

RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI

ISSN 2239-1126 - riviste scientifiche Anvur area 13

n.9
Aprile
2014

RECENSIONE
SINCRETIKA
MASSIMO CANEVACCI

GIORGIO CIPOLLETTA



ARGOMENTI
SCIENZE SOCIALI

RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI



riviste scientifiche Anvur area 13
autorizzazione del Tribunale di Foggia n.3/11del 30/12/2010
ISSN 2239-1126

Direttore Editoriale Massimo Canevacci
Direttrice Responsabile Anna Maria Di Miscio

Comitato Scientifico

Massimo Canevacci - Luisa Valeriani
Irene Strazzeri - Luca Simeone - O. Kyra Pistilli

Indice

| | |
|--|----|
| <i>Sincretika. Esplorazioni etnografiche sulle arti contemporanee</i> , Giorgio Cipolletta | 5 |
| <i>Siamo tutti clochard dell'anima</i> , Carmine Castoro..... | 8 |
| <i>Antropologia del paesaggio</i> , Gianluca Ceccarini..... | 15 |
| <i>Antropocentrismo e Medicina</i> , Maurizio Miglietta..... | 31 |

RECENSIONE DI SINCRETIKA

L'ULTIMO SAGGIO DI MASSIMO CANEVACCI



GIORGIO CIPOLLETTA

Sincretika. Esplorazioni etnografiche sulle arti contemporanee (EDV Edizioni 2013) è l'ultimo lavoro di Massimo Canevacci. Presentato sotto le vesti di e-book, il testo ci offre un intenso percorso sulla trasformazione nel rapporto tra arti e etnografie, all'interno di quel processo di globalizzazione e localizzazione che coinvolge, sconvolge e travolge i tradizionali modi di produrre cultura, consumo e comunicazione. Massimo Canevacci riprende il lavoro di *Sincretismi* (Costa & Nolan 2004) in una nuova edizione fornendo al lettore una versione profondamente mutata e riempita di ulteriori ricerche, da Roma a Nanjing fino a Florianopolis.

Proprio quel Brasile (anzi con i diversi Brasis) orienta(no) il ricercatore in differenti contesti multipli. Il disorientamento e il vagare sono il viaggio che Massimo Canevacci compie, proprio quel deambulare incerto apre a panorami sull'arte contemporanea connessi da una metodologia vagante.

La parola chiave è quella di "sincretismo", perché il sincretismo è vago, SincretiKa è vagante. Proprio il fattore K, l'elemento kafkiano che luminoso infiamma una "a" plurale, esprime quel vagare dell'etnografo e quel vago dell'arte.

Ubiquità, trasloco, eteronomia, diaspora sono gli ingredienti necessari mescolati al trittico dialogica-polifonia-ibrido per poter digerire, masticare questo interessante, coraggioso e innovativo sguardo sul mutamento di una realtà complessa, quale l'arte contemporanea.

È necessario addestrare lo sguardo al mutamento in direzione di un mix di codici, applicazioni e tracce. E la contemporaneità complessa si scioglie nella prospettiva innovativa e plurale che offre Canevacci.

Nel libro si possono rintracciare tre ritagli vaganti: il primo graffio presenta concetti sincretici (antropofagie, acculturazioni, glocal, quilombo) e metodi ibridi (maronizzazioni, bricolage, biforcazioni, dialogica, polifonia, eteronomia, ubiquità); il secondo ritaglio, quello centrale, si colloca su di un traslocare riflessivo, un

continuo entrare ed uscire che trama tessuti su cui vagano sincretismi culturali: cinema, musica, moda, letteratura, arte pubblica.

Infine, nell'ultimo ritaglio troviamo una meravigliosa fuga verso l'ubiquità in direzione di vaghezze sincretiche. La prima sensazione attraversando questo testo è proprio quella del vagare, di sentirsi improvvisamente catapultati in una sorta di smarrimento, perdita di equilibrio e un continuo sentimento del trasloco.

Proprio nel sentirsi dislocati, si attraversano le terre del Brasile, mentre si prende confidenza con il videomaker xavante Divino Tserewahu e l'artista cherokee Jimmie Durham. Il divino Tserewahu produce, crea montaggio, smuove significati per un'antropologia compositiva, mentre Jimmie Durham destabilizza le "ingenue" categorie etnografiche ed estetiche in uno straordinario viaggio nell'auto-rappresentazione.

Nella cultura digitale lo spettatore incorpora l'autore e viceversa in una contaminazione di spett-attori. La comunicazione è aumentata, confonde, attrae reciproci panorami che mescolano il locale e il globale (glocal): il sincretismo è glocal.

Proprio attraverso la scoperta dell'altro si moltiplica l'io, sciogliendo il suo nodo (ii). Per Canevacci nella ricerca si sta coltivando un terreno sincretico rimasticando la letteratura e scienze sociali, mentre il compito del ricercatore è quello di moltiplicare le soggettività, contaminare i generi e accrescere le variazioni cromatiche.

Quella che Canevacci applica è una pratica sincretiKa dell'oltre, intrecciata di molteplicità, di tessuti, con tenerezza poetica snodata dove la filosofia transita dalla visione del mondo ai visori del mondo. L'occhio etnografico si addestra a decodificare la coesistenza di codici (codex espanso) in un montaggio interno su cui si dilata la percezione della simultaneità.

Il lettore, lo studioso attraversa sentieri percorsi che producono cultura e trasforma intersezioni di rete organica (body corpse), dove il morto e il vivo si mescolano, ripulsano e respirano.

Le discipline esigono quindi performatività, ubiquità, simultaneità per vivere, devono uscire fuori nell'indisciplinarietà delle discipline stesse, transitando una nell'altra, come nomadi, istaurando una sorta di mille piani mobili e molteplici. L'esperienza del transito e delle mescolanze sono ricombinazioni sorprendenti che anticipano e stupiscono la contemporaneità. Innesti sincretici multi-identitari scorrono nell'aria di pixel che si respira sfogliando questo volume.

Canevacci applica un feticismo metodologico alle arti visuali che conserva nella comunicazione digitale quell'aura vagamente riproducibile (digital auratic reproducibility): perfino Walter Benjamin si stupisce. Il digitale ha il potere di sincretizzare, un'aura che si riproduce, hic et nunc e being there contemporaneamente: ubiquità emozionante.

Lo stupore del molteplice sincronizza e si colloca, in quell'attimo prima. Canevacci ci regala un finale imbevendo pensieri, innamorando sull'acqua perfino Gramsci e Keats. SincretiKa è un cultura eXtrema che attraversa la pelle porosa e gli interstizi digitali. Una tripla B. (Bateson, Bachtin, Benjamin) si compone polifonicamente come una sinfonia sincretica di John Hassel, un paesaggio sonoro che mixa il ritmo biologico della natura a quello artificiale del sintonizzatore.

Acqua che sgorga, cade, sbatte, una scrittura d'acqua, dove Keats ha scritto il suo nome: transizione trans-acquatica e trans-scritturale. Quello di Canevacci è un montaggio che assembla frammenti, riflessioni metacomunicative, incontri, territori e funerali tribali. Questa sorprendente polifonia indaga sia l'oggetto che il metodo attraverso metropoli comunicazionali in cui si praticano mix di corpi-spazi, interstizi dove si respira la pratica del transurbanesimo.

SincretiKa è l'attimo prima, la condizione che ogni ricercatore deve incorporare applicando un'etnografia desiderante, stupefacente, dislocata, sensibile verso qualcosa, con natura vagante, accogliendo lo sconosciuto, assorbendo ogni atmosfera, eccedendo, direzionando lo sguardo in un incredibile e profonda dissonanza polifonica vibrante.

Sincretika rovescia il no trespassing di Orson Welles, quel transito obbligatorio da superare, sporcandosi perfino le mani, per andare verso l'oltre, oltre quella linea di polvere.

SincretiKa è cranio sonante, performante, carico di musiche-in-visione, ritmicità emozionate come quell'angelo terribile di Rilke che pulsa emozioni dove i sensi si assorbono.

Canevacci realizza un manifesto dedicato alla ricerca e al ricercatore, con l'invito di smarrirsi e di vagare. Come scriveva già Benjamin nella sua «Infanzia Berlinese»:

Non sapersi orientare in una città non significa molto. Ci vuole invece una certa pratica per smarrirsi in essa come ci si smarrisce in una foresta.

«Sinkretica» è pratica e stupore.

SIAMO TUTTI CLOCHARD DELL'ANIMA



CARMINE CASTORO

Per un'Antropologia della Nuda Vita contro la logica tele-capitalistica della Vita Nuda

Le tante recentissime inchieste di tipo economico-giudiziario (vedi caso Ilva di Taranto) hanno svelato il cuore malato del cosiddetto "capitalismo cognitivo", cerniera perfetta e macabro sigillo fra la nuda vita e la vita nuda. Esso cioè, da un lato assume come risorsa da sfruttare non più soltanto i muscoli, le braccia, le reazioni fisiche, la disciplina dei tempi e dei movimenti a una catena di montaggio, ma anche i desideri, le tensioni, i consumi, i saperi pratici, le inclinazioni del sentire, le competenze intellettuali, tutto quanto può essere inquadrato come la "nudità" psicofisica dell'individuo, i suoi tratti primari e più intimi.

Dall'altro, inserendo l'insieme di questo patrimonio organico e comportamentale nelle cinghie, spesso supplizianti, di un funzionalismo logico-industriale globale, ci astrae dalla vita vera, fatta di passioni, progetti e complessità, per riconsegnarcela "nuda" storicamente e socialmente, ovvero abusata, offesa, deturpata, depotenziata, tarlata di disoccupazione, disperazione, isolamento, guasti ambientali e cieli rattappiti. Esattamente quanto succede in tutte le cosiddette "periferie" del mondo della miseria diffusa e del lavoro che non c'è, fra fabbriche che producono morte e un'esistenza che, senza individuazione all'interno della collettività e del tessuto economico, sa di tremore e di vuoto.

Dice Pietro Barcellona in *La speranza contro la paura*: "L'epoca in cui viviamo si caratterizza per la trasformazione del processo riproduttivo sociale in fattore produttivo economico, che assume la creazione della vita a elemento del ciclo dell'accumulazione capitalistica"; "Ciò che sta accadendo è una messa a profitto dell'intera vita degli uomini e delle donne, che annulla ogni tradizionale distinzione fra tempo di lavoro e tempo di vita, fra autonomia della società e produzione di valori monetari".

Barcellona individua nello stigma dell'"utilizzabile e del traducibile" la cifra di un'estetica di massa incistata in un assetto economico basato sul neoliberalismo più feroce, sorretto da una ipertrofia dei linguaggi scientifici predittivi e costrittivi, che riducono la vastità e bellezza dell'agire umano in asettiche curvature evoluzionistiche, in sistemi chiusi e deterministici all'interno dei quali ogni oncia di libertà, ogni finalità autopoietica, ogni ombra del Mistero e del Tragico viene convertita in eliche del dna o formule matematiche.

Un patto scellerato fra Denaro e Scienza, con la complicità della Comunicazione che ci offre istanti slacciati e parole senza senso. Ecco dunque rimpicciolirsi e impoverirsi quello spazio della relazione, dell'affettività, della territorialità, del riconoscimento reciproco e dell'apertura al futuro; e un divenire, invece, pervasivi e tentacolari da parte di quei dispositivi che ci condannano alla "paura", appunto, di non farcela, di non comprare sufficientemente, di non rinnovare costantemente la nostra vita secondo i diktat del marketing e delle speculazioni finanziarie, pronti a spolpare la nostra interiorità in nome di una finta sicurezza, di una nuova formula di cittadinanza, parossistica e conveniente solo per i poteri forti. Senza effettività e coscienza, coltiviamo – secondo Barcellona – "la vacua fluidità del piacere", un naufragio perenne dell'io, una rottura col simbolico.

Chi sono tutte quelle persone che coltivano il riposto desiderio di ottenere la grande svolta nella vita, di diventare "personaggio" dello spettacolo, di vedere apprezzate doti canore inesistenti, che, visto lo smottamento qualitativo che travolge i palinsesti televisivi da anni, ritengono di potersi ritagliare un loro orticello di notorietà con qualche smorfia, due barzellette e una canzoncina a cappella, affollando a decine di migliaia i casting dei reality più imbecilli e delle trasmissioni di maggior impatto sulle masse?

Sono tutte persone sottilmente disperate, spiazzate dai magri bilanci, violentate dall'anonimato, disprezzate dal Sistema, che scelgono il circo, l'avvenenza, l'arte del camuffamento e dell'improvvisazione più sbilenca per dare un senso a esistenze altrimenti soffocate dai ritmi stanchi della periferia, o ingrigite da un applauso, da una gratificazione che stenta ad arrivare, nelle cinghie salariali come nelle relazioni interpersonali. Una sorta di *depressione felice e connivente* - potremmo definirla - che sposta le lancette dei nostri orologi biologici.

Ma se la sottraiamo alle striminzite interpretazioni cliniche e farmacologiche, la depressione può essere rappresentata come una orlatura, una linea d'ombra che tratteggia la vicinanza, e frequentemente la sovrapposizione, fra due aree emozionali e comportamentali ben precise. Da un lato, l'infondatezza del nostro essere, la tragicità della condizione umana, la malinconia che sa di un infinito irraggiungibile, la fragilità di ogni nostro apparire e dire.

Dall'altro, un sentimento di esclusione, di precarietà che sa di lotta per la sopravvivenza, uno stress psicologico incombente dettato da bisogni insoddisfatti e frustrazioni. La prima mappa, se così possiamo definirla, insiste sul lato oscuro ma incoercibile della nostra ontologia profonda. Fattore altamente "depressivo" per via dell'assenza di garanzie, di paradigmi di salvezza, di certezze sul chi siamo e dove andiamo.

La seconda è frutto di meccanismi sociali cooptanti, di dispositivi relazionali, politici e produttivi innescati da un certo modello di sviluppo che da tempo, ormai, sfida e sfibra l'individuo a vantaggio di classi più abbienti e di sistemi di controllo pervasivi e annichilenti. È alla giunzione di queste due dimensioni che Aldo Bonomi intravede quella "terra di mezzo tra l'Io e il Noi" che sa di sconfitta, avvilito ma anche di insicurezza creativa e di riaccensione dei legami affettivi e comunicazionali così offuscati da un capitalismo onnivoro e alienante.

In *Elogio della depressione* il sociologo intrattiene un dialogo con lo psichiatra di impronta fenomenologica Eugenio Borgna, e il libro, scritto a quattro mani, è proprio il tentativo di vedere nella depressione non solo uno stigma della nostra epoca caratterizzata dalle "passioni tristi", dalla inermità, dall'oblio dei grandi valori, ma anche un'oscurità che apre alla luminosità dell'essere, una dignità della sofferenza che contiene i germi della bontà, della gentilezza, della non violenza, e pur tuttavia la "sfrenatezza" – come dice Romano Guardini – che fa traboccare a fiotti la vita dalle anime apparentemente più disagiate e pensose.

La "terra di mezzo", quella sospesa come un lembo di speranza fra le pene dell'identità e lo squassamento delle contraddizioni sociali, urla insomma la necessità di una "comunità", di una narrazione collettiva, di una trasversalità della conoscenza e del sentire che nel pozzo nero dell'esistenza, nella notte della nostra origine, colga un elemento di condivisione, di pathos, di slancio di libertà e vicinanza.

Come a dire che, proprio in un momento storico in cui la fame, la disoccupazione, la crisi delle ragioni del cuore, il collasso delle istituzioni, la perdita dell'apprensione dell'altro, allargano e ulcerano le nostre ferite quotidiane, consegnandoci all'infelicità di un ingovernabile desolante scoramento, proprio allora, proprio lì, va cercata una cerniera più analitica, più sommersa e sorprendente con il dolore generale, pre-categoriale

dello stare al mondo in quanto tale.

È la dialettica della "nuda vita" e della "vita nuda", secondo Bonomi, ed è proprio negli attuali ferocissimi risvolti della *net-economy* che lo spiazzamento, l'angoscia, il rattrappimento delle menti, la mancanza di un affaccio al futuro, diventano nutrimento palpitante, drammatico, ineludibile per un ripensamento globale della propria immagine e del vivere in mezzo agli altri. Il sangue che deve portare al senso.

La depressione come turbamento e malattia che riporta a quello "spaesamento" primario, a quella "comune terrestrità" dove è già data l'inconsistenza, la vertigine, per tutti, e dove l'unico codice non può che essere la mutualità, la fratellanza, la luce buona di un patire che va trasceso. Dice Bonomi: "Un esercito della società dei servizi che lavora mettendo al lavoro la propria nuda vita, cioè il pensare, il sentire, il ricordare, il comunicare. Dentro questo chi non ce la fa a reggere è out, è depresso. O, se non ce la fai, ti devi impasticcare per reggere il livello di stress..."

Dall'altra parte, anche nelle nostre città, viene sempre più avanti la vita nuda, il mangiare, dormire, coprirsi, le cose elementari del corpo e quindi le vere differenze sono fra chi mette al lavoro la propria nuda vita e chi ha solo la propria vita nuda... differenze che spaccano in due il corpo, scindono la mente dal corpo e così spaccano il corpo sociale".

Bonomi e Borgna, dall'alto delle loro esperienze professionali, uno sul territorio e nei microcosmi locali, l'altro a contatto con la follia, le psicopatologie, le morse d'acciaio dei deliri e delle diagnosi mercificate delle mura ospedaliere, è come se ci mettessero in guardia, ma ci offrirono un'opportunità irrinunciabile. Finite le ideologie del '900, scoperchiate le comode dimore del concetto di classe o di nazione, evitare il pauperismo spirituale e la disgregazione dei rapporti interpersonali diventa un imperativo, per risolvere il quale bisogna recuperare quella che, proprio Borgna, con il solito amorevole e raffinato acume di "basagliano", definisce "comunità di destino": l'ultima chance di ricomposizione delle schegge della nostra anima e di reintegro di un rispetto verso la solidarietà, la reciprocità, l'immedesimazione negli abissi e nelle debolezze di chi ci accompagna nell'aspro cammino della vita.

La storia si ricongiunge alla metafisica del soggetto attraverso il bagliore di una metafora dell'empatia che finalmente sbaraglia l'entropia. Dice Borgna: "La fragilità, la depressione, si fanno così fonti di aggregazione sociale e di rivolta morale, e testimoniano della presenza di persone che sono incapaci di aggressività, e di violenza, e che, chiedendo di essere aiutate, conoscono immediatamente quelli che sono i bisogni di aiuto degli altri.

Questa comunione di anime ferite dalla vita, questa comunità di destini, formano come lo sfondo silenzioso di una vita dominata, e divorata, da ben altri orizzonti: quelli delle ribalte sempre accese, del successo ricercato in ogni campo con febbrile ostinazione, delle ricchezze ostentate e segrete, della indifferenza alle ragioni del cuore e della insensibilità al dolore, al sacrificio".

"Ripartire dai sussurri e non dalle urla" significa allora per i due autori abiurare il potere della biopolitica, il management delle emozioni e dei desideri, e riabbracciare il vocabolario della "cura" all'interno del quale la logica del gestire e dell'accumulare cede il passo al professare la verità di sé. Come diceva Foucault: "Fonda te stesso in libertà, attraverso la padronanza di te".

Pier Aldo Rovatti, avversario di quella che definisce come una dilagante "cultura terapeutica" che ci ha reso tutti pazienti, tremanti, ansiosi, qualunquisticamente disagiati psichici, bisognosi di interventi lenitivi e di "consigli" su come condurre le nostre esistenze, propone in *La filosofia può curare?* la bellezza di un "produrre affanno" e di una "respirazione contro" come argine a quelle che, a uno sguardo più approfondito, non possono che apparire "ortopedie per sedare i conflitti".

La consulenza generalizzata, il cosiddetto *counseling*, non ha più nulla del sapere filosofico che impone, al contrario, aporia, paradosso, senso del superamento dei limiti e incessante messa in gioco del soggetto nelle predicazioni scientifiche sugli oggetti e le sue passioni. Si è passati, insomma, dalla sorveglianza disciplinare di foucaultiana memoria, ad un regime di "autosorveglianza": introiezione, con sempre meno varchi e ritorni, di quei discorsi del potere ufficiale che deve addomesticare e normalizzare ogni simbolicità del dolore e della contingenza (Bonomi parla in modo folgorante al riguardo di "psicocrazia" contro la "somatocrazia" delle fabbriche e dei manicomi).

La macchina del sapere-potere ha come suo rovescio della medaglia l'eclissi della libertà, della nudità

dell'uomo che solo nella "parola ritardata", nell'arretramento dal potere, in quel ritmo dissociato che spezza la perfetta musicalità della soggezione alla lettera del dominio, può ritrovare la sua più netta sostanza filosofica, là dove il rischio si armonizza col benessere e dove la cifra della ribellione, questa sì, è già salute.

"Noi non smettiamo, a ogni momento, di costruire un soggetto padroneggiabile e dunque padroneggiato, però possiamo andare contemporaneamente nella direzione opposta, introdurre delle deviazioni, decostruire e dunque allentare il soggetto che ogni volta siamo...Uno sdoppiamento virtuoso, una lotta tra noi e noi stessi per uscire dalla bolla in cui siamo tenuti e ci trattendiamo". Nell'"abitare la distanza", capiamo che un'estraneità, un'alterità incolmabile presiede al nostro equilibrio, ed è ancora una volta in quella che Rovatti chiama "decompressione", e che fa davvero rima con il concetto di "depressione" di Bonomi e Borgna, che possiamo ritrovare una scena, un luogo di tutti con tutti dove la terapia da somministrare è omeopatica alla nostra splendida flebile incompletezza.

A questa dinamica del particolare e del generale nella filosofica apprensione del reale e delle sue possibili trasformazioni, Augé si era appellato nel suo *Diario di un senza fissa dimora*.

Un ispettore del Fisco a riposo si guarda allo specchio e si ritrova povero all'improvviso. I duemila euro scarsi di pensione che percepisce mensilmente vengono quasi per la metà assorbiti da un esoso assegno di mantenimento versato alla prima moglie. La seconda l'ha appena mollato lasciandogli l'affitto di casa che da solo basterebbe a rovinarlo.

Deve stringere la cinghia. Niente cellulare, tv, elettronica. Bisogna subito abbandonare l'appartamento. Recuperare la cauzione del contratto. Avvertire la portinaia. Ridare le chiavi. Svendere a prezzi spartani il mobilio a un rigattiere astuto e senza pietà. Cominciare a fare le prove per quello che sarà il nuovo tetto, da ora in poi: l'automobile. Comincia così, con una scena neanche tanto surreale, il libro.

E la follia, nella metodologia e nella filosofia di Augé, non è genericamente la recessione economica, le sacche di disoccupazione, l'implosione dei sistemi istituzionali, quanto il rattrappimento dell'individualità, l'ondeggiare del sé, il suo disancoraggio e naufragio in uno sfibrato tessuto di connessioni, prima ancora che di relazioni, che ne atomizzano le scelte e ne neutralizzano gli sforzi comunicativi ed affettivi.

È ancora una volta il "nonluogo", baricentro da decenni delle speculazioni di Augé, a spezzare le trame espressive del protagonista, ad assorbirlo nelle sue luci intermittenti, a trasformarlo in un termostato dove socialità, valori condivisi, finanche le più elementari forme di progettualità, sono accesi e spenti alla bisogna, e come perennemente estradati, involontariamente sceneggiati, dimidiati fra ruolo e anima, funzione e partecipazione. L'uomo diventa pellegrino, profugo, utente dell'esistenza, anche se mancano caselli e ticket da pagare.

La spaziotemporalità, trascendentale e categoriale in Kant, diventa *on the road* in Augé, trama di rapporti, scena vivente, paesaggio di incroci, non di fuggevoli transiti. È cosmo, modulazione dell'io nel mondo, presenza *chez soi*, presso di sé, attraverso il "noi", tessitura di pelle e urbanità. Identità, relazione, storia. Ovvero: riconoscimento reciproco attraverso il fare e la memoria, processo di simbolizzazione profonda.

Esattamente ciò che manca nel nonluogo dove c'è solo "solitudine e similitudine", codice d'accesso, indifferenza senza integrazione, gratificazione senza passione. Una dinamica a dir poco tettonica precisata proprio nell'opera *Nonluoghi*: "Il luogo e il nonluogo sono piuttosto delle polarità sfuggenti: il primo non è mai completamente cancellato, e il secondo non si compie mai totalmente"; "Il ritorno al luogo è il rimedio cui ricorre il frequentatore di nonluoghi".

Esattamente ciò che accade al protagonista di questo tagliente e attualissimo *Diario*. La vera condanna al nonluogo per un neo-clochard come lui non è tanto dimenticare salotti e stanze da letto e vagare per cavalcavia, parcheggi, stazioni di servizio e snodi ferroviari abbandonati e divorati dalle ortiche, quanto l'avvertire una vertigine di estraneazione dal consorzio umano anche in un bar "caldo" di avventori e servizi rilassanti, nella locanda dove ritrova il dolce contatto fisico con una donna che forse ama, nella villa dell'amico dove il giardino, l'ospitalità, il buon vino e un nostalgico tramonto non lo convincono ugualmente ad accettare un trasloco e un'accoglienza.

Mentre, per converso, il ciglio rovinoso di un dirupo dove una disaccorta frenata lo fa uscire fuori di carreggiata, diventa uno stupendo pensatoio, fra i sospiri del bosco, al riparo dai rumori della modernità, per riflettere sulla sua felicità mista a disperazione.

Ecco che allora il nonluogo si rivela in tutta la sua tragicità. Esso non è solo il recinto anonimo e spersonalizzante di autostrade, ipermercati, alberghi e bistrot. Non sopprime solo nel consumo e nella folla le diversità e le radici di ciascuno preso nella sua irripetibilità. Esso è lo smarrimento sempre incipiente, l'“assenza” incolumabile che geograficamente traluce, lo scarto che incombe fra un senso possibile e quell'arido imitare la “parte” dell'ex funzionario, sempre benestante e in carriera, che sorride amabilmente a un barista ma non vede l'ora di imboccare a tutta velocità la via che porta verso la Senna. Per sparire a tutto e a tutti, verso il vero “luogo” che, alla fine di un lungo percorso di vita, rende forse equivalente il fantasma di un suicidio alla prossima baracca in cui adagiarsi.

Il nonluogo, allora, come scarto fra una finta familiarità del consumo e una comunanza del destino che si apre come una crepa, una slabbratura nei meccanismi e nelle oscenizzazioni del sentire, sicché un giorno, proprio attraverso l'esercizio di una solitudine-aggregante che si fa largo fra ticket aerei e menù di ristoranti, potremmo paradossalmente scoprire che “l'insieme dello spazio terrestre diventerà un luogo” e che solidarietà e prossimità, sature di oggetti, possono ritornare alla loro luce primordiale se soltanto le sganciamo dagli *airbag* con cui il Capitale ne ammorbidisce gli urti, ovvero da quei *dispositivi di sicurezza passiva* che ne leniscono, affievoliscono la forza dirompente e desiderante. Il nonluogo allora come un precipizio dell'anima, volta celeste e deserto da mettere a frutto, reticolo sanguigno della nostra nullità.

Un coraggio che prima o poi dovremo ritrovare. Perché la Tecno-politica e lo Spettacolo-Impresa ci costituiscono come *frame*, come addensante; soprattutto adesso che – come dice Michel Serres in *Non è un mondo per vecchi* – al canonico rapporto Stato/stasi subentra quella “sofisticazione” che ci costringe a una lotta che sembra non avere più l'odore delle barricate e della polvere da sparo, ma proprio la risolutezza di una “disintossicazione eroica che ci purgherebbe dei sonniferi distribuiti da tanti dispensatori di torpore”.

L'ineludibile dimensione della tecnica e del sapere applicato al potere va, dunque, secondo il filosofo francese, squadernata, come scuoiata, aperta come un baccello e ricondotta – soprattutto in un'epoca che le informazioni le ha esternalizzate in mega-contenitori e banche dati che interagiscono con le nostre memorie cerebrali – ad una “intuizione innovatrice e vivace” che non abdichi all'ordine e alla ragione ma conferisca loro una tonalità e una curvatura non asettici, non captanti, intercettando quell'“enorme domanda politica” che incalza da più parti. Dice Serres: “Mi converto a questo vuoto, a quest'aria impalpabile, a quest'anima, espressioni che traducono questo vento... invento se arrivo a questo vuoto. Non mi riconoscete più dalla testa, né da ciò che vi è stipato dentro, né dal suo profilo cognitivo singolare, ma dalla sua assenza immateriale, dalla luce trasparente che emana dalla decapitazione. Da questo niente”.

È il niente del nuovo, il vero atto fondante, l'intarsio delle singolarità che creano e delle loro irripetibilità, il codice del “vivente singolare” che incrocia il generale e l'individuale, l'indecifrabile e il cifrabile, l'apparire nell'unicità. A patto che rifrangano questa sua forza verso la capsula dello Stesso e gli apriori del sociale determinato e delle astrazioni centralizzate che si attivano come satellite/sonda rispetto al soggetto, ovvero orbitano intorno a lui e lo auscultano, per condizionarlo nello sguardo e nell'intimità. A patto che lasci addivenire un universo non conformista ma screziato, multifacciale, polimorfo, “tigrato” dice Serres.

Diversamente, l'eterogeneo dell'uomo unico, viandante in compagnia di altri uomini unici, si lascerà permeare dal siero “magico” delle chance, dallo sfavillio degli strumenti a disposizione, dalla dispettosa arroganza di chi crede di sapere oltre ogni insegnamento sol perché le sue fonti informative si sono moltiplicate, dal brusio che sarà solo chiacchiericcio e non preparazione a un avvento. *La singolarità dovrà essere sempre un “ex” che va verso l’“extra”, una provenienza che si coagula e spazia nell'esistenza, ma proponendosi come ingovernabile, inimitabile e in prima linea nella battaglia per un oltre.* Altrimenti è un fantoccio abbigliato, iperdotato e imbellettato dal Sistema.

Serres parla della “comune lallazione” del “noi soffriamo”, “rumore di fondo” e voce dell'umano.

Mentre cosa accade nei sistemi chiusi? La *variatio* interna è solo una modulazione di qualcosa che prima o poi si abbatte in modo inappellabile, eseguendo un ordine, un interesse centralizzato, una finalità senza contrappunti, simulando la ricchezza delle risorse, ma spaziando la Legge. Una fiction di supporto. Nella ratio dello spettacolo può esserci solo una discontinuità sempre irretita dal codice segreto, dalle “password” autorali, dagli ingranaggi della macchina televisiva. Un testo costipato, già-scritto, che allarga e restringe le sue maglie, senza che i sensi che sgocciolano ai lati possano creare nuove correnti e nuovi alvei. *L'illusione*

del capitalismo applicata all'immaginario e alle irregolarità accidentali è tutta qui: nella menzogna di una libertà o di un eccesso che è solo la riconferma più triste del dedalo che li opprime.

Ma possiamo dire di più. La microfisica degli pseudosaperi razionalizzanti/repressivi che hanno come unico portato euristico la liquidità dei propri presupposti concettuali e la forza estetico-pubblicitaria con la quale impongono il loro messaggio a una cittadinanza ormai inerte, si trasforma, a livello televisivo, per esempio, in una ragnatela di programmi che, guarda caso, stanno riscuotendo un notevole successo.

Un intero palinsesto riproduce la necessità del Sistema di annichilire, inaridire, disarcionare, menomare, slogare alla base tutto quanto è evento, soggettività o situazionalità che aprirebbe pericolosi scenari di critica interna.

Il canale Sky Real Time ha fasce giornaliere coperte solo da questo tipo di offerta, là dove emergono figure, professionalità, ruoli intra-istituzionali così disseminati e parcellizzati da far schizzare verso l'alto la soglia dell'intrattenimento (notoriamente aduso a curiosità e morbosità), e verso il basso i propositi di lettura d'insieme del sociale così mistificato, corretto e canalizzato in chiave anti-olistica.

Ma rispetto all'estetica dell'oggetto potremmo dire il contrario: ciò che è (o sarebbe) fonte di conoscenza e bellezza viene brutalizzato, sommerso, sprofondato, costipato, reso fattizio/fittizio, dunque rinsaldato verso il basso, mentre la sua spinta ascensionale, in quanto liberatoria ed emancipante, è come del tutto obliata dal mero trastullo della sua matericità, della sua infinita tecno-plasticità.

L'aspetto soft di singoli giochi linguistici, dunque, liofilizza o spappola del tutto il gioco linguistico interdisciplinare della società in toto, che diventa, a quel punto, come un territorio attraversato da tanti canali irrigui e geometrizzato da tante proprietà private, ma senza un'appartenenza o una seppur lontana idea di convivio.

Ecco allora gli esperti di "accumulo compulsivo" e di "disordine cronico" agire in *Sepolti in casa*; gli esperti di "malattie imbarazzanti" (vedi nota 65) nell'omonima striscia; gli esperti di educazione e crescita dei figli in *Jo Frost: SOS genitori*; gli esperti del mercato immobiliare in *Vendo casa*; gli esperti di buon gusto, bon ton, look in *Shopping night* e *Ma come ti vesti?!*; gli esperti di gastronomia in *Fuori menu*; gli esperti del risparmio in *Pazzi per la spesa*; gli esperti di "design delle torte" in *Provaci ancora Angelo*; gli esperti di "nail art" in *Nail lab*; gli esperti di *make-up* in *Make-up time*.

E poi esperti di problemi di coppia come in *Sex Therapy*, esperti di giochi, di cerimonie, di detecting, di diete dimagranti; gli esempi potrebbero aumentare, in una sorta di sapere/potere-ombrello che spiega tutto, insegna tutto, motiva su tutto, distoglie su e da tutto, grazie alla codifica di condotte, a "galatei" di ogni umana decisione, *in un isomorfismo immobile fra ciò che accade e ciò che "deve" accadere, fra la parola che la singolarità "si prende" e quella che "le viene data" dalla formula patteggiata corrispettiva.*

Come dice Agamben nel suo saggio *Forma-di-vita*, la forma-di-vita della nuda vita cede il passo alle "molteplici forme di vita astrattamente ricodificate in identità giuridico-sociali (l'elettore, il lavoratore dipendente, il giornalista, lo studente, ma anche il sieropositivo, il travestito, la porno-star, l'anziano, il genitore, la donna), che riposano tutte su quella".

Auspica Nancy in *Corpus*: "Liberazione dei corpi, invece, - riapertura dello spazio che il capitale concentra e reinveste in un tempo sempre serrato, acuto, stridente. *Corpo made in time*. La creazione è, lei sì, eterna: l'eternità è l'estensione, il mare che si confonde col sole, lo spaziamento come la resistenza e la rivolta dei corpi creati". L'errore di sistema, il blackout della rete, l'interruzione di energia, il default monetario, sono impasse che rispondono a matrici di senso, configurazioni e lettere la cui dicibilità è sempre parziale, ma il cui potere di controllo è totale.

Anche il distacco indotto di alcune sinapsi cognitive nel pubblico di un format televisivo attraverso la finzione di una *forma di rispetto* (la posticcia autorevolezza ed equidistanza della De Filippi nei suoi programmi, per esempio), è solo il più tronfio e geometrico *rispetto della forma*. L'aurora di un immaginario televisivo ecologico, fatta di corpi sensi e qualità, è tutta un'altra cosa.

Ancora Nancy: "L'uguaglianza è la condizione dei corpi. Che c'è di più comune dei corpi? "Comunità" vuol dire innanzitutto l'esposizione nuda di un'uguale, banale, evidenza che soffre, che gode, che trema. Ed è proprio *ciò* che l'alba sottrae a tutti i sacrifici e a tutti i fantasmi, per offrirlo al mondo dei corpi".

Ed è proprio a questa luce baluginante che dobbiamo guardare per muovere le prue del nostro pensiero e del nostro futuro. Siamo tutti *clochard dell'anima*, dunque, che condividono la miseria e la bellezza. E se l'universo della tecnica è insopprimibile, i "tecnici" professionisti dovranno saper impugnare bene il timone della nave, altrimenti saranno solo traghettatori osceni verso l'inferno dell'incoscienza, senza passare per il purgatorio della cura.

Junger è chiaro nel suo famoso *Trattato del ribelle*: "Il mondo storico in cui ci troviamo ricorda una nave che si muove velocemente mostrando ora il lato del comfort, ora quello del terrore. Di volta in volta essa è *Titanic* o *Leviatano*. E poiché il movimento tiene avvinto a sé lo sguardo, la maggior parte dei passeggeri ignora di trovarsi *al tempo stesso* in un regno in cui domina la quiete perfetta". L'inferno degli ignobili nostromi ai quali, giorno per giorno, affidiamo il nostro tempo, è sinonimo di flutti perigliosi, o di scogli dove ci infrangiamo, o di secche dove ci areniamo.

L'inferno del Tele-Capitalismo è la perfetta equazione fra godimento immaturo e violenza silenziosa.

Bibliografia

Giorgio Agamben, *Forma-di-vita* in AA.VV. *Comunità e politica*, a cura di Maurizio Zanardi, Cronopio, Napoli 2011

Marc Augé, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 1993

Marc Augé, *Diario di un senza fissa dimora*, Raffaello Cortina, Milano 2011

Pietro Barcellona, *La speranza contro la paura*, Marietti, Genova/Milano 2012

Aldo Bonomi – Eugenio Borgna, *Elogio della depressione*, Einaudi, Torino 2011

Ernst Junger, *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 2010

Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995

Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006

Michel Serres, *Non è un mondo per vecchi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013

ANTROPOLOGIA DEL PAESAGGIO

IL LANDSCAPE COME PROCESSO CULTURALE



GIANLUCA CECCARINI

Ogni realtà sociale è, per prima cosa, spazio
F. Braudel

Riflettere sul concetto di paesaggio in una prospettiva antropologica significa pensare al paesaggio in quanto territorio di una comunità, spazio del vissuto, momento di relazioni, e riconoscere che tale nozione, entrata nel linguaggio comune e apparentemente intellegibile, è in realtà «<polisemica, ambigua, sfuggente, oggetto di negoziazioni e strategie che rinviano a orientamenti ideologici differenti ma anche a differenti intersezioni disciplinari e prospettiche.>> (Papa 2006: 185)

Ancora fino al 1969, anno di pubblicazione di *Ethnic groups and boundaries* di F. Barth, nel campo degli studi delle scienze sociali emergeva la visione del gruppo etnico come un'entità immutabile, dai confini precisi e stabiliti. Le analisi di Barth si basavano su una concezione delle comunità non come entità chiuse e circoscritte, ma come gruppi costantemente in relazione con altri, capaci di elaborare criteri di valutazione e interazione con i membri di altri gruppi autodefiniti diversamente. Il confine etnico diviene il mezzo attraverso il quale le comunità definiscono le loro relazioni reciproche, uno spazio dinamico dell'interrelazione e della comunicazione, una potenzialità di relazione che deriva dalla fluidità stessa dei confini culturali e linguistici (Fabietti 1999).

Guardare alle comunità come entità aperte, dinamiche, in continua relazione reciproca, pronte allo scambio, all'interazione e all'innovazione è un approccio fondamentale se si vuole ragionare sul concetto di paesaggio in chiave antropologica: il paesaggio antropizzato non come luogo fisico semplice contenitore, ma spazio in continua costruzione sede di complesse relazioni interne ed esterne.

Tale prospettiva è resa più evidente nel termine corrispondente inglese *landscape*, che combina la parola *land* (terra) con un verbo di origine germanica, *scapjan/shaffen* (trasformare, modellare): quindi "terre trasformate". Il *landscape* - soggetto di grande interesse nell'antropologia sociale inglese - è luogo costruito, processo percettivo di rappresentazione, organizzazione e classificazione dello spazio, modalità

per ordinare l'esperienza, complesso processo culturale fra diversi poli delle relazioni sociali che prevede le aspettative, le potenzialità, le relazioni di una determinata comunità (Libertini 2000). L'antropologia contemporanea ha svolto un radicale lavoro critico su concetti come patria, identità e appartenenza, dimostrando come questi siano sempre delle finzioni culturali, inevitabilmente connesse a pratiche e strategie del potere.

Ciò vale anche per il concetto di paesaggio e per la sua forte connessione con le dinamiche identitarie delle comunità, in una prospettiva che vede l'identità non più come una proprietà sostantiva, quasi naturale, di un gruppo sociale, ma come una sorta di "cantiere aperto" costantemente in costruzione (Dei 2004).

Un simile approccio metodologico dovrà, inoltre, necessariamente allontanarsi da quelle riflessioni estetico-filosofiche basate prevalentemente su un aspetto percettivo generico e astratto, che si spingono a definire il paesaggio come una realtà esistente solo in quanto osservata dall'uomo con atteggiamento spirituale ed estetico. C.G. Carus definiva il paesaggio come un determinato stato d'animo; secondo J.

Ritter il paesaggio è natura che si rivela esteticamente a chi la osserva e la contempla con sentimento. Per G. Simmel il paesaggio si forma in seguito ad un atto di delimitazione ai nostri occhi della natura, un atto spirituale, una disposizione dello spirito. Nella stessa definizione data dalla *Convenzione europea sul paesaggio* del 2000 si rintracciano ancora delle ambiguità nel riferimento astratto e generico dell'aspetto percettivo, favorendo ancora una volta rischi «di derive estetiche e psicologiche e di occultamento dei contesti multiformi e delle reti complesse che sottendono scelte, pratiche e rappresentazioni relative alla località da parte di coloro che la costruiscono e la abitano.» (Papa 2006:186)

La metodologia autoriflessiva, l'apertura all'interdisciplinarietà, l'alterità come oggetto di studio centrale, la tendenza a osservare un fenomeno da più punti di vista, fa dell'antropologia un metodo di riflessione indispensabile a una realtà multiforme come quella del paesaggio. I primi studi scientifici di natura etnografica, come ad esempio la ricerca di F. Boas presso le comunità Inuit, evidenziavano già l'esistenza sul pianeta di diverse modalità di rapportarsi al paesaggio, e quindi di come un discorso su questo non possa prescindere dall'osservazione di "altre culture" e di come queste definiscono e organizzano il proprio spazio.

Quando si riflette sul paesaggio come fattore culturale non bisogna, dunque, mai rivolgersi a una popolazione generica, ma è opportuno definire di volta in volta di quale contesto si sta parlando e quale sia il relativo punto di vista. Le letture del paesaggio sono tanto numerose quanto lo sono gli interpreti, gli individui e i gruppi, secondo le occasioni o le prospettive in cui si collocano; spesso sono le stesse discipline osservanti a generare categorie "native" della località e la capacità autoriflessiva delle scienze antropologiche risulta particolarmente efficace nell'analisi di tali fenomeni.

Attraverso i concetti di tempo e spazio l'uomo ordina la realtà, le cose, gli eventi, le persone nell'ambiente in cui vive, e questi due elementi divengono fondamentali sia nel tentativo di comprendere la natura, sia nelle potenzialità di realizzazione delle proprie aspettative. In questo senso il *landscape* diviene un complesso processo culturale e sociale implicato nelle relazioni attive fra persone.

Se le idee di tempo e di spazio sono un mezzo di comportamento e delle pratiche sociali, il *landscape* allora rileverà tali relazioni sociali. Non dobbiamo pensare al *landscape* come luogo nel quale le persone agiscono. Nella prospettiva di un paesaggio come luogo, esso è creato dal soggetto attivo nelle relazioni sociali che abbiano una storia specifica. In qualche maniera un individuo non può realizzare il *landscape* in modo indipendente dalle relazioni. I significati sono mediati dalle relazioni sociali (Libertini 2000:301-2).

F. Fileni nel suo saggio sulla comunicazione, elenca una serie di codici attraverso i quali è possibile comporre una mappa generale significativa di un determinato gruppo: codice linguistico, urbanistico, prossemico, della gestualità e delle tecniche corporali, delle alleanze matrimoniali, degli oggetti e del territorio; il codice definito dal territorio dovrebbe poter fornire le indicazioni inerenti alle interazioni sociali sia all'interno del sistema considerato sia all'esterno con le relazioni con gli altri gruppi.

Il saggio si conclude con un'analisi delle comunità *arberesh* della provincia di Cosenza, in cui viene individuata una particolare modalità di percezione degli spazi urbani: i paesi sono generalmente divisi in due metà, alto e basso, e all'interno di questa bipartizione si trova l'agglomerato relazionale più importante della comunità, la *gjitonia*, termine usato per indicare un gruppo di case i cui abitanti si sentono legati da

un vincolo di vicinato, prolungamento della casa in strada, sua estensione sociale, spazio comune condiviso dove le donne lavorano assieme, vivono e ragionano assieme. «È nella *gjitonia* che viene trasmesso il patrimonio orale da una generazione all'altra, e sempre nella *gjitonia* che avvengono scambi di beni e di prestazioni secondo il valore d'uso. La *gjitonia* è il *locus* della cultura *arberesh*.» (Fileni1999: 224).

Il *landscape*, dunque, come codice grazie al quale osservare una determinata comunità, momento di relazioni interne ed esterne, processo culturale sempre in divenire, costruzione di luogo e narrativa dei luoghi; il paesaggio osservato nella sua dimensione antropica, lo spazio concepito non come puro contenitore ma insieme complesso di fattori economici, politici, sociali e religiosi che in un determinato ambiente si relazionano. Il *landscape* non risulta costituito «...da spazi in bianco nei quali gli esseri umani impongono un ordine culturale. Al contrario, questi sono una sinergia di attività e percezioni. » (Libertini 2000:304).

E' con questa prospettiva che F. Lai introduce il suo lavoro sull'Antropologia del paesaggio proponendo un percorso di lettura costruito intorno all'idea che il paesaggio costituisca il prodotto di un complesso processo culturale (Lai 2000). La sua è un'interpretazione del territorio che tiene conto dell'insieme dei fattori



simbolici, culturali, economici e politici, i quali elementi nella loro interazione contribuiscono a costituire il paesaggio come un complesso prodotto culturale. Secondo l'autore, alla base degli studi che concepiscono il paesaggio come prodotto culturale, c'è una componente comune che percorre trasversalmente tutte le varie discipline, vale a dire il concetto di "morfologia sociale", cioè l'analisi delle modalità con cui gli individui si distribuiscono spazialmente, nato con il dibattito degli *Annales* tra sociologi, storici e geografi.

La scuola sociologica francese ha ispirato vari approcci all'analisi antropologica dello spazio: nell'etnologia classica, con E. Durkheim e M. Mauss, la "morfologia sociale" viene colta nel significato totale che essa possiede dal punto di vista sociologico. Nel celebre *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi* pubblicato nel 1904, Mauss interpreta la dinamica disposizione sullo spazio della società di cacciatori eschimesi (dispersione dei nuclei famigliari durante l'estate e loro concentrazione durante l'inverno) come "fatto sociale totale" capace di coimplicare più valori e livelli della vita sociale, e quindi ne deriva il valore dell'organizzazione spaziale come elemento strutturante della società.

Autori moderni come Balfet, Bromberger e Ravis-Giordani hanno abbracciato in un certo qual modo l'approccio della scuola classica francese alla morfologia sociale. Questi tendono, infatti, a considerare lo spazio non solo come luogo di risorse, e le dinamiche sociali come un fattore non separabile dalle pratiche di rappresentazione simbolica dello spazio, consapevoli che le società manipolano lo spazio sia a livello tecnico che simbolico.

I missionari salesiani della regione del Rio Das Garcas hanno capito che il mezzo più sicuro per convertire i Bororo consisteva nel far loro abbandonare il villaggio per un altro in cui le case fossero disposte in ranghi paralleli. Disorientati in rapporto ai punti cardinali, privati del piano sul quale si basano tutte le loro nozioni, gli indigeni perdono rapidamente il senso delle tradizioni, come se i loro sistemi sociali e religiosi fossero troppo complicati per poter far a meno dello schema reso evidente dalla pianta del villaggio, la cui fisionomia è perpetuamente vivificata dalle loro azioni quotidiane (Lévi-Strauss 1955: 207-8).

Questo passo presente in *Tristi Tropici* di Lévi-Strauss mostra perfettamente l'importanza vitale, per un gruppo etnico, del proprio spazio culturalmente concepito e interiorizzato, del proprio *landscape*, punto di orientamento e piano capace di sostenere il sapere, le relazioni e la memoria storica di una comunità.

Naturalmente per l'antropologo francese non si tratta del villaggio in quanto entità materiale - infatti il villaggio Bororo non durava più di trenta anni - ma della struttura spaziale che il villaggio riproduceva ogni volta: il suo completo disfaccimento ad opera dei missionari costituì per la comunità l'inevitabile perdita di orientamenti e quindi di identità.



Il legame comunità-villaggio è rapporto esistenziale, il quale mette in gioco fattori emotivi e affettivi: lo sradicamento da esso comporta spesso un malessere, un "male del ritorno", un'assenza di luogo che De Martino indica come "angoscia territoriale". Il male del ritorno colpisce gli individui costretti a lasciare il proprio luogo di nascita, il villaggio, il proprio spazio del vissuto, facendo così «l'esperienza di una presenza che non si mantiene davanti al mondo, davanti alla storia...» (De Martino 1952: 60).

L'analisi demartiniana si riferisce nello specifico a popolazioni nomadi australiane di cacciatori-raccoglitori, le quali attuano particolari ritualità col fine di destoricizzare eventi contingenti che li costringono ad allontanarsi dai propri confini territoriali, ma il fenomeno dell'angoscia territoriale si può riscontrare in vari contesti, anche più vicini a noi, con altre forme ed altre resistenze: è noto il caso riportato da De Martino del pastore di Marcellinara, nelle campagne di Catanzaro, colto da uno stato d'angoscia mentre si allontana dall'orizzonte del suo paese

perché inaspettatamente perde di vista il campanile della chiesa (Lombardi Satriani 1980).

Secondo l'etnologo la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando si affaccia sul nulla, quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare creando le condizioni per un'apocalissi culturale: «Perdita del centro, perdita di un mondo sociale e culturale, fatto di relazioni tra uomini e simboli di queste relazioni.» (Gallini 2002 :44).

Negli ultimi vent'anni, la psicologia ambientale ha intrapreso interessanti studi in merito all'investimento affettivo sui luoghi, ricerche orientate perlopiù all'analisi del paesaggio abituale, ovvero del luogo di residenza, coniando il termine *place attachment*. Il legame di attaccamento sembra emergere con maggiore incisione quando l'individuo si distacca dal luogo e in maggior misura quando è costretto a distaccarsene.

Tra i vari aspetti dell'attaccamento vi è quello legato alla sfera simbolica, il quale è indice del bisogno di attribuire grande importanza a un particolare luogo in quanto si ritiene che esso sia stato determinante per la formazione dell'identità personale, familiare e di gruppo (luoghi di battaglie, luoghi dove risiedono le radici familiari, luoghi di eventi particolari della vita dell'individuo, ecc.); molte di queste ricerche si basano sull'utilizzo e l'analisi delle "autobiografie residenziali" (Reale 2001).

F. La Cecla, nel suo saggio sull'Antropologia dell'abitare, parla di "spazio sentito".

Non c'è dubbio che per una cultura insediata lo spazio sentito non è quello rilevabile con una foto o un rilievo. Anzi, nessun osservatore esterno può esperire uno spazio indigeno se non tiene conto delle categorie spaziali indigene; e per così dire, non acquista la percezione e la cognizione che della realtà ha quel particolare gruppo insediato [...]. La forma di un insediamento è una costruzione culturale, una mappa mentale che solo gli abitanti sono in grado di tenere in vita. Vi sono soglie invisibili, ma solide quanto porte o mura (La Cecla 1993: 29-32).

Lo spazio diviene anche fluttuante quando, i confini che lo delimitano si muovono, scivolano e mutano in funzione del particolare momento; le stesse categorie spaziali di un determinato gruppo possono divenire variabili, come nel caso di alcune popolazioni del Burkina Faso in cui vi sono due termini per indicare la savana: *Muagu*, indica i luoghi incolti o abbandonati, mentre *Fuali* indica uno spazio selvaggio mai sfruttato dall'uomo i cui confini si muovono continuamente.

L'attività di vivere e conoscere uno spazio è attività cognitiva, in un sistema in cui l'uomo diviene organizzatore dello spazio, di un habitat da lui modellato e distinto dal caos della natura; il fare proprio un posto è un tipico processo umano, al pari della parola e dei gesti, che richiede un iter di conoscenze ed esperienze reiterate e comunicate in molte generazioni; la conoscenza è sempre legata ad un "qui" (*ibidem*).

Ciò comporta un'interiorizzazione dei luoghi, gli individui diventano essi stessi luoghi; la mappa mentale

risiede nell'individuo. La percezione del proprio *landscape* è dentro di noi, è depositata nel nostro bagaglio di conoscenze, e ciò consente, anche senza un rapporto diretto e visivo col paesaggio, di ricostruire il proprio luogo del vissuto, la propria mappa mentale.

I luoghi vengono interiorizzati e il legame tra un individuo ed il suo *landscape* passa anche attraverso il corpo, che in molte culture diviene metafora del territorio, spazio su cui "scrivere", "incidere", attraverso l'uso di tatuaggi o oggetti decorativi, la propria identità e la propria appartenenza ad un determinato gruppo. Il termine cultura deriva dal latino *colere*, indicante il movimento circolare e quindi portatore di un'idea trasformativa.

Colere è l'azione di abitare un luogo, un territorio, coltivare un campo, ornare un corpo, venerare una divinità, esercitare una facoltà; è l'azione degli esseri umani che intervengono su un territorio e lo modificano per colonizzarlo, abitarlo e coltivarlo, per insediarsi il proprio villaggio: indica quindi l'intervento sulla natura e la sua domesticazione. La vicinanza tra il concetto di cultura, e ciò che è civilizzato, a quello di addomesticamento del territorio, del quale il corpo ne diviene metafora, è diffuso in vari contesti etnografici.

Nel pensiero degli yoruba della Nigeria è possibile riscontrare, per es., un concetto assai simile a quello nostro di cultura: il termine *ilàjù*, che può essere reso globalmente come "cultura" o "civiltà", significa infatti in primo luogo "volto segnato da linee". Queste linee sono ferite, scarificazioni, cicatrici incise sul volto e sul corpo per "segnare" l'appartenenza di un individuo al suo lignaggio, per determinarne lo status e così via.

Tuttavia, *ilàjù* rinvia anche al territorio e ai segni che gli uomini vi incidono al fine di trasformarlo e renderlo abitabile: luoghi disboscati, insediamenti, coltivazioni, sentieri, confini, linee dunque che - come quelle sul corpo - significano che lì è intervenuta la cultura, la cultura yoruba (*ilàjù*), con la sua capacità di trasformazione (Remotti dal sito web <http://www.treccani.it>)

Presso i Nande del Kivu si praticano rituali di circoncisione dei giovani, i *mukanda*, riti di passaggio all'età adulta. All'inizio del rituale i circoncisori rivolgono una preghiera alla divinità Katonda, nella quale si rivela chiaramente il legame tra corpo inciso e territorio abitato: "*Dio dei nostri antenati, l'Ordinatore, in una casa, in una famiglia, in un villaggio, che cos'è un uomo? [...] Che il nostro viaggio [iniziatico] generi degli uomini. O Dio Katonda, l'Ordinatore, insegnaci ad abitare queste colline*".

I Tuareg usano un arcaico simbolo egizio, il *niut* - determinativo sintetico del geroglifico egizio che indica l'oasi, luogo di vitale importanza per le popolazioni nomadi - come segno distintivo di cultura e protezione inciso su un anello infilato al dito. Nelle culture oasiane del Sahara le famiglie del villaggio si dividono l'apporto idrico della *foggara* (1) tramite le *kesria*, pettini in pietra utilizzati per la ripartizione dell'acqua nelle canalizzazioni.

Con il tempo l'acqua è suddivisa tra le generazioni creando un'intricata trama di canalizzazioni, ripartitori e particelle coltivate. La trascrizione grafica di una *kesria* appare, dunque, come una "mappa idro-genealogica". Il tracciato delle canalizzazioni diventa il grafo augurale riportato nel tappeto nuziale. Il gioiello simbolo di fertilità legato al collo delle donne berbere è la stilizzazione in variegate fogge della stessa struttura.

Il medesimo disegno viene tatuato sulla pelle o riportato nelle pettinature: queste ultime marcano i vari stadi della crescita e della maturazione dell'individuo divenendo metafora delle pratiche agrarie e della genesi stessa dell'oasi (Laureano 1995). Il corpo - tatuato, inciso, mutilato, vestito e ricoperto da oggetti-simbolo - diviene una mappa del territorio e dell'identità sociale e individuale.

Secondo C. Geertz le forme culturali possono essere trattate come testi, come opere dell'immaginazione costruite con materiali sociali (Geertz 1987): in questo senso possiamo guardare al corpo-territorio come un testo che, opportunamente decifrato, può aiutarci a svelare la rete di simboli e significati nativi attraverso cui le comunità strutturano la propria cultura e quindi il proprio *landscape*.

Un altro aspetto del paesaggio, fondamentale in ambito antropologico ma raramente affrontato dai ricercatori, è il suo legame con il mondo del suono, vale a dire l'insieme di suoni, rumori, voci, musiche rituali, strumenti musicali, ecc. che vanno a formare il "paesaggio sonoro" di una determinata comunità nel suo territorio: il proprio *soundscape* (2). Un paesaggio, soprattutto quando è antropizzato, è anche un

paesaggio sonoro, e l'elemento sonoro, in quanto complesso sistema culturale, si costituisce, al pari di altri elementi come l'economia, i riti, la parentela, l'organizzazione dello spazio ecc., come chiave di lettura dell'identità di una comunità. La dimensione sonora di un gruppo etnico è naturalmente oggetto di ricerca privilegiato dell'Etnomusicologia e dell'Antropologia della musica.

A. Ricci nel suo saggio *Il Paese dei Suoni - Antropologia dell'Ascolto a Mesoraca* ci offre un ottimo esempio di come affrontare l'osservazione etnografica di una comunità rurale attraverso un "antropologia dell'ascolto" tesa a ricostruire, attraverso un'attenta ricerca sul campo, la geografia sonora di un territorio. L'autore ci conduce nella fonosfera della comunità di Mesoraca, paese della provincia di Crotone, il cui complesso paesaggio sonoro si rivela come un codice dal profondo significato culturale e sociale e in cui il legame tra suoni e paesaggio si fa ancora più stretto trattandosi di una comunità con forti radici agro-pastorali.

In ambito extraeuropeo è noto il caso dei canti tradizionali degli aborigeni australiani, i quali raccontano i miti della creazione configurandosi come mappe del territorio, un interessante fenomeno di "toponomastica musicale". Gli aborigeni attraverso la ripetizione ritualizzata dei canti ricalcano le gesta degli esseri mitici avvenute durante il Tempo del sogno, i quali hanno creato il mondo e forgiato il territorio cantando.

I membri di un gruppo di discendenza patrilineare sono associati a un territorio definito in termini mitici: esso si configura come l'estensione di spazio che contiene i centri totemici associati all'antenato mitico del gruppo di discendenza. Tali centri, pozze d'acqua, rocce, alberi o cumuli di pietre, sono i luoghi in cui l'antenato ha compiuto le sue imprese (Scarduelli 1985).

Il paesaggio sonoro, come ogni altra sfera del sociale, è qualcosa di estremamente dinamico, soggetto a cambiamenti continui in rapporto alle trasformazioni, sempre più accelerate, della società contemporanea. Uno dei prodotti della contemporaneità, in fatto di musica, è la cosiddetta *programmed music*, musica industriale, prodotta per fini commerciali e progettata non per essere ascoltata, ma per diventare uno stimolo acustico a basso impatto, un brusio percepito distrattamente.

Questo tipo di paesaggio sonoro è riscontrabile soprattutto in quelli che Augé definisce i nonluoghi della modernità, spazi dell'anonimato, spesso destinati a un uso consumistico, come ad esempio i grandi centri commerciali, che sempre più si configurano come le "nuove piazze", in cui spesso viene fatto uso di apparati sonori che riproducono costantemente musica commerciale di facile ascolto, la cosiddetta *Muzak* (3).

Secondo M. Augé, l'organizzazione dello spazio e la costituzione dei luoghi rappresentano una delle modalità delle pratiche collettive ed individuali; sia la collettività che gli individui simbolizzano gli elementi costitutivi dell'identità condivisa, particolare e singola: il modo di trattare lo spazio è uno dei mezzi di questo processo, costruzione concreta e simbolica dello spazio che lo studioso francese indica con l'espressione luogo antropologico.

I luoghi antropologici sono di scala variabile e caratterizzati per essere identitari, relazionali e storici. «La mappa della casa, le regole di residenza, i quartieri del villaggio, gli altari, i posti pubblici, la divisione del territorio corrispondono per ciascuno ad un insieme di possibilità, di prescrizioni e di interdetti il cui contenuto è allo stesso tempo spaziale e sociale.» (Augé 2002: 52).

La sfera spaziale è ciò che esprime l'identità del gruppo e ciò che il gruppo difende contro le minacce interne ed esterne, e spesso l'identità passa proprio attraverso un continuo riesame delle proprie frontiere, esterne ed interne. C'è comunque il rischio di perdita dei valori identitari e comunitari, nel momento in cui si smarriscono gli orientamenti spaziali, i luoghi antropologici: «Quando i bulldozer cancellano il territorio, quando i giovani partono per la città o quando si installano degli "alloctoni", è nel senso più concreto, più spaziale, che si cancellano, con i riferimenti del territorio, anche quelli dell'identità.» (*ibidem*: 48).

Sempre rimanendo nell'ambito della modernità, o meglio come indica l'autore della surmodernità, tesi ultima del saggio di Augé, è che se il luogo antropologico si definisce come identitario, relazionale e storico, uno spazio che non include questi valori sarà un nonluogo e la surmodernità è produttrice di nonluoghi antropologici: ospedali, alberghi, autostrade, campi profughi, centri commerciali ed ogni altro luogo dell'anonimato frequentato da individui simili ma soli, disegnano una geografia promessa alla individualità solitaria, al passaggio, al provvisorio e all'effimero, «lo spazio del nonluogo non crea né identità singola, né relazione, ma solitudine e similitudine.» (*ibidem*: 95).

Interventi dall'"alto" sul territorio e sui centri urbani, emigrazioni e abbandoni, politiche di valorizzazione

turistica e salvaguardia ambientale, fondate spesso su ideologie ecologiste estreme e neoromantiche che tendono ad offuscare l'antropizzazione del territorio, possono trasformare, con il tempo, luoghi antropologici di storia e identità legati ad un determinato gruppo, in spazi derubricati della propria identità territoriale e dei propri valori storici e relazionali.

Sono notevoli i casi, sul territorio nazionale, di piccoli borghi rurali che hanno subito, in seguito a cause diversificate, drastici abbandoni o trasformazioni, a cui spesso hanno fatto seguito politiche di valorizzazione territoriale tendenti a negare il rapporto privilegiato tra la comunità locale ed il proprio luogo del vissuto, il quale, come abbiamo visto, si fonda su processi identitari e sensi d'appartenenza.

A causa di queste dinamiche luoghi antropologici, costituiti dai centri abitati, dal relativo territorio e dalla comunità insediata, subiscono processi, più o meno lunghi, di snaturamento e affossamento della propria storia e identità, a causa dello scollamento del rapporto comunità-territorio, acquistando progressivamente uno statuto simile a quello dei nonluoghi analizzati da Augè.

Una politica di completo abbandono ha interessato il noto caso dei Sassi di Matera, in Lucania. Negli anni cinquanta del secolo scorso questi assunsero lo statuto di "simbolo vergognoso" per la nazione della condizione di miseria del Sud, divenendo il banco di prova delle capacità progressive della modernità.

Il complesso, occupato da oltre 20.000 abitanti, venne così svuotato e trasformato in una città morta, e venne costruito un nuovo quartiere nella periferia, il quale diede il via ad un tessuto economico locale basato sull'edilizia, funzionale al progetto di creazione di una cultura del consumo e dell'emigrazione. L'operazione univa gli interessi della borghesia locale, del controllo sociale e dello sviluppo internazionale.

Negli anni novanta iniziò un programma di recupero dei Sassi, i cui interventi si inserirono però all'interno della stessa logica che determinò lo svuotamento delle strutture rupestri: gli abitanti di Matera osservarono muti il processo di chiusura delle grotte, di riempimento delle cisterne, di distruzione del proprio spazio del vissuto e della propria memoria (Laureano 1995).

Nel 1993 i Sassi diventano Patrimonio Unesco; la questione materanese risulta ancora aperta e irrisolta, luogo di scontro di varie ideologie e politiche di intervento, spesso tendenti ad una visione musealizzante del sito: «Tutto magnifico, ma dove è il rumore imperfetto della vita? La sensazione è quella di un museo all'aria aperta. Di un presepe per raffinati cultori di atmosfere.» (4).

In ambito laziale, è significativo il caso dell'abitato di Calcata, nella valle del Treja, il cui borgo d'origine medievale ha subito un drastico abbandono in seguito al decreto, risalente al 1908, che ne negava l'abitabilità (5). Nel 1987 fu promosso uno studio per accertare la stabilità della rupe su cui poggia il piccolo abitato e ciò permise di predisporre un progetto di consolidamento che rese nuovamente abitabile il paese (Guaita 1992).

Gli abitanti locali si sono però progressivamente insediati nella parte nuova e periferica, caratterizzata da un moderno assetto urbanistico, svendendo le abitazioni del centro storico a persone non originarie del luogo, perlopiù hippy e artisti di vario genere. Con il tempo, l'antico abitato si è trasformato in una nota meta turistica, inserita inoltre in un'area protetta della regione Lazio (il Parco Regionale Suburbano Valle del Treja, istituito con legge regionale n. 43 del 22.09.1982). Il borgo ha perso così il secolare rapporto con la comunità locale e la relativa rete di memorie e relazioni sociali, configurandosi come un luogo dell'anonimato destinato a uso e consumo di turisti e curiosi occasionali.

Simili processi sembrano interessare un'altra realtà laziale, da me osservata attraverso una ricerca sul campo, quella di Barbarano Romano, piccolo centro della Tuscia viterbese che, come molti altri, ha subito notevoli cambiamenti e abbandoni a partire soprattutto dalla seconda metà del secolo scorso (6).

Molti abitanti si sono trasformati in lavoratori pendolari giornalieri e progressivamente trasferiti nei vicini centri urbani di Viterbo e Roma, con un conseguente abbandono del borgo storico; attualmente buona parte della popolazione, che arriva in tutto a circa mille residenti, vive fuori dal borgo, nelle palazzine e villette periferiche costruite in tempi relativamente recenti.

Nel 1984, parte del territorio barbaranese (circa 1450 ettari), compreso il centro storico, è stata trasformata in area protetta con la creazione del Parco Regionale Suburbano Marturanum (legge regionale n. 41 del 17.07.1984) dando il via ad un inevitabile processo di "musealizzazione del paesaggio": come in molte altre realtà, la presenza del Parco, imposto dall'"alto", modifica la percezione interna ed esterna del

territorio e genera conflitti tra i locali e le istituzioni, soprattutto a causa di alcune politiche ambientali che tendono a sottrarre l'uso del proprio paesaggio alla comunità locale.

Con il lento abbandono del borgo storico, divenuto "spazio residuale", si è disarticolata la rete di relazioni sociali a esso collegate, a cui contribuiva anche il complesso ipogeo del *Pianetto* (7), sede di attività lavorative e appendice sociale del centro abitato, attualmente in stato di completo abbandono. Col tempo si sta perdendo il ricordo e l'uso della toponomastica locale (8), oltre al corpus di conoscenze tecniche legate ai lavori tradizionali, mentre vaste aree del paesaggio, abbandonate a se stesse, non sono più frequentate (9), se non da turisti ed escursionisti attirati dalla presenza dell'area protetta.

Le edicole religiose, le grotte pastorali, i resti dei mulini e delle canepine si configurano ormai come mute testimonianze di un passato recente in cui il territorio appariva ancora altamente antropizzato e, dunque, veicolo e trama dell'identità collettiva.

L'area protetta, la cui politica sembra incentrata su un sottile occultamento della secolare presenza e attività della cultura popolare sul territorio, per sua natura tende a diffondere una distorta percezione del paesaggio, basata essenzialmente sull'immagine idealizzata di un "territorio incontaminato". L'unica presenza antropica del passato messa in rilievo sembra essere quella dell'arcaica civiltà etrusca, testimoniata dai numerosi resti affioranti sul territorio: la reiterata associazione etruschi-paesaggio appare così il frutto di una sorta di processo di "naturalizzazione dell'etrusco" all'interno di una più ampia politica di "musealizzazione del paesaggio" evidentemente utile all'uso e alla valorizzazione turistica del luogo.

Trasformare un luogo antropologico in qualcosa di fortemente musealizzato, in un luogo di fruizione turistica, significa influire sulla percezione del territorio stesso e della cultura locale: «la nostra stessa percezione del territorio e della cultura cui apparteniamo si plasma in relazione alle caratteristiche dello sguardo turistico» (Dei 2007: 33).

Il recente fenomeno della ricolonizzazione vegetale ha contribuito sicuramente a determinare tale distorta percezione del territorio: in seguito all'abbandono delle attività tradizionali e della conseguente rarefazione della presenza umana in alcune aree del territorio - in particolare all'interno delle Forre -, in pochi anni la vegetazione si è, infatti, riappropriata degli spazi un tempo fortemente modellati e costruiti dall'opera umana.

Ne consegue che buona parte del paesaggio appare attualmente come un luogo ad alto grado di naturalità, creando così l'errata percezione - soprattutto allo sguardo esterno e distratto del turista - di un luogo da sempre incontaminato: naturalmente questa immagine risulta funzionale alle politiche dell'area protetta.

Una porzione di paesaggio che un tempo risultava densamente antropizzata appare ora trasformata in spazio residuale, interstiziale; un luogo con queste caratteristiche è ciò che l'architetto paesaggista francese G. Clément definirebbe "Terzo paesaggio" evidenziandone inaspettate potenzialità come chiave di lettura della contemporaneità (Clément 2005).

Il borgo storico, sottoposto all'abbandono da parte della comunità locale e alla perdita della rete di relazioni e memorie a essa collegate, si sta progressivamente trasformando in meta turistica e residenza occasionale della borghesia perlopiù capitolina (10). Tutto ciò ha dato il via a un processo, ancora in corso, di "sbiadimento della fisionomia municipale" (11) e offuscamento dell'identità territoriale della comunità locale, dovuto perlopiù allo snaturamento del rapporto comunità-territorio e ad una diffusa trasformazione della percezione del paesaggio.

Da questi fenomeni, frutto della modernità, sembrano originarsi alcune attuali politiche e strategie locali che lavorano per la ri-affermazione dell'identità del paese e dei suoi abitanti. Un caso evidente è dato dal momento festivo dell'*Attozzata*, festa-sagra che si svolge ogni seconda domenica di maggio. L'evento, recentemente istituito, è organizzato da un'associazione culturale locale ed è centrato principalmente sul consumo di un piatto pastorale: l'*attozzata*.

Inserita all'interno delle politiche turistiche di valorizzazione del territorio e dei prodotti tipici (12), la festa appare come un evidente tentativo, nato dal "basso", di rivalutazione "idealizzata" del passato e dell'identità locale - con un riferimento forte alla tradizione pastorale - ricollegabile alla fenomenologia di quei meccanismi moderni di "retroproiezione" e "invenzione della tradizione", ampiamente documentati in molte realtà locali (13). La parabola della dinamica socio-culturale barbaranese giunge nella contemporaneità

presentando, dunque, interessanti fenomeni relativi al lavoro di istanze localistiche moderne, le quali, come in molti altri contesti, sembrano attivarsi in opposizione alla crescente globalizzazione culturale ed al relativo occultamento di identità territoriali locali. Un'analisi approfondita sulle condizioni socio-culturali contemporanee della realtà barbaranese dovrà necessariamente confrontarsi con tali fattori e, dunque, con le complesse e mutevoli "dinamiche dell'oggi".

Altro esempio, sempre nella provincia viterbese, è il borgo ottocentesco delle Saline di Tarquinia, oggetto di una mia ricerca sul campo attraverso una serie d'interviste agli anziani salinari e abitanti del borgo. Le interviste e le notizie storiche testimoniano quella che era una vera e propria comunità nata intorno alla raccolta del sale.

Il borgo si configurava come luogo abitativo e di lavoro, spazio relazionale, momento di aggregazione e socialità, all'interno del quale si dividevano codici comportamentali, riti e sensi di appartenenza connessi a storie ed identità comuni. La costruzione delle saline risale ai primi anni del 1800 e il relativo borgo viene a costituirsi lentamente negli anni: nell'ultima fase, quella che va dal 1917 agli anni '30, venne qualificata la piazza, costruita la chiesa e quindi si introdussero nell'abitato alcuni spazi fondamentali di aggregazione sociale, "imprimendo così al complesso le connotazioni tipiche del 'villaggio operaio' e un più organico assetto urbanistico" (Demari-Lucignani 1996: 45).

Dai racconti dei salinari emerge prepotente il ricordo della vita nel borgo, il quale sembrava, a tutti gli effetti, contenere una piccola comunità completamente autosufficiente. Il borgo, nell'immaginario e nei ricordi dei salinari, è descritto spesso come un luogo dell'abbondanza e della tranquillità, dove si poteva contare sempre sull'aiuto altrui, dove era garantito un lavoro (alla Salina) e dove si poteva cacciare e pescare, scambiare generi alimentari e di prima necessità, coltivare orti e allevare animali.

I figli dei salinari avevano l'opportunità di frequentare la scuola del borgo, aperta nel 1908, senza dover raggiungere gli istituti di Tarquinia: ciò comportava un'ulteriore incremento dell'autonomia del villaggio e degli spazi di socialità.

La vita nel borgo era scandita prevalentemente dai tempi del lavoro, l'intera comunità era condizionata dai ritmi stagionali e lavorativi del sale. Durante il corso dell'anno vi erano inoltre appuntamenti rituali e ciclici di ordine profano e religioso che introducevano la comunità all'interno di un tempo "altro", scardinato dalle regole quotidiane, il tempo festivo.

A maggio i salinari festeggiavano la Madonna della Pace, patrona e protettrice del borgo, con una processione lungo le vie del villaggio e con una serie di rituali ludici, a carattere prevalentemente competitivo (14). La festa della Madonna della Pace era la "festa dei salinari", della patrona del borgo, un rito religioso voluto e interamente organizzato dalla piccola comunità dei lavoratori del sale, la quale si configura come elemento di coinvolgimento comunitario e di riconoscimento di una propria differenza: non era una delle tante feste di Tarquinia, ma era "la festa delle Saline".

In rapporto alla presenza dei due poli Tarquinia/borgo dei salinari, sembra emergere quindi l'esistenza di due identità distinte ma sovrapposte, quindi di una "doppia identità": l'essere tarquiniese e l'essere salinaro. La festa in questo senso diviene momento importante per i processi identitari e di identificazione, stabilisce tempi e codici d'interazione ed inoltre implica il riferimento a percorsi socioculturali e territoriali ben definiti (Bravo 1984).

«Nella festa in sostanza la comunità ripresentifica se stessa, si celebra – è il caso di dire – per quello che è, o per la percezione che ha di se stessa.» (Giallombardo 1990: 14). La presenza di doppi festivi sembra marcare la volontà, da parte dei salinari, di affermare una propria identità e autonomia nei confronti del polo tarquiniese.

La distanza tra l'abitato di Tarquinia e il borgo, l'isolamento dei salinari, la specializzazione del lavoro, la vita comunitaria e quasi del tutto autonoma dei salinari, il piccolo villaggio con i suoi spazi e tempi di socializzazione, si presentano nel loro insieme come elementi attivi nella costituzione di una vera e propria comunità, con un suo spazio ben definito e dotata di una certa autonomia culturale e territoriale.

In questo senso lo spazio abitativo diviene fondamentale nella misura in cui la comunità riconosce se stessa nella sua diversità e all'interno di un luogo determinato, quello del borgo. A partire dal secondo dopoguerra si innesca una lenta ma costante crisi del sistema produttivo delle saline tarquiniesi e già negli anni '70

si registra un dimezzamento della produzione con un relativo blocco delle assunzioni e il progressivo abbandono di molte vasche salanti. In poco tempo il 60% delle vasche risulterà inondato innescando un processo ancora in corso di ricolonizzazione vegetale: l'area sembra lentamente riacquistare così i requisiti peculiari delle antiche paludi della maremma posseduti in origine.

Nel 1980 circa 170 ettari diventano area protetta con l'istituzione della Riserva Naturale di Popolamento Animale "Saline di Tarquinia", l'estrazione del sale cessa definitivamente nel 1997 e il borgo viene gradualmente abbandonato (Natoli 1997). Si è giunti quindi lentamente all'inevitabile disgregazione della comunità dei salinari, all'affossamento della loro identità territoriale, mentre il borgo ha assunto i lineamenti tipici di uno spazio residuale, abbandonato, muta testimonianza di quello che fino a poche decine di anni fa era un vivace luogo antropologico.

Un luogo è innanzitutto creazione culturale, continua e necessaria. Uno spazio, quando è antropizzato, quando è luogo antropologico, non può mai essere neutro: su di esso si proiettano tutti i sistemi di classificazione simbolica che la società adotta, attraverso di esso possiamo leggere lo stesso sistema sociale, con esso il sistema si concretizza e si ri-fonda continuamente.

Diversi elementi del paesaggio sono oggetto di manipolazione simbolica: l'agglomerato abitativo, l'interno delle case, il territorio oltre l'abitato, gli spazi del lavoro, i luoghi sacri, in un complesso sistema di rimandi simbolici che organizza l'intero cosmo. L'organizzazione dello spazio abitativo, in molti ambiti etnografici, è concretamente e metaforicamente una riproposizione del mondo mitico-ancestrale, con il quale ci si può mettere in comunicazione attraverso rituali magico-religiosi.

Per attivare una comunicazione con il mondo del soprannaturale la comunità deve trasporre il sistema dell'universo con i suoi processi creativi all'interno dei sistemi concreti che è in grado di dominare: ecco quindi che costruisce le proprie abitazioni in modo che rappresentino l'universo, come nel caso degli indigeni Barasana della regione del Vaupés, nell'Amazzonia nordoccidentale, studiati da C. Hugh-Jones (Hugh-Jones 1979).

Il legame tra una comunità ed il proprio *landscape* si coniuga quindi anche attraverso la complessa sfera del sacro e del soprannaturale. I culti popolari, i pellegrinaggi, gli spazi sacri, le ritualità magico-religiose rivelano spesso meccanismi attraverso i quali le comunità sacralizzano lo spazio e ritualizzano eventi mitici al fine di rivendicare una propria identità territoriale. Una mia ricerca sul campo finalizzata all'osservazione di vari momenti devozionali relativi al culto di San Michele Arcangelo nelle grotte-santuario diffuse nell'Appennino centro-meridionale, ha rilevato alcuni di questi meccanismi.

I santuari diffusi sul territorio sacralizzano lo spazio oltre l'abitato (sede di entità negative), i pellegrinaggi si costituiscono come momenti di ri-cognizione del proprio territorio, la festa diviene momento di aggregazione collettiva e affermazione di una propria identità territoriale, l'Arcangelo si configura spesso come *numen* territoriale protettore contro i terremoti, le frane, i pericoli legati al mondo sotterraneo e selvaggio. La mitopoiesi presente in ogni santuario esprime spesso conflitti di confine territoriale tra le comunità, il racconto mitologico e la ciclica ritualizzazione divengono meccanismi di destorificazione del presente e strategie di risoluzione di tensioni reali e sempre ri-emergenti.

I luoghi in grotta dedicati al culto micalico, così come la stessa grotta-santuario garganica a Monte Sant'angelo - il santuario micalico più importate d'Europa e modello per i luoghi di culto micalici minori - hanno origine da eventi miracolosi, da apparizioni e visioni che vedono come protagonista l'Arcangelo Michele: è spesso lo stesso Arcangelo a creare la cavità e a consacrarla come suo santuario.

Alla figura dell'Arcangelo e alle sue continue apparizioni è legata la dimensione del viaggio, un viaggio da intendere come sacralizzazione dello spazio, ri-cognizione e controllo dell'alterità: San Michele vola da una regione all'altra moltiplicando le sue apparizioni, le quali divengono prova tangibile della sacralità di particolari luoghi.

Le tappe dei suoi innumerevoli voli sono rintracciabili tramite una mappa ideale le cui coordinate si possono tracciare attraverso la memoria collettiva dei racconti e delle leggende popolari che narrano le continue ierofanie micaliche, le sue battaglie salvifiche contro il Male (Diavolo-Drago), le sue apparizioni miracolose spesso fissate da tracce indelebili sulla dura roccia. Si costituisce così una mappa ideale che permette la ricognizione di una particolare geografia del sacro attraverso rupi, eremi, grotte, fonti, rocce che sono state

investite dall'immutabile e secolare protezione dell'Arcangelo e che nella toponomastica locale divengono *fonte dell'Angelo, valle Sant'Angelo, monte Sant'Angelo*.

L'arcangelo michele in ambito popolare è storicamente associato al mondo pastorale, è il *numen* protettore dei pastori: la presenza o vicinanza, nella quasi totalità dei casi, di fonti e sorgenti naturali presso gli eremi micaelici rupestri era per i pastori un elemento di enorme importanza, soprattutto durante le transumanze in zone montane povere di acqua. «Vi sono spazi che appaiono sacralizzati in diretto rapporto con la loro utilità economica e profana e cioè nella misura in cui essi rappresentano l'ambito naturale delle attività vitali dei gruppi.» (Di Nola 1970: 317).

I santuari micaelici rupestri e il relativo complesso corredo simbolico legato all'Arcangelo, si coniugano attraverso una pluralità di valenze, sia pratiche che simboliche, sempre e comunque collegate con la sfera territoriale: di tipo economico e pratico (importanza degli eremi rupestri per il ricovero e per la presenza dell'acqua), di orientamento (un santuario rupestre è un luogo distinto dall'indifferenziazione della natura), simbolico (San Michele protettore contro i pericoli dell'ambiente selvaggio non-umano), il santuario diviene altresì luogo della memoria e dell'identità territoriale locale; inserito in un territorio caratterizzato da un'economia che sfrutta le risorse naturali, diviene centro rituale di aggregazione periodica ed inoltre risponde a bisogni di ancoraggio sul territorio.

I santuari ipogei dedicati a San Michele sono situati in zone rupestri, marginali all'abitato, nell'immaginario collettivo sedi di entità pericolose e l'Arcangelo si pone simbolicamente a garanzia contro i pericoli di un mondo selvatico "altro", spesso metaforizzato dalla figura del serpente demoniaco.

Ci troviamo quindi nel campo della dicotomia natura/cultura, l'Arcangelo diventa custode dei luoghi selvaggi e sotterranei, guardiano delle zone di confine dove è costantemente presente il pericolo di uno sconfinamento dell'irrazionale e del caos, pacificatore delle forze malefiche nascoste negli antri bui delle caverne, diventa il Signore delle acque dispensatrici di salute e abbondanza, garante contro il pericolo di calamità naturali come terremoti o pestilenze.

San Michele è garante e difensore anche contro i pericoli non soprannaturali, contro i nemici umani che vivono l'ambiente selvaggio: un'anziana donna di Vallecorsa da me intervistata ci racconta che, nel territorio montano intorno al paese, spesso un tempo San Michele interveniva a salvare i malcapitati contro la violenza dei briganti, personaggi che vivono l'ambiente selvaggio e che nell'immaginario folklorico ne incorporano l'alterità (15).

Possiamo quindi considerare la figura micaelica come entità soprannaturale classificabile fra quei *numina del territorio*, presenti in varie forme in ogni cultura e in ogni paesaggio antropizzato. Emblematico, in rapporto alla connessione fra il territorio e l'Arcangelo, è il caso di Varco Sabino, in cui il *numen* protettore diviene colui che "regge i massi", l'Arcangelo protegge contro la caduta dei sassi dall'alto e contro la frana della montagna sul paese, divenendo una sorta di colonna portante, pilastro cosmico di un piano che rischia costantemente il collasso su se stesso.

Come una comunità classifichi simbolicamente il suo mondo e di come questi meccanismi di classificazione e percezione siano estremamente legati al tipo di paesaggio in cui la comunità è inserita, è evidente ad esempio in quei luoghi caratterizzati da un tipo di economia prevalentemente marinara. Mentre nelle culture agro-pastorali è frequente la percezione duale del territorio dove all'abitato è contrapposto lo spazio selvatico incolto, contenitore di forze negative, nei paesi di pescatori la percezione di uno spazio caotico altro, sede di presenze pericolose, si sposta dalla terra al mare; la linea di confine non è più la fine dell'abitato, spesso segnata da una croce o da un'edicola, ma diviene la linea di costa (Nanni 1985; Mancuso 2010).

Ciò accade anche nel caso di contesti in cui è presente una devozione micaelica, come nel caso di Procida o di molti altri paesi marinari disseminati lungo le coste, in cui l'Arcangelo Michele diviene protettore dei marinai e quindi guardiano dello spazio indistinto rappresentato dal mare: allo spazio incolto si sostituisce il mare come luogo dell'alterità e gli ex-voto marinari raccontano di apparizioni micaeliche ed interventi riparatori e salvifici dell'Arcangelo in caso di tempeste, di mancanza di pescato e di invasioni nemiche che arrivano dal mare.

La frequente casistica di luoghi naturali che assumono nome e valenze simbolico-rituali inerenti al fenomeno

micaelico è il prodotto di una trasposizione topografica del mito. La grotta, la roccia o la sorgente, toccati dalla sacralità dell'Arcangelo, divengono oggetto-simbolo su cui si innestano valori semantici, su cui si imprime materialmente l'impronta del sacro, costituendosi come luoghi della memoria, oggetto-testo su cui leggere un evento accaduto in *illo tempore*. Una pietra su cui è impressa l'impronta dell'Arcangelo o del Diavolo, esprime la prova fisica della presenza del sacro, ma altresì racconta una vicenda, è il segno fisico di un evento mitico trascendente.

I luoghi divengono quindi trasposizione topografica del mito e memoria di eventi, e nel ripercorrere il racconto si attua una ri-cognizione della rete simbolica estesa sullo spazio. In alcuni casi i fedeli ripercorrono ritualmente, attraverso il pellegrinaggio, gli stessi luoghi che, secondo la leggenda locale, sono stati percorsi dall'Arcangelo, come nel caso di Sant'Angelo in Grotte in Molise (16).

Con i pellegrinaggi ai santuari micaelici ci si spinge "oltre" i confini del paese, si esce dallo spazio normalizzato per percorrere i luoghi dell'indistinzione. Il pellegrino si incammina verso il santuario, spazio liminale all'abitato, sotto la protezione dell'Arcangelo, ripercorrendo ciclicamente un viaggio che diviene ri-cognizione dei luoghi selvaggi, normalizzazione e domesticazione dei luoghi dell'alterità: con il cammino ciclicamente ritualizzato del pellegrinaggio si incorpora lo spazio indistinto nella sfera del culturale sottraendolo alla sfera della natura.

San Michele Arcangelo sacralizza lo spazio, le sue apparizioni fondano luoghi di culto che a loro volta irraggiano sacralità sul territorio, il *numen* diviene anche modellatore del paesaggio quando crea lui stesso cavità, fonti, sorgenti, quando imprime le sue impronte sulle rocce (17).

L'analisi della realtà micaelica ci conduce ad un'altra categoria simbolica determinante per i meccanismi di percezione dello spazio e per le dinamiche identitarie, cioè la categoria del confine; «Tutti i rapporti umani sono giocati su una linea di confine, lungo la quale le identità si confrontano o si scontrano.» (Lattanzi 2002(150-1). Il confine è luogo antropologico in cui si esprimono dialettiche di confronto e conflitto fra diverse alterità, spazio fisico e simbolico di comunicazione attraverso cui si ri-definiscono differenze e possibili incorporazioni.

Momento attraverso il quale due comunità definiscono le loro relazioni reciproche, il confine si configura come luogo di sfogo e mediazione di conflittualità storiche reali e potenziali: il conflitto viene destoricato attraverso la ritualizzazione ciclica dell'evento festivo, permettendone il controllo nell'ordine del superamento del presente. Il santuario micaelico di Varco Sabino è situato su una parete rocciosa immediatamente sopra il paese, esattamente sul confine con il territorio del vicino paese di Vallecupa.

La leggenda locale racconta di una donna, originaria di Vallecupa, la quale entra continuamente nella grotta attraverso un cunicolo che collega i due paesi, e ruba la statua di San Michele, fino a quando quest'ultimo chiude il passaggio con un masso e la statua rimane in custodia a quelli di Varco Sabino. La versione opposta degli abitanti di Vallecupa racconta invece che a chiudere il cunicolo siano stati gli stessi abitanti di Varco. E' evidente che la leggenda ci racconta di reali conflitti esistenti fra le due comunità (18).

La mitopoiesi generatasi intorno al santuario micaelico esprime conflitti di confine e identità, il racconto mitologico e la ciclica ritualizzazione sono atti di destoricazione del presente, strategie di risoluzione di tensioni reali e sempre ri-emergenti fra comunità contigue. Tali meccanismi risultano inoltre funzionali ad una comunità impegnata nella costante costruzione di una propria identità; la stessa presenza di un'alterità negata o incorporata è tramite per la costituzione di identità; «l'*identità* (ciò che "noi" crediamo essere la nostra identità, ciò in cui maggiormente ci riconosciamo) è *fatta anche di alterità*. » (Remotti 2001: 63).

Altro esempio in ambito culturale micaelico è riscontrabile nel culto rivolto a San Michele a Liscia, in Abruzzo, dove vi è un importante grotta-santuario meta ogni anno di un pellegrinaggio che prevede un'affluenza da molti paesi limitrofi. Secondo la testimonianza di una donna da me intervistata, la quale ci racconta un'interessante versione della leggenda locale, San Michele, partito in volo all'inseguimento di Satana dalla grotta di Liscia diretto alla grotta del Gargano, passa sopra il cielo di San Buono, un paese confinante con Liscia; quelli di San Buono, credendolo un uccello, sparano, ma questi ferma la pallottola con la mano (la statua di San Michele a Liscia mostra una pallottola tenuta con la mano sinistra) e, per punirli di questo gesto, fa cadere per diversi giorni la grandine sul paese (19): motivi conflittuali tra paesi confinanti emergono dunque anche nella versione della leggenda di Liscia.

I conflitti fra le comunità, espressi metaforicamente tramite il mito, trovano la loro risoluzione e controllo con la ritualizzazione ciclica festiva, attraverso la quale la crisi presente viene proiettata su di un piano metastorico e lo spazio sacro del santuario diviene zona franca. Il confine è luogo di possibili tensioni reali fra comunità e identità vicine, e contemporaneamente spazio ideale di ritualizzazione e risoluzione dei conflitti, attraverso un meccanismo che potremmo chiamare "di compensazione", come è nei "drammi sociali" indicati da Turner (Turner 2000); nei casi presi qui in esame, tutto avviene all'interno del corredo mitico-rituale della devozione micaelica e della figura dell'Arcangelo di cui abbiamo già descritto la particolarità di *numen*-soglia-protettore, connesso con le zone reali e simboliche di limiti e confini.

I meccanismi identitari messi in atto dalle comunità si esprimono dunque anche attraverso una dialettica spaziale, mediante particolari luoghi che assumono specifici valori, «il dispositivo spaziale è allo stesso tempo ciò che esprime l'identità del gruppo [...] e ciò che il gruppo deve difendere contro le minacce esterne e interne perché il linguaggio dell'identità conservi un senso.» (Augè 2002: 45).

Le dinamiche identitarie messe in atto dal culto micaelico sono estremamente collegate alla territorialità ed alla percezione del paesaggio locale di una particolare comunità: meccanismi espressi in società in cui la percezione dello spazio nativo è culturalmente determinata, è luogo determinato «della propria storia, del passato ancestrale, del vissuto individuale.» (Lanternari 1986: 176). In tali contesti, lo spazio locale, il paesaggio, che qui consideriamo come complesso processo culturale, si carica di valori istituzionali, sociali e sacrali, assumendo il valore simbolico di "centro del mondo" e quindi spazio di continua negoziazione tra diverse istanze.

Come molte altre devozioni popolari, nonostante i drastici e veloci cambiamenti a cui è stata sottoposta la nostra società negli ultimi anni ed il relativo derubricarsi di molte pratiche rituali contaminate dai media e dal consumo profano-turistico del sacro, il pellegrinaggio ai santuari micaelici sembra ancora catalizzare gli interessi e le aspettative di molte comunità.

Oggi sono cambiati gli attori, «E' vero che nelle nostre abitudini mentali folklore si correla meglio con pastore o contadino che non con camionista o impiegato di banca» (Clemente 2001: 208), ma ciò non significa che le motivazioni degli attuali protagonisti siano di minor valore e interesse di quelle che spingevano un tempo il pastore o il contadino al contatto col *numen* (20); e ciò vale anche per il culto nella sua dimensione collettiva in quanto strumento identitario delle comunità locali. La tradizione ha una straordinaria capacità di modellarsi e fare proprie le nuove istanze sociali e, nel caso di culti polivalenti come quello micaelico, questa potenzialità è ancora più sorprendente.

Le ricerche sul campo qui brevemente descritte, relative alla realtà barbaranese, alla storia del borgo delle saline e ai culti micaelici, sono state affrontate con una linea metodologica che guarda al paesaggio, al *landscape*, come un complesso processo culturale, codice privilegiato attraverso cui osservare le comunità nelle loro dinamiche storiche e identitarie.

Un simile approccio risulta particolarmente stimolante e efficace soprattutto nel momento in cui si osservano le comunità nel loro incontro con la contemporaneità. Le complesse problematiche presenti nella società attuale nell'ambito dei fenomeni di globalizzazione, multiculturalità, nazionalismi e localismi, generano nelle comunità locali un bisogno costante di rifare i conti con se stesse, di prendere coscienza di un'identità che va ricostruita continuamente, di un'identità che è prima di tutto territoriale e che passa, inevitabilmente, attraverso il *landscape*.

Note

(1) Sistema di captazione e incanalazione delle acque dal sottosuolo.

(2) Il termine *soundscape* fu utilizzato per la prima volta dal compositore Murray Schafer e dall'urbanista Michael Southworth. Il *soundscape*, nella definizione di Schafer, è l'ambiente sonoro che circonda e in cui è totalmente e costantemente immerso un individuo o una comunità.

(3) *Muzak* è un marchio registrato dell'azienda americana *Muzak Holdings*. E' un termine comunemente usato per identificare quella musica commerciale di facile ascolto e poco impegnativa che viene diffusa come sottofondo in diversi ambienti come bar, ristoranti, alberghi, negozi, centri commerciali ecc.

(4) Da un articolo su Repubblica di E. Audisio del 30 gennaio 2005

- (5) Il decreto imponeva il trasferimento degli abitanti, la demolizione degli edifici e la ricostruzione di un nuovo centro abitato nelle vicinanze.
- (6) Le notizie sulla realtà di Barbarano Romano qui riportate provengono da una ricerca sul campo effettuata dal sottoscritto, all'interno delle attività di ricerca dell' ARSDEA (Ass. Ricerche Studi Demo-Etno-Antropologici), finalizzata alla creazione di una sezione allestitiva di natura etnografica inserita nel 2005 all'interno del Museo Naturalistico del Parco Regionale Marturanum di Barbarano Romano e alla realizzazione di un capitolo dedicato al rapporto tra uomo e ambiente all'interno della Guida del Parco Marturanum pubblicata nel 2005. Il presente articolo sviluppa inoltre alcune riflessioni in precedenza affrontate da A. Benassi e dal sottoscritto, durante un intervento al Convegno dell'AISEA (Associazione Italiana Studi Etno Antropologici) tenutosi all'Università della Sapienza di Roma.
- (7) Sul versante ovest dello sperone tufaceo sul quale è situato il centro storico di Barbarano, nella zona denominata localmente il Pianetto, vi è un numero considerevole di grotte, utilizzate in passato come ricovero per gli animali; la parete appare come un complesso sistema ipogeo costellato di imbocchi di cavità di piccole, medie e grandi dimensioni. Il sito, a causa di problemi di stabilità, ha subito notevoli lavori di consolidamento: alcune grotte sono state murate mentre le altre riversano ormai da molti anni in uno stato di completo e degradante abbandono.
- (8) Nei discorsi degli abitanti si avverte la tendenza crescente a riferirsi ai particolari luoghi del paesaggio, un tempo denominati attraverso l'antica e ricca toponomastica locale, attraverso la toponomastica nata in funzione dell'area protetta, la quale si limita a pochi termini che generalizzano le vaste e differenziate aree del territorio.
- (9) La Forra che circonda l'abitato era frequentata quotidianamente dai coltivatori delle canepine, i terreni in cui si coltivavano la canapa e gli ortaggi, dagli allevatori, dai pescatori ed era anche una via di comunicazione tra i diversi paesi limitrofi.
- (10) Intellettuali, studiosi, personalità del mondo del cinema e del giornalismo hanno acquistato abitazioni nel centro storico e frequentano solo saltuariamente il borgo. Si registra inoltre un notevole afflusso di famiglie provenienti perlopiù dai paesi dell'est, mossi soprattutto da motivi occupazionali, risiedenti in buona parte proprio all'interno del borgo storico.
- (11) Il processo di perdita d'identità del paese era già stato evidenziato, attraverso una ricerca interdisciplinare effettuata a Barbarano Romano sul finire degli anni '70 del secolo scorso, dal Centro Iniziative Culturali Pantheon.
- (12) Nel depliant pubblicitario della festa si fa diretto riferimento alla finalità turistica dell'evento
- (13) L'evento, durante il quale si ripercorrono le tappe della preparazione tradizionale della ricotta, viene pubblicizzato come festa "tipicamente agreste pastorale".
- (14) Probabilmente la ripetizione ciclica del rito aveva lo scopo di propiziare un'abbondante raccolta del sale (la stagione salifera va da aprile ad ottobre e la raccolta avveniva fra agosto e settembre). I culti popolari in genere prevedono forti legami con le strutture socio-economiche del contesto in cui agiscono. La data di svolgimento (maggio) e la presenza di rituali a carattere ludico e competitivo potrebbero introdurre la cerimonia all'interno dell'ampio sistema dei "riti primaverili", ampiamente documentati nell'intera Toscana.
- (15) testimonianza registrata a Vallecorsa il 29 settembre 2002
- (16) I pellegrini di Sant'Angelo in Grotte effettuavano un lungo pellegrinaggio a piedi fino alla grotta garganica in Puglia, ripercorrendo lo stesso tragitto che, secondo la leggenda locale, aveva percorso San Michele inseguendo il diavolo fino al santuario garganico.
- (17) In questo senso la figura micalica rimanda direttamente ad altri personaggi mitologici che intervengono sul territorio modificandolo. Mi riferisco allo stesso Ercole, a cui San Michele si sovrappone in molte realtà culturali, anche lui creatore di sorgenti, numen che segna lo spazio con impronte e segni del suo passaggio, come anche il biblico Sansone o il gigante Gargantua delle leggende nordiche. Interessanti risultano le analogie etimologiche fra Gargano (il monte ed il pastore della leggenda garganica), Gargan (l'antico nome del monte su cui trova il santuario di Mont Saint Michel in Francia) e Gargantua (gigante delle leggende popolari diffuse soprattutto nella valle del Rodano).
- (18) L'alterità di Vallecupa è espressa nel tempo mitico e nel racconto dal particolare *status* della donna che entra nel cunicolo, la quale è descritta come "vecchia", "ladra" e "strega", elementi connotativi che nell'immaginario collettivo delle culture folkloriche rappresentano appieno l'essere "altro" in senso negativo.
- (19) Un'ulteriore versione della leggenda ci è stata raccontata da un ventenne di Liscia, nella quale viene esplicitamente fatto accenno a conflitti reali fra le due comunità nati a causa di sconfinamenti.
- (20) Durante la mia ricerca sul campo, un uomo da me intervistato giustificò la sua devozione e la sua presenza al pellegrinaggio affermando che per motivi di lavoro era costretto a passare molto tempo sulla strada in automobile e quindi era lì per cercare protezione dall'Arcangelo. Questa testimonianza evidenzia la capacità dei culti popolari di rinnovarsi nella contemporaneità: un tempo era il pastore in viaggio a richiedere protezione a San Michele durante le lunghe, estenuanti e pericolose transumanze, ora sono i camionisti e tutti quelli che per motivi di lavoro viaggiano sulle strade a bordo di automobili.

Bibliografia

- Achilli A.- Galli L. 2003 (a cura di), *Il fuoco rituale. Documenti del folklore religioso e del lavoro*, EDUP, Roma.
- Achilli A., Galli Q. (cura di) 1983, *Riti, feste primaverili e il lago di Bolsena*, Viterbo.

- Augè M. 2002, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano.
- Bagnara S., Misiti R. (a cura di) 1978, *Psicologia ambientale*, il Mulino, Bologna.
- Bravo G. L. 1984, *Festa contadina e società complessa*, Milano.
- Ceccarini G. 2002, «Alcune osservazioni storico-antropologiche sul culto micaelico e sulla sua diffusione nel territorio della Tuscia», in *Bollettino S.T.A.S.*, Tarquinia.
- Ceccarini G. e Benassi A. 2006, «Il volo dell'Angelo: etnografia del culto micaelico nelle grotte-santuario del Lazio: sorgenti miracolose, pietre sacre e dinamiche identitarie», in *I riti dell'acqua e della terra*, Sette Città, Viterbo.
- Ceccarini G., «Patrimonio orale e luoghi d'identità. La raccolta del sale a Tarquinia attraverso la memoria dei salinari», in *Bollettino S.T.A.S.*, Tarquinia.
- Ceccarini G., *Il culto di san Michele Arcangelo nelle grotte-santuario dell'appennino centro-meridionale: territorialità e costituzione di identità locali.*, Tesi di Laurea, Università la Sapienza di Roma, A.A. 2001-2002
- Clément G. 2005, *Manifesto del Terzo Paesaggio*, Quodlibet, Macerata.
- Clemente P., Mugnaini F. 2001 (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma.
- Colimberti A. 2004, *Ecologia della musica. Saggi sul paesaggio sonoro*, Donzelli, Roma.
- De Martino E., 1952, «Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini», in *SMSR*, XXIII, Roma.
- Dei F. 2004, «Tavola rotonda sul libro "Patrie elettive. I segni dell'appartenenza.» in *I riti del fuoco e dell'acqua*, Edup, Roma.
- Dei F. 2007, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma.
- Demari F. e Lucignani R. 1996, «Il borgo delle Saline di Tarquinia», in *Le Saline di Tarquinia*, supplemento a Teknos, n. 9.
- Di Nola A. M. 1970 (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Milano.
- Fabietti U. 1999, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Farinelli F. 1991, «L'arguzia del paesaggio», in *Casabella*, n. 575-5766
- Fileni F. 1999, *Analogico e digitale*, Ed. Goliardiche.
- Fremont A. 1978, *La regione, uno spazio per vivere*, Angeli, Milano.
- Gallini C. 2002 (a cura di), *La fine del mondo – contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Gallini C. 2003 (a cura di) *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, Bollati Boringheri, Torino.
- Giallombardo F. 1990, *Festa orgia e società*, Palermo.
- Guaita G. 1992, «Valori ambientali e aspetti di gestione del Parco Regionale Suburbano Valle del Treia» in *L'ambiente nella Tuscia laziale*, Università della Tuscia, Union Printing Edizioni, Viterbo.
- Hirsch E.- O'Hanlon M. 1995 (a cura di), *The anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Edited by Eric Hirsch and Michael O'Hanlon, Oxford.
- Hugh-Jones C. 1998, *Dal fiume di latte, processi spaziali e temporali in Amazzonia nordoccidentale*, Franco Angeli, Milano.
- La Cecla F. 1993, *Mente Locale*, Elèuthera.
- Laghezza E., *Il paesaggio sonoro: pensieri sul libero ascolto*, dal sito web <http://www.dadarivista.com>
- Lai F. 2000, *Antropologia del paesaggio*, Carocci.
- Lanternari V. 1986, *Identità e differenza: percorsi storico-antropologici*, Liguori, Napoli.
- Lanternari V. 1997, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari.
- Lattanzi V. 2002, «Pratiche rituali in terra di confine», in *Luoghi d'identità, miti di fondazione e pratiche rituali*, Anagni.
- Laureano P. 1995, *La piramide rovesciata*, Boringhieri, Torino.
- Lévi-Strauss C. 1997 (1955), *Tristi Tropici*, Est.
- Libertini L. 2000, «La nozione di paesaggio (landscape) in arte e in antropologia», in *Lares*, n.66.
- Lombardi Satriani L. M. 1980, Introduzione a *Furore simbolo valore* di E. De Martino, Feltrinelli, Milano.
- Nanni V. 1985, «Lo spazio ineguale, note sulle categorie spaziali di una comunità marinara», in *La ricerca folklorica*, numero monografico dedicato all'antropologia dello spazio, n. 11
- Natoli M. 1997 (a cura di), *L'Archeologia Industriale a Tarquinia*, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni architettonici, archeologici, artistici e storici.
- Papa C. 2006, «"Popolazioni e paesaggio" nella Convenzione europea sul paesaggio. Osservazioni a margine», in *I riti dell'acqua e della terra*, Sette Città, Viterbo.
- Parancandolo F. 1986, «Mutamenti dell'identità territoriale in un centro della Basilicata interna: S. Paolo Albanese», in *Tradizioni popolari. Tipologia e valore delle culture regionali*, Laicata Editore.
- Reale P. 2001, «L'attaccamento al paesaggio attraverso il tempo», in *I tempi del paesaggio*, Firenze.
- Remotti F. 2001, *Contro l'identità*, Laterza, Bari.

- Remotti F., *Cultura. Universo del corpo*, dalla pagina del sito web <http://www.treccani.it/enciclopedia/cultura>
- Ricci A. 2012, *Il Paese dei Suoni - Antropologia dell'Ascolto a Mesoraca*, Squilibri.
- Ritter J. 1994, *Paesaggio, uomo e natura nell'età moderna*, Guerini e associati, Milano.
- S. Piermattei 2007, *Antropologia ambientale e paesaggio agrario*, Morlacchi Ed., Perugia.
- Saggi sulla ricerca sul campo in geografia*, in *Hérodote*, n. 8, 1977 e n. 9, 1978
- Scaraffia L. 1990, «Questioni aperte», in *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino.
- Scarduelli P. 1985, «La morfologia dell'organizzazione simbolica del territorio», in *La ricerca folklorica, numero monografico dedicato all'antropologia dello spazio*, n. 11.
- Turner V. 2000, *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna.

ANTROPOCENTRISMO E MEDICINA



MAURIZIO MIGLIETTA

1. Arcaiche conoscenze tra magia, rituali e scienza medica

In questo saggio ci si vuole soffermare sulle tematiche poste in essere da un approccio sistemico e olistico antropologico. La persona e i saperi sono messi in stretta relazione da una visione non dualistica, da una interpretazione della totalità della natura e della totalità della persona. Ombretta Franco rende noto come lo scopo principale delle tecniche primordiali dell'antico sapere terapeutico è quello di ripristinare l'ordine dell'uomo e del suo mondo armonizzandolo con il soprannaturale. Questa è una necessità di tutte le culture antiche. Feyerabend rileva come il modello scientifico non sia l'unico modello di sviluppo possibile. Egli, invece, ritiene che anche sogni, miti, filosofie, arte, medicine tradizionali lo siano.

Lo sono in virtù di una razionalità qualitativa e sintetica, che non ha nulla da invidiare alla razionalità di tipo quantitativo e analitico propria della scienza. Il progresso non annulla il passato ma lo sedimenta e lo sintetizza.¹ Il mito considerato sotto questo nuovo aspetto – afferma Giorgio de Santillana - si ammanta, allora, di un alone di scientificità e come una scienza, si pone a capo di un processo di rivalutazione delle tradizioni.² Le difficoltà che abbiamo nell'accettare questa definizione di scienza ci vengono tramandate dalla cultura greca.³

Le medicine tradizionali arcaiche contemplano, sempre, all'origine e alla fine del processo di guarigione la presenza e l'intervento dei guaritori, gli unici a conoscere gli spiriti, i canti segreti. Essi hanno la capacità di interagire con il malato che, a causa della sua condizione fisica, è entrato in contatto con il mondo soprannaturale e per questo costituisce un potenziale pericolo per la comunità.⁴

Nell'antica Grecia – osserva Davide Arecco - il formulario di origine magica, insieme alla ritualità, continua a convivere con la medicina. Insieme alla definizione, data da Ippocrate di *téchne*, si sviluppa la medicina templare o esoterica, che si esercita all'interno del *sancta sanctorum* del tempio.

Il confine fra i due tipi di medicine è sicuramente molto labile. L'empirismo che dà origine ai rituali magici si confonde, troppo spesso, con la medicina. È la medicina esoterica che per prima ha enunciato e formalizzato la presenza dell'assurdo nella scienza medica.⁵ Nella scienza della medicina, quando la ragione non riusciva a spiegare i fatti, si faceva riferimento alla divinità, si faceva, quindi, ricorso alla medicina asclepiadea. Essa è una medicina che tiene in considerazione sia il corpo che l'anima, unitamente al sogno e al sonno, che sono degli aiuti per curarsi. La sapienza medica classica concepisce lo stato di salute come un'armonia

con la natura, lo vede come un equilibrio nella miscela delle qualità umane del corpo umano. Aristotele prima e Galeno poi dicono che il corpo umano è formato da quattro elementi, terra, acqua, aria e fuoco. Dagli elementi discendono le quattro qualità primarie, caldo e freddo, umido e secco. L'esatto equilibrio di queste quattro qualità in un determinato corpo fa sì che in quel corpo vi sia uno stato di perfetta salute. Al contrario, quando un corpo perde il bilanciamento fra le qualità primarie, e una prevale sulle altre, si assiste a uno stato di malattia. Il medico deve ripristinare lo stato naturale, la *physis*, perché la natura fa sempre ciò che è meglio fare.

Egli deve riuscire a ottenere dalla sua azione tre cose fondamentali: la salute, il sollievo della sofferenza e il decoro visibile del malato. Il percorso della azione medica prevede tre punti, il primo: favorire o non pregiudicare, il secondo: è astenersi dall'impossibile, il terzo attaccare la causa del male.

Platone, che guarda alla totalità della persona, pone l'accento alla totalità della natura, non tiene in conto solo la totalità unitaria dell'organismo. È l'intera situazione esistenziale nel suo complesso a essere osservata e monitorata.⁶ Fabio Stock, nel saggio "*Medicus amicus. La filosofia al servizio della medicina*", mette in risalto l'aspetto amicale del rapporto fra medico e paziente, mette in luce la diversità che contraddistingue la medicina greca nei confronti della medicina romana.

Tale diversità trova cittadinanza nel concetto romano di *medicus amicus*. Questa idea di medico, infatti, non è presente nella medicina greca. L'elaborazione concettuale di questa idea è presente in Celso, che annota come: "a parità di competenze, è più efficace un medico che sia amico piuttosto che un estraneo". Questo assunto rimane come un punto fermo nella storia della medicina. Stock rende noto, come Celso abbia un atteggiamento diverso da quello di Scribonio Largo, che mette in evidenza un comportamento all'insegna dell'*humanitas* e della misericordia.⁷

La concezione di Scribonio è stata più volte messa in relazione con la concezione cristiana, ma a sostegno di tale ipotesi sono stati trovati pochi indizi poiché Scribonio, nello stesso ambito, cita il Giuramento d'Ippocrate. L'evidenza è che essa, più ragionevolmente, si riferisca al codice deontologico ippocratico.⁸ Il punto di contatto, su questo argomento, tra Celso e Scribonio si trova nel fatto che Celso, nel suo proemio, abbia fatto riferimento a un atteggiamento umanitario nell'indagine anatomica, a fronte della crudeltà espressa dalla pratica della vivisezione della scuola alessandrina.⁹

In un primo intervento del 1982, Mudry ha pensato di ricondurre il concetto di *medicus amicus* all'istituto del *paterfamilias* che, all'interno della propria famiglia, aveva il compito di curare. Nel 1996 Mudry cambia, e afferma che è origine di questo atteggiamento del medico romano si può ritrovare nelle idee della filosofia stoica, che si era diffusa a Roma nella prima metà dell'età imperiale.¹⁰ Stock osserva come altri indizi, che riguardano l'idea del *medicus amicus*, ci sono forniti anche da un altro autore romano, Seneca, che, scrive nel *De beneficiis*, mette in risalto il contesto sociale e culturale in cui essa si sviluppa:

«se il medico – afferma Seneca – non fa nient'altro che tastarmi il polso e considerarmi che visita, prescrivendomi senza alcuna partecipazione ciò che devo fare e ciò che devo evitare, non gli sono debitore di nulla perché non mi vede come un amico, ma come un cliente [...] Questo modo di concepire la figura del medico è alternativa al modo di concepirlo in maniera professionale».¹¹

In questi anni – annota Vittorio Lanternari – si sta assistendo a un cambio di rotta nei confronti degli antichi saperi terapeutici, magici, rituali, religiosi. Si possono vedere, nella società postindustriale, gli estremi di una crisi che mette in discussione la medicina scientifica nella sua modalità organizzativa e nella pratica della professione. La crisi si manifesta proprio nella fase più avanzata dello sviluppo scientifico. Allo stesso tempo si riverbera anche nella cultura e nell'opinione pubblica. Il tutto si trasforma in un gran numero di comportamenti collettivi che spingono in tale direzione.¹²

Lanternari, nella sua lucida analisi, vede molto chiaramente il cambiamento di idee sopra esposto e registra, anche, un sommovimento all'interno della medicina scientifica e della cultura contemporanea. Esso tende a cercare una via comune che unisca la tecnologia e l'antropologia, all'interno del recinto segnato dalla scienza medica e dalla cultura:

«Penso alla sempre più rapida ed estesa diffusione di "medicine" non scientifiche, eterodosse o alternative, che indicano, di per sé, una disaffezione crescente verso la medicina "ortodossa". Mi riferisco poi a un

diffuso interesse, mostrato da ambienti d'alta cultura, per lo studio e la eventuale riapplicazione di metodi terapeutici originari di culture "altre", o tradizionalmente propri della cultura popolare.

Medici e psichiatri si rivolgono con positivo interesse all'antropologia e alla demologia, mentre antropologi e demologi cercano di rapportarsi alla medicina e alla psichiatria, e nascono discipline nuove come l'"Antropologia medica", l'"Etnomedicina", la "Storia della medicina popolare", l'"Etnopsichiatria", la "Psichiatria transculturale". V'è, in queste iniziative, lo sforzo di erigere un "ponte" che ristabilisca una comunicazione e sormonti il distacco suaccennato tra l'anima tecnologica e l'anima antropologica della medicina ufficiale». ¹³

Lanternari auspica un immediato ritorno alle pratiche e ai saperi terapeutici delle medicine alternative, eterodosse. La sua intenzione, più nello specifico, è quella di far attingere alla medicina ufficiale solo gli elementi positivi delle altre medicine. Lo studioso matura quest'idea dopo aver constatato all'interno della medicina ortodossa, l'esistenza di numerosi limiti che la inficiano. ¹⁴

Dopo aver provveduto a fornire un breve *excursus* della storia della medicina, conclude affermando che, malgrado le tecnologie utilizzate dalla medicina siano sempre più sofisticate, e malgrado il sapere scientifico abbia fatto notevoli passi in avanti nella conoscenza medica, si assiste nel Novecento ad evidente un scadimento della pratica medica:

«È chiaro infatti che, quanto più la scienza medica ha raffinato le sue procedure conoscitive e diagnostiche, quanto più ha perfezionato le tecniche terapeutiche e viene aprendosi ognora nuovi margini di efficacia curativa dei mali, tanto più s'è sviluppato il livello di autoconsapevolezza dei limiti e della misura del proprio potere. Perciò ormai si ammette con rigore e disinvoltura che esistono mali sfuggenti al potere della medicina ufficiale, e appunto perciò definiti col titolo riconosciuto di "mali incurabili"». ¹⁵

Lanternari annota come il pubblico, le persone, oggi, si rivolgono alle medicine extrascientifiche, che offrono benessere e guarigione sicura dai connotati quasi miracolistici. Al contrario, la scienza nega la possibilità di un intervento miracoloso per ottenere una guarigione, e per questo motivo viene rigettata dall'opinione pubblica. ¹⁶

Luciano Padovese nel saggio: *La visione cristiana del corpo* tratteggia la concezione cristiana del corpo così come era concepita nel passato e così come è intesa oggi. Oggi la visione del corpo cristiana è molto più semplice di quella relativa al passato. L'idea della corporeità e della vita fisica dell'uomo non è più intesa come un fattore marginale. La Chiesa in questi ultimi anni si è liberata dell'antico retaggio neoplatonico caratterizzato dal dualismo anima corpo e ha dato al corpo e alla vita fisica un posto di primo piano nella teologia. Il documento del Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes* testimonia questo passaggio, partendo dal presupposto biblico afferma la grandezza dell'uomo proprio a partire dai suoi elementi fondamentali.

Il corpo è considerato al pari dell'anima e caratterizza tutta la persona. Nell'enciclica *Veritas spendor* Giovanni Paolo II ribadisce il concetto sull'importanza del corpo e della sua unione indissolubile con l'anima. ¹⁷ La Chiesa nel elaborare questa tesi ha attinto alle conoscenze date dall'antropologia, e delle scienze umane unitamente a una riscoperta della coscienza biblica. Le scienze umane hanno messo in luce l'importanza del corpo e la sua non marginalità rispetto all'anima e rispetto alla persona. L'uomo "è" un corpo egli semplicemente non "ha" solo un corpo. Anima e corpo sono realtà di una stessa dimensione, interagiscono fra di loro. Lo studio e l'interpretazione della Bibbia avalla questa concezione.

Scrive Padovese:

«Tutto dell'uomo è corpo e tutto è anima. Si tratta di "un inscindibile legame che intercorre fra la persona, la sua vita, la sua corporeità" (Giovanni Paolo II *Evangelium vitae*, n. 81). Dal canto suo la lettura delle fonti bibliche ebraico-cristiane non fa che confermare questa interpretazione della corporeità. Nell'*Antico Testamento* è sconosciuta la distinzione fra anima e corpo, nel senso, almeno, che intendiamo noi con la mentalità filosofico-greca. Parlando globalmente di vita umana, vengono usate espressioni che accomunano al termine "anima" anche il "sangue" il "cuore" le "reni": tutte parole dedotte dall'ambito della corporeità e che servono ad indicare, appunto, la vita della persona nel suo insieme e addirittura il suo baricentro. Nel *Nuovo Testamento*: Paolo, usando i termini greci che equivalgono al nostro vocabolo "corpo" (soma), intende designare l'uomo come totalità di persona, come "io concreto". Vale a dire che la vita umana è pensabile, concepibile solo come vita corporea. Se c'è una contrapposizione fra *pneuma*

(*spirito*) e *sarx* (carne) nel *soma* che è l'intero "io" dell'uomo, questa va letta nell'ambito di un ambito soprannaturale. Contrapposizione, cioè, tra persona che agisce nello Spirito di Dio, obbedendo alle sue leggi (uomo spirituale), e persona che obbedisce alle leggi del mondo (uomo carnale). Nessuna affermazione di principio, quindi, in tema di contrapposizione "naturale", "filosofica" fra anima e corpo». ¹⁸

All'incirca sullo stesso campo, in cui si delinea la ricerca di Lanternari ma più decisamente all'interno dell'agone dell'etica cristiana, in cui si colloca la precedente definizione di persona fornita da Padovese, intesa come unità di anima e corpo, prende le mosse la critica di Jean Françoise Malherbe alla concezione delle forme organizzative e della pratica della medicina moderna. Egli contesta la medicina ufficiale ma non per ottenere, come Lanternari, un ritorno alla magia, o alle medicine alternative.

Lo studioso francese si fa espressione del pensiero etico cristiano che vuole condurre a un ritorno della medicina ai valori della persona, della parola, della comunicazione interpersonale. Malherbe punta l'indice l'eccessivo scientismo e l'eccessiva medicalizzazione, presenti all'interno della medicina ufficiale. Tali caratteristiche trasformano il corpo, che si vede privato della sua dignità, è sottoposto a un'interpretazione di tipo riduzionistico, che fa perdere di vista alla medicina la sua origine e la sua finalità. Il corpo è diventato oggetto di pratiche che lo sminuiscono eticamente.

Questi atteggiamenti della medicina ufficiale trasformano il significato della vita umana. Cambia l'immagine che gli uomini hanno della loro vita. Le pratiche di medicalizzazione esasperata dei corpi e la bontà di tali pratiche sono avallate dai meccanismi pubblicitari dei mass media. Questa esposizione mediatica dell'uso delle tecnologie mediche non è suffragata da nessuna riflessione sulle implicazioni etiche di dette tecnologie. ¹⁹

2. Corpo, malattia, rapporto medico paziente

1. *Il corpo*. Il dibattito attuale nell'ambito della comunità scientifica riguarda lo *status* del corpo umano e i suoi limiti. La discussione si sposta, poi, all'uso e all'abuso che di esso se ne fanno nella medicina scientifica ufficiale.

L'intento di Andrea Carlino e, al contempo, quello dell'odierna etica medica è quello di ricongiungere i due termini della dicotomia tra malato e malattia e quindi tra persona e corpo. La scienza medica, negli ultimi due secoli, ha riservato una particolare importanza e una determinata attenzione solo ad alcuni aspetti della disciplina medica. L'attenzione della medicina ufficiale è stata rivolta solo all'aspetto della pratica professionale, della didattica e della ricerca.

Nulla è stato fatto per rivolgere la stessa attenzione al corpo umano. In questo modo si è potuto assistere a una sempre più progressiva oggettivizzazione del corpo umano, a fronte di un continuo aumento del grado di scientificizzazione dei risultati della ricerca. Si è sempre più rivolta l'attenzione alle malattie in relazione solo ad alcune parti del corpo e si è trascurato del tutto il corpo nella sua totalità.

I progressi inarrestabili compiuti dalla medicina a partire dal XIX secolo, nel campo della ricerca, della diagnostica e della terapeutica, hanno fatto in modo che si assistesse a un crescente sentimento eroico e di onnipotenza. ²⁰ Questa serie di atteggiamenti scienziasti nei confronti della ricerca medica e nei confronti della malattia, è stata la causa della rimozione dell'umano, e del malato dall'universo della medicina. Carlino scrive:

«Al tempo stesso questo processo secolare ha avuto come conseguenza – come ha scritto George Canguihem – la rimozione dell'umano, ciò che alcuni sociologi hanno definito la scomparsa del malato nella cosmologia della medicina moderna e contemporanea». ²¹

Osserva Ivo Quaranta che la biomedicina, assunta nell'accezione del termine su esposta, è sicuramente utile. Proprio grazie al suo riduzionismo è stata capace di interventi tecnici, interagenti con gli aspetti biologici, chimici e fisici dell'organismo di ogni singolo individuo. Quaranta precisa tuttavia che non si può disegnare l'intera carta geografica della conoscenza della malattia, usando soltanto alcune categorie come quelle bio-psichiche dell'individuo. Questa è una finzione culturale. Nell'alveo della tradizione e dell'epistemologia antropologica, gli aspetti bio-psichici della persona non sono considerati in modo che possano dare una descrizione epistemologica di una realtà data oggettivamente. Esse possono essere

intese solo come semplici categorie culturali, attraverso le quali interpretiamo la realtà e quindi la poniamo in essere, con certe caratteristiche, piuttosto che con certe altre.²²

Alla luce di ciò, si può facilmente evincere che l'intenzione di Quaranta non è quella di delegittimare la biomedicina, tuttavia egli fa presente come, invece, potrebbe essere la biomedicina a delegittimare, in un ambito di collaborazione e di cooperazione, le forme di sapere terapeutico che mal si adattano agli schemi epistemologici e ontologici della moderna medicina.

A questo punto sarebbe troppo facile per la medicina contemporanea etichettare e bollare gli altri saperi come "medicina tradizionale" nascondendoli dietro un alone di negatività, di alterità. Questi saperi terapeutici – secondo Quaranta – hanno diritto di trovare pari dignità, con i contenuti della biomedicina, alla stregua di vere e proprie categorie culturali. Al centro di questo processo si deve mettere il corpo:

«Mettere al centro di questa operazione il corpo emerge come fondamentale proprio al fine di comprendere quanto le differenze culturali non debbano essere intese esclusivamente nei termini di differenti modalità di concepire la realtà, ma piuttosto nei termini di differenti modalità di viverla».²³

L'uomo considerato soltanto secondo le leggi della bio-genetica è incompleto, perché non sono bastanti a garantire la sua sopravvivenza. Gli strumenti concettuali e le tecniche tese alla sopravvivenza, vengono appresi sempre all'interno del gruppo sociale.²⁴ Il corpo, dunque, non è un elemento con un'importanza relativa ai fini della costruzione della realtà. L'uomo percepisce il mondo attraverso il corpo informato. L'individuo percepisce il mondo prima ancora, di interessare su di esso una relazione di natura cognitiva e riflessiva, che lo oggettivizza:

L'invito di Quaranta è dunque quello « di guardare alla relazione fra esperienza e rappresentazioni socio-culturali in termini costitutivi, non *abbiamo* semplicemente un corpo culturalmente elaborato, ma *siamo* corpi che vivono loro stessi e il mondo attraverso i dispositivi della loro costruzione culturale (e nel nostro caso all'insegna di specifiche concezioni ontologiche, epistemologiche, ecc.)».²⁵

Mary Douglas, a tal riguardo, pone l'attenzione sul fatto che le istituzioni, quindi la comunità hanno la capacità di poter influire sulle modalità di funzionamento della mente umana. Ma esse sono capaci anche di influenzare il contenuto delle rappresentazioni.²⁶ Secondo Byron Good, all'interno della nostra concezione della salute, vanno ripensate in maniera diversa le nostre categorie, in verso che si muova in un senso diverso da quello seguito dalle categorie della medicina ufficiale.

Contemporaneamente, si deve dare importanza alle differenze culturali e nello stesso tempo si deve evitare di uniformare la cultura, mettendo da parte le differenziazioni. Da questo punto di vista, si può serenamente affermare che anche il linguaggio medico è un linguaggio culturale. Ci si può spingere anche oltre col ragionamento e alla luce di quanto detto, si può quindi dire che la medicina stessa è un sistema culturale. Essa è inserita in un complesso in una complessa rete di interazioni sociali e in una fitta rete istituzionale.²⁷

Giovanni Pizza, nel dare una moderna definizione di corpo all'interno dell'antropologia medica, mette in risalto il ruolo importante che ha avuto la fenomenologia nella determinazione dei confini antropologici e medici del corpo. È la speculazione fenomenologica di Husserl e di Merleau Ponty che ha fatto superare la dicotomia oggetto-soggetto, coscienza-carne.

Il corpo diventa il depositario della conoscenza incarnata, io sono un corpo e ho un corpo. Nella relazione intersoggettiva il corpo riconosce e definisce gli altri e nel fare questo riconosce anche se stesso. Il corpo compie il processo di mimesi, ossia effettua l'esperienza essenziale del rapporto intersoggettivo. Se si considera l'estensione di questi processi alla sfera della società e della cultura, i risultati che si ottengono sono molto importanti. Lo studioso di antropologia ritiene che la fenomenologia deve essere intercalata al fine di informare la tradizione antropologica.²⁸

È ferma convinzione di Pizza il fatto che la fenomenologia assunta, all'interno dell'antropologia, non può essere esclusa dal suo orizzonte cognitivo ed esperienziale, neanche dalla scienza medica. Fu il pensiero classico, prestatato alla medicina greca, che per primo tentò di operare questa elisione, cercando di oggettivare il corpo; il tentativo, però, non ebbe alcun riscontro concreto. La formazione di base del medico moderno è fondata sulla placida acquisizione dell'assunto, che fa riferimento all'esperienza di corpo individuale. Malgrado i vari tentativi effettuati, la medicina ufficiale non è mai riuscita ad oggettivare il corpo.²⁹



Gioia di Cristofaro ricorda come sia il corpo l'elemento unificatore della malattia e della salute. Nel corpo questi due aspetti interagiscono fra di loro; essi vengono interpretati attraverso la chiave di lettura offerta dai sistemi culturali in divenire. I saperi terapeutici e le pratiche mediche, infatti, fanno parte di un complesso sistema culturale che li vede protagonisti attivi nel porre in atto i processi e le dinamiche. I saperi e le pratiche sono assorbiti in una continua comunicazione con le istituzioni e con la cultura, sono partecipi della costruzione culturale

e sociale, della corporeità.

Tutto questo mette in atto una diversa percezione della salute e della malattia.³⁰ L'antropologia medica, per effettuare questo tipo di approccio con la concezione della corporeità, deve, previa una proficua collaborazione interdisciplinare, cogliere tutti gli aspetti: storici, economici, sociali e politici, che danno un'identità precisa ai saperi e alle pratiche che a loro volta, sono connessi all'esperienza del corpo, della malattia e della salute.³¹

«È importante inquadrare – precisa di Cristofaro – tali aspetti nelle reciproche concettualizzazioni e rappresentazioni alla base delle diverse realtà esperienziali che vedono nell'incorporazione la relazione ineliminabile tra il soggetto e l'oggetto della rappresentazione nell'esperienza del corpo.

L'incorporazione, infatti, definisce le modalità di esistenza della persona che "abita" il proprio corpo in una esperienza comune a tutti nel mondo che dà luogo alle diverse rappresentazioni collegate ai processi storico-culturali di costruzione della corporeità incentrata su concetti ed esperienze quali salute e malattia, benessere e malessere, piacere e dolore, felicità e sofferenza. Esiste dunque un rapporto strettissimo fra cultura e salute, nel senso che la cultura orienta l'interpretazione e il sistema di senso dell'evento stesso della malattia inquadrandolo nelle concezioni generali che attribuiscono valore o disvalore agli accadimenti esistenziali legati alle loro rappresentazioni culturali».³²

2. La malattia. Secondo Franz Alexander, il paziente non è assolutamente un mero portatore di organi bensì è l'oggetto legittimo dell'interesse medico. Il paziente è un essere umano, depositario di preoccupazioni, paure, speranze e disperazioni. Egli è un'entità indivisibile. Negli ultimi anni si è manifestata un'attenzione sempre crescente alla ricerca delle cause delle malattie ed è stata rivolta particolare attenzione alle cause emotive, secondo un orientamento della medicina che vede privilegiato il ruolo della psicologia, all'interno della ricerca delle cause delle patologie.

Questo orientamento non si dimostra privo di ostacoli; molti medici clinici, infatti, si sono dimostrati scettici, altri hanno lanciato l'allarme riguardo una possibile deriva psicologica della medicina. L'odierno interesse psicologico si rifà a vecchie teorie prescientifiche, ma in una veste nuova e moderna. Tali teorie vedevano la possibilità di effettuare la cura dei mali del corpo e dei mali dell'anima in una sola risoluzione d'intervento terapeutico. La cura poteva provenire dall'azione di uno stregone come anche dall'azione di un missionario oppure poteva provenire dall'acqua santa di Lourdes.

La cura del malato non è stata sempre divisa tra l'intervento terapeutico-guaritivo del sacerdote e l'azione del medico. Oggi la psicologia medico-scientifica si pone come traguardo il tentativo di far usufruire al paziente i benefici dell'"arte medica" e dell'effetto psicologico, il tutto fondato su una base scientifica. La medicina moderna assume questo convincimento sulla scorta dei successi curativi riportati sia dallo stregone, sia dal sacerdote, sia dal medico.

Questi successi sono stati ottenuti grazie al rapporto emotivo tra medico e paziente, in virtù della funzione psicologica esercitata dal medico.³³ Afferma Alexander che una fra le migliori spiegazioni dell'evoluzione psicologica della medicina moderna è fornita da Stefan Zweig nel suo libro *L'anima che guarisce*, di cui riporta un brano che citiamo testualmente:

«Per malattia ora non s'intende più qualcosa che colpisce l'intero individuo, ma soltanto uno dei suoi organi...In tal modo la missione originaria del medico, che per dominarlo, affronta il male come unità, si sminuisce nel compito sostanzialmente inferiore di attribuire una sede a ogni infermità, di identificarla e catalogarla in uno dei gruppi nosologici fissati e descritti in precedenza... Questa inevitabile oggettivizzazione e tecnicizzazione della terapia, arrivò ad un eccesso nell'Ottocento, quando venne ad interpersi tra il medico e il paziente una terza entità di natura puramente meccanica: l'apparecchio. La capacità creativa del medico nato di penetrare e di afferrare in sintesi diventa sempre meno necessaria per la diagnosi». ³⁴

Un elemento innovativo che spinse la ricerca scientifica ad allontanarsi dall'analisi unilaterale della medicina, fu la psicanalisi. Essa reagì alla concezione medica che vedeva l'organismo umano del tutto parcellizzato; la psicanalisi introdusse il concetto di unità dell'organismo umano. Si spinse oltre e affermò che la funzione delle singole parti del corpo umano si poteva comprendere solo tenendo in considerazione l'unità del sistema. ³⁵

Più tardi questa stessa concezione, nelle grandi linee, fu adottata anche dalla psicologia sperimentale, più segnatamente all'interno delle teorie della psicologia della *Gestalt*, di Köhler, Wertheimer e Koffka. Essi poterono dimostrare, che il tutto non è la somma delle parti che lo compongono: l'osservazione clinica delle parti non coincide con le parti, non può condurre a una conoscenza autentica del sistema nella sua unità. È il tutto, una volta compreso, che spiega il funzionamento delle parti, questo assunto verrà poi ripreso e adottato anche dalla medicina.

Tale adozione avvenne attraverso l'applicazione delle neuroscienze, che riuscirono a comprendere come tutte le parti del corpo siano collegate direttamente o indirettamente a un sistema regolatore centrale, e da questo è controllato e regolato il loro funzionamento. ³⁶ Carlo Gabbani pensa come, si possano registrare all'interno della medicina due tipi di approcci. La medicina, infatti, comporta una distinzione fra una conoscenza della patologia, che abbia come elemento principale un sapere di carattere generale, e una conoscenza delle patologie, in diretto e stretto rapporto con un singolo individuo.

Per amplificare al massimo la portata curativa del trattamento medico deve essere adattato alla persona che è oggetto di cura. Sulla scorta di queste considerazioni autori come Ginzburg, - osserva Gabbani - hanno definito la medicina come "ars individualisandi". Da qui, di conseguenza, deriva per la medicina l'obbligo di individuare una distinzione tra modalità, finalità e livelli distinti nelle attività biomediche.

Le caratteristiche peculiari registrate in termini di mutamento e di diversità, stabiliti dallo studio dei singoli casi, possono esercitare una forma di influenza diretta, anche nella ricerca di teorie mediche generali e tassonomiche. Le tassonomie, i protocolli, le spiegazioni e le teorie mediche generali devono sì curare il singolo individuo, ma altresì, non devono mai essere assottigliate da parte della medicina, procedendo sia in modalità idiografica, sia in modalità normografica, in un ottica di cooperazione e integrazione fra le stesse. ³⁷

Un altro risultato che emerge da questi studi è rappresentato dalla presa in considerazione ai fini terapeutici dell'esperienza personale e soggettiva di un individuo. Lo stesso si può dire riguardo al modo, che ha ciascuno, di entrare in contatto col proprio stato psicofisico. Tutti e due questi elementi devono essere trattati con dignità, - sottolinea Gabbani - e devono essere considerati in ambito clinico, ai fini di un'individualizzazione eziologica, diagnostica e terapeutica della condizione di patologia che riguarda l'individuo. Condizione ne è che la malattia sia vista come esperienza personale. La malattia, quindi, non deve essere più intesa solo come *disease*, ma deve essere concepita anche come *illness*. ³⁸

Oggi l'attenzione rivolta alla persona in subordine a ciascuna condizione patologica ha preso proporzioni importanti, all'interno della cosiddetta "medicina centrata sul paziente", e del valore sempre maggiore, che hanno acquisito le componenti relazionali e narrative. A tal riguardo, si potrebbe fare un accostamento, per grandi linee, con un aspetto dell'etica di Jean François Malherbe. Anch'egli, infatti, pone in risalto l'aspetto della relazione in unione con l'aspetto narrativo della medesima. È in questo passaggio del filosofo della morale che si può cogliere un'analogia con quanto afferma Gabbani più sopra.

Lo studioso francese precisa, prima ancora di essere un io l'essere umano è un tu, è un lui aperto alla narrativa, alla conversazione. L'io così descritto, è sempre inserito in una struttura di reciprocità e sempre in questa sede si incontra il fatto umano più importante che determina l'essenza stessa dell'uomo a livello

etico e sociale. La reciprocità, supportata dalla parola è intesa, anche come corresponsabilità degli esseri umani, presi singolarmente e in gruppo, essi sono sempre capaci di un rapporto con gli altri, sostenuto dalla parola appunto.³⁹ La malattia è per il filosofo una crisi del soggetto che può solo essere "curata" dal cambiamento, dal linguaggio:

«Affinchè una crisi provochi il cambiamento, prima di tutto deve emergere nel campo del linguaggio. Perché una crisi apra ad un cambiamento, ovvero una malattia possa divenire un'esperienza positiva, bisogna che il soggetto, con l'aiuto del medico o di altri, ritrovi in se stesso la forza di vincerla.

La prima condizione sta nel possedere ancora qualche meccanismo di difesa per poter esercitare una creatività fedele alla propria storia. Alta condizione perché una crisi induca il cambiamento è che ci sia qualcuno ad ascoltarci quando raccontiamo, attento a cogliere con noi il senso della nostra storia senza preoccuparsi di giustificarsi».⁴⁰

Ritornando, ora, al discorso avviato da Gabbani, ribadiamo che questi nuovi processi sono integrativi e potenzianti della medicina, ma non assolvono assolutamente a un ruolo alternativo e sostitutivo della medesima.⁴¹

Alfredo Civita, nel contesto della malattia mentale, estrinseca ulteriormente il ragionamento soprastante e scrive:

«Sebbene il panorama attuale relativo alla psicosomatica presenti, com'è naturale, una varietà di posizioni differenti, il modello olistico sembra essere largamente condiviso, almeno da quanti credono in una medicina psicosomatica. Le ragioni di tale consenso sono due. Alla prima abbiamo già accennato: l'approccio olistico alla malattia psicosomatica non è totalitario, ma si sforza di rendere conto sia dei fattori psicologici, che attengono in particolare alla vulnerabilità emotiva di ogni singolo individuo, sia delle componenti biologiche. La seconda ragione è che il punto di vista olistico implica una profonda revisione nel rapporto medico-paziente. Che sia di famiglia o specialista, il medico è chiamato a occuparsi della persona del paziente nella totalità dei fattori che ne determinano la salute o la malattia: fattori familiari, sociali, psicologici, biologici».⁴²

Maleherbe afferma che la sofferenza di un uomo, inscritta in una situazione di crisi, origina la parola; la parola diventa il grido di dolore, ma ne potrà avere dignità solo se qualcuno lo ascolta e lo capisce. Il gesto tecnico del medico, teso a far ottenere una risposta al paziente al suo grido di dolore, non basta. È noto che il personale sanitario non soffre e questo lo rende sordo al grido di aiuto del paziente. Il medico, rimasto indifferente ai bisogni del malato, pone in atto una sua azione medica.

Essa riduce il malato a un'espressione di un malessere, che grettamente il medico pensa di dominare con tecnicismi. Questo atteggiamento del medico riduce l'uomo a un organismo funzionale sordo e muto. L'ambivalenza delle scienze biomediche è fortemente messa in discussione alla luce di queste considerazioni. Esse sono utili solo quando si mettono al servizio di chi parla e di chi ascolta, in caso contrario sono dannose. Ossia, se la scienza biomedica considerasse il dolore solo come un sintomo, e se non va a ritroso, per cercare le cause di quel dolore, la medicina nega l'essenza dell'uomo. La medicina ha il dovere di curare il malato senza nascondere quelle che ne sono le cause, che comunque porteranno il soggetto alla morte. Non vedere le cause significa agire come un tecnico che si allinea alla visione dell'uomo inquadrata dalla società di oggi, ossia la visione che nega la morte, che nega l'essenza dell'uomo.⁴³

Torniamo, ora, al discorso sulla malattia, Maleherbe definisce la malattia come una crisi personale, che viene intercalata nella storia del corpo, con un caratteristica di pluridimensionalità della persona. L'infermità non è solo il dato oggettivo fornito da un'architettura di tipo sociale e scienziata, piuttosto è un sistema storicizzato, delle varie organizzazioni, che nel tempo hanno caratterizzato le relazioni medico-paziente.⁴⁴ Anche L. Nordenfelt pone la sua concezione olistica del paziente quasi sullo stesso piano delle teorie, che abbiamo ricordato più sopra. L'uomo è un agente socialmente integrato, compie molte attività quotidianamente e è coinvolto in molte relazioni sociali.

I concetti di salute e di felicità devono ritenersi separati, del resto questa separazione avviene anche nel linguaggio comune. Le due cose sono diverse, si può essere non sani e allo stesso tempo si può essere felici, mentre, di contro, si può essere sani e al contempo essere infelici. Può essere felice anche una

persona sul letto di morte, l'importante è che sia circondata da tutta la sua famiglia, che lo accompagnerà fino all'incontro con Dio. Ma allo stesso tempo, si può affermare che la salute favorisce la felicità, in quanto essa consente all'uomo di poter fare tutte le cose che vuole, mentre la malattia favorisce l'infelicità perché priva l'uomo delle capacità, di fare le cose che vuole. Conclude, Nordenfelt, dando la definizione di salute: essa è uno stato di cose che tende a condurre a un certo grado di felicità.⁴⁵

3. *il rapporto medico-paziente*. Uno degli argomenti più dibattuti in questi ultimi anni – afferma Ivan Cavicchi – è quello del rapporto medico-paziente. Se ne fanno carico oltre a molte altre discipline, anche la filosofia della medicina. Il tema riguardante la malattia è affrontato, più nello specifico, dall'etica medica.⁴⁶ Il rapporto medico-malato è visto in una dinamica paternalistica che assiste a una prevalenza del ruolo del medico rispetto a quello del paziente. Il medico ricopre una posizione prevalente.

Il malato è considerato un qualcosa che appartiene alla sfera di conoscenze del medico. Posto in questi termini il malato ricopre un ruolo passivo e subalterno.⁴⁷ Cavicchi avverte che il rapporto fra medico e malato non deve essere unilaterale, ma binario. Deve contenere al suo interno, oltre a due figure più importanti di medico e malato, anche il contesto, l'ambiente, la cultura, le credenze, le conoscenze, il corpo, la mente, la storia. La relazione medico-malato non deve essere accentrata né sul medico, né sul paziente. Cavicchi scrive:

«Si può intendere sia che il medico gode della proprietà che il malato è meno centrale di lui, sia che il malato gode della proprietà che il medico è più centrale di lui. L'ambiguità si supera se si conviene che oltre alla proprietà (più o meno centrale) sia dato *anche* un concetto ontologico, quello appunto di *relazione*, dichiarando che esso esprime il fatto che "essere più centrale di..." *intercorre* tra medico e malato, presi in quest'ordine. Ci si dimentica che, in ogni caso, la relazione tra medico e malato è comunque *binaria* e che questa relazione si allarga includendo altre variabili (contesto, ambiente, cultura ecc.) si deve parlare di relazioni "*n*-arie". Dire, quindi che la relazione medico-malato è "centrata su..." non ha molto senso. Di fatto il concetto di relazione può sussumere quello di proprietà. Sarà sufficiente per dire "centrata su..." convenire che le proprietà altro non sono, nel caso del medico e del malato, che relazioni *unarie*. Il rapporto centrato sul malato o sul medico, altro non è che una riduzione di una relazione "*n*-aria che, per sua natura, è estensionalmente identificata con la classe di tutte le *n* – regole ordinate di variabili (corpo, mente, ambiente, storia, contingenze, credenze, conoscenze ecc.) tra le quali la relazione medico-malato *intercorre*».⁴⁸

La relazione tra medico e malato risulta sempre più incompatibile con l'idea di "centratura" o sul medico o sul malato, se la s'interpreta come dialogo, come relazione mediata dal dialogo. Questi aspetti non si adattano al concetto di centratura della relazione. Il dialogo è caratterizzato da un'interazione intersoggettiva, che non ha bisogno di essere espressa in un modo oggettivante. Essa assume evidenza reale anche se non si sostanzia nei caratteri della fisicità, della biologia, o della psicologia e della sociologia. La funzione che mette in relazione il medico con il malato, si può immaginare come un termine medio descritto in termini sillogistici.⁴⁹

«Il dialogo media la relazione tra due soggetti. Esso costituisce il modo *proprio* e *privilegiato* del discorso tra medico e malato; al pari, guarda caso, del discorso filosofico (almeno come lo intendeva il pensiero antico)».⁵⁰

In molta parte della letteratura clinica la relazione medico-malato è paragonabile all'intervista medica. Essa debitamente elaborata rappresenta una vera e propria tecnica che trasforma la relazione in strumento e mezzo, al fine di instaurare un'interazione che porti allo scambio di informazioni tra medico e malato, nei più disparati contesti. Cavicchi spiega che:

«Anche quando l'intervista è concepita come "approccio integrato" il suo scopo è "far emergere dati rilevanti sulla persona e sui sintomi del paziente". Dopodiché il medico intervistatore sintetizza i dati di una "descrizione" altrimenti definita "storia bio-psico-sociale". Engel ha proposto il "modello bio-psico-sociale" al fine di descrivere "la persona" come un insieme integrato di componenti biologiche, psicologiche e sociali. L'intervista integrata vale come domanda rivolta alla comprensione sia della malattia sia della persona malata. Essa, dice Engel, costituisce un modello "sia umanistico che scientifico" e si basa sulla

premessa "che la mente e il corpo sono inseparabili e che l'operatore sanitario può comprendere il paziente solo considerandolo nella sua interezza"». ⁵¹

Giacomo Delvecchio osserva come oggi si assiste a una crisi della diagnosi. La via umanistica non è più la via maestra che conduce alla formulazione della diagnosi. L'approccio alla diagnosi, oggi, è quello indicato dalla tecnica. È indubbio che la diagnosi vive un periodo di profonda crisi, alcuni osservatori pensano che sia dovuto all'uso indiscriminato della tecnica nel campo della cura medica. Le tecniche diagnostiche rendono impersonale la relazione con il malato.

La cura subisce anch'essa una disumanizzazione del rapporto fra medico e malato, a causa dell'utilizzazione della tecnica. Essa ha cambiato radicalmente le modalità della diagnosi e della cura, aumentando le distanze fra medico e malato e fra malato e società civile. ⁵² La diagnosi ottenuta attraverso la tecnologia è molto più veloce di quella tradizionale, è sicuramente più funzionale alle caratteristiche strutturali e alla contingentazione dei tempi della medicina contemporanea.

La tecnologia è in grado di offrire alla medicina tempi molto più veloci che permettono di arrivare a formulare la diagnosi molto prima rispetto a quella tradizionale. La medicina tecnologizzata permette alle macchine di prendere il posto che nella diagnosi tradizionale era delle parole. Il tempo che prima si prendeva la malattia per fare il suo corso, era anche il tempo per fare la diagnosi. In questo modo il medico poteva attuare una riflessione sui sintomi e sulla malattia.

Si instaurava un rapporto tra medico e paziente che permetteva di conoscere la malattia, contestualmente medico e paziente si conoscevano e ponevano in essere una relazione tesa alla cura del paziente. Si veniva a creare fra i due un'alleanza terapeutica e si trovavano risposte al male. ⁵³

Infine, Ivan Iurlo si muove su una china di ricerca decisamente più improntata da una forte caratterizzazione bioetica e giuridico-legale. Lo studioso fa partire la sua riflessione dalle radici storiche, filosofiche, e bioetiche, del problema rappresentato dal rapporto medico-paziente.

Egli ci fornisce un quadro generale sulla funzione che le norme bioetiche hanno avuto nel caratterizzare la stesura di molti documenti internazionali: Dichiarazioni, le Carte universali, i Codici deontologici, le Raccomandazioni, le Risoluzioni, le Direttive degli organi internazionali. Uno dei compiti che la bioetica deve assolvere, a livello internazionale, è quello di trovare una base comune di condivisione per alcuni parametri di valori.

Lo scopo è arrivare, così, a formulare principi che possano, a loro volta, aiutare gli operatori giuridici nella costruzione di regole positive di condotta. Questi principi e queste regole sono volti a fare luce e a guidare l'azione sanitaria. L'atteggiamento che deve guidare le dinamiche legate all'azione sanitaria e al rapporto medico-paziente deve essere necessariamente orientato verso una visione che consideri l'uomo sempre come persona.

L'atteggiamento da evitare quello di considerare l'uomo solo come un corpo da curare. Iurlo riporta la definizione di deontologia, fornita dal filosofo di J. Bentham, la quale prevede che alla bioetica vengano attribuite, oltre all'analisi dei doveri, anche quella dei concetti coinvolti nel ragionamento pratico: il buon diritto, il diritto dell'obbligo, la virtù, la libertà, e la scelta. ⁵⁴ Aggiunge Iurlo, che la parola bioetica, relativamente alla prima parte, vuole significare lo studio di tutta una serie di doveri, legati a una professione. Invece la seconda parte della parola vuole indicare l'esistenza di un valore assoluto. L'opinione sull'esistenza delle virtù etiche nel campo medico, per tutta la prima metà dell'Ottocento, non è stata molto benevola nei confronti delle medesime.

Solo dopo la seconda metà del secolo, si è potuto assistere a un cambio di rotta di tale opinione che metteva sotto una buona luce tali virtù. Questo cambio d'opinione fu reso possibile dalla nascita e dall'istituzione di un modello etico-professionale comune. Nel caso di specie, un esempio fondamentale fu quello fornito dai circoli medici pitagorici, famosi per aver adottato il giramento d'Ippocrate.

Un altro modello che guidò tale processo fu l'esempio fornito dal Cristianesimo dei primi secoli, che attribuiva al medico un carisma quasi sacerdotale. Si possono riunire insieme i due modelli facendone una sintesi, si può ora affermare che esiste un ethos cristiano-ippocratico, che ha eticizzato la professione medica.

Esso è stato il fondamento dei nascenti Ordini professionali, ma, allo stesso tempo, l'elemento culturale che ha fornito una definizione di medico più completa, che andava oltre il fatto che egli possedesse la

conoscenza della scienza medica. Alla luce di questi dettami etici, alla luce dell'ethos cristiano-ippocratico, il medico è anche colui il quale adegua il suo agire, la sua azione, la sua coscienza a una regola di natura etica.⁵⁵

La professione medica è rimasta chiusa all'interno di questo recinto epistemologico ed etico, per tutto l'Ottocento; nel secolo seguente ha subito un attacco critico, da parte della sociologia, che provocò al suo interno una crisi. Oggi questa crisi permane ed è ancora in atto. La sociologia accusa la medicina moderna di effettuare sulla società un'eccessiva medicalizzazione.

L'accusa sottolinea anche un altro aspetto negativo della medicina. La sociologia odierna, infatti, afferma che, a carico della professione sanitaria, c'è un'altra pendenza da accollarle. Tale tendenza negativa è il fatto di trasformare tutti i conflitti sociali in fatti che devono diventare, per forza, questioni medico-biologiche.⁵⁶ Iurlo scrive:

«In questa temperie culturale, l'oncologo statunitense V. R. Potter, ha coniato il seguente neologismo: la bioetica è intesa come "lo studio sistematico della condotta umana nell'area delle scienze della vita e della cura della salute, quando tale condotta viene esaminata alla luce dei valori e dei principi morali" [...] Per la prima volta, l'attenzione della comunità scientifica si è soffermata sui diritti dei pazienti, nell'ambito del controverso rapporto fra il medico e l'ammalato. Ne discende una peculiare influenza del pensiero bioetico sull'interpretazione sia delle norme costituzionali che delle norme penali concernenti i trattamenti sanitari».⁵⁷

Possiamo dunque concludere con la certezza, dell'esistenza, nel panorama delle scienze bioetiche e biomediche, di un limite invalicabile preciso: il valore assoluto della dignità dell'uomo. Questo assunto di carattere etico si evince facilmente dal quadro espositivo, che ha posto l'accento sulla condizione del paziente. Alla luce delle tesi esposte, il paziente deve essere tutelato dalle terapie e dall'azione medica.

Ciò deve essere fatto quando esse non siano strettamente orientate a considerare come valore primario la dignità della persona. L'idoneità e la bontà delle terapie sanitarie sono sottoposte a valutazione. Il criterio e il metro di misura, con i quali si effettua detta valutazione è il rispetto della dignità della persona.⁵⁸

Note

1 Cfr. O. Franco, *Musica maga. Il sapere terapeutico della musica attraverso i saperi degli uomini*, in "Anthropos & Iatria", Anno 3, n 1, Gennaio-Marzo, 1999, in: www.medicinealtre.it/1999/franco-1-99.htm.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 Cfr. D. Arecco, *La medicina secondo Ippocrate*, in "Anthropos & Iatria", Anno 3, n 1, Gennaio-Marzo, 1999, in: www.medicinealtre.it/1999/arecco-1-99.htm.

6 Cfr. G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, G. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 2003.

7 Cfr. F. Stock, *Medicus amicus. La filosofia al servizio della medicina*, in "Humana.mente", vol. 9, Aprile 2009, p. 77, in: www.humana-mente.eu/PDF/Paper_Medicus%20amicus_iusse%209.pdf.

8 *Ibidem*, 78.

9 *Ibidem*, 78.

10 *Ibidem*, 78.

11 *Ibidem*, 79.

12 Cfr. V. Lanternari, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. I, Liguori ed., Napoli, 1994, p., 10.

13 *Ibidem*, 10.

14 *Ibidem*, 10-11.

15 *Ibidem*, 12.

16 *Ibidem*, 12.

17 Cfr. L. Padovese, *La visione cristiana del corpo*, in Rivista "Ippogrifo. La Terra vista dalla Luna", anno 1999, p. 9, in: www.rivistaippogrifo.it/ippogrifo_Riv/IPPOGRIFO%2003_I%20sintomi%20della%20salute.pdf.

18 Cfr. L. Padovese, *La visione cristiana del corpo*, in Rivista, "Ippogrifo. La Terra vista dalla Luna", anno 1999, p. 10, in:

www.rivistaippogrifo.it/ippogrifo_Riv/IPPOGRIFO%2003_I%20sintomi%20della%20salute.pdf.

19 Cfr. J. F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, a cura di P. Quattrocchi, ed. Paoline, Milano, 1989, p. 11.

20 Cfr. A. Carlino, *Persona, corpo, cadavere e ritorno*, in "Aperture Rivista di cultura arte e filosofia", Anno 1997, n 3, p. 54, in: www.aperture-rivista.it/public/upload/Carlino3.pdf.

21 *Ibidem*, p. 54.

22 Cfr. I. Quaranta, *Antropologia, corporeità e cooperazione sanitaria*, in a cura di U. Pellecchia e F. Zanotelli, *La cura e il potere*, Ed.it, Firenze, 2010, p. 90, in: www.editspress.it/cms/sites/default/files/free/ebook_curaepotere.pdf.

23 *Ibidem*, pp. 91-92.

24 *Ibidem*, p. 92.

25 *Ibidem*, p. 93.

26 Cfr. M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna, 1990.

27 Cfr. B. J. Good, *Narrare la malattia: lo sguardo sul rapporto medico-paziente*, ed. di Comunità, Torino, 1999.

28 G. Pizza, *Corpi e antropologia: l'irriducibile naturalezza della natura*, in "Aperture Rivista di cultura arte e filosofia", Anno 1997, n 3, p. 45-46, in: www.aperture-rivista.it/public/upload/Pizza3.pdf.

29 *Ibidem*, p.48.

30 G. di Cristofaro, *Prefazione*, in *Medicina e cultura. Prospettive di antropologia medica*, Aracne ed., Roma, 2012, pp. 12-13, in: www.aracneeditrice.it/pdf/9788854849327.pdf.

31 *Ibidem*, p. 13.

32 *Ibidem*, p. 13.

33 Cfr. F. Alexander, *Medicina psicosomatica*, Giunti, Firenze, 1968, pp. 7-8.

34 *Ibidem*, p. 11.

35 *Ibidem*, p. 23.

36 *Ibidem*, p. 26.

37 Cfr. C. Gabbani, *La questione del singolo caso clinico*, in a cura di A. Pagnini, *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Carocci ed., Roma, 2010, p. 269.

38 *Ibidem*, p. 270.

39 Cfr. J. F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, pp. 23-26.

40 *Ibidem*, pp. 73-74.

41 Cfr. C. Gabbani, *La questione del singolo*, p. 271.

42 Cfr. A. Civita, *La questione del singolo caso clinico*, in a cura di A. Pagnini, *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Carocci ed., Roma, 2010, p. 365.

43 Cfr. J. F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, pp. 114-116.

44 *Ibidem*, p. 83.

45 Cfr. L. Nordenfelt, *La natura della salute. L'approccio della teoria dell'azione*, Zanding, Milano, 2003, p. 254.

46 Cfr. I. Cavicchi, *La clinica e la relazione*, Bollati Boringhieri, ed., 2004, p. 17.

47 *Ibidem*, pp. 17-18.

48 Cfr., I. Cavicchi, *La clinica e la relazione*, pp. 18-19.

49 *Ibidem*, p. 27.

50 *Ibidem*, p. 31.

51 *Ibidem*, p. 39-41.

52 Cfr., G. Delvecchio, *La crisi della diagnosi in medicina*, in "Janus", anno VII, n 28, 2007, pp. 25-26, in www.Janusonline.it/sites/default/files/riviste/Janus28.pdf.

53 *Ibidem*, p. 29.

54 I. Iurlo, *Bioetica e trattamenti sanitari sistemi costituzionali a confronto*, in "Anthropos & Iatria", Anno 15, n 3, 2011, p. 53.

55 *Ibidem*, p. 53.

56 *Ibidem*, p. 54.

57 *Ibidem*, p. 54.

58 *Ibidem*, p. 54.



ISSN 2239-1126

www.rivistadiscienzesociali.it e-mail: adimiscio@rivistadiscienzesociali.it

fax +39 0881331395 mobile +392 9250253 - via G.Imperiale 13/a 71122 Foggia - Italia



RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI

riviste scientifiche Anvur area 13
autorizzazione del Tribunale di Foggia n.3/11del 30/12/2010