolta generare). In questo *sei* di tecniche occupano un posto del tutto particolare e ben noto le tecniche corporee relative al controllo sociale del corpo femminile in tutte le fasi delle sue funzioni riproduttive.

Nato, il corpo altrui può sopravvivere se viene curato, protetto, educato a riprodurre adeguatamente se stesso. Si inseriscono qui le tecniche sociali del prendersi cura del corpo dell'altro: le regole che organizzano la manifestazione fisica delle emozioni e degli affetti, le procedure del rapporto madre-figlio e della socializzazione primaria, le classificazioni dei sintomi della malattia e le tecniche della guarigione. Molte di queste tecniche si concentrano nella famiglia.

Questo campo cruciale della riproduzione fisica del proprio e dell'altrui corpo è mappato, organizzato cognitivamente e supportato emozionalmente da una imponente produzione di materiali simbolici, narrazioni mitiche, strutture dell'immaginario collettivo, produzioni artistiche e rappresentazioni del corpo e della sessualità. Ancora una volta, la ricchezza e la complessità delle strutture simboliche mobilitate indicano quanto poco i sistemi sociali si fidano della naturalità presunta della specie, e della 'spontaneità' del bisogno 'primario' di riprodursi e riprodurre.

4.3.2. La *riproduzione corporea* rimanda alla costruzione sociale di un corpo adeguato e congruo alla formazione sociale cui appartiene. La riproduzione fisica mira a garantire al sociale almeno il *Körper*. La riproduzione corporea vuole garantirgli il *Leib*, un corpo completo di tutte le sue articolazioni anche cognitive, emozionali, comunicative-simboliche: un corpo culturale.

Il campo della riproduzione corporea coincide con la socializzazione primaria e secondaria del corpo. Per alcuni suoi aspetti, esso si sovrappone alla *cura* del corpo altrui (vedi sopra), ma se ne distacca presto via via che entrano in campo le varie agenzie sociali della socializzazione. A titolo di esempi, ricordiamo la riproduzione corporea che ha luogo nel periodo neonatale attraverso le forme socialmente organizzate di *puericultura* e le loro razionalizzazioni pediatriche; attraverso quel corto circuito di complessità sociale che è la *famiglia*; attraverso le rappresentazioni corporee e il disciplinamento dei corpi messi in atto nella *scuola*, nelle *strutture religiose*, nelle organizzazioni sportive e nello *sport* 'spontaneo', nelle *discoteche*, nei *peer groups* e 'bande' maschili e femminili, nella *caserma* (corpo militarizzato); poi ancora nelle *strutture mediche* e paramediche (il modello del corpo sano), nelle *situazioni psicoterapeutiche* (il modello del corpo 'integrato', 'autentico', 'liberato' ecc.), nelle *prigioni*, nelle *organizzazioni produttive* di ogni genere, nelle *associazioni professionali*, nei *club* sociali, nelle *sette* e società segrete...

Ci si obietterà che la riproduzione corporea come costruito ricalca da vicino il campo del *corpo disciplinato* e *amministrato*, e le sue organizzazioni. Non è così. In queste due ultime modalità, l'azione sul corpo mirava essenzialmente a incarnare e a rendere ovvia, preconsapevole, l'accettazione di una modalità dell'essere assoggettati, ovvero una forma di relazione politica di subordinazione. Nella riproduzione corporea, è invece una visione del mondo che mira ad essere incorporata nell'a priori del corpo. Il *Leib* diventa in questo caso la condensazione incarnata non solo del rapporto politico, ma di una configurazione complessa di norme, valori, strutture simboliche, elementi dell'immaginario, rappresentazioni dell'ordine sociale e delle sue dinamiche, quadri sociali della conoscenza. Con una difficoltà: in un sistema sociale complesso, nulla garantisce che le diverse agenzie socializzanti trasmettano modelli corporei congrui tra loro. È probabile che una certa congruità si realizzi al livello delle strutture più primitive e a priori della visione del mondo di quel sistema culturale — i quadri sociali della conoscenza, le categorie del tempo e dello spazio, le forme della causalità, alcune *imago* corporee —; ma è altrettanto probabile che le discontinuità, i mutamenti e i conflitti del sociale siano presenti anche nei contenuti delle socializzazioni parziali attraversate da un corpo. Il corpo diventa in questo modo il possibile luogo geometrico di una ricomposizione forzatamente unitaria di quelle contraddizioni; ma anche un campo lacerato, scisso, che scrive nella propria carne (morfologia, fisiologia e comportamenti) queste lacerazioni sotto forma di sintomi. Non solo all'isterica ma anche al sociale spetta il dubbio privilegio della conversione somatica del conflitto...

4.3.3. *La riproduzione di ruolo* rimanda al corpo che produce se stesso producendosi come ruolo e sistema di ruoli. Il ruolo è qui una rappresentazione sociale del Sé relativamente stabile e standardizzata all'interno di una formazione sociale determinata. Esso costituisce il fluido punto d'equilibrio tra la *Gestalt*

sociale codificata del ruolo (la 'parte' scritta nel copione e completa delle indicazioni di scena) e l'interpretazione che ne dà il singolo individuo a partire dalla sua biografia e nell'ambito di una interazione specifica (l'interpretazione dell'attore). La rappresentazione del ruolo è fatta di comunicazioni verbali e soprattutto non verbali. Queste sono efficaci solo se le agisce un corpo congruo al ruolo stesso. Il *physique du rôle* è questo corpo, inteso globalmente come sintesi coerente di *a*) una morfologia e in parte una fisiologia (è socialmente rappresentabile un padre impotente?), *b*) un *set* di comportamenti e di posture, *c*) un *set* di atteggiamenti comunicati tramite il corpo, *d*) una immagine e uno schema corporeo di se stessi sufficientemente interiorizzati da poter essere assunti almeno in modo transitorio come propri, e recitati adeguatamente.

È importante poter distinguere il *physique du rôle* dal *physique du métier* (vedi sopra). Come lo status, il mestiere implica soprattutto l'ottemperanza a regole di comportamento e forme d'azione; è utile ma non indispensabile la loro interiorizzazione sotto forma di un *set* di atteggiamenti e di valori, una visione del mondo, una immagine del corpo, ecc. (si può fare il notaio senza sentirsi notai). Per essere convincente e dunque efficace, la messa in scena di un ruolo implica invece questa interiorizzazione e immagine almeno temporanea. Il *physique du rôle* è un requisito indispensabile per tutte quelle azioni in cui il soggetto non può mettere solo il contenuto oggettivo del proprio atto, ma deve mettere se stesso: ovvero, per quelle azioni che richiedono e/o intendono produrre una identificazione e una identità; in altri termini, per quelle azioni che intendono *riprodurre* il sociale.

Il corpo di ruolo è perciò una modalità di produzione del corpo che appartiene in modo specifico a: *a*) il processo di socializzazione primaria, soprattutto nella sua dimensione generativa; esistono modelli e rappresentazioni di corpi da padre, da madre, da figlio ecc.; questi modelli sono correlativi l'uno all'altro, variano in parte da famiglia a famiglia, ma sembrano conservare aspetti comuni a formazioni sociali estese e ad interi sistemi culturali; essi costituiscono delle *imago* che hanno un peso decisivo nelle vicissitudini dello schema corporeo e del rapporto di ciascuno di noi al proprio corpo; *b*) gli aspetti 'tecnici' della socializzazione primaria, e l'intero processo di socializzazione secondaria; esistono forme varie di corpo di ruolo per il pediatra, la puericultrice/infermiera, la balia e la maestra, il prete e il professore, l'ufficiale, l'istruttore di educazione fisica, il 'maestro' yoga e lo psicoterapeuta, il leader politico in tutte le sue gradazioni di potere, il divo, ecc.; questi corpi diventano portatori impliciti di contenuti di valori e norme da un lato, e di una ideologia implicita dall'altro, che trasmettono attraverso le vicissitudini del processo di identificazione; in questo modo incorporano nell'altro una visione del mondo, e adempiono alla parte più importante ed efficace delle loro funzioni di socializzazione; *c*) i ruoli generazionali; attraverso l'offerta di corpi di ruolo per le varie fasi del ciclo di vita, una formazione sociale gestisce la rappresentazione corporea dell'avvicendamento generazionale, cioè del tempo diacronico del sociale; esistono modelli dei corpi di bambino, ragazzo, adolescente, adulto, anziano, vecchio, ecc., ma la griglia sociale del

corpo di ruolo è ben più fine, e ancora inesplorata: si pensi alla complessità degli indicatori che vengono usati per attribuire, spesso con grande precisione, l'età ad una persona, e dunque alla retrostante ricchezza analitica del modello corporeo utilizzato; attraverso i corpi 'generazionali', una formazione sociale trasmette ai suoi membri una rappresentazione corporea codificata del ciclo di vita individuale come avvicendamento evolutivo — bio-fisiologico — di ruoli sociali: si diventa progressivamente, per necessità *naturale*, giovani, poi adulti, e anziani... In questo modo l'incerto processo di riproduzione del sociale nel tempo (il simmeliano « come si mantengono le forme sociali ») acquista la certezza ovvia della trasformazione temporale di un corpo: senza strappi né soluzioni di continuità, e nell'inevitabile mantenimento della propria identità che sembra tipico del corpo che cresce e invecchia.

4.4. *Il corpo deviante*

Il corpo deviante è l'ultima grande modalità del corpo come costruito sociale. Esso rimanda al corpo costruito dalla sua devianza morfologica, fisiologica o comportamentale. Per devianza si intende qui lo scarto del corpo (o di una sua parte) rispetto *a*) al corpo statisticamente 'medio' di una formazione sociale grande o piccola, e/o *b*) al modello di corpo dominante all'interno di una formazione sociale. Le due devianze non coincidono necessariamente: ad es., un gruppo sociale può assumere a modello normativo di corpo non il proprio corpo statistico medio, ma il corpo considerato tipico del proprio gruppo di riferimento; oppure, all'interno di una formazione sociale una élite dominante può imporre come corpo corretto il *proprio* corpo medio. All'interno di una società appena complessa, un corpo può essere deviante all'interno di un gruppo, e non esserlo più in altri contesti, e viceversa.

È però utile distinguere qui due modalità del corpo deviante: il *corpo deviante* in senso stretto, caratterizzato da una qualche abnormità o stigma fisico che genera l'attribuzione di devianza corporea; e il *corpo del deviante*, dove prevale l'abnormità o devianza *sociale*, che produce secondariamente anche l'*invenzione* di una devianza fisica. Si pensi per es. al tentativo plurisecolare (culminato nell'antropometria criminale) per individuare indicatori corporei — quasi sempre devianze — collegabili a comportamenti sociali ritenuti in quel momento inaccettabili, o a ruoli sociali 'straordinari': il *facies* o il corpo della prostituta, del ladro, dell'assassino, ecc.; ma anche del sovrano, dello sciamano, del genio.

L'interazione tra questi due corpi è complessa e spesso circolare. Nel corpo del deviante si cerca, o per lo meno si assume di frequente, la devianza fisica: si naturalizza l'abnormità sociale, e la si rende visibile, prevedibile. Si pensi per es. allo sforzo costante dei sistemi sociali per attribuire uno stigma fisico allo straniero, e soprattutto al ben più inquietante *straniero interno*: l'abnorme « rosso di capelli » che le rappresentazioni medievali attribuivano al traditore e al fellone fa

il paio con la continua ricerca di un qualche stigma nel traditore moderno: essere albinici o strabici, la sifilide, la gobba, l'omosessualità²². Ma al corpo deviante si attribuisce con la stessa frequenza l'esser stati, l'essere o la propensione ad essere dei devianti sociali: dietro lo stigma si cercano spontaneamente le tracce della colpa, con risultati devastanti per l'individuo. Un tumore non è ad es. sempre più il segno che si è vissuto in qualche modo 'male', che non ci si è saputi contenere, disciplinare, vivere una vita 'sana' o psichicamente ben integrata, ecc.²³

Il corpo della modernità sembra al centro di una tensione dalle conseguenze importanti. Da un lato, esso è figlio di una sua naturalizzazione deterministica, derivata dal positivismo, che considera il corpo come la dimensione totalmente determinata della persona, e talvolta come la persona *tout court*: in questa prospettiva il corpo non ha colpa, ed è sempre una « circostanza attenuante » nella valutazione delle responsabilità individuali. Dall'altro, grazie ad un coacervo di influenze, il corpo moderno fa suoi due aspetti fondamentali del corpo magico: *a*) l'assunto secondo il quale si è implicitamente responsabili della propria morfologia, fisiologia e comportamento corporeo: il deviante sociale ha un corpo deviante, il corpo deviante comporta l'attribuzione più o meno silenziosa di una devianza sociale; *b*) l'altro assunto secondo il quale il corpo (dunque il corpo deviante) è sempre un significante che rimanda ad una condensazione di significati; dunque sempre un *segno*, mai un accidente. In questo atteggiamento, che forse è immanente al sociale in quanto tale, viene sancita la congruità a priori del *Körper* e del *Leib* (il corpo che ha un'Io), e il corpo perde la possibilità, la salvezza della contingenza: non è più in parte eteronomo e casuale rispetto al soggetto, non è più il suo riposante spazio di natura, nel quale rifugiarsi di tanto in tanto fuori dalla presenza ossessiva del vincolo sociale e della responsabilità²⁴; è anch'esso trasparente al sociale e alla coscienza, dunque al soggetto responsabile di se stesso. L'abbandono del dualismo si rivela qui una strategia delle « microfisiche del potere » e del controllo sociale totalizzante.

Il corpo deviante può costruirsi socialmente come tale solo all'interno di un sistema di classificazioni sociali. Ogni stigma, patologia, incompiutezza o abnormità del corpo rimanda ad un qualche modello e criterio classificatorio: il corpo

¹⁹ Non è possibile approfondire qui il corpo paradigmatico dello « straniero interno ». Rimandiamo al nostro saggio *Lo Straniero Interno*, che introduce il volume *Lo straniero interno*, a cura di Enrico Pozzi, « Laboratorio di Storia n. 7 », Ponte alle Grazie, Firenze, 1993, pp. 9-24. Altri scritti presenti nel volume toccano il tema di questo corpo-limite.

²³ S. Sontag, *Illness as a Metaphor*, New York, 1983.

²⁴ Forse l'ultimo spazio rimastogli è nel piacere della malattia; un piacere che viene tuttavia eroso giorno dopo giorno nei nostri sistemi sociali. È facile prevedere che presto neanche l'esser malati sarà più un rifugio sicuro rispetto alle responsabilità sociali e individuali della vita quotidiana. Sulle strategie e i piaceri dell'ammalarsi o del fingersi tali, si veda T. Mann, *Le confessioni del cavaliere d'industria Felix Krull*.

transessuale al genere, il corpo vecchio all'età, il corpo malato o mostruoso al normale/patologico, ecc. Ogni gruppo sociale deve darsi un atlante dei corpi al suo interno e al suo esterno, che consenta di situarli cognitivamente, riconoscerli o disconoscerli, offrendo indicazioni operative rapide al suo membro che ha bisogno di sapere come comportarsi. Le differenziazioni sociali forniscono il modello di questa classificazione, che procede poi autonomamente, in base alla sua logica. I corpi vengono scomposti e ricomposti da griglie sempre più fini e da tassonomie via via più puntiformi. Si classificano le totalità corporee, il corpo nel suo insieme; ma anche, in modo minuzioso, i suoi dettagli. Comune a tutti i sistemi sociali piccoli e grandi — anche le famiglie e le coppie producono classificazioni proprie —, lo sforzo classificatorio dei corpi ha raggiunto uno dei suoi apici nella criminologia occidentale dalla fine dell'800: le grandi tavole classificatorie dei vari tipi di orecchi, di nasi, di menti e di bocche invadono i manuali criminologici, mentre le polizie affinano il « ritratto parlato » di Bertillon.

Resa pensabile dalle classificazioni sociali, la classificazione del corpo fonda a sua volta nel corpo le classificazioni sociali. Le tipologie dei corpi vengono usate per ancorarvi le diversità piccole e grandi che i gruppi sociali decidono di vedere in se stessi e intorno a sé. Le differenze dei corpi servono a naturalizzare le differenze nei e dei sistemi sociali. Socialmente prodotto, lo 'straniero' si vede produrre come straniero dal suo stesso corpo: è straniero perché ha un corpo diverso per qualche aspetto; e non invece: è straniero perché abbiamo bisogno della sua differenza da noi per essere 'noi', e allora vediamo che il suo corpo è diverso. L'approccio naturalistico al corpo come fatto sociale vede il corpo stesso come la causa e il primo nucleo delle classificazioni sociali. In questo modo non coglie che questo processo esiste ma è spesso secondario, non primario: il corpo accoglie, rielabora e rimanda come 'naturali' al sociale le classificazioni il cui paradigma è stato fornito dal sociale stesso.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Non esistono bibliografie in lingua italiana sulla sociologia del corpo. Tra quelle straniere, segnaliamo almeno le seguenti:

a) J. M. Berthelot, M. Drulbe, S. Clément, J. Forme, G. M'bodji, *Les Sociologies et le Corps*, « Current Sociology », XXXIII, 1985, 2. Si tratta della più completa bibliografia in lingua francese, con 697 voci. Particolarmente interessante il recupero degli studi ottocenteschi sulla condizione operaia e sui corpi 'produttivi' (i corpi delle professioni e dei mestieri), nonché delle valenze sociologiche dell'antropometria fine secolo. Carenti invece le voci relative ai classici. L'intera bibliografia soffre di una definizione incerta dei limiti di ciò che è 'sociologia', che viene troppo spesso intesa come *scienze sociali* in genere; ma in questo caso le voci raccolte sarebbero gravemente incomplete.

b) A. W. Frank, *For a Sociology of the Body*, in *The Body. Social Process and Cultural Theory*, a cura di M. Featherstone, M. Hepworth e B. S. Turner, Sage, London, 1991, pp. 36-102. Contiene in appendice una bibliografia a volte brevemente commentata; oltre ai consueti problemi di definizione dei limiti, prevalgono gli scritti anglosassoni.

c) C. Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London, 1993. Ampia bibliografia, che presenta in modo aggravato i limiti di Frank, *op. cit.* L'autore ignora buona parte della sociologia classica nonché le lingue straniere (neanche una voce non in inglese), non cita neppure il Simmel dello *excursus* sulla « sociologia dei sensi », mette nello stesso calderone « teoria sociale » anche persone come Foucault e Elias, che hanno sempre rifiutato una collocazione di questo tipo, ecc. Ovvero, non avendo molto da far dire alla *sociologia* del corpo, si riempiono le bibliografie (e i volumi) con altro. Tra l'altro, Shilling sembra non essersi accorto della bibliografia della Duden (vedi *infra*).

d) B. Duden, *A Repertory of Body History*, in M. Feher, R. Nadaff, N. Tazi, *Fragments for a History of the Human Body*, Zone, New York, 1989, v. 3. Buona bibliografia annotata, ma attenta soprattutto ai contributi di approccio storico.

Segnaliamo anche alcune riviste che hanno prestato una attenzione non episodica alla lettura sociologica del corpo: i *Cahiers internationaux de Sociologie* (e in particolare un fascicolo anticipatore del 1984, *Le corps*); *Theory, Culture and Society* (i principali contributi fino al 1991 sono stati raccolti in *The Body. Social Process and Cultural Theory*, *cit.*; *Sociology of Health and Illness*, che da qualche anno ha allargato le sue aree tematiche alle costruzioni e rappresentazioni sociali del corpo.

Il Corpo ha in preparazione sia una Bibliografia internazionale commentata di sociologia del corpo, sia una Bibliografia commentata dei contributi italiani. Queste due Bibliografie verranno predisposte su floppy disk e in un fascicolo a stampa.