

*Allergia e tabù.
Per un approccio antropologico
al problema delle allergie*

Roberta Raffaetà

dottoranda di ricerca, Dottorato di ricerca in scienze sociali (antropologia della salute),
Université de Lausanne (UNIL), Faculté des sciences sociales et politiques (SSP), Institut
d'anthropologie et de sociologie (IAS)
[roberta.raffaeta@unil.ch]

Prologo

La mia attenzione verso i fenomeni allergici parte da un'esperienza personale. Una persona a me molto vicina soffre di una forma di allergia che può portare allo shock anafilattico. Non esiste per lui alcuna terapia definitiva e nessun test diagnostico riesce a definire in maniera certa la gamma degli alimenti da evitare, per cui anche l'immissione nella dieta di alcuni cibi considerati "innocui" dai test si è rivelata rischiosa. L'unica soluzione è quella di avere sempre con sé una miscela di antistaminici e un'iniezione pronta all'uso di adrenalina. Io stessa risento di un'intolleranza alimentare: improvvisamente due anni fa la mia pelle si è ricoperta di misteriose chiazze rossastre e mi è stata diagnosticata un'allergia ai latticini. Dopo l'eliminazione degli alimenti sospetti le macchie sono sparite anche se la percezione del mio stato di salute non è stata più la stessa. Questo senso di vulnerabilità ha dato l'avvio ad una profonda riflessione sulle implicazioni mediche, psicologiche, culturali e sociali dello stato di salute/malattia, e a partire dalla mia esperienza personale ho potuto in seguito constatare la grande diffusione dei disturbi allergici e allo stesso tempo il loro carattere ambiguo e non ben definito. Il presente testo è frutto di una parte del mio lavoro della tesi di laurea compiuto tra agosto 2002 e giugno 2003⁽¹⁾.

Epidemiologia ed implicazioni

Nelle nazioni occidentali il complesso delle forme allergiche⁽²⁾ riguarda il 25-30% della popolazione adulta e il 40-45% nei bambini: quindi

Note 

almeno due persone su dieci soffrono di allergie. Nella più ridotta delle ipotesi si parla di fenomeni che riguardano 7 milioni di persone solo in Italia, 20 milioni se facciamo riferimento all'ipotesi più consistente (SPECIANI A. 1999: 20-22). Si tratta quindi di un fenomeno di elevato impatto sociale. Secondo uno studio statunitense (AMERICAN ACADEMY OF ALLERGY, ASTHMA AND IMMUNOLOGY 1998) le allergie risultano essere al sesto posto tra le malattie croniche più frequenti. Circa il 2-3% dei ricoveri negli ospedali è dovuto a reazioni allergiche e circa 100 persone ogni anno muoiono negli Stati Uniti per reazioni anafilattiche causate dall'ingestione di alimenti. Studi epidemiologici (DENBURG J.A. 1998: 63-65) mostrano grandi differenze regionali nella diffusione delle allergie e le discordanze nei dati riportati tra le popolazioni non risultano spiegabili da un punto di vista genetico. Queste sembrano invece trovare una spiegazione nel diverso stile di vita: fattori associati con lo stile di vita occidentale appaiono risultare strettamente connessi al grande aumento dell'incidenza dell'allergia negli ultimi 20-30 anni. Si nota infatti che un grande incremento nell'incidenza dei disturbi allergici si è verificato nelle persone nate dopo il 1960.

Poiché l'eziologia dei disturbi allergici riguarda una complessa serie di cause, che vanno dai meccanismi immunitari e intra-cellulari fino ad arrivare a implicazioni culturali e sociali, essa non è facilmente classificabile nelle specifiche categorie nosologiche della scienza medica moderna. Inoltre i sintomi con cui si manifestano i disturbi allergici sono molteplici e caratterizzati da un'estrema variabilità e la nomenclatura è varia e riflette teorie eziologiche ed interessi sociali diversi. Mancando così una netta definizione biomedica, l'allergia tende a diventare un significante che rimanda a vari significati di modo che un approccio interpretativo a questa malattia presenta un'inevitabile tensione dialettica con un'analisi critica. L'allergia è diventata l'archetipo dei disturbi della civilizzazione, non solo riflettendo i cambiamenti sostanziali dello stile di vita moderno ma anche echeggiando argomenti politici e culturali circa l'ambiente all'entrata nel nuovo millennio. Costanti sono le interazioni tra salute ed ecologia e molte sono le proposte politiche volte a diminuire quegli eventi considerati dagli ambientalisti come rischiosi. Per esempio, la Seconda Conferenza Internazionale sulla Promozione della Salute che si è tenuta nel 1988 ad Adelaide, in Australia, propone la costituzione di un'alleanza fra movimento ambientalista e movimento di salute pubblica (INGROSSO M. 1994: 118). Infatti, l'emergenza delle allergie come diretta conseguenza dei cambiamenti ambientali viene sfruttata come punto di forza per la giustificazione delle motivazioni dell'opposizione ambientalista e delle critiche radicali

alla medicina moderna ortodossa di fronte ad una dinamica sociale sempre più generatrice di nuove esposizioni e di minacce non controllabili e, non da ultimo, per l'accentuazione dei dubbi a proposito dei benefici del progresso (FINKLER K. 1986, LADERMAN C. 1981, LAPPÉ M. 1995). Com'è stato fatto recentemente notare dal ricercatore francese Bernard Champaloux (CHAMPALOUX B. 2005), in una conferenza internazionale organizzata dall'Università di Losanna, i discorsi sull'allergia si accompagnano, ai giorni nostri, ad un "discorso catastrofistico" che tende a rappresentare la nostra società come una "società apocalittica" in cui l'allergia appare come una "malattia di civilizzazione". I risvolti di questa ambigua situazione si sono anche manifestati nella letteratura e nella produzione cinematografica. Per esempio, nel 1995 Jeff Noon ha pubblicato un libro, un cyberpunk dal titolo *Pollen*, ispirato dalla sua diretta esperienza di allergia. Il libro è ambientato nei primi nove giorni di maggio in una futuristica Manchester e racconta la graduale ma costante invasione nella realtà di pollini assassini provenienti dal mondo notturno. In ambito cinematografico un esempio è dato da *Safe*, film del 1996 del regista americano Todd Haynes, che racconta la storia di una donna dell'alta borghesia americana che in seguito al manifestarsi di molteplici sintomi deve radicalmente modificare il suo stile di vita, fino al trasferimento in un centro specifico per queste problematiche: una cooperativa costruita in una zona non inquinata e lontana dallo smog. Questo rifugio sicuro è privo di sostanze chimiche ed ogni ospite ha una piccola costruzione indipendente e vive staccato dagli altri. Questa, per quanto paradossale sia, non è al giorno d'oggi una storia isolata ma è un assurdo cammino che molte persone si trovano, loro malgrado, a dover percorrere.

Nonostante tale situazione mostri la rilevanza della questione per l'antropologia medica, un'analisi della bibliografia esistente mi ha fatto rilevare una disattenzione verso l'argomento. Molti degli attuali studi di antropologia, che si occupano di salute, si concentrano sul tema delle malattie croniche ed autoimmuni. Queste malattie infatti, non sono state ancora chiarite dalla biomedicina e rappresentano quindi una sfida quotidiana al controllo "onnisciente" della medicina e alla sua razionalità. In quest'ambito, la maggior parte delle ricerche è circostanziata al problema del cancro e dell'AIDS, ma per il problema delle allergie manca una vera e propria letteratura antropologica sistematica, pur rappresentando un problema di forte impatto sociale e culturale e di grande diffusione. Le poche trattazioni antropologiche sul problema delle allergie si sono occupate, fino ad ora⁽³⁾, soprattutto del loro aspetto evolutivo. Le allergie infatti, sono un esempio lampante dell'avvenuta transizione epidemiologica da patologie

infettive a degenerative e croniche (ARMELAGOS G.J. - BARNES K. 1999, CORRUCINI R.S. - KAUL S.S. 1983). Sarebbe auspicabile uno studio antropologico più completo che presenti un paradigma interpretativo interazionista. L'allergia costituisce infatti un caso importante di interazione fra dimensioni biofisiche, sociali e culturali e pertanto rappresenta una sollecitazione forte per un'analisi antropologica.

Oltre la critica

Secondo un approccio antropologico, molte patologie risultano socialmente costruite, nel senso che determinati interessi e logiche di potere contribuiscono alla definizione e al trattamento della malattia. Se ciò è stato già comunque ampiamente documentato da una nutrita letteratura antropologica e sociologica, con questa ricerca non ho voluto esaurire il discorso sull'allergia con una critica alla biomedicina ed alla medicalizzazione, ovvero alle logiche di potere che sottendono il sistema medico. Con il mio lavoro ho voluto rintracciare le condizioni che hanno permesso che l'allergia diventasse una diffusa manifestazione culturale. Punto di partenza per questa analisi è la considerazione che nuove malattie possono essere incorporate in un sistema medico solo se integrabili in reti semantiche esistenti (nell'accezione data dalla scuola di Harvard di Byron Good e colleghi: GOOD B.J. 1999 [1994], KLEINMAN A. 1986) o se condensano nuovi insiemi di relazioni. Le reti semantiche sono reti di significati associativi che connettono la malattia ai valori culturali di una società. Nuove malattie acquistano significato in relazione a reti semantiche esistenti spesso al di là della consapevolezza dei membri di quella società, apparendo naturali e generando il discorso e il comportamento (per un esempio, MARTIN E. 1994). Le reti semantiche fanno della malattia una "sindrome di significati e di esperienze", sono modelli culturali che non solo riflettono o si riferiscono a domini specifici della vita sociale ma agiscono al contempo come modelli generativi. L'analisi delle reti semantiche è stata pertanto sviluppata qui per analizzare l'allergia come forma di sintesi che concentra molteplici (e spesso conflittuali) domini sociali e semantici per generare il suo significato (FRANKENBERG R. 1986).

L'analisi delle reti semantiche offre così la possibilità di superare la critica alle logiche di potere, andando a rintracciare le condizioni presenti nella cultura e nella società che rendono possibile la legittimazione dell'azione di interessi economici e politici in ambito sanitario. Ritengo infatti che si possa superare la posizione unilaterale (per quanto giustificabile se inseri-

ta nel suo tempo) di Ivan Illich che in *Medical Nemesis* (ILLICH I. 1975) ritrae la situazione nella quale gli individui risultano essere delle “vittime” incapaci di azione, di parola e di pensiero a cui viene espropriata la salute per opera dei medici furbi ed assetati di potere. Non è nelle mie intenzioni svalutare il suo lavoro ma voglio qui evidenziare come nella creazione di processi culturali incarnati e diffusi non sia sufficiente l'azione di solo una parte degli attori in gioco. Nel processo di medicalizzazione bisogna considerare non solo gli offerenti la prestazione medica ma anche i destinatari di essa, rintracciando le motivazioni, più o meno volontarie, che li spingono ad accettare e legittimare la loro condizione di medicalizzati. Infatti la costruzione di nuove entità può risultare vincente solo in un concerto di motivazioni, che anche se divergenti al loro interno, producono quella porzione di consenso utile alla sua sopravvivenza. Secondo questa logica dobbiamo quindi rintracciare attraverso le testimonianze degli afflitti le motivazioni che stanno alla base del loro atteggiamento di consenso verso la traduzione della loro condizione in un linguaggio biomedico, caratterizzando questa come disturbo organico. Nel medicalizzare la loro condizione gli individui esprimono una vera e propria presa di posizione politica: la traduzione dei loro disagi in una definizione medica risulta come l'elaborazione della loro presenza al mondo, una presenza che afferma la sua opposizione a come il mondo sta andando.

E questa affermazione per essere politica e quindi efficace, deve esprimersi in un linguaggio che sia comprensibile da quella parte che si vuole contestare. In questo modo, la protesta, ha la possibilità di produrre un doppio effetto, risultando comprensibile e allo stesso tempo fungendo da meta-critica, ovvero risulta essere una critica interna al sistema mascherata dal linguaggio biomedico utilizzato. Si protesta così contro la modernità, contro i suoi valori, e contro la direzione che la nostra società ha intrapreso, operando una critica in cui la medicalizzazione funziona come retorica politica pervasiva al servizio dei sofferenti⁽⁴⁾.

Allergia e totemismo

Diverse sono le spiegazioni che gli studi antropologici sulla nutrizione hanno dato riguardo le proscrizioni verso particolari alimenti. Per alcuni (Douglas, Meigs, Dumont, Malamoud), tali divieti sono funzionali ad un sistema cognitivo che operando attraverso una logica simbolica, tende all'eliminazione di ambiguità e dissonanze. Per altri (Tambiah e Lévi-Strauss), le proibizioni alimentari funzionano come rappresentazioni metaforiche di idee

sociali; per altri ancora (Harris, Buck), esse fanno parte di una codificazione sociale, in gran parte inconscia, di strategie igieniche dedotte dalle esperienze quotidiane.

Le manifestazioni allergiche, che normalmente trascendono il puro e semplice fatto fisiologico, richiedono uno studio a più ampio spettro, estendendo il problema ad un ambito in cui la malattia è strettamente legata al corpo, alla psiche ed alla cultura di riferimento. Bisogna considerare che generalmente le malattie con più e misteriose cause sono quelle con la maggior probabilità di divenire metafore di significati. Cogliendo le ragioni che danno luogo a divieti alimentari in culture diverse dalla nostra, si presenta la possibilità di capire qualcosa di più a proposito del fondamento culturale che fa da sfondo e dà sostegno al fenomeno dell'allergia, visto come evento sociale capace di catalizzare, attraverso il suo simbolismo, istanze psicologiche che caratterizzano la nostra epoca. Negli anni '50 una ricerca svoltasi in una delle isole Caroline (FISHER J.L. - FISHER A. - MAHONY F. 1959) ha affrontato il problema delle allergie mettendo a confronto i sintomi della reazione allergica con i sintomi che, nelle società tradizionali, si verificano in seguito alla violazione di un tabù alimentare. L'analogia indicata si riferisce infatti alla vera e propria proscrizione che viene ad esistere per alcuni individui della nostra società verso particolari cibi o sostanze in seguito allo scatenarsi di un evento allergico.

Un altro modo di pensare all'allergia potrebbe essere così quello di considerarla al pari delle proscrizioni alimentari tipiche delle società tradizionali, interpretando questo disturbo come un *tabù implicito* che l'individuo si crea con il sostegno della società e la complicità dell'ufficializzazione medica.

Simbolismo vs empirismo

Alla fine degli anni '50, alcuni antropologi (FISHER J.L. - FISHER A. - MAHONY F. 1959), impegnati in una ricerca sul campo nell'isola di Ponape (una delle isole Caroline), proposero un interessante paragone tra le reazioni allergiche che si sperimentano nella nostra società e le reazioni che si verificano alla violazione di un tabù alimentare totemico. Quando un totem è rappresentato da una specie animale o vegetale edibile, esiste molto spesso a suo riguardo uno specifico tabù alimentare, per cui per i membri del clan viene stabilito il divieto assoluto di mangiare l'animale totemico, mentre le persone al di fuori del clan possono consumarlo liberamente. Gli abitanti dell'isola di Ponape affermano che una varietà di sintomi derivano dalla violazione di un tabù totemico; alcuni di loro affermano che, nutrendosi di

un animale totemico, si rischiano patologie gravi ed al limite la morte. In realtà non tutti i sintomi fisici documentati presso la società ponapiana che seguono la violazione di un tabu alimentare e che sono stati riportati dagli informatori possono essere plausibilmente interpretati come allergici ma sicuramente una parte di queste reazioni consiste in sintomi che nella società occidentale sarebbero attribuiti dai medici ad un'allergia alimentare.

Nell'Isola di Ponape anche se la maggior parte degli animali totemici vengono mangiati senza impedimenti dalle persone esterne al clan di riferimento, alcuni tra essi (per esempio lo squalo, l'anguilla e la razza) vengono consumati raramente da tutti gli abitanti dell'isola di Ponape, indifferentemente dall'appartenenza clanica. A questo proposito i ricercatori riprendono le osservazioni di Buck, il quale aveva notato che in alcune parti della Polinesia l'orticaria era vista come una punizione per aver mangiato l'animale totemico e suggerì quindi che i tabu totemici fossero la memoria favoleggiata di un'allergia sofferta dall'antenato mitico. Secondo Buck ciò potrebbe dar conto della logica che sottende il meccanismo di scelta del particolare animale eletto come animale totemico (BUCK P.H. 1932: 214).

«Some Rakahangan ancestor suffered in this way on eating crayfish and it became his *atua* in the sense of being disagreeable materially and malign through failure to appreciate natural causes of disease. The ancestor, therefore, tapued the food and ceased to collect it in his fishing operations within the lagoon. As it disappeared from his family menu, it also became tapu to his children»⁽⁵⁾.

Secondo Fisher e colleghi, un argomento a favore di questa idea sta nel fatto che la maggior parte delle specie totemiche contengono elevate quantità di istamina⁽⁶⁾ (come pesci e molluschi) e vengono quindi considerati come specialmente allergeniche dalla nostra cultura biomedica. Inoltre, il tabu alimentare che accompagna alcune specie totemiche risulta condiviso da più clan e questo lascerebbe pensare, secondo la teoria di Buck, che tali animali abbiano provocato nel passato reazioni su grande scala, data la loro alta allergenicità.

Nonostante tali dati, gli Autori propendono maggiormente per una spiegazione psicologica di tale fenomeno. Infatti osservano che la violazione di un tabu alimentare riferito all'animale totemico ha la stessa valenza (in termini di gravità secondo un codice morale collettivo) di un comportamento vietato verso un consanguineo o verso un familiare stretto. Ciò suggerisce a Fisher e colleghi un possibile collegamento con le riflessioni freudiane sul concetto di tabu legato alla violazione originaria del divieto dell'incesto (FREUD S. 1946 [1912]). Guardando alla nostra cultura e sull'onda di tali speculazioni psicologiche, gli Autori si domandarono quindi

se le manifestazioni di sintomi allergici nell'Occidente potessero comprendere reazioni psicologiche correlate all'interpretazione freudiana del concetto di tabù. Essi mostrano come nella nostra società non esistano più leggi che impediscano la totale assunzione di un determinato alimento (tranne che nelle forme ortodosse di religione) ma persistono comunque numerosi atteggiamenti e modi di pensare culturalmente determinati che danno luogo a divieti di natura tanto esplicita quanto implicita, per cui il facile paragone con le testimonianze documentate di reazioni avverse legate alla violazione di un tabù alimentare presso altre popolazioni si presenta come una forte tentazione. Nella nostra società si osservano restrizioni autoimposte: per esempio molte persone seguono particolari diete per adattarsi a parametri culturali di salute e bellezza. L'articolo riporta di limitazioni che si trovano spesso nella dieta infantile per quanto riguarda la quantità di certi alimenti perché considerati nocivi o indigesti, troppo costosi o con impliciti riferimenti lussuriosi. Gli Autori propongono che in tal contesto, i sintomi allergici possano venire interpretati come un'espressione fisiologica di liberazione (per esempio il vomito e la diarrea) o di vergogna e colpa (per esempio, l'orticaria). Inoltre i due osservano che individui coscienti della propria allergia potrebbero mangiare il cibo imputato per testare o addirittura evocare la reazione allergica. Alcuni potrebbero continuare a mangiare l'alimento a cui sono allergici nel tentativo di provare la loro invulnerabilità e negare la loro allergia, mentre altri potrebbero considerare le restrizioni mediche come un diniego del piacere che comunque insistono nel procurarsi.

Come abbiamo modo di vedere, le riflessioni proposte da tale ricerca si svolgono tutte all'interno di un approccio psicologico di impostazione freudiana. Se ciò può per alcuni versi aiutare a comprendere le allergie secondo una visione olistica del problema, aprendo per la prima volta la porta ad un nuovo modo di analizzare questo disturbo ed andando al di là del solo fatto fisico, per un altro verso è necessario registrare l'approssimazione a cui tali speculazioni psicologiche danno luogo. Una tale strutturazione teorica deve venire infatti inquadrata nel periodo storico in cui Fisher e colleghi si trovano a lavorare: negli anni '50 forte è l'influenza delle tesi freudiane e non chiari sono ancora i suoi limiti. A questo primo approccio, sarebbero piuttosto dovute seguire ulteriori ricerche antropologiche, adeguate a più avanzate conoscenze-base di indagine. Ma ciò non è avvenuto e la riflessione antropologica su tale argomento si è arrestata al suo nascere, per cui oggi risulta quasi paradossale che per un disturbo così attuale non esistano studi d'impostazione antropologica contemporanei. Guardando alle dimensioni impressionanti che l'allergia si è trovata a rico-

prire come espressione di fenomeno sociale di massa, è facile comprendere che ci troviamo di fronte ad un grosso gap teorico e di ricerca da colmare, la cui necessità è sempre più tangibile.

Un'interpretazione esclusivamente psicologica del problema risulta per forza di cose assolutamente riduttiva, tralasciando il posto giocato dai fattori fisici nella manifestazione di tale disturbo. Teoricamente, esistono numerosi modi in cui i fattori psicologici e fisiologici possono contribuire allo sviluppo dei sintomi allergici e quindi non possiamo scindere i fattori causativi in meccanismi psicologici o fisiologici. Molto indagata anche in ambito medico, è la relazione tra sistema nervoso e allergia: accertate sono, per esempio, le implicazioni del midollo osseo e del sistema nervoso nella reazione allergica (DENBURG J.A. 1998: 85, 116, 175, 486). Si può inoltre osservare che il fegato è l'organo con il massimo numero di mastociti (le cellule che "scoppiano" durante una reazione allergica) e contemporaneamente con il numero più elevato di connessioni con il sistema nervoso. Il ruolo giocato dal sistema nervoso nella comparsa di un fenomeno di ipersensibilità si comprende anche considerando che la situazione presente al momento in cui l'organismo incontra per la prima volta un'antigene⁽⁷⁾ (incominciando così la fase di sensitivizzazione⁽⁸⁾) ha un importante impatto sulla reazione possibile, ovvero sulla risposta di tolleranza o di sensibilità verso un dato allergene (TARANEH D. 2000). Di solito la sensitivizzazione avviene più facilmente se in quel momento l'organismo è sottoposto ad un particolare stress psico-fisico.

Porsi il problema di chi sia il *primum movens*, cioè la causa primaria di una malattia, risulta quindi un nonsense: eventi biologici ed eventi psicologici sono collegati tra loro in un rapporto di causalità circolare. Lo stressor può dare luogo a malattie infiammatorie, psichiche o a sindromi miste, aventi cioè sia componenti comportamentali che infiammatorie. Così scrive Francesco Bottaccioli (BOTTACCIOLI F. 1995: 287), nel suo libro sulla psiconeuroimmunologia:

«Sia che siano i circuiti cerebrali attivati da emozioni, pensieri, oppure circuiti nervosi vegetativi attivati da sollecitazioni o da feedback di organi o sistemi, siano che siano organi endocrini o immunitari a emettere messaggi, questi, nella loro parte fondamentale, verranno riconosciuti da tutte le parti della rete. Il linguaggio è unico, il collegamento è stringente ed è a doppio senso di marcia».

Da una prospettiva antropologica ed anche clinica, ciò significa che un disturbo è sempre polisemico.

A testimonianza di ciò, Carol Laderman (LADERMAN C. 1981), con il ricorso al concetto malay di cibi tabu, tende a chiarire che le ragioni pragmatiche

(in queste caso coincidenti con i fattori fisici) e quelle simboliche non sono mutuamente esclusive e dimostra come un sistema di proscrizioni alimentari possa incorporare sia principi magici, che si riferiscono ad una primitiva credenza di contaminazione, sia principi biomedici e pratici di prevenzione. Secondo l'Autrice, nella cultura malay esistono particolari alimenti (cibi *bisa*), che se ingeriti, innescano un meccanismo simile a quello che noi imputiamo alle reazioni allergiche. Infatti, nella cultura malay, l'ingestione di un cibo, così definito *bisa*, provoca delle reazioni indesiderate, che riflettono una disarmonia precedentemente prodottasi all'interno della persona e parallelamente, la reazione allergica avviene solo quando una persona è stata precedentemente sensibilizzata ad un particolare allergene. Usualmente l'individuo è conscio di questo squilibrio ma in altri casi il disagio è nascosto nel corpo della persona ed emerge solo quando avviene il contatto con un cibo *bisa*. Carol Laderman, ipotizzando sulle ragioni che rendono un cibo *bisa*, ne individua due principali: alcuni cibi vengono definiti *bisa* per le loro caratteristiche simboliche, ciò sono animali dall'aspetto strano o pericoloso che hanno degli atteggiamenti non culturalmente accettati (come per esempio nutrirsi di escrementi). L'antropologa non trascura un'altra semplice possibile spiegazione, considerando l'ipotesi che la maggior parte dei cibi *bisa* possano essere realmente tossici. La conclusione è che tutti i cibi *bisa* sono "cattivi da pensare" e alcuni sono anche "cattivi da mangiare"⁽⁹⁾, ovvero il concetto di *bisa* esiste in una successione di livelli interpenetranti che vanno dal più astratto fino al più concreto. Al livello più astratto il sistema dà coerenza simbolica alla struttura di pensiero del mondo malay, mentre al livello più concreto, quello della diretta esperienza sensoriale, il sistema rinforza sé stesso ancorandosi alla realtà empirica che opera da supporto strutturale dell'edificio simbolico. «Without the elaborate symbolic structure these experiences would be meaningless; without input from empirical reality the edifice might crumble»⁽¹⁰⁾ (LADERMAN C. 1981: 489).

Totemismo e strutturalismo

Numerose sono le testimonianze di tabu alimentari (HOLOMBERG A.R. 1969: 78): già Frazer (FRAZER J.G. 1950 [1890]: 63-54, 74, 394-395), riporta di alcune proscrizioni e credenze alimentari presso diversi popoli e gli storici riportano pratiche simili anche presso Greci e Romani (ANDREWS A.C. 1949: 288-290). Cosa c'è di così essenziale nel totemismo

da renderlo universalmente presente? Cosa si intende per totemismo, e più precisamente, come questo concetto si lega al discorso sull'allergia?

Nel breve saggio *Il totemismo oggi* (LÉVI-STRAUSS C. 1964 [1962]) Lévi-Strauss ci presenta una breve panoramica delle interpretazioni antropologiche del totemismo. Secondo l'etnologo francese, intorno agli anni '20 la questione del totemismo creò un acceso dibattito, ed interessò la maggior parte degli antropologi, tra i quali Malinowski. Sul problema in esame, egli adottò una prospettiva «[...] più biologica e psicologica che propriamente etnologica. L'interpretazione che propone è naturalista, utilitaria e affettiva» (LÉVI-STRAUSS C. 1964 [1962]: 81). Malinowski risponde infatti così all'interrogativo del perché a piante ed animali siano associati atti rituali:

«La strada dall'ambiente alla pancia del selvaggio e quindi alla sua mente è assai corta, e per lui il mondo è uno sfondo indifferenziato contro cui spiccano le specie di animali o di piante utili, soprattutto commestibili» (MALINOWSKI B. 1976 [1948]: 53).

Nell'ottica di Malinowski i culti corrispondono al desiderio di controllare la specie, sia questa commestibile, utile o pericolosa. Però subito dopo (MALINOWSKI B. 1976 [1948]: 53-54), e anche in altre opere (MALINOWSKI B. 1968 [1929]: 442-443) egli stesso è incapace di attenersi all'assioma che riduce le specie totemiche alle specie utili (e soprattutto commestibili), fornendo una spiegazione di ordine culturale, non naturale: sociologico, non più biologico. Propone così, altri motivi a fondamento della scelta dell'animale totemico, quali l'ammirazione o il timore per le sue caratteristiche fisiche o per il suo comportamento.

Firth e Fortes invece basano il totemismo sulla percezione della rassomiglianza, ovvero secondo i due autori l'unità sociale ha con la specie totemica una connessione poiché discende da questa e partecipa della sua natura. Secondo Lévi-Strauss, Fortes e Firth hanno compiuto un grande passo considerando l'analogia invece che la pura e semplice utilità (LÉVI-STRAUSS C. 1964 [1962]: 110).

Ma anche ciò risulta limitativo, se comparato con le considerazioni di Lévi-Strauss, il quale supera il principio dell'analogia, inquadrando la questione del totemismo nella cornice concettuale strutturalista. Egli si rifà all'idea che il Radcliffe-Brown maturo aveva avuto del totemismo: «In altre parole, il mondo della vita animale è rappresentato in termini di relazioni sociali simili a quelle della società umana» (RADCLIFFE-BROWN A.R. 1973 [1952]: 134). Questa idea liquidò definitivamente le precedenti con-

cezioni sul ruolo rivestito dagli animali nel totemismo. Secondo Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS C. 1962 [1964]: 126).

«Gli animali del totemismo cessano di essere, soltanto o soprattutto, creature temute, amate o desiderate: la realtà sensibile lascia trasparire nozioni e relazioni, concepite dal pensiero speculativo a partire dai dati dell'osservazione. Si capisce alla fine che le specie naturali non vengano scelte perché "buone da mangiare" ma perché "buone da pensare"».

Secondo tale pensiero, la repulsione verso alcuni cibi che può concretizzarsi in reazione allergica o in proibizione esplicita rispetto ai dati alimentari, cessa di essere associata con la sostanza in esame ma essa diventa medium per l'interpretazione della struttura sociale. Inoltre per Lévi-Strauss la questione del totemismo va interpretata all'interno di un sistema che concretizza la sua unità nel riconoscere le dicotomie che lo costituiscono, quindi:

«Non sono le rassomiglianze, ma le differenze, che si assomigliano. Con questo vogliamo dire che non esistono, prima di tutto, animali che si assomigliano tra di loro (perché partecipano del comportamento animale), e degli antenati che si assomigliano tra di loro (perché partecipano del comportamento ancestrale), e, infine, una rassomiglianza globale fra i due gruppi, ma, da una parte, degli animali che differiscono gli uni dagli altri (perché fanno parte di specie distinte, ognuna delle quali ha un'apparenza fisica e un genere di vita che le sono propri), e d'altra parte degli uomini, i cui antenati formano un caso particolare, che differiscono tra di loro (perché sono suddivisi tra i segmenti della società, ognuno dei quali occupa una posizione particolare nella struttura sociale). La rassomiglianza, che suppongono le rappresentazioni dette totemiche, è tra questi due sistemi di differenze» (LÉVI-STRAUSS C. 1964 [1962]: 110).

A conferma di ciò egli scrive nello stesso anno un altro saggio, *Il pensiero selvaggio* (LÉVI-STRAUSS C. 1967 [1962]), in cui si propone di rappresentare la logica del pensiero primitivo ed all'interno di questa logica si muove anche la dinamica del totemismo la cui realtà si spiega così, come una particolare articolazione del pensiero primitivo che funziona secondo una logica binaria d'opposizione:

«Le logiche pratico-teoriche che regolano la vita e il pensiero delle cosiddette società primitive sono mosse dall'esigenza di scarti differenziali. [...] Quello che più conta sia sul piano speculativo sia sul piano pratico, non è tanto il contenuto, quanto l'evidenza di questi scarti, che formano, per il semplice fatto di esistere, un sistema da usare come cifrario per la comprensione di un testo reso, dalla sua iniziale intelligibilità, simile a un flusso indistinto, e nel quale il cifrario introduce appunto interruzioni e contrasti, vale a dire le condizioni formali di un messaggio significante. [...] Il principio logico è di poter sempre opporre dei termini» (LÉVI-STRAUSS C. 1971 [1962]: 89).

In questo saggio, Lévi-Strauss riprende il discorso di Fisher e colleghi sul totemismo nella sua relazione con l'allergia, riportando la loro versione riguardo alle proibizioni alimentari.

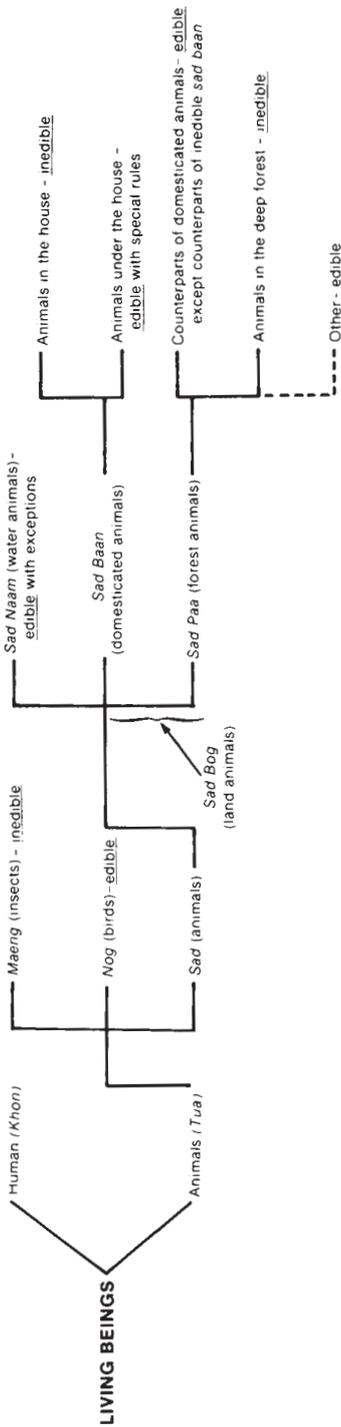
«L'ipotesi di un'esperienza dietetica, già considerata da Tessmann, è stata ripresa recentemente da Fisher a proposito degli indigeni di Ponape i quali credono che la violazione dei tabu alimentari comporti disordini fisiologici molto simili, secondo la descrizione che ne fanno, a fenomeni d'allergia. Ma l'autore dimostra che, anche da noi, i disordini allergici hanno spesso un'origine psicosomatica: per molti soggetti essi sono la conseguenza della violazione di un tabu di natura psicologica e morale. Il sintomo, apparentemente naturale, scaturisce quindi da una diagnosi culturale» (LÉVI-STRAUSS C. 1971 [1962]: 113).

Lévi-Strauss supporta quindi l'opinione secondo cui le proibizioni alimentari non derivino da un autentico riscontro di tossicità ma siano in realtà legate a motivazioni culturali. Poco più in là, ancora a conferma di quanto affermato nel precedente saggio, egli colloca il fenomeno in un'ottica strutturalista, trovando una spiegazione a come questi tabu di natura psicologica o morale possano aver luogo:

«Le proibizioni non dipendono da proprietà intrinseche della specie colpita, ma dal posto loro assegnato. La differenza tra specie permessa e specie proibita si spiega non tanto con una supposta nocività attribuita alla seconda, dunque come una proprietà intrinseca d'ordine fisico o mistico, quanto con la preoccupazione d'introdurre una distinzione tra specie "segnata" e specie "non segnate" (nel senso che i linguisti danno a questo termine). Proibire talune specie non è altro che uno dei tanti mezzi per renderle significative, e la regola pratica appare quindi come un operatore a servizio del senso, in una logica che, essendo qualitativa, può operare con i comportamenti altrettanto bene che con le immagini. [...] Proibizioni e prescrizioni alimentari non sono dunque che mezzi teoricamente equivalenti, per "significare il significato", in un sistema logico i cui elementi, in tutto o in parte, sono costituiti dalle specie commestibili» (LÉVI-STRAUSS C. 1971 [1962]: 116).

Un altro autore che si è interessato, qualche anno più tardi all'argomento, è stato Tambiah, per il quale le regole dietetiche, che in qualche modo, riflettono gli schemi di pensiero della società in questione (TAMBIAH S.J. 1969). Per Tambiah esiste infatti una connessione metaforica tra sesso, matrimonio e proibizioni alimentari poiché tutte rientrano nel dominio delle regole etiche.

«Prohibiting some species is merely one of several ways of singling them out as significant. [...] taboos regarding death names, sex rules, and dietary prohibitions are all analogous modes for stressing significance. They can be redundant, supplementary, or complementary»⁽¹¹⁾ (TAMBIAH S.J. 1969: 453).



Da TAMBIAH S.J. 1969: 447.



L'Horror autotoxicus

Abbiamo dunque visto come gli antropologi che hanno riflettuto sul significato del totemismo presente nelle società tradizionali hanno considerato le proibizioni alimentari come funzionali ad una logica che vuole dare senso al mondo degli uomini.

A questo punto ci chiediamo: in che modo l'allergia vuole significare il nostro mondo?

L'allergia, con la sua caratterizzazione di sindrome ambientale, costituisce un dato sempre più allarmante che si va ad aggiungere alle preoccupazioni per i danni del progresso e la distruzione progressiva dell'ambiente. La rapida diffusione di questo disturbo è stata utilizzata dall'opinione pubblica, come un modo per focalizzare l'attenzione sul rapporto che l'individuo ha con l'ambiente. Secondo tale visione, l'allergia rappresenta il confine legittimo dei limiti fisiologici e psicologici oltre il quale le richieste della società divengono insostenibili e definisce il punto oltre il quale la società non può andare senza nuocere a sé stessa. L'ambiente risulta infatti mutato fino a tal punto che gli individui non riescono più a rapportarsi ad esso: siamo diventati intolleranti a questo ambiente alterato ed artificiale a tal punto da diventare "intolleranti a noi stessi". Molti anni fa, l'immunologo Paul Ehrlich scrisse a proposito dell' "horror autotoxicus": «L'orrore di diventare tossico a te stesso».

I disturbi allergici diventano quindi una veste legittima ai disagi degli individui, perché il corpo diviene un campo aperto alle interazioni con il mondo, ma la potenziale negatività di quest'ultimo è una continua minaccia da tenere a bada. In quest'ottica nasce il bisogno di porre attenzione allo stile di vita per cui il corpo deve potersi riappropriare dei suoi confini, dei suoi ritmi e dei suoi bisogni, sottraendosi all'inarrestabile marcia del progresso e della modernità. Definendosi malato, il paziente si colloca al di fuori della sua routine quotidiana, ponendosi in una posizione liminale, da cui è autorizzato a guardare la realtà da un punto di vista privilegiato. Il suo non è un viaggio, ma un lungo pellegrinaggio, all'interno del quale ha la possibilità di trovare un suo modo di vita che per alcuni aspetti si differenzia dalla norma sociale. La malattia dà il pretesto all'individuo (perché lo costringe) per trovare il tempo e le energie necessarie per poter pensare alla propria vita e dare a questa un senso personale. L'allergia sembra rappresentare una particolare forma incarnata di resistenza, si presenta come una devianza rispetto ai valori e ai tempi su cui la moderna società si fonda poiché il suo simbolismo vuole concettualizzare l'intolleranza ed il rifiuto: è una vera e propria espres-

sione incorporata del rigetto di ciò che oggi ci viene offerto, che si manifesta attraverso il corpo il quale si presta come sito di resistenza e trasformazione di significati imposti.

Distinzioni

Anche negli studi semiotici sui comportamenti alimentari (MESSER E. 1984: 223) troviamo delle corrispondenze con gli studi sul totemismo. Qui gli elementi dietetici sono stati analizzati come aspetti di un “codice alimentare” in cui il cibo, la sua preparazione, trasformazione e presentazione esprimono altri aspetti delle relazioni sociali e dell’identità culturale. Cibi considerati non adatti al consumo sono stati osservati nella loro funzione di separare umani da non umani, opporre la propria cultura da altre culture, il puro dall’impuro, il completo dall’incompleto, ed altre distinzioni fondamentali. Per esempio, Simoons (SIMOONS F.J. 1961), ritiene che nell’analisi delle proscrizioni alimentari bisogna considerare il ruolo della religione e della struttura sociale. Secondo l’autrice, queste proscrizioni alimentari nacquero inizialmente nel Neolitico come elemento di differenziazione tra le popolazioni stanziali e quelle nomadiche. In seguito, la funzione separatrice venne mantenuta e con la nascita delle grandi religioni, queste pratiche funzionarono come elemento di distinzione tra i fedeli e gli infedeli.

Facendo riferimento a questa capacità di distinzione insita nei codici alimentari, Lévi-Strauss considera come le proibizioni alimentari siano funzionali a quella distinzione fondamentale tra natura e cultura che costituisce secondo lui il problema centrale dell’antropologia. Da quest’ottica, la messa in pratica di determinate proscrizioni legate al cibo possono essere viste come il rifiuto da parte dell’uomo di attribuire una natura animale alla sua umanità. Così scrive Lévi-Strauss:

«Il “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes” di Jean-Jacques Rousseau è senz’altro il primo trattato di antropologia generale della letteratura francese. In termini quasi moderni Rousseau pone il problema centrale dell’antropologia, che è quello del passaggio dalla natura alla cultura. [...] È perché l’uomo si sente primitivamente identico a tutti i suoi simili (tra i quali, Rousseau lo afferma espressamente, vanno considerati gli animali) che acquisterà in seguito la capacità di distinguersi come li distingue, cioè di prendere la diversità delle specie come supporto concettuale della differenziazione sociale» (LÉVI-STRAUSS C. 1964 [1962]: 142).

Allo stesso modo, Dumont e Malamoud (DUMONT L. 1991 [1966], MALAMOUD C. 1994 [1989]) ci dimostrano come il cibo rappresenti l’irruzione dell’organico nella vita sociale, ovvero della natura nella società.

Inquinamento

Nel pensiero dell'India antica, Questa ripugnanza si manifesta nell'estrema circospezione con cui l'India considera tutto ciò che ha attinenza con il cibo. Il cibo è investito di un simbolismo sociale e religioso così forte che le precauzioni da prendere non sono mai troppe: l'alimento è uno dei veicoli privilegiati dell'impurità e quello del pasto è uno dei momenti in cui nei suoi confronti si è più vulnerabili. Quando si è consumato un pasto si è contaminati, paragonabili ad un piatto sporco, fino a che non ci si è purificati lavandosi le mani e sciacquandosi la bocca. Nell'alimento si concentra al massimo grado l'opposizione tra puro ed impuro, poiché essendo costituito da materie organiche, è quindi di per sé deperibile. Secondo il pensiero indiano tradizionale, durante la cottura, si è esposti ai cattivi influssi: la cottura o l'assunzione di cibo, possono essere considerati come rito di passaggio nel loro stato marginale, quando il cibo non è più semplicemente natura, ma non è ancora stato introdotto e metabolizzato dall'uomo, rendendolo quindi partecipe della natura umana e differenziandosi così dallo stato di natura totale. La parola sanscrita *pakti* ha per significato primario "cottura" ma si usa figuratamente anche nel senso di "perfezionamento" e anche di "dignità, buona reputazione". A questo proposito si può istituire un parallelo con le riflessioni che Meigs (MEIGS A.S. 1978) compie, esplorando il concetto di inquinamento e considerando la definizione di esso presso i Papuani. Per questi, il concetto di inquinamento risulta profondamente dipendente da quello di *nu*, ovvero l'essenza vitale. Il *nu* comprende tutti i fluidi corporei, le emissioni, le secrezioni ed altre sostanze che sono viste come estensione o trasformazione di queste. Il *nu* è visto come sorgente di vita, di vitalità, di sessualità e di giovinezza. Ma la sua perdita o contaminazione è vista come forma di inquinamento. Infatti le emissioni corporali sono potenzialmente pericolose perché possiedono uno status ambivalente, sono ai margini del corpo, né completamente nel corpo, né separate da esso. Quindi, quelle sostanze che sono a rischio di decadimento, di putrefazione, o che sono simbolo di esso, sono individuate come una possibile fonte di inquinamento.

Dove si situa in questo modello di inquinamento, che abbiamo visto comune a diverse tradizioni, il nostro concetto moderno di inquinamento (inquinamento ambientale, inquinamento dell'aria e dell'acqua)? Ai nostri giorni il concetto di inquinamento è legato all'esistenza di sostanze come il plutonio, il mercurio, il piombo e vari insetticidi. Queste sono tutte sostanze pericolose per il nostro corpo; tali sostanze nocive, che non sono soggette a degenerazione, non suscitano una diretta ed immediata reazione

di revulsione, tipicamente associata al concetto tradizionale di contaminazione. Queste sostanze invece, manifestano i loro effetti nocivi in seguito ad un accumulo. Si potrebbe però considerare che tali sostanze, non soggette a deterioramento, rendano l'ambiente inquinato e facciano quindi progressivamente degenerare il corpo. Risulta così, che anche nel concetto moderno di contaminazione, la paura dell'uomo si focalizza sul processo di degenerazione e morte che sfugge al controllo e che si colloca nel disordine primordiale della natura. Ma in questo caso, l'uomo è turbato dalla degenerazione del proprio corpo che è stato alterato, e non dalle sostanze inquinanti in se stesse, le quali non presentano visibili segni di degenerazione. Infatti, la risposta dell'uomo agli stimoli ambientali è profondamente condizionata dall'interpretazione simbolica di tali stimoli, così in alcuni casi, molte sostanze appaiono pericolose per la salute a causa del significato simbolico che la persona collega ad esse. Secondo Rozin (ROZIN P. 1987: 184-185, ROZIN P. - FALLON A. E. 1987: 24) il disgusto nasce anche dalla paura di ingerire una sostanza offensiva e l'idea di incorporazione nel self diventa così dominante. Secondo questo autore, esiste quindi, una chiara contaminazione psicologica derivante dalla consapevolezza del rischio costituito dalle tracce di potenti e pericolosi prodotti chimici presenti in molti cibi.

Pensiero rituale

Secondo Mary Douglas (DOUGLAS M. 1966), tutto ciò che consideriamo come sporco e pericoloso è tutto ciò che non ci è familiare e che non riesce ad entrare nei nostri schemi mentali senza creare disordine e contraddizione. Purificare è ri-ordinare, rendere conforme ad un'idea, è stabilire cosa è sano e cosa no, è un movimento creativo ed un tentativo di creazione di unità nell'esperienza. L'inquinamento, al contrario, è corruzione, è superamento dei limiti imposti ed è un'idea relativa, perché non può nascere mai da sola, ma include tutti gli elementi esclusi da un sistema ordinato.

Secondo la Douglas, le culture considerano la categoria "inquinamento" costituita dall'anomalo e da ciò che non rientra nei nostri schemi mentali. Tornando a questo proposito all'esempio offertoci dalle regole sul cibo presenti nell'India tradizionale, vediamo come in questa cultura gli alimenti, per potersene cibare, devono essere inseriti nel processo gerarchico del sacrificio, il quale dà senso ed ordine all'esperienza. Così, anche la cottura domestica di cibo viene investita di simbolismo: non si può man-

giare cibo cotto da una persona di grado inferiore e comunque non si può mangiare del cibo cotto se non è stato reso puro dal sacrificio. Ogni cultura istituisce infatti delle pratiche che aiutino gli scambi tra puro e impuro, tra organico e umano e queste pratiche aiutano a ridurre l'aspetto traumatico del passaggio dalla fase di distacco da una determinata condizione alla fase dell'incorporazione di un nuovo status. All'inizio del secolo, Arnold van Gennep (VAN GENNEP A. 1981 [1909]) scrisse un illuminante saggio sull'esistenza nelle diverse culture di riti di passaggio, ovvero riti concepiti con l'obbiettivo di minimizzare il trauma sperimentato dal passaggio da uno stato all'altro, di qualsivoglia natura esso sia. Egli distinse, all'interno di ciascun rito di passaggio, tre fasi, poiché secondo l'Autore, il contrasto tra il mondo del sacro e quello del profano è così grande che un uomo non può passare dall'uno all'altro senza percorrere uno stato intermedio. Ogni fase è caratterizzata da un rituale specifico: fase di separazione (riti preliminari), fase di margine (riti liminari) e fase di aggregazione (riti postliminari). Per la verità, van Gennep non accenna mai direttamente al passaggio del cibo da elemento naturale ed organico ad alimento umanizzato, ma il suo pensiero si mostra inclusivo di tutti i fenomeni di trasformazione. Infatti, dopo avere trattato le principali forme di rito, quali si trovano durante la gravidanza, la nascita, i riti di iniziazione e i funerali, aggiunge un capitolo che tratta *Altri gruppi di riti di passaggio*, e qui possiamo leggere: «Il fenomeno del margine può riscontrarsi in molte altre attività umane e si ritrova nell'attività biologica generale, nelle applicazioni dell'energia fisica, nei ritmi cosmici» (VAN GENNEP A. 1981 [1909]: 159).

Ed ancora:

«Lo schema dei riti di passaggio si ritrova dunque non soltanto alla base degli insiemi cerimoniali che accompagnano, facilitano o condizionano il passaggio da uno stadio di vita all'altro, o da una situazione sociale all'altra, ma è anche a fondamento di parecchi sistemi autonomi che sono adottati per il bene delle società generali nella loro totalità, delle società speciali, o dell'individuo» (VAN GENNEP A. 1981 [1909]: 163).

All'inizio del libro inoltre, van Gennep parla specificatamente dei tabù, evidenziando come anche questi rappresentino in qualche modo una maniera rituale per far rientrare in ambito umano dei processi naturali di trasformazione:

«Si possono infine distinguere dei riti positivi (che sono volizioni tradotte in atti) e dei riti negativi. Questi ultimi sono comunemente chiamati *tabù*. Il tabù è un divieto, un comando di "non fare" o "non agire". Sul piano psicologico rinvia a nolontà, come il rito positivo a volontà; il tabù cioè esprime di per sé stesso una modalità del volere; è un atto, non la negazione di un

atto. [...] In questo senso il tabù non è autonomo; esiste solo in quanto contropartita dei riti positivi. In altre parole, ogni rito negativo ha sì la sua individualità, se lo si considera isolatamente, ma il tabù in generale, non può essere compreso che in rapporto ai riti "attivi", con i quali coesiste nel rituale» (VAN GENNEP A. 1981 [1909]: 8).

Per quest'autore, due distinzioni primarie sono caratteristiche di tutte le società di qualsiasi tempo e luogo: la separazione sessuale tra uomini e donne e la separazione magico-religiosa tra sacro e profano. Secondo van Gennep:

«[...] Per popoli semicivilizzati, si espletano in cerimonie religiose, giacché presso di loro nessun atto è completamente svincolato dal sacro. Ogni mutamento di situazione dell'individuo viene a comportare dunque delle azioni e delle reazioni tra il profano e il sacro; queste azioni e reazioni devono essere regolamentate e controllate affinché la società generale non subisca né disagi né danni» (VAN GENNEP A. 1981 [1909]: 5).

I passaggi dal mondo del sacro a quello del profano, dal puro all'impuro stanno, infatti, alla base dei significati connessi con le regolamentazioni che le culture si danno nel loro rapporto con l'alimentazione. Come abbiamo avuto modo di notare con l'esempio delle pratiche di preparazione del cibo nell'India antica, ogni cottura di alimento è un sacrificio, facendo così cadere la differenza semantica e pratica tra sacro e profano ed investendo del sacro la quotidianità, in primo luogo quella delle preparazioni alimentari. Come ci ricorda Fischler (FISCHLER C. 1980: 944):

«In the traditional societies [...], food was subject to powerful constraints, from the ecological, economic and social point of view. [...] the diet was highly repetitious, monotonous, except at time of feasts and celebrations, when "rich" and "rare" foods were consumed. It was also cyclic, in the sense that seasonality was a capital dimension. In such a situation the social and cultural framework of eating habits is remarkably stable, rigid, almost coercive. There are religious prohibitions and prescriptions, all sorts of ritualized social occasions. There is a fixed number of meals, each with a precise "grammar" or "syntax" to it. There are particular foods for particular people -food for children, for adolescents, manly and womanly foods, foods for pregnant wives and lactating mothers, food for the young and for the old»⁽¹²⁾.

Al contrario, nella nostra cultura manca una presa di posizione culturale che limiti ed allo stesso tempo legittimi la nostra dieta. Le possibilità di stili e combinazioni alimentari sono quasi illimitate, dando così luogo ad una commistione di diverse tradizioni e regole alimentari e creando così una sorta di anarchia alimentare: oggi si può mangiare cinese a pranzo e libanese a cena, i supermercati offrono qualsiasi ingrediente (anche il più esotico), e nessuno, o quasi, in Italia, si astiene dalla carne il venerdì o segue le limitazioni imposta dalla Quaresima. Questi sono solo esempi di come il nostro modo di alimentarci dipenda molto dai gusti e dai desideri

momentanei del singolo piuttosto che da una legge imposta culturalmente. Fischler (FISCHLER C. 1980: 948), parla di “gastro-anomia”: lo stile alimentare moderno in cui ogni individuo provvede a sé stesso e la cultura ha perso il controllo nella regolamentazione alimentare dell'individuo.

«The crisis of gastronomy leads to a state of *gastro-anomy*. Modern individuals are left without clear socio-cultural cues as to what their choice should be, as to when, how and how much they should eat. Food selection and intake are now increasingly a matter of individual, not social, decision, and they are no longer under ecological or seasonal constraints. But individuals lack reliable criteria to make these decisions and therefore they experience a growing sense of anxiety»⁽¹³⁾.

Mancando un rigido dettame su cosa, come e quando mangiare, per i singoli diventa arduo quel processo di dicotomizzazione che permette di distinguere tra puro, impuro, o tra sano ed insano. Così scrive Kimball, nell'Introduzione ai *Riti di passaggio* nell'edizione inglese del 1960 (KIMBALL S.T. 1960: XVI-XVIII):

«La continua espansione dello stile di vita industriale-urbano ha prodotto cambiamenti significativi nel sistema sociale. Un importante cambiamento, fra questi, è stata la crescente secolarizzazione e il declino dell'importanza dei cerimonialismi sacri. [...] Non c'è evidenza alcuna del fatto che un mondo secolarizzato e urbano ha diminuito il bisogno di espressioni rituali. [...] I problemi critici dei cicli vitali erano direttamente collegati alle indicazioni che la società offriva all'individuo per ottenere un equilibrio. Ora il rituale sembra essere divenuto così individualistico che per molti si realizza solo nella privacy della stanza dello psicologo. Ciò ci lascia pensare che un aspetto dei problemi mentali possa essere dovuto al crescente numero di individui che devono affrontare da soli questi cicli vitali con un simbolismo privato».

La ricerca di tale “simbolismo privato” di cui parla Kimball, può concretizzarsi in forme sostitutive dei vecchi paradigmi che davano ordine e coerenza al mondo. Contestualmente alle regole alimentari, sembra che l'uomo moderno cerchi di appoggiarsi a dei “sostituti”, più o meno precari, di regole dietetiche tradizionalmente imposte.

«Other influences arise, and they may be viewed as *substitutes* for old, decaying patterns. [...] To this day, the most accomplished form of mass dietary prescription is the “dietary goals” [...] other substitutes for traditional gastronomies arise from individuals particularly anxious to find and cling to valid criteria for food selection. Food fads, fad diets, food sectarianism, even new trends in culinary aesthetics and the generally growing interest in cooking, may be better understood in the light of the aspiration for new individual dietary goals and norms»⁽¹⁴⁾ (FISCHLER C. 1980: 949).

Questo tentativo teso a colmare l'ansia crescente, derivante dalla mancanza di un riferimento culturale definito e stabile, suggerisce una corrispondenza

con quello che de Martino indicò come il rischio della “crisi radicale”, della “miseria esistenziale”, dell’ “impotenza dell’oggettivazione”, che si concretizzano nell’ “inattualità dell’esserci” (DE MARTINO E. 1975 [1958]):

«Il rischio radicale della presenza ha certamente luogo, [...], ma che ben è la perdita della stessa possibilità di mantenersi nel processo culturale, e di continuarlo e di accrescerlo con l’energia dello scegliere e dell’operare: e poiché il rapporto che fonda la storicità della presenza è lo stesso rapporto che rende possibile la cultura, il rischio di non esserci nella storia umana si configura come un rischio di intenebrarsi nella *ingens sylva* della natura» (DE MARTINO E. 1975 [1958]: 14).

Partendo da tali considerazioni, mi sembra operazione lecita allargare il discorso anche all’influenza che una patologia quali l’allergia può suggerire come creazione di un simbolismo che ordina il mondo. Normalmente, chi soffre di una qualche allergia, è costretto a limitare l’uso di alcuni alimenti e ad evitarne altri a causa della loro nocività. L’allergia, in questo modo, introduce un discrimine di valore nella scelta e consumo dei cibi. Il difficile compito della scelta di una regola dietetica viene facilitato da delle imposizioni che determinano dei giudizi di valore, rendendo più semplice il processo di decodificazione del reale. Sotto questo punto di vista, la manifestazione allergica può essere vista come cerimoniale rituale che ordina e dà significato al mondo. Secondo una logica binaria, evidenziare delle sostanze come nocive e insane dà alle altre la legittimità di essere sane e benefiche. La coscienza della continua, incontrastabile ed inarrestabile contaminazione di ciò che mangiamo, beviamo e respiriamo, reclama delle oasi di sicurezza per fondare su una base non corruttibile la nostra salute. Barker (BARKER L.M. 1982) sottolinea, per esempio, l’importanza simbolica che hanno le regole culinarie che si esplicitano nella formulazione di ricette, per cui ad un’apparente varietà di cibo a disposizione fa da contrasto una ristretta pratica di uso e applicazione. I modelli culturali non agiscono infatti sulle abitudini e sui comportamenti solamente secondo una logica positiva performativa ma anche secondo una logica di negazione. Radcliffe-Brown a questo proposito scrive:

«[...] in mancanza del rito e delle credenze associate, l’individuo non proverebbe ansia; e il rito ha per effetto psicologico di creare un sentimento di insicurezza e di pericolo. È poco verosimile che un insulare Andaman stimerebbe pericoloso consumar carne di *dugong*, porco o tartaruga, se non esistesse un complesso di riti speciali, il cui scopo dichiarato è di proteggerlo da questi pericoli. Se una teoria etnologica afferma dunque che la magia e la religione procurano all’uomo la fiducia in sé, il benessere morale e un sentimento di sicurezza, si potrebbe ugualmente sostenere che esse fanno insorgere, tra gli uomini, paure e angosce di cui altrimenti sarebbero esenti» (RADCLIFFE-BROWN A. 1952 [1939]: 148-149).

Conclusione

Le molte persone che hanno provato ad esprimere la natura dell'epoca che stiamo vivendo hanno in comune che la nozione di limite, di confine, nozione a cui siamo sempre ricorsi per definirci, non abbia più molto senso (ARNEY W.R. 1991). Con l'inizio del processo di globalizzazione sono apparentemente cadute le distinzioni di razza, di classe, di stato e così, si è avuta l'impressione che persino il sé abbia perso definizione, dissolvendosi nella mancanza di distinzione. Senza le confortevoli barriere che ci permettono di conoscere noi stessi attraverso i limiti che impongono alla nostra libertà, il sé che può essere senza limiti, rischia di dissolversi nel nulla. Non c'è un fuori, non c'è nemico, nessuno contro cui combattere per dare una definizione alla nostra vita. Questa situazione deriva dal passaggio da un approccio analitico alla conoscenza, ad un approccio sistemico, caratteristico del nostro periodo⁽¹⁵⁾. Questo passaggio di prospettiva ha trasformato in maniera irrevocabile il nostro modo di pensare e di agire. La consapevolezza di un mondo aperto e quindi rischioso, conferisce alla società un senso di impotenza, di paura e di inesorabilità: c'è un tono apocalittico negli scritti del nostro secolo, il sentimento che il mondo così come noi lo conosciamo si sta avviando alla fine.

Secondo uno studio antropologico svedese che ha lavorato sul problema dell'allergia utilizzando un approccio fenomenologico (SCHERMAN M.H. - DAHLGREN L.O. - LOEWHAGEN O. 2002: 300), una grande percentuale di persone pensano che l'ambiente modificato sia la causa della loro allergia. Anche l'antropologa Emily Martin riporta ciò sulla base di una lunga serie di interviste a persone affette da disturbi immunitari:

«Le cause di questo crollo del sistema immunitario possono essere fatte derivare da diversi elementi all'interno del grande sistema in cui viviamo. L'epidemia delle disfunzioni del sistema immunitario, [...], è spesso vista come il risultato di forze nocive che affliggono tutto il nostro corpo: pesticidi nella nostra acqua e nel cibo, radiazioni del sottosuolo, inquinamento ambientale di ogni tipo, vaccinazioni contro malattie infettive» (MARTIN E. 1994: 132).

L'ambiente viene demonizzato e l'ansia moderna si focalizza su come rendersi sterili dalle minacce dell'ambiente. Questa fobia ci allontana sempre più dall'ambiente naturale, rendendo le nostre case sterili con disinfettanti superpotenti, con aspiratori che eliminano anche il più invisibile degli acari e trasformando il nostro cibo in alimenti artificiali ma puri.

La Martin evidenzia questa attitudine moderna verso la difesa dei propri confini, analizzando i significati culturali e metaforici che circondano la

nozione di sistema immunitario, immagine che appartiene al linguaggio delle persone e dei media. Il sistema immunitario è visto appunto come il limite che distingue il self dal non-self, è il limite, la fortezza. Molta energia è spesa per mantenere e attivare queste barriere. Secondo una delle intervistate dall'antropologa:

«Se il mio sistema immunitario deve spendere molto tempo per combattere gli invasori, significa utilizzare molta energia che potrei invece utilizzare per mantenere il vigore... Capisco anche che ci sono un sacco di invasori intorno a me, e se devono essere combattuti, devono essere combattuti. Non puoi farci molto» (MARTIN E. 1994).

Ma altre persone, secondo l'Autrice, si accorgono che l'impresa di difesa dei limiti è senza frutto, poiché i limiti non possono essere fissati. Essi si vedono come persone o corpi in un sistema al cui interno non esistono limiti chiari e stabili e non scorgono alcun posto in cui stare all'esterno del sistema.

Note

⁽¹⁾ *Horror Autotoxicus. Un approccio antropologico al problema delle allergie*. Università degli studi di Siena, Facoltà di lettere e filosofia, Corso di laurea in filosofia, Indirizzo etnoantropologico. Relatore: prof. Massimo Squillacciotti, Università di Siena, co-relatore: prof. Giovanni Pizza, Università di Perugia, luglio 2003.

⁽²⁾ Teniamo in conto, qui, di ogni tipo di manifestazione allergica (alimentare, da contatto, respiratoria, ecc.) poiché sebbene nettamente distinte nella loro fisiopatologia, ai fini di una analisi antropologica, e quindi di un'analisi del significato, ritengo che rientrino tutte indistintamente nello stesso panorama di senso.

⁽³⁾ Con poche e brevi eccezioni, vedi JACKSON M. (2001), *Allergy: the making of a modern plague, clinical and experimental allergy*, n. 31, pp. 1665-1671, ed i citati FISHER J.L. - FISHER A. - MAHONY F. (1959) e SCHERMAN M.H. - DAHLGREN L.O. - LOEWHAGEN O. (2002). Più numerosi sono gli studi sulla storia dell'allergia, tra i quali: SAMTER M. (1969), *Excerpts from Classics in allergy*, Ross Laboratories, SCHADEWALT H. (1979-1982), *Geschichte der Allergie*, vol. 1-4, Dustri, München. Da notare è, però, la crescente attenzione, in ambito accademico umanistico verso i problemi allergici. Segnalo qua due interventi recenti in conferenze internazionali: GAIORONSKAIA G.H.B. (2005), *Food risk perception and responsibility in the eyes of consumers with allergic reactions to food*, Learning about Risk 28-29 gennaio, Canterbury (www.kent.ac.uk/scarr/events/launchpapers.htm), e il già citato intervento di CHAMPALOUX B. 2005.

⁽⁴⁾ Vedi anche le conclusioni tratte in merito da Ivo Quaranta (QUARANTA I. 1999) a proposito della costruzione e negoziazione sociale della *chronic fatigue syndrome* nel Regno Unito.

⁽⁵⁾ «Un antenato degli Rakahanga ebbe reazioni fisiche fastidiose mangiando un crostaceo, che così divenne *atua* nel senso che fu considerato disgustoso e pericoloso, in mancanza di cause naturali dei disturbi. Egli considerò tale cibo come tabu e smise di pescarlo nella laguna. Dal momento che sparì dal menu familiare, divenne tabu anche per i suoi figli».

⁽⁶⁾ Sostanza infiammatoria che viene rilasciata, insieme ad altre sostanze irritanti, durante il meccanismo di reazione allergica.

⁽⁷⁾ *Antigene* [anti=contro – genos=che produce] Sostanza capace di produrre una risposta immunitaria indesiderata.

⁽⁸⁾ Prima della vera e propria reazione allergica, c'è un processo di sensibilizzazione che si manifesta quando il nostro corpo incontra per la prima volta un allergene, ossia una sostanza che viene interpretata come potenzialmente pericolosa. La reazione adattiva dell'organismo consiste in una produzione di anticorpi specifici (IgE) che invece di attaccare l' "intruso", si comportano, metaforicamente parlando, come degli "anticorpi kamikaze", andandosi a sistemare sulla superficie di alcune cellule, dette mastociti (vedi *Glossario*), che svolgono in pratica la funzione di polveriera: sono infatti piene di una sostanza altamente infiammante, meglio nota come istamina, e di altre sostanze proinfiammatorie. Il secondo stadio, quello della reazione allergica, può aver luogo settimane o anni dopo. Questa fase avviene quando l'individuo incontra lo stesso allergene per la seconda volta.

⁽⁹⁾ Per un confronto sul concetto di "cattivo da pensare" si veda TAMBIAH S.J. 1969: 452-257.

⁽¹⁰⁾ Senza l'elaborata struttura simbolica, all'esperienza mancherebbe un significato; senza le informazioni dalla realtà empirica l'edificio cadrebbe.

⁽¹¹⁾ «Proibire una certa specie è semplicemente una delle tante vie per conferire significato a quella specie. [...] I tabù riguardanti i nomi dei morti, le leggi sessuali e le proibizioni alimentari rappresentano tutte lo stesso modo di evidenziare il significato di un tratto specifico. Esse possono essere ridondanti, supplementari o complementari».

⁽¹²⁾ «Nelle società tradizionali [...], l'alimentazione era soggetta a forti limitazioni, che provenivano dalla situazione ecologica, economica e sociale. [...] la dieta era molto ripetitiva, monotona, eccetto durante i periodi di festa o celebrazioni, quando cibi "rari" e "costosi" potevano venire consumati. Era anche ciclica, nel senso che la stagionalità era una dimensione di primaria importanza. In tale situazione il contesto sociale e culturale delle abitudini alimentari è altamente stabile, rigido, quasi coercitivo. Ci sono proibizioni religiose e proscrizioni, ogni tipo di pratiche ritualizzate. C'è un numero fisso di pasti ognuno dei quali con una precisa "grammatica" e "sintassi". Ci sono alimenti particolari per persone particolari – alimenti per bambini, per adolescenti, per uomo o donna, alimenti per donne incinta e madri che allattano, cibi per i giovani e per i vecchi».

⁽¹³⁾ «La crisi della gastronomia porta ad uno stato di *gastro-anomia*. Gli individui moderni sono lasciati senza un chiaro riferimento socio-culturale su quale dovrebbe essere la loro scelta, quando, come e quanto mangiare. La scelta dell'alimentazione e dell'apporto giornaliero è al giorno d'oggi sempre più una questione individuale, non più sociale, e non è più soggetta a limiti ecologici o economici. Ma gli individui mancano di criteri affidabili su i quali fondare tali decisioni e quindi provano un crescente senso di ansia».

⁽¹⁴⁾ «Altre influenze compaiono, ed esse possono essere viste come sostitutive di modelli vecchi ed ormai privi di significato. [...] Al giorno d'oggi, la regola alimentare più seguita è la "dieta". [...] Altri sostituti per le gastronomie tradizionali compaiono tra quelle persone particolarmente ansiose di trovare e seguire dei validi criteri per la selezione degli alimenti. Cibi alla moda, diete alla moda, settarismo alimentare, trend nell'estetica culinaria e il generale crescente interesse per il cucinare, può essere meglio compreso alla luce del desiderio di nuove norme alimentari».

⁽¹⁵⁾ Un approccio analitico analizza la complessità attraverso il metodo di semplificazione di Cartesio e Bacone e si cerca quindi di conoscere la complessità analizzando i suoi elementi costitutivi più semplici. Un approccio sistemico ha questo vecchio metodo alla sua base. Ora il compito è quello di determinare la posizione delle unità più semplici all'interno del complesso (BATESON G. 1972, 1979). La teoria dei sistemi non fornisce un insieme di regole precostituite che determinano un univoco metodo d'indagine, ma dà una nuova prospettiva, generando un modo di vedere più generale. Per osservare il mondo da una prospettiva sistemica dobbiamo vedere connessioni invece di confini, un'irriducibile organizzazione invece di parti distinte ed articolate.

Riferimenti bibliografici

- AMERICAN ACADEMY OF ALLERGY, ASTHMA AND IMMUNOLOGY (1998), *Task force on allergic disorders. Executive summary report*.
- ANDREWS A.C. (1949), *The bean and Indo-European totemism*, "American Anthropologist", n. 51, 1949, pp. 274-292.
- ARMELAGOS G.J. - BARNES K. (1999), *The evolution of human disease and the rise of allergy: epidemiological transition*, "Medical Anthropology", n. 18, 1999, pp. 187-213.
- ARNEY W.R. (1991), *Experts in the age of systems*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 242 pp.
- BARKER L.M. (1982), *The psychobiology of human food selection*, Avi Publishing, Westport [Connecticut], XVIII+ 262 pp.
- BOTTACCIOLI F. (1995), *Psiconeuroimmunologia*, Edizioni Red!, Milano, 328 pp.
- BUCK P.H. (TE RANGI HIROA) (1932), *Ethnology of Manihiki and Rakahanga*, "Bernice P. Bishop Museum Bulletin" (Honolulu [Hawaii]), n. 99, 1932.
- CHAMPALOUX B. (2007), *Les discours de prédiction autour de l'allergie*, in Ilario Rossi (curatore), *Prévoir et prédire la maladie. De la divination au pronostic: savoirs, pratiques, techniques (Ascona [Suisse], 2-5 mars 2005)*, Éditions Aux Lieux d'Être, 352 pp.
- CORRUCCINI R.S. - KAUL S.S. (1983), *The epidemiological transition and anthropology of minor chronic non-infectious disease*, "Medical Anthropology", n. 18, 1983, pp. 36-50.
- DE MARTINO E. (1975 [1958]), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 438 pp. [I ediz.: *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino, 1958, X+ 440 pp.].
- DENBURG J.A. (curatore) (1998), *Allergy and allergic disease: the new mechanism and therapeutics*, Humana Press, Totowa [New Jersey], 591 pp.
- DOUGLAS M. (1966 [1975]), *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge & Kegan Paul, London (ediz. ital.: *Purezza e pericolo: un'analisi dei concetti di inquinamento e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1975).
- DUMONT L. (1991 [1966]), *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano [ediz. orig.: *Homo hierarchicus. Le système des caste set ses implications*, Éditions Gallimard, Paris, 1966].
- FINKLER K. (1986), *The social consequence of wellness: a view of healing outcomes from micro and macro perspectives*, "International Journal of Health Services", vol. 16, n. 4, 1986, pp. 627-642.
- FISCHLER C. (1980), *Food habits, social change, and the nature/culture dilemma*, "Social Science Information", n. 19, 1980, pp. 937-953.
- FISHER J.L. - FISHER A. - MAHONY F. (1959), *Totemism and allergy*, "International Journal of Social Psychiatry", n. 5, 1959, pp. 33-44.
- FRANKENBERG R. (1986), *Sickness as cultural performance: drama, trajectory, and pilgrimage root metaphors and the making social of disease*, "International Journal of Health Services", vol. 16, n. 4, 1986, pp. 603-626.
- FRAZER J.G. (1950 [1925]), *Il ramo d'oro*, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *The golden bough. A study in magic and religion*, editio minor, London, 1925].
- FREUD S. (1930 [1913]), *Totem e tabù: di alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Laterza, Bari [ediz. orig.: *Totem und Tabu*, Heller, Leipzig - Wien, 1913].
- GOOD B.J. (1999 [1994]), *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Edizioni di Comunità, Torino [ediz. orig.: *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994].
- HOLOMBERG A.R. (1969), *Nomads of the long bow*, Natural History Press, New York.

- KIMBALL S.T. (1960), *Introduction*, in VAN GENNEP A., *The rites of passage*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960 [ediz. orig.: VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, Nourry, Paris, 1909].
- KLEINMAN A. (1986), *Social origins of distress and disease*, Yale University Press, London.
- KLEINMAN A. (1988), *The illness narrative. Suffering, healing and the human condition*, Basic Books, New York.
- ILLICH I. (1975), *Medical nemesis. The expropriation of health*, Calder & Boyars, London.
- INGROSSO M. (1994), *Ecologia sociale e salute. Scenari e concezioni del benessere nella società complessa*, Franco Angeli Editore, Milano.
- LADERMAN C. (1981), *Symbolic and empirical reality: a new approach to the analysis of food avoidances*, "American Ethnologist", n. 8, 1981, pp. 468-493.
- LAPPÉ M. (1995), *Breakout. The evolving threat of drug-resistant disease*, Sierra Club Books, San Francisco.
- LÉVI-STRAUSS C. (1964 [1962]), *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962].
- LÉVI-STRAUSS C. (1971 [1962]), *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig.: *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962].
- MALAMOU D. (1994 [1989]), *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano [ediz. orig.: *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Éditions La Découverte, Paris, 1989].
- MALINOWSKI B. (1968 [1929]), *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *The sexual life of savages of North-Western Melanesia*, A Harvest book: Harcourt Brace & World, New York, 1929].
- MALINOWSKI B. (1976 [1948]), *Magia, scienza e religione*, Newton & Compton Editori, Roma [ediz. orig.: *Magic, science and religion and other essays*, Free Press, Glencoe (Illinois), 1948].
- MARTIN E. (1994), *Flexible bodies: tracking immunity in American culture from the days of polio to the age of the Aids*, Beacon Press, Boston (Mass.).
- MEIGS A.S. (1978), *A Papuan perspective on pollution*, "Man", n. 13, 1978, pp. 304-318.
- MESSER E. (1984), *Anthropological perspectives on diet*, "Annual Review of Anthropology", n. 8, 1984, pp. 205-249.
- QUARANTA I. (1999), *Costruzione e negoziazione sociale di una sindrome. Un'indagine sul contenzioso intorno alla chronic fatigue syndrome (Cfs) nel Regno Unito*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 7-8, ottobre 1999, pp. 129-172.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. (1952 [1939]), *Taboo*, in RADCLIFFE-BROWN A.R., *Structure and function in primitive society: essays and addresses*, Glencoe, Illinois.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. (1973 [1952]), *Il metodo comparativo nell'antropologia sociale*, pp. 126-146, in SRINIVAS M.N. (curatore), *Il metodo nell'antropologia sociale*, Officina Edizioni, Roma [ediz. orig.: *Huxley memorial Lecture for 1951*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", n. 81, 1952, pp. 15-22].
- ROZIN P. (1987), *Psychobiological perspectives on food preferences and avoidances*, in HARRIS M. - ROSS E.B. (curatori), *Food and evolution*, Temple University Press, Philadelphia.
- ROZIN P. - FALLON A.E. (1987), *A perspective on disgust*, "Psychological Review", vol. 94, n. 1, 1987, pp. 24-41.
- SCHERMAN M.H. - DAHLGREN L.O. - LOEWHAGEN O. (2002), *Refusing to be ill: a longitudinal study of patient's experiences of asthma/allergy*, "Disability and Rehabilitation", vol. 24, n. 6, 2002, pp. 297-307.
- SIMOONS F.J. (1961), *Eat not this flesh*, University of Wisconsin Press, Madison.
- SPECIANI A. (1999), *Le allergie. Cause, diagnosi, terapie*, Tecniche Nuove, Milano.
- TAMBAH S.J. (1969), *Animals are good to think and good to prohibit*, "Ethnology", n. 8, 1969, pp. 423-459.
- TARANEH D. (2000), *Food intolerance and the food industry*, Woodhead Publishing Limited, Cambridge.
- VAN GENNEP A. (1981 [1909]), *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino [ediz. orig.: *Les rites de passage*, Nourry, Paris, 1909].

Scheda sull'Autore

Roberta Raffaetà è nata a Milano il 12 gennaio 1977. Si laurea presso l'Università degli studi di Siena con una tesi (in collaborazione con l'Università di Perugia) dal titolo *Horror Autotoxicus. Un approccio antropologico al problema delle allergie*. Durante la stesura della tesi si trasferisce a Zurigo, e nel 2004 si iscrive al Dottorato di ricerca in scienze sociali, presso la Facoltà di scienze sociali e politiche, Istituto di antropologia e sociologia dell'Università di Losanna, specializzandosi nell'ambito dell'antropologia della salute. Sta conducendo una ricerca su "allergie e pluralismo medico" presso l'Ospedale di Verona.

Si interessa di studi sociali relativi alla biomedicina con un interesse specifico per le malattie croniche ed autoimmuni.

Riassunto

Allergia e tabù. Per un approccio antropologico al problema delle allergie

Il presente lavoro documenta in modo dettagliato ed approfondito il parallelo tra allergia e totemismo istituito da precedenti studi antropologici.

L'allergia si è posta negli ultimi anni come una patologia di grande impatto sociale, non solo riflettendo i cambiamenti sostanziali dello stile di vita moderno ma anche echeggiando argomenti politici e culturali circa l'ambiente all'entrata nel nuovo millennio.

Scopo del presente lavoro è quindi quello di trovare un fondamento culturale capace di rendere conto del "successo" sociale di tale patologia, presentando tale disturbo come un dispositivo biomedico capace di catalizzare più ampi processi simbolici.

Résumé

Allergie et tabou. Vers une approche anthropologique du problème des allergies

L'Auteur établit un parallèle détaillé et approfondi entre l'allergie et le totémisme institué par des études anthropologiques précédentes.

Depuis quelques années, l'allergie est devenue une pathologie d'un grand impact social, non seulement en tant que reflet des changements substantiels du mode de vie moderne mais aussi comme écho de thèmes politiques et culturels sur l'environnement au seuil du nouveau millénaire.

L'objet de ce travail est donc de cerner une base culturelle, capable de rendre compte du "succès" social de cette pathologie en présentant ce trouble comme un dispositif biomédical en mesure de catalyser des processus symboliques plus vastes.

Resumen

Allergia y tabúes. Un planteamiento antropológico al problema de las alergias

Este trabajo documenta de manera detallada y profundizada la analogía entre alergia y totemismo, establecida por recientes estudios antropológicos.

La alergia se ha planteado en los últimos años como una patología de gran impacto social, no solo reflejando cambios substanciales en el estilo de vida moderno sino también recordando temas políticos y culturales acerca del medio ambiente al comienzo del nuevo milenio.

Objeto de este trabajo es, por consiguiente, encontrar un fundamento cultural capaz de explicar el "éxito" social de dicha patología, presentando el trastorno como un dispositivo biomédico capaz de catalizar los más amplios procesos simbólicos.

Abstract

Allergy and taboo. For an anthropological approach to the problem of allergies

The present work documents in detail and depth the parallels between allergy and totemism established by earlier anthropological studies.

Allergy has set in recent years as a disease of great social impact, not only reflecting substantial changes in lifestyle but also echoing the modern political and cultural arguments about the environment in the beginning of the new millennium.

The purpose of this paper is therefore to find a cultural foundation that can account for the "success" of this social pathology, presenting the disorder as a biomedical device capable of catalysing broader symbolic processes.