

Thomas J. Csordas

*Incorporazione e fenomenologia culturale**

1. Corpo e incorporazione

Se assumiamo che l'incorporazione sia una condizione esistenziale in cui il corpo è la fonte soggettiva e il terreno intersoggettivo dell'esperienza, dobbiamo allora riconoscere che gli studi inclusi sotto la rubrica "incorporazione" non riguardano il corpo in sé. Essi riguardano invece la cultura e l'esperienza, nella misura in cui queste possono essere comprese dal punto di vista dell'essere-nel-mondo corporeo. Tali studi richiedono ciò che vorrei chiamare una *fenomenologia culturale*, un approccio volto a unire l'immediatezza dell'esperienza incorporata e la molteplicità dei significati culturali in cui siamo sempre e inevitabilmente immersi.

Possiamo iniziare a sviluppare questa prospettiva partendo da un aneddoto incluso nella celebre etnografia di Maurice Leenhardt del 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Leenhardt fu allo stesso tempo un antropologo e un missionario cristiano dotato di un'eccezionale sensibilità per le realtà esistenziali della vita neo-caledoniana. Nel testo citato l'autore riporta una conversazione avuta con un anziano filosofo indigeno, sull'impatto che la civiltà europea aveva avuto sul mondo cosmocentrico dei kanak. Nel corso di questa conversazione egli aveva suggerito che fossero stati gli europei a introdurre nel pensiero indigeno la nozione di "spirito". Il suo interlocutore, al contrario, gli disse: noi abbiamo "sempre agito secondo lo spirito. Ciò che ci avete portato è il corpo". Per Leenhardt quest'affermazione è sorprendente – sorprendente perché contraddi-

* Il saggio qui pubblicato in traduzione è apparso per la prima volta nel 1999, in *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, a cura di G. Weiss, F. H. Haber, London, Routledge, pp. 143-162 ed è stato riprodotto per gentile concessione di Routledge, Taylor & Francis Books, Inc.

ce lo stereotipo secondo cui il corpo sta dalla parte della natura e lo spirito dalla parte della cultura, il corpo sta dalla parte del primitivo e lo spirito dalla parte del civilizzato. Leenhardt interpreta come segue l'affermazione dell'anziano filosofo indigeno:

[Il corpo] non aveva un'esistenza propria, né vi era un nome specifico per designarlo; era soltanto un supporto. Ma ormai la delimitazione dell'essere fisico è compiuta e rende possibile la sua oggettivazione. L'idea di corpo umano si è precisata. È una scoperta che porta con sé la distinzione tra il corpo e il mondo fisico (Leenhardt 1947, p. 264).

Questo passaggio suggerisce in maniera vivida che la stessa possibilità di individualizzazione – la nascita dell'individuo come noi (seguendo Louis Dumont e altri) lo intendiamo, essenza della struttura ideologica della cultura occidentale – ha come condizione di possibilità un particolare modo di abitare il mondo in quanto esseri corporei. Il brano suggerisce che prima della dominazione europea, per i kanak il corpo non fosse né un soggetto di esperienza, né un oggetto di discorso. Secondo Leenhardt questo aveva delle implicazioni profonde per la natura della persona nella cultura kanak e metteva più generalmente in questione la possibilità di generalizzare la convenzionale concezione euro-americana della persona, espressa da frasi come “ha un corpo”, “è un corpo”, “è composta di corpo e mente”, “è una mente in un corpo”.

Il fatto che la relazione tra corpo e mente sia instabile e culturalmente variabile apre due prospettive generali di considerevole importanza. La prima è che il corpo sia un fenomeno culturale e storico oltre che biologico e materiale. A molti quest'affermazione suonerà familiare: in seguito ai lavori di Foucault sulla storia della formazione dei discorsi e di Carolyn Walker Bynum sulla storia della religione, ai lavori di Emily Martin e Donna Haraway sullo sviluppo dell'immunologia, il corpo – così come viene inteso dalle scienze sociali – è diventato un oggetto di conoscenza sempre più instabile. A questo livello, l'aneddoto di Leenhardt ci aiuta semplicemente a riformulare alcuni importanti interrogativi di ordine generale. Il corpo è un oggetto determinato oppure deve essere in qualche modo considerato anche come soggetto? La biologia è sempre uguale a se stessa, oppure in qualche misura cambia conformemente alla conoscenza che ne abbiamo? Se rifiutiamo l'idea che il corpo sia una tabula rasa su cui la cultura iscrive i suoi significati, dobbiamo giustificare la nostra posizione in base all'argomento secondo cui è la biologia, e non la cultura, a fornirci disposizioni e temperamento, oppure sull'argomento se-

condo cui il corpo non è mai una tabula rasa perché è sempre e sin dall'inizio culturale, oltre che biologico?

La seconda prospettiva inverte i termini della prima, suggerendo che la cultura e la storia siano fenomeni corporei oltre che il prodotto di idee, simboli e condizioni materiali. Se, come suggerisce l'aneddoto di Leenhardt, la categoria culturale della persona dipende dal modo in cui gli individui abitano i propri corpi, forse anche gli altri aspetti della cultura sono radicati nella corporeità. Per esaminare produttivamente questa prospettiva, mi pare sia necessario introdurre una distinzione terminologica che ci permetterà di trarre profitto dall'instabilità del corpo come oggetto di conoscenza. Riflettiamo per un momento sul modo in cui Leenhardt interpreta l'osservazione formulata dall'anziano kanak, perché la mossa che ci apprestiamo a compiere dipende dalla nostra capacità di comprendere in che senso, prima dell'arrivo degli europei, gli abitanti della Nuova Caledonia “non avevano un corpo” e in che senso “avevano certamente un corpo” – non è forse così per tutti gli esseri umani? Per i neo-caledoniani, il corpo era “soltanto un supporto” e l'influenza europea, “rese possibile la sua oggettivazione”. Il problema è capire in che modo il corpo sia una condizione esistenziale della vita. Certamente noi abbiamo dei corpi, ma vi sono molte forme di incorporazione e molti stili di oggettivazione corporea; questi, a loro volta, sono di cruciale importanza per la comprensione della cultura.

Penso che la distinzione metodologica tra corpo e incorporazione sia fondamentale. L'elemento peculiare di questa distinzione è analogo a quello che caratterizza la distinzione, che a molti suonerà più familiare, tra testo e testualità. Essa richiama la distinzione di Barthes (1984) tra l'opera, come oggetto materiale che occupa uno spazio in una libreria o nello scaffale di una biblioteca, e il testo, come terreno metodologico indeterminato che esiste all'interno di un discorso ed è esperito come attività e produzione. Sostituisco all'opera e al testo di Barthes il testo e la testualità; a queste figure vorrei quindi giustapporre quelle parallele di corpo e di incorporazione – il corpo inteso come entità biologica e materiale e l'incorporazione come terreno metodologico indeterminato, definito dall'esperienza percettiva e dalle forme di presenza e di impegno nel mondo.

2. Incorporazione e testualità

Il parallelo che ho tracciato tra la testualità e l'incorporazione è tutt'altro che fortuito o accidentale. Negli anni Settanta, la svolta in-

terpretativa, la svolta linguistica e il passaggio alla definizione delle culture come sistemi di simboli erano in piena attività. Uno degli spunti di riflessione più rilevanti offerti da questo movimento era la comprensione della natura della cultura attraverso la metafora del testo, presa a prestito da Paul Ricœur e divulgata tra gli antropologi da Clifford Geertz. La nozione di cultura come sistema di simboli, che potevano essere letti come un testo, ha aperto la strada a un punto di vista più radicale secondo cui ciò che noi riconosciamo come cultura non è altro che un manufatto della pratica etnografica, ossia, il prodotto delle convenzioni di genere che definiscono i testi chiamati etnografie. Insieme al vasto interesse per lo strutturalismo e più tardi per il post-strutturalismo, questi sviluppi hanno provocato delle conseguenze importanti all'interno disciplina. Hanno messo a disposizione e reso rilevanti per l'antropologia i metodi della critica letteraria e hanno stimolato un'ondata di riflessione interdisciplinare in almeno due modi. Grazie a essi è diventato possibile concepire l'antropologia – lo studio comparato delle culture – e la letteratura comparata come discipline collegate tra loro. Inoltre, i rapporti tra gli storici, che lavoravano attraverso i testi, e gli antropologi, che lavoravano attraverso la metafora del testo, sono stati incentivati.

Nel trascorso decennio è probabilmente diventato meno comune utilizzare termini come “segni” e “simboli” che termini come “discorso” e “rappresentazione”; in ogni caso, nelle scienze sociali la tendenza generale verso la semiotica, intesa in senso lato, è diventata sempre più importante e produttiva. In effetti, la testualità è diventata, se mi è concesso, una metafora famelica che inghiotte tutto quanto concerne la cultura, a tal punto che è diventato possibile, e persino convincente, udire il motto decostruzionista secondo cui non esiste nulla al di fuori del testo. Si è arrivati a un punto in cui la metafora del testo ha virtualmente (proprio nel senso di realtà virtuale) fagocitato anche il corpo – abbiamo certamente tutti sentito espressioni come “il corpo come testo”, “l'iscrizione della cultura sul corpo”, “leggere il corpo”. Mi spingerò sino a sostenere che per molti ricercatori contemporanei la metafora del testo ha smesso di essere una metafora e viene, invece, presa alla lettera.

Dopo aver formulato queste considerazioni sulla metafora famelica, vorrei affrettarmi a riconoscere che nozioni quali testualità, discorso e rappresentazione hanno reso possibile la critica riflessiva dell'etnografia che, nell'ultimo decennio, ha prodotto risultati molto importanti e convincenti. Tuttavia, all'apice di questa mossa verso il testo e la struttura – almeno nella mia disciplina d'origine, l'antropolo-

gia tra gli anni Settanta e Ottanta –, di fatto, la nozione di “esperienza” è stata abbandonata da coloro che riflettevano sulla cultura, e si può dire che sia stata letteralmente estirpata dal discorso teorico. La mossa epistemologica radicale consisteva nel ritenere che le rappresentazioni non denotassero l’esperienza ma la costruissero. Questa mossa colma la distanza tra la lingua e l’esperienza eliminando un dualismo; tale risultato, tuttavia, non viene ottenuto trascendendo il dualismo, ma *riducendo* l’esperienza alla lingua, al discorso o alla rappresentazione. Questa prospettiva permette di portare avanti una critica molto incisiva a specifiche rappresentazioni, ma lo fa sottraendo alla critica epistemologica le rappresentazioni, intese come forme di conoscenza. Detto in altri termini, rende difficile la formulazione di interrogativi sui limiti delle rappresentazioni, o sul fatto che esista qualche cosa oltre o al di fuori delle rappresentazioni e suggerisce che la domanda “rappresentazione di che cosa?” sia ingannevolmente essenzialista. Le conseguenze di questa posizione sono di vasta portata. Prendiamo, per esempio, un ambito di cui mi sono occupato: lo studio comparato delle religioni. In questo campo è abbastanza diverso aver a che fare con simboli religiosi o con esperienze religiose, con testi mitici o con mondi mitici.

Ritengo che esista un’alternativa per evitare di ridurre l’esperienza al linguaggio. Deriva dalla tradizione fenomenologica, ed è efficacemente descritta dal detto di Heidegger secondo cui il linguaggio può *dischiudere* l’esperienza. Se scegliamo quest’approccio, il termine teorico chiave che viene a prender posto accanto a “rappresentazione” è “*essere-nel-mondo*”. Enfatizzo l’espressione “accanto” perché non ritengo che la rappresentazione, in quanto figura metodologica, debba essere sostituita o revocata; credo tuttavia che, sul lungo periodo, possa trarre beneficio da un partner dialogico che la tenga intellettualmente sotto controllo – questo ci consente di formulare le seguenti alternative: le rappresentazioni costruiscono l’esperienza e la realtà come testi *oppure* manifestano l’immediatezza incorporata di queste ultime.

All’interno della tradizione fenomenologica vi è un numero limitato di varianti. E in particolare, vi sono alcuni filosofi, come Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Helmut Plessner, Gabriel Marcel, Herbert Pflugge e Max Scheler, che hanno trattato alcuni aspetti dell’incorporazione. Tra questi, Merleau-Ponty (1945; 1964a) è l’autore che ha avuto un maggior impatto sugli studi recenti. Egli ha definito la fenomenologia come la scienza degli inizi e ha sottolineato che il punto di partenza per l’analisi filosofica, storica e culturale del nostro essere-nel-mondo è la percezione. Per Merleau-Ponty la percezione è

quell'esperienza corporea fondamentale in cui il corpo non è un oggetto ma un soggetto, e in cui l'incorporazione è, innanzi tutto, la condizione in virtù della quale possiamo avere degli oggetti – ossia, possiamo costruire una struttura oggettuale della realtà. La sua opera suggerisce che la cultura non risiede soltanto negli oggetti e nelle rappresentazioni ma anche nei processi corporei di percezione attraverso i quali le rappresentazioni si formano. Questi processi creativi sono strettamente connessi con l'intenzionalità, che in tutta la sua opera Merleau-Ponty descrive con espressioni come un tendere verso il mondo, un dedicarsi al mondo, una facoltà composta di elementi intenzionali che tracciano connessioni tra noi e i nostri mondi, un'immagine della percezione come ciò che traccia un arco intenzionale attraverso il mondo – espressioni destinate a veicolare un significato esistenziale prima che rappresentazionale. Ritengo che questa tradizione di pensiero suggerisca di considerare l'essere-nel-mondo come partner dialogico della rappresentazione. Detto in breve, se la semiotica ci fornisce la testualità per comprendere le rappresentazioni, la fenomenologia ci fornisce l'incorporazione per comprendere l'essere-nel-mondo.

Se il linguaggio può essere compreso sia in termini di rappresentazione sia in termini di essere-nel-mondo – ossia, come qualche cosa che costruisce l'esperienza oppure che svela l'esperienza – anche la nostra comprensione del corpo può cambiare a seconda che lo consideriamo come rappresentazione o come essere-nel-mondo. La prima interpretazione ci è molto più familiare: pensiamo al corpo come fonte di rappresentazioni analizzato da Mary Douglas, o al corpo come prodotto delle rappresentazioni descritto da Michel Foucault. È soltanto quando incominciamo a pensare al corpo come essere-nel-mondo che ci accorgiamo di non essere più interessati al “corpo” per sé, ma all'incorporazione in quanto condizione esistenziale. In altre parole, quando non studiamo il corpo per sé, né studiamo l'incorporazione, ma studiamo la cultura e il sé in termini di incorporazione, esattamente come possiamo studiare la cultura e il sé in termini di testualità. Lavorare secondo il “paradigma dell'incorporazione” (Csordas 1990) non significa studiare qualche cosa di nuovo o di diverso, ma rivolgersi ad argomenti familiari – la guarigione, le emozioni, il genere o il potere – da un altro punto di vista.

Il diverso modo in cui l'incorporazione si rivolge all'essere-nel-mondo rispetto alla rappresentazione può esser più efficacemente illustrato da un aneddoto che da una dimostrazione (si veda Csordas, 1994c per una trattazione più teorica). Prendiamo in considerazione

una discussione che ebbe luogo durante la presentazione di un progetto di dottorato in cui uno studente proponeva di studiare la danza moderna dal punto di vista dell'incorporazione. Sforzandosi di capire ciò che lo studente voleva fare, un esaminatore, non familiare con l'approccio proposto, chiese in che modo l'incorporazione avrebbe permesso di comprendere una serie di quadri di Joshua Reynolds che aveva visto da poco. Questi quadri raffigurano dei signori ottocenteschi robusti e decisamente prosperosi insieme alle loro famiglie. Il mio collega osservò che in questi ritratti le persone erano caratterizzate da una notevole corpulenza e da ventri prominenti; disse anche di aver avuto difficoltà a rapportarsi alle persone sociali che i quadri presentavano. Quando presi la parola, gli feci osservare come, mentre parlava, avesse fatto un movimento e riposizionato il suo corpo in modo da imitare e incorporare la sua comprensione dell'identità di questi signori e, allo stesso tempo, esprimere un certo riserbo per la loro prepotente arroganza. Queste azioni corporee avevano, in effetti, descritto il loro modo di essere-nel-mondo molto più efficacemente di quanto avesse fatto la sua descrizione verbale del modo in cui erano rappresentati sulla tela. Attraverso le sue azioni era andato oltre una comprensione del ventre prominente in quanto convenzione semiotica, e aveva identificato un modo di abitare lo spazio come essenza fenomenologica – non come essenza universale, ma come essenza particolare di una realtà culturalmente e storicamente specifica. Il punto è che sebbene i quadri possano e debbano essere letti come testi concernenti lo status sociale, ci permettono anche di cogliere, o di riconoscere con maggiore immediatezza, un insieme socialmente rilevante di attitudini corporee che comprendono la postura, il portamento e la corporatura.

Questo aneddoto solleva un'importante questione metodologica. Quanto è stato rilevante, per il mio collega, sperimentare un'avversione concretamente corporea al fine di cogliere la cultura radicata nei corpi dipinti da Reynolds? Questa domanda racchiude due importanti interrogativi. Il primo è se per fare una fenomenologia culturale basata sull'incorporazione siano necessari dei dati speciali, diversi o particolarmente corporei. Se questo significa attingere al comportamento "non verbale" anziché a quello verbale la risposta è no. Non si può dire, d'altra parte, che vi sia una cesura metodologica così netta tra la rappresentazione e l'essere-nel-mondo che dalle rappresentazioni, come dai quadri di Reynolds, non sia possibile capire nulla dell'essere-nel-mondo, né che sia necessario escogitare una tecnica per misurare essenziali e misteriose emanazioni esistenziali dell'essere dal

corpo. Questo perché l'incorporazione non riguarda soltanto il comportamento, né soltanto l'essenza; riguarda invece l'esperienza e la soggettività. La comprensione dell'esperienza e della soggettività richiedono che l'azione sia interpretata attraverso modalità differenti e l'espressione attraverso diversi linguaggi. Questo è un punto che non mi stanco mai di ripetere quando gli studenti mi chiedono come studiare l'incorporazione. Non ci sono dati di tipo particolare o metodi speciali per riuscire a ottenere questi dati; è tuttavia necessaria un'attitudine metodologica che richiede attenzione alla corporeità, anche quando ci troviamo ad avere a che fare con dati puramente verbali, come i testi scritti o le interviste orali.

Vi sono, tuttavia, alcuni campi di indagine nei quali l'immediatezza esperienziale necessaria per una fenomenologia culturale basata sull'incorporazione è, ed è stata in passato, più vicina alla superficie e apparentemente più accessibile all'analisi. Non sorprende, perciò, che il paradigma dell'incorporazione non stia avanzando in modo uniforme sul fronte dell'analisi culturale. In realtà, è stato forse elaborato al meglio nell'analisi culturale della salute e della malattia, dove la corporeità è stata problematizzata più apertamente e, per di più, in modo tale da avere una rilevanza culturale ampia e pervasiva. L'influenza degli autori fenomenologici è esplicitamente evidente in molti degli studi effettuati in questo campo: il tentativo di Arthur Kleinman (1995) di sviluppare una teoria generale della sofferenza umana; l'approccio narrativo di Byron Good alla fenomenologia dell'esperienza della malattia; negli Stati Uniti, gli studi di Gelya Frank, che descrivono la sintesi corporea e l'esperienza di completezza di un amputato congenito con arti sottosviluppati, e di Jean Jackson (1994), che analizza il problema soggetto-oggetto nell'esperienza di pazienti con malattie croniche i cui corpi sono invece intatti; gli studi condotti in Italia da Deborah Gordon (1990) tra pazienti affetti da cancro in un contesto urbano, e da Mariella Pandolfi (1990; 1991) tra le pazienti sottoposte a psicoterapia in un villaggio di montagna; gli studi condotti in Cina da Thomas Ots (1990; 1991; 1994) sulla medicina cinese contemporanea e di Scott Davis (1996) che ha cercato di riconciliare struttura ed esperienza all'interno della formazione del sapere medico classico. Ciò che queste ricerche hanno in comune è una sensibilità per il corpo come base esistenziale della cultura, cosicché le loro affermazioni sono raramente limitate alla sola malattia, ma ci insegnano molto su questioni di più vasta portata come il sé, le emozioni, la religione, i significati, il cambiamento, le interazioni sociali, le forme istituzionali di controllo dell'esperienza e l'interazione tra esseri umani e tecnologia.

Il secondo interrogativo ha a che vedere con il modo in cui i ricercatori raccolgono i dati – è sufficiente occuparsi del corpo o ce ne si deve anche occupare con il corpo, utilizzando quest'ultimo come strumento di ricerca? Nell'aneddoto precedentemente citato, il gesto del mio collega costituiva una versione pre-riflessa della seconda opzione. Egli si era inizialmente gonfiato producendo un'imitazione incorporata del ventre pronunciato e della pomposità, quindi aveva abbandonato la postura, come per liberarsi di un modo scomodo di essere-nel-mondo o di abitare il mondo. Possiamo chiederci se questo tipo di esperienza potrebbe o dovrebbe essere elevata al livello consciamente riflessivo del metodo. Lo storico Morris Berman ha formulato la questione in questi termini: “La storia è scritta con la mente che impugna la penna. Come sarebbe, e come verrebbe letta, se fosse scritta con il corpo che impugna la penna?” (1989, p. 110). Berman propone una “storia viscerale” che tenga conto del fatto che la storia è fatta ed esperita con il corpo, una storia che richiede l'impegno esperienziale dello storico nella situazione storica. Una fitta nel ventre come indicatore di accuratezza interna dell'interpretazione; l'esperienza della rabbia come condizione necessaria per scrivere una storia dell'ira: sono questi gli esempi che l'autore presenta per illustrare come sia possibile introdurre il corpo nel metodo. In etnografia questo programma è stato seguito in modo sorprendentemente simile da Paul Stoller (1989) e da Michael Jackson (1989) che, pressoché indipendentemente l'uno dall'altro, hanno proposto un connubio tra l'analisi esistenziale di Merleau-Ponty e l'empirismo radicale di Dewey. Le analisi di Jackson dei riti di iniziazione e delle metafore corporee illustrano come “le idee debbano essere messe alla prova nella *totalità* della nostra esperienza – le percezioni sensoriali come i valori morali, gli obiettivi scientifici come quelli ordinari” (1989, p. 14). Le analisi di Stoller del dialogo sociale portato avanti attraverso il sapore della salsa che accompagna il cibo e della costruzione dello spazio vissuto tra i commercianti songhay sono degli ottimi esempi di come l'etnografia possa “accedere al mondo sensuale dell'evocazione” (p. 153).

Il riconoscimento esplicito di questa proposta metodologica può contribuire direttamente all'attuale tentativo di chiarificazione della pratica etnografica. La critica dell'etnografia associata al postmodernismo antropologico ha prodotto vari tentativi di spostare la sensibilità culturale dalla rappresentazione della realtà alla sua evocazione, dalla relazione rappresentazionale tra significante e significato alla relazione dialogica tra l'etnografo e i suoi interlocutori indigeni

(Clifford, Marcus 1986; Marcus, Fischer 1986; Tyler 1987). Questi tentativi sono stati portati avanti sotto il segno della *riflessività*, intesa come forma di scrittura in cui l'autore è cosciente di sé e come tale è presente nel testo, ma anche come scrittura di testi che includono dei dialoghi con le voci indigene. Questa trasformazione della pratica etnografica resta, per orientamento, completamente testuale; in questo senso, rappresenta un tentativo di ristrutturazione delle rappresentazioni ma non offre una reale alternativa al primato delle rappresentazioni. All'opposto, possiamo dire che la prospettiva che richiede l'essere-nel-mondo, delineata nel paragrafo precedente, procede sotto il segno della *riflettività*. In essa, il sentimento viscerale pre-riflesso e l'impegno sensoriale sono innalzati al livello dell'autocoscienza metodologica, grazie all'introduzione dell'incorporazione, intesa in senso fenomenologico, all'interno dell'impresa etnografica. In questo senso *riflessività* e *riflettività* possono essere intese come contributi complementari provenienti dalla testualità e dall'incorporazione in vista di una riformulazione della pratica etnografica.

Un altro contesto in relazione al quale questi temi sono rilevanti è l'approccio cognitivo all'etnografia; in esso, la cultura è descritta come una forma di sapere e, più in particolare, come quello che le persone hanno bisogno di sapere per vivere all'interno della società (Goodenough 1957). Questo approccio è diventato sempre più sofisticato e descrive la conoscenza attraverso termini rappresentazionali complessi come schemi, modelli culturali o reti che operano in parallelo (Holland, Quinn, a cura, 1987; D'Andrade, Strauss, a cura, 1992). Nonostante la sua raffinatezza, questa forma di conoscenza è necessariamente limitata a ciò che potremmo chiamare "la cultura dal collo in su". Studi recenti hanno mostrato che le categorie cognitive su cui si basa la consapevolezza culturale sono esse stesse radicate nel corpo (Johnson 1987; Lakoff 1987); questo ha portato a un'interpretazione della cultura come "corpo nella mente". Si tratta, certamente, di un passo avanti; ma questa mossa considera il corpo soltanto come fonte di informazioni, la vera materia prima delle rappresentazioni, e non come sede della soggettività e base dell'intersoggettività. Si prenda per esempio l'uso delle metafore che gli studi cognitivi recenti, facendo astrazione dalla loro origine corporea, hanno trasportato nelle strutture rappresentazionali della mente. Dal punto di vista dell'incorporazione, queste metafore sono invece fenomeni che riguardano corpi intelligenti e intelligibili, e animano l'esperienza vissuta (Jackson 1989; Kirmayer 1989; 1992; Fernandez 1990; Low 1994; Jenkins, Valiente 1994). A questo proposito, aderire al paradigma dell'incor-

porazione, inteso come spostamento dalla rappresentazione all'essere-nel-mondo, consentirebbe di compiere un ulteriore passo nella progressione dalla "cultura dal collo in su" al "corpo nella mente", per arrivare a riconoscere la "mente nel corpo".

3. Verso una fenomenologia culturale

Nei paragrafi precedenti ho indicato la complementarità tra testualità e incorporazione e tra rappresentazione e essere-nel-mondo. Ho quindi sottolineato la necessità di elaborare una fenomenologia culturale che contribuisca a mettere a frutto il potenziale di queste coppie complementari a fronte di una problematica che è già stata più ampiamente sviluppata sul versante della testualità e della rappresentazione (si veda Hanks 1989). Nell'ultima parte di questo articolo, presenterò schematicamente alcuni costrutti che penso possano contribuire a rendere più consistente questa prospettiva metodologica per l'analisi della cultura e del sé, portata avanti dal punto di vista dell'incorporazione.

Occorre in primo luogo considerare la nozione di "forme somatiche di attenzione" (Csordas 1993; 1994a), definite come modi culturalmente elaborati di impegnarsi, con il proprio corpo, in contesti che includono la presenza incorporata degli altri. I più brillanti esempi di forme somatiche di attenzione provengono dai riti terapeutici. Nei sistemi terapeutici dei movimenti religiosi che fanno parte del *Catholic Charismatic Renewal*, vi è un fenomeno noto come "parola della conoscenza"; questa è intesa come un dono spirituale ricevuto da Dio, in virtù del quale i guaritori possono conoscere direttamente i fatti che riguardano i loro pazienti, attraverso l'ispirazione e senza che nessuno gliene abbia parlato. Spesso l'ispirazione ha luogo secondo precise modalità sensoriali. Il guaritore può vedere l'organo malato o il nome dell'organo; può udire il nome dell'organo oppure un suono, simile a uno schiocco, che indica la guarigione in corso nell'orecchio di un malato; egli può provare un dolore (sia fisico sia emotivo, nella doppia accezione di pena del "cuore") nella stessa parte del corpo che affligge il paziente. Il guaritore può inoltre percepire in una parte del corpo una sensazione di calore indicante che la guarigione sta avendo luogo; può provare irrequietezza o agitazione, cosa che indica la presenza di uno spirito maligno; o ancora, starnutire o sbadigliare inaspettatamente, cosa che indica che uno spirito sta lasciando il paziente, attraverso il guaritore. Sebbene in una prospettiva semiotica pos-

sano avere la forma di quelli che, seguendo Charles Sanders Peirce, potremmo chiamare icone indicali, questi non sono semplici segni o rappresentazioni che si formano nella mente dei guaritori. Dal punto di vista dell'incorporazione, la fenomenologia culturale mette in evidenza il fatto che, in questi fenomeni, vi è un particolare coinvolgimento delle modalità sensoriali che definisce una forma di percezione e di attenzione intersoggettiva alla sofferenza dell'altro.

Una forma di attenzione simile è stata elaborata anche dai guaritori appartenenti all'*Espiritismo* portoricano, un fenomeno che è simbolicamente elaborato in termini diversi (Harwood 1977; Koss 1992). Gli *espiritistas* non considerano l'ispirazione come esperienza diretta del potere divino, ma come opera degli spiriti che entrano nel, o possiedono il guaritore; essi esperiscono le manifestazioni degli spiriti secondo forme di incorporazione specifiche, associate a nozioni come *ojo oculto*, *ojo malo*, *boca del estomago* e *fluidos* che scorrono all'interno di un sistema umoralmente definito. Nonostante queste differenze, le esperienze sono molto simili e occorrono all'interno di categorie che fanno riferimento al coinvolgimento di diversi sensi: vedere degli spiriti (*videncias*), udire gli spiriti (*audiciones*), avvertire immediatamente quello che il cliente ha in mente (*inspiraciones*) e sentire il dolore o la sofferenza del cliente (*plasmaciones*).

Alcune forme somatiche di attenzione possono anche essere identificate all'interno di forme di guarigione non esplicitamente religiose. E. Valentine Daniel (1984), per esempio, riferisce che i professionisti della medicina Siddha, in Asia meridionale, non arrivano alla diagnosi definitiva fino a quando non provano una condizione chiamata *cam nilai* in cui le loro pulsazioni diventano confluenti e concordanti con quelle dei pazienti. Nella psicoterapia contemporanea, alcune forme di contro-transfert vanno anch'esse considerate come forme somatiche di attenzione in cui, come afferma Andrew Samuels (1985, p. 52), vi è "nell'analista un'espressione fisica, reale, materiale, sensuale di qualche cosa che si trova nella mente del paziente". Completamente al di fuori del campo della guarigione, Anne Becker (1994) ha recentemente descritto la situazione delle isole Fiji dove, come nella Nuova Caledonia di Leenhardt, il corpo non è funzione del sé individuale ma della comunità. L'autrice descrive la sorveglianza continua, il monitoraggio e i commenti sulla forma del corpo, che mettono in evidenza i cambiamenti attribuiti alla fame o, all'opposto, al fatto di essere ben nutriti, ma anche i cambiamenti che hanno luogo all'inizio della gravidanza. Per i fijiani, non rivelare una gravidanza è spiritualmente pericoloso e può sia causare eventi distruttivi sia manifestarsi

attraverso l'esperienza corporea degli altri. Becker afferma che questo fenomeno veniva coltivato proprio come forma somatica di attenzione da una donna che, significativamente, esperiva un dolore al seno ogni volta che una donna della sua famiglia restava incinta. In forma meno esplicitamente elaborata, negli Stati Uniti, Cathy Winkler (1994) riferisce di aver riconosciuto uno stupratore attraverso un viscerale senso di terrore e di riconoscimento della sua forma corporea, in assenza della possibilità di identificarne il volto.

Un costrutto collegato con cui ho lavorato per fare dell'incorporazione un orientamento metodologico è quello di "formazione di immagini incorporate"¹ (Csordas 1994a) un termine che sembra piuttosto ridondante non appena se ne colga il significato. Quando, in senso psicologico, parliamo di formazione di immagini, credo che sia usuale dare per scontato che il termine si riferisca a immagini mentali e che si stia parlando di immagini visive, che hanno la forma di figure o rappresentazioni. Ma se ragioniamo in termini di mentale, visuale e rappresentazionale orientiamo fin dall'inizio la discussione verso qualche cosa di molto astratto. Se ci fermiamo un attimo a pensare che la formazione di immagini può coinvolgere, non soltanto la vista, ma tutte le modalità sensoriali, e consideriamo che i processi immaginativi comportano un coinvolgimento concreto, talvolta profondo e intenso delle modalità sensoriali, comprenderemo in che senso la formazione di immagini possa essere considerata come formazione di immagini incorporate – da cui la ridondanza del termine.

Da questo punto di vista, la "parola della conoscenza" dei movimenti carismatici di cui ho precedentemente discusso, può essere interpretata come rivelatrice della formazione di immagini incorporate. È stato ampiamente osservato che le culture euro-americane hanno un orientamento essenzialmente visuale e che il ruolo delle altre facoltà sensoriali è meno sviluppato (Howes 1991). Non sorprende, quindi, che tra i guaritori carismatici cattolici nordamericani, le immagini visive siano dominanti. Ho tuttavia potuto constatare che i guaritori esperiscono anche una notevole quantità di immagini attraverso altre modalità sensoriali. In particolare, tra gli ottantasette guaritori che ho intervistato, il 54% aveva esperito immagini visuali rivelatrici, il 35% immagini tattili, cinestetiche o propriocettive; il 28% immagini uditive; il 22% immagini olfattive; nessuno aveva invece esperito immagini gustative (Csordas 1994a, p. 88). Occasionalmente i guaritori riferivano di aver avuto immagini multisensoriali, ossia un complesso di immagini simultaneamente percepite attraverso più modalità. Consideriamo il seguente brano estratto da un'intervista:

H.L.: Una volta stavo pregando sopra ad un uomo [per guarirlo]. Aveva un tumore al cervello ed il dottore lo aveva mandato a casa dicendo “Lasci perdere. Non c’è più nulla da fare”. Ho avuto una visione molto forte del tumore che si stava rimpicciolendo. E quando l’uomo se ne è andato il tumore era scomparso; il tumore c’era ancora, capisci, ma ho sentito che mentre gli tenevo la mano sulla testa... ho avuto la sensazione che ci fosse una specie di palla nella mia mano e che diventasse sempre più piccola. E ho sentito, non soltanto attraverso i sensi ma anche grazie ad un’immagine formatasi nella mia mente, che si stava rimpicciolendo. Bene, credo sia stato una settimana o due più tardi, [è ritornato da me] e ha detto che i dottori non capivano cosa fosse successo. Se ne era andato. Era scomparso.

T.C.: Aspetta un attimo, lo hai sentito con le tue mani, anche mentre si stava rimpicciolendo?

H.L.: In realtà non si stava rimpicciolendo, l’escrescenza stava sempre lì [dentro la sua testa]. Ma l’ho sentita nelle mie mani. L’ho sentita rimpicciolirsi nelle mie mani. Non accadeva nella realtà. E ho avuto, e poi ho anche avuto nella mia mente un’immagine di questa cosa che si stava rimpicciolendo.

T.C.: In ogni caso era nella sua testa o potevi sentirla dall’esterno?

H.L.: Sì, aveva un grumo sulla testa. In effetti ho sentito il grumo. E ho sentito con certezza che sarebbe guarito e ricordo di aver condiviso questo [di averne parlato con il paziente]. Quando è ritornato da me era sparito, totalmente sparito. I dottori erano sconcertati.

In questo caso il guaritore stesso cerca di separare i diversi elementi della percezione sensoriale (sentire un grumo) all’interno di un’immagine riconducibile alle modalità tattili e visuali (l’immagine complessa di un tumore che si rimpicciolisce).

Il brano appena citato illustra l’intima connessione esistente tra il tatto e la vista in un modo che richiama direttamente la nozione di incorporazione come base esistenziale del sé e della cultura. È chiaro che “le sensazioni tattili si combinano alla vista per registrare la profondità e la distanza quando queste si manifestano nel campo visivo” (Ong 1991, p. 25), ma che cosa registrano quando si manifestano nell’immaginario? Michael Taussig (1992, p. 144), sviluppando le idee di Walter Benjamin sul Dadaismo, il cinema e l’architettura, suggerisce che “la tattilità, in quanto habitus costitutivo, eserciti un’influenza decisiva sulla ricezione ottica”. Per Taussig, tuttavia, questa “ottica tattile” è strettamente connessa alla mimesi che “indica sia una copia sia un legame tangibile, sia una riproduzione visiva sia un trasferimento materiale” (p. 145). Nel caso del guaritore carismatico, l’immagine

mimetica non è una semplice rappresentazione, ma ha una materialità basata sull'esperienza corporea che è a un tempo un elemento costitutivo del potere divino e una prova di efficacia. Questa materialità è tanto più convincente in quanto si struttura mostrando l'intreccio del tattile e del visivo descritto da Merleau-Ponty (1964b, p. 159):

C'è un circolo del toccato e del toccato e del toccante, il toccato afferra il toccante; c'è un circolo del visibile e del vedente, il vedente non è senza esistenza visibile; c'è anzi iscrizione del toccante nel visibile, del vedente nel tangibile – e reciprocamente c'è infine propagazione di questi scambi a tutti i corpi dello stesso tipo e dello stesso stile che io vedo e tocco, – e ciò per la fondamentale fissione o segregazione del senziente e del sensibile che, lateralmente, fa comunicare gli organi del mio corpo e fonda la transitività da un corpo all'altro.

Ulteriori analisi sulla formazione di immagini incorporate potranno far luce non soltanto sulla formazione intersensoriale di sintesi corporee attraverso l'immaginario (in questo caso, nel rispetto delle esperienze rivelatrici), ma anche sulla costruzione immaginativa dell'intersoggettività e della transitività attraverso la mimesi (in questo caso, tra il guaritore e il paziente).

Nonostante quelli citati siano esempi importanti, in essi l'incorporazione è esaurita dall'esperienza sensoriale intesa in senso stretto, ossia nei termini dei cinque sensi principali. Alcune delle immagini esperite dai guaritori carismatici che ho intervistato, pur essendo esse stesse incorporate non potrebbero essere associate a specifiche modalità sensoriali. Anche in questo caso degli ottantasette guaritori che ho intervistato, il 32% ha riferito di aver avuto immagini che ho definito "intuitive" e che erano costituite dall'esperienza di una sensazione riguardante una persona o situazione. Un altro 14% riportava immagini che ho definito "affettive" e che consistevano nell'esperienza di un'emozione specifica, che rispecchiava o partecipava allo stato del paziente. Infine il 7% ha riferito di aver avuto immagini motorie che consistevano in un impulso a parlare o agire, e il 6% (una percentuale relativamente bassa, se comparata ai guaritori di alcune società studiate da altri antropologi) riportava immagini oniriche riguardanti il problema del paziente.

La natura di queste immagini suggerisce che l'impegno dei sensi e della sensibilità, e non soltanto il loro contenuto, è chiaramente culturale. Questo punto di vista è illustrato molto bene da Robert Dasjarlais (1992) nel suo studio sulla trance e la guarigione effettuate dagli sciamani yolmo del Nepal. Imparare a usare il proprio corpo

nella vita quotidiana, era un prerequisito fondamentale per esperire la formazione di immagini incorporate, culturalmente significanti, nel contesto dei rituali. Nella misura in cui queste immagini avevano un contenuto rivelatorio, permettevano al ricercatore di “accedere ai taciti regni della conoscenza” che concernono gli altri (1992, p. 24), ma gli offrivano anche la prova di una forma somatica di attenzione. Analogamente, Carol Laderman (1994) descrive la sua incorporazione delle posture e delle pratiche corporee malesi come un prerequisito della sua esperienza di *samangat* (lo spirito della vita) e di *angin* (i venti interni) come componenti del suo sé.

Questi tipi di immagini sono anche connesse per natura alla categoria di fenomeni culturali descritti da alcuni autori come metafore incorporate. Setha Low, per esempio, ha discusso le sensazioni corporee che, in diverse culture, sono associate all’avere i “nervi” (in spagnolo *nervios*), suggerendo che “le esperienze corporee siano metafore delle relazioni tra il sé e la cultura, in cui il corpo assolve la funzione di mediatore simbolico” (1994, p. 157). Janis Jenkins e Marta Valiente hanno descritto l’esperienza di calore intenso (*el calor*) provata dalle rifugiate salvadoregne come una metafora incorporata; quest’esperienza è caratterizzata da una condizione indeterminata a metà strada tra una sensazione fisica di bruciore e una metafora emotiva della rabbia e della paura. Le autrici sostengono che “l’indeterminatezza di questi tropi rivela che non si tratta tanto di significati culturali imposti sull’esperienza, ma di fugaci ed evanescenti rivelazioni di un’inesauribile pienezza corporea” (1994, p. 170). Nella sua discussione dei rituali di cura dei disturbi ginecologici tra gli yaka del Congo, Rene Devish (1993) mostra come la metafora del corpo come telaio sia basata su processi corporei in cui il corpo è considerato come sorgente operativa e agente, piuttosto che come uno strumento rudimentale su cui i significati simbolici sono imposti o iscritti. Questi esempi richiamano un’affermazione importante di Laurence Kirmayer secondo cui le metafore corporee sono spesso operative piuttosto che rappresentazionali e i significati incorporati devono essere innanzi tutto reperiti nei “modi di azione o forme di vita” (1992, p. 380).

4. Incorporazione, biologia e storia

Dove può condurre questo programma di ricerca e qual è il passo che resta da compiere? In questo articolo ho essenzialmente cercato di tratteggiare la traiettoria metodologica che conduce verso una fenomenolo-

gia culturale, muovendosi dialogicamente tra testualità e incorporazione e tra rappresentazioni ed essere-nel-mondo. Attraverso gli esempi che ho presentato ho cercato di mettere in relazione l'incorporazione con alcuni degli studi interdisciplinari condotti sul terreno della cultura e del sé. Sono convinto che costrutti come "forme somatiche di attenzione" e "formazione di immagini incorporate" siano essenziali per sviluppare una fenomenologia culturale e per sfatare la preoccupazione ricorrente secondo cui la fenomenologia è troppo densa e astratta per essere agevolmente compresa. Restano ora due interrogativi di cui vorrei occuparmi o che, nelle considerazioni conclusive, vorrei almeno formulare. Il primo riguarda la relazione tra incorporazione e biologia, il secondo la relazione tra incorporazione e processi culturali e storici più globali.

Iniziamo dal primo. Affermando che il corpo sia un fenomeno integralmente culturale e che l'incorporazione sia importante in quanto base esistenziale della cultura, non rischiamo con ciò di gettare la biologia insieme all'acqua del bagno? Non conducono a questo risultato la descrizione di Emily Martin (1994, p. 47) del sistema immunitario come "entità emergente" o l'argomentazione di Atwood Gaines (1992, p. 190), secondo cui le differenze transculturalmente esistenti in materia di biomedicina o di sistemi medici scientifici rappresentano "biologie locali" divergenti? Se, ai fini della discussione, considerassimo intenzionalmente queste espressioni fuori dal contesto all'interno del quale sono state utilizzate, il sistema immunitario descritto da Martin potrebbe essere interpretato sia come un'entità che emerge e diventa reale grazie a un processo di costruzione sociale, sia come un'entità empirica preesistente che, dall'oscurità, emerge alla luce della conoscenza scientifica. L'affermazione di Gaines può invece essere intesa in due sensi: non esiste una biologia che trascende il locale; oppure, la biologia richiede lo sviluppo di una scienza ecologica che prenda in seria considerazione le condizioni locali. Queste osservazioni suggeriscono che una comprensione matura della tendenza al relativismo in molte analisi contemporanee del corpo e dell'incorporazione debba portare a chiedersi quale delle due interpretazioni sia la più accurata. Questo non significa che la ricerca debba smentire la biologia, ma che debba considerare la biologia all'interno della problematica del cambiamento storico e culturale.

Si consideri il seguente caso tratto dal lavoro che ho svolto presso i malati di cancro navajo (si veda Csordas 1994c per una descrizione completa). È il caso di un giovane navajo affetto da cancro al cervello. La sua storia non può essere interamente compresa nei termini della lesione organica e delle sue conseguenze, ma deve anche rendere conto del modo in cui egli è riuscito a utilizzare tanto le risorse della sua cul-

tura che quelle della biomedicina per dar senso alla propria vita in un momento di una profonda crisi esistenziale. Egli ha costruito questo senso a partire dalla perdita e dal lento recupero della sua capacità di parlare e di comprendere. Il giovane aveva udito delle parole che aveva attribuito alle divinità navajo, o Popolo Sacro; quest'esperienza fu seguita dall'acquisizione di un'abilità e da un bisogno nuovo e pressoché compulsivo di recitare lunghe preghiere. Questo lo portò a concludere che la sua sopravvivenza era un segno e che egli sarebbe dovuto diventare un uomo della medicina e aiutare gli altri con le sue parole.

Una fenomenologia culturale di questo caso deve tenere simultaneamente conto di tutte le dimensioni conoscitive, diverse ma interconnesse, che possono contribuire ad analizzarlo. In primo luogo vi sono le reali conseguenze esperienziali del tipo di lesione biologica da cui il paziente è affetto. Nel caso specifico la neurologia suggerisce che l'espressione verbale di un eccesso di religiosità sia un sintomo comune della sindrome del comportamento *interictal*², caratteristica delle persone affette da lesioni temporanee del lobo analoghe a quella del giovane navajo (Waxman, Geschwin 1975). In secondo luogo vi sono i risultati delle ricerche sugli effetti del peyote (Denber 1955), che questo paziente ha ingerito all'interno di un processo curativo di cui fanno ugualmente parte i significati culturali attribuiti alle lunghe e infervorate preghiere che caratterizzano il rito del peyote tra gli indiani americani. In terzo luogo vi è il nesso performativo tra conoscenza, pensiero e parola caratteristico della cultura e dei riti navajo, dove la parola veicola la sostanza e l'identità del parlante ma ha anche un potere concreto di creazione o distruzione (Witherspoon 1977). In quarto luogo, vi è l'analisi della persona incorporata che parla e assume una posizione esistenziale all'interno del mondo elaborato dagli scritti fenomenologici, un mondo nel quale sia un testo semiotico che un gesto verbale sono espressioni significative (Merleau-Ponty 1945). All'interno degli esercizi di questo tipo la biologia non scompare; una fenomenologia culturale dell'esperienza incorporata ci aiuta, tuttavia, a mettere in questione la differenza tra biologia e cultura trasformando la nostra comprensione di entrambe. In altre parole, sia la biologia che la cultura (in questo caso, più precisamente, la neuropatologia e la religione) sono forme di oggettivazione o di rappresentazione. La discussione dell'essere-nel-mondo incorporato deve quindi passare tra questi due poli di oggettivazione.

Il secondo interrogativo generale è il seguente. Se la fenomenologia offre una possibilità di comprensione dell'incorporazione a livello della microanalisi dell'esperienza individuale, può ugualmente aiutarci a comprendere temi globali come le politiche culturali e i processi

storici? La questione è se la fenomenologia può essere culturale in un senso così ampio e se, reciprocamente, l'analisi culturale può essere autenticamente fenomenologica riguardo al metodo e occuparsi di qualche cosa di più di un soggetto collocato all'interno di un'analisi foucaultiana del potere nelle formazioni discorsive. Lo stesso Merleau-Ponty era convinto che l'incorporazione potesse essere un punto di partenza per l'analisi esistenziale della cultura e della storia, e aveva esplicitamente descritto la sua opera più importante, *Fenomenologia della percezione*, come uno studio preliminare in questa direzione. Nel suo lavoro, tuttavia, non è arrivato a dimostrare pienamente questa convinzione e, sotto questo profilo, i suoi scritti politici restano in qualche modo distinti da quelli filosofici. Penso che valga la pena raccogliere la sua proposta e vedere dove ci conduce (Csordas 1997; si vedano anche i diversi contributi inclusi in Csordas 1994b). Alcune trasformazioni culturali contemporanee possono essere fertili campi d'indagine per una fenomenologia culturale basata sull'incorporazione. Penso in particolare ai cambiamenti indotti dall'informazione e dalle tecnologie biomediche che consentono di trattare argomenti quali il cyberspazio, la realtà e la sensorialità virtuale o l'antropologia dei cyborg (Benedikt, a cura, 1991; Haraway 1991; Brook, Boal, a cura, 1995; Gray, a cura, 1995; Stone 1995; Turkle 1995; Aronowitz, Martinos, Menser, a cura, 1996). Questi argomenti sono di siffatta natura che lavorare su di essi può consentire di superare la distanza tra una fenomenologia apparentemente ego-centrata, attenta alla psicologia e orientata all'individuo e una fenomenologia dei processi culturali e storici, in almeno due modi. In primo luogo, essi rappresentano una sfida per gli stessi concetti di confini corporei ed elementi distinti dell'identità, nozioni che vengono problematizzate anziché assunte come elementi essenziali per la costituzione della soggettività e dell'intenzionalità. Questi confini si dissolvono all'interfaccia tra gli esseri umani, in quanto organismi biologici, e le macchine – la cui immagine è il cyborg –, tra la percezione e la simulazione tecnologica della percezione nella realtà virtuale, tra la persona sociale e la persona che interagisce all'interno di una comunità definita da un insieme condiviso di connessioni create dai computer. In secondo luogo, questi processi sembrano essere veramente generalizzati, culturali e storici. Essi hanno perciò, almeno in linea di principio, un potere trasformativo che non concerne soltanto soggettività e intersoggettività individuali ma anche le forme di soggettività e di intersoggettività caratteristiche di vasti segmenti della popolazione globale. Infine sono necessariamente sia controllate dalle, sia rispondenti alle

più ampie forze dell'economia politica che lega sempre più gli interessi locali alle preoccupazioni globali.

Penso che entrambi questi temi – la relazione tra la biologia e la cultura e lo studio dei più ampi processi culturali e storici – possano trarre vantaggio da una fenomenologia culturale basata sull'incorporazione. Allo stesso tempo, una fenomenologia culturale di questo tipo può trovare piena realizzazione soltanto affrontando questi temi. Ciò che importa è il punto di partenza metodologico e il modo in cui le questioni sono poste. Per riprendere, concludendo, uno dei punti centrali di questo articolo, sebbene buona parte delle analisi culturali contemporanee di questi temi sia condotta privilegiando le rappresentazioni, il metodo della semiotica, intesa in senso lato, e il paradigma della testualità, la nostra comprensione può trovare un complemento ed essere arricchita da un'analisi che privilegi la prospettiva dell'essere-nel-mondo, che sia ispirata ai metodi della fenomenologia e adotti il paradigma dell'incorporazione. Illuminare la dialettica tra questi due poli interpretativi non è l'unica via praticabile, ma ritengo che valga senz'altro la pena di vedere dove ci può condurre.

(Traduzione di Claudia Mattalucci-Yılmaz)

Note

¹ Csordas utilizza il termine “*imagery*”, che in inglese fa generalmente riferimento alla formazione di immagini mentali di cose ed eventi, così come all'uso di un linguaggio vivido e figurato per rappresentare oggetti, azioni e idee attraverso l'arte, la letteratura, la musica, ecc. *Imagery* si riferisce ugualmente a una tecnica terapeutica in cui il paziente utilizza fantasie piacevoli per rilassarsi e allontanare l'ansia (N.d.T.).

² *Interictal* significa tra due crisi. Così, nei pazienti epilettici lo stato *interictal* è caratterizzato da una attività apparentemente normale ma in via di sviluppo critico, mentre quello “*ictal*” è caratterizzato dall'attacco epilettico. La sindrome del comportamento *interictal* si manifesta attraverso alterazioni del comportamento che possono riguardare la sfera sessuale, la religiosità e comportare una marcata tendenza a scrivere e disegnare, spesso in modo compulsivo (N.d.T.).

Bibliografia

- Aronowitz, S., Martinsons, B., Menser, M., a cura, 1996, *Technoscience and Cyberculture*, New York, Routledge.
- Barthes, R., 1984, *Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1998, *Il brusio della lingua: saggi critici*, Torino, Einaudi.

- Becker, A., 1994, "Nurturing and Negligence: Working on Others' Bodies in Fiji" in Csordas, a cura, 1994, pp. 100-115.
- Benedikt, M., a cura, 1991, *Cyberspace: First Steps*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Berman, M., 1990, *Coming to Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West*, New York, Simon and Schuster.
- Brook, J., Boal, I., a cura, 1995, *Resisting the Virtual Life: The Culture and Politics of Information*, San Francisco, City Lights Book.
- Clifford, J., Marcus, G. E., a cura, 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 1997, *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Csordas, T. J., 1990, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, «Ethos», 18, pp. 5-47.
- Csordas, T. J., 1993, *Somatic Modes of Attention*, «Cultural Anthropology», 8, pp. 135-156.
- Csordas, T. J., 1994a, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- Csordas, T. J., 1994b, "Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World", in Csordas, a cura, 1994b, pp. 1-24.
- Csordas, T. J., 1994c, "Words from the Holy People: A Case Study in Cultural Phenomenology", in Csordas, a cura, 1994, pp. 269-290.
- Csordas, T. J., a cura, 1994, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Csordas, T. J., 1997, *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*, Berkeley, University of California Press.
- D'Andrade, R., Strauss, C., a cura, 1992, *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Daniel, E. V., 1984, *The Pulse as an Icon in Siddha Medicine*, «Contributions to Asian Studies», 18, pp. 115-126.
- Davis, S., 1996, *The Cosmobiological Balance of the Emotional and Spiritual Worlds: Phenomenological Structuralism in Traditional Chinese Medical Thought*, «Culture, Medicine, and Psychiatry», 20, pp. 83-123.
- Denber, H. C. B., 1955, *Studies on Mescaline III. Action in Epileptics: Clinical Observations and Effects on Brain Wave Patterns*, «Psychiatric Quarterly», 29, pp. 433-438.
- Desjarlais, R., 1992, *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Devish, R., 1993, *Weaving the Threads of Life: The Khita Gyn-Eco-Logical Healing Cult Among the Yaka*, Chicago, University of Chicago Press.
- Fernandez, J., 1990, *The Body in Bwiti: Variations on a Theme by Richard Werbner*, «Journal of Religion in Africa», 20, pp. 92-111.
- Frank, G., 1986, *On Embodiment: A case study of Congenital Limb Deficiency in American Culture*, «Culture, Medicine, and Psychiatry», 10, pp. 189-219.

- Gaines, A., 1992, "Medical/Psychiatric Knowledge in France and United States: Culture and Sickness in History and Biology", in id., a cura, *Ethnopsychiatry: The Cultural Construction of Professional and Folk Psychiatries*, Albany, SUNY Press, pp. 171-201.
- Good, B., 1994, *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goodenough, W., 1957, "Cultural Anthropology and Linguistics", in P. Garvin, a cura, *Report of Seventh Annual Round Table Meeting in Linguistics and Language Study*, Monograph Series on Language and Linguistics 9, Washington (D.C.), Georgetown University, pp. 141-166.
- Gordon, D., 1990, *Embodying Illness, Embodying Cancer*, «Culture, Medicine and Psychiatry», 14, pp. 275-297.
- Gray, C. H., a cura, 1995, *The Cyborg Handbook*, New York, Routledge.
- Hanks, W., 1989, *Text and Textuality*, «Annual Review of Anthropology», 18, pp. 95-127.
- Haraway, D., 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge; trad. it. parziale 1995, *Manifesto cyborg: donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli.
- Harwood, A., 1977, *Rx: Spiritist as Needed: A Study of Puerto Rican Mental Health Resource*, New York, John Wiley.
- Holland, D., Quinn, N., a cura, 1987, *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jackson, J., 1994, "Chronic Pain and the Tension between Body as Subject and Object", in Csordas, a cura, 1994, pp. 201-228.
- Jackson, M., 1989, *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.
- Jenkins, J. H., Valiente, M., 1994, "Bodily Transactions of the Passions: El Calor among Salvadoran Women Refugees", in Csordas, a cura, 1994, pp. 163-182.
- Johnson, M., 1987, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kirmayer, L. J., 1989, "Mind and Body as Metaphors", in M. Lock, D. Gordon, a cura, *Biomedicine Examined*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 57-94.
- Kirmayer, L. J., 1992, *The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience*, «Medical Anthropology Quarterly», 6, pp. 323-346.
- Kleinman, A., 1995, *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*, Berkeley, University of California Press.
- Koss, J., 1992, *Women as Healers, Women as Patients: Mental Health Care and Traditional Healing in Puerto Rico*, Boulder, (Co.), Westview Press.
- Laderman, C., 1994, "The Embodiment of Symbols and the Acculturation of the Anthropologist", in Csordas, a cura, 1994, pp. 183-197.
- Lakoff, G., 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press.

- Leenhardt, M., 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*; rist. 1971, Paris, Gallimard.
- Lhamon, W. T. Jr., 1976, "Pentecost, Promiscuity, and Pynchon's V.: From the Scaffold to the Impulsive", in G. Levine, D. Leverenz, a cura, *Mindful Pleasures: Essays on Thomas Pynchon*, Boston, Little, Brown and Co., pp. 69-86.
- Low, S., 1994, "Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience", in Csordas, a cura, 1994, pp. 139-162.
- Marcus, G., Fischer, M. M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1999, *Antropologia come critica culturale*, Roma, Meltemi.
- Martin, E., 1994, *Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. it. 2003, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani.
- Merleau-Ponty, M., 1964a, *The Primacy of Perception*, Evanson (Ill.), Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M., 1964b, *Le visible et l'invisible*, Paris, Édition Gallimard; trad. it. 1993, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.
- Ong, W., 1991, "The Shifting Sensorium", in D. Howes, a cura, *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 25-30.
- Ots, T., 1990, *The Angry Liver, The Anxious Heart and the Melancholy Spleen: Phenomenology of Perceptions in Chinese Culture*, «Culture, Medicine, and Psychiatry», 14, pp. 21-58.
- Ots, T., 1991, "Phenomenology of the Body: The Subject-Object Problem in Psychosomatic Medicine and the Role of Traditional Medical Systems", in B. Pfleiderer, G. Bibeau, a cura, *Anthropology of Medicine: A Colloquium of West European and North American Perspectives*, Special Issue of Curare, Wiesbaden, Wieweg, pp. 45-58.
- Ots, T., 1994, "The Silenced Body - The expressive Leib: on the Dialectic of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing", in Csordas, a cura, 1994, pp. 116-136.
- Pandolfi, M., 1990, *Boundaries Inside the Body: Women's Suffering in Southern Peasant Italy*, «Culture, Medicine, and Psychiatry», 14, pp. 255-274.
- Pandolfi, M., 1991, "Memory Within the Body: Women's Narrative and Identity in a Southern Italian Village", in B. Pfleiderer, G. Bibeau, a cura, *Anthropology of Medicine: A Colloquium of West European and North American Perspectives*, Special Issue of Curare, Wiesbaden, Wieweg, pp. 59-65.
- Samuels, A., 1985, *Countertransference, the "Mundus Imaginalis" and a Research Project*, «Journal of Analytical Psychology», 30, pp. 47-71.
- Stone, A. R., 1995, *The War of Desire and Technology at the Close of Mechanical Age*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

- Taussig, M., 1992, "Tactility and Distraction", in id., a cura, *The Nervous System*, New York, Routledge, pp. 144-148.
- Turkle, S., 1995, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon and Schuster.
- Tyler, S. A., 1987, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Waxman, S. G., Geschwind, N., 1975, *The Interictal Behavior Syndrome of Temporal Lobe Epilepsy*, «Archives of General Psychiatry», 32, 1.580-1.586.
- Winkler, C. (con Wininger, K.), 1994, "Rape Trauma: Context of Meaning", in Csordas, a cura, 1994, pp. 248-268.
- Witherspoon, G., 1977, *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor, University of Michigan Press.