

Corpi, significati e pratiche sociali: percorsi storico-antropologici in Europa.

Alessandro Lupo

Giovanni PIZZA (curatore), *Figure della corporeità in Europa, "Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali"*, n. 5, CISU, Roma, 1998, pp. 2-135.

Nel generale ampliamento e rinnovamento dei classici oggetti di studio dell'antropologia avvenuto negli ultimi lustri, la dimensione corporea ha indubbiamente ricevuto un'attenzione di straordinario rilievo, che ha stimolato un cospicuo numero di studi e pubblicazioni, ove si è cercato di evidenziare ed analizzare la centralità del corpo nei processi cognitivi, nella sfera espressiva, nella definizione e nella costruzione delle identità, nel controllo politico degli individui. Ciò ha senz'altro permesso di ammodernare e ampliare prospettive d'indagine che per decenni avevano riservato ben scarso spazio a quello che è il primo e irrinunciabile supporto, strumento, veicolo e termine di paragone della conoscenza, dell'azione e dell'interazione umane. Nel far ciò, tuttavia, si è privilegiata talora la dimensione delle costanti universali, talaltra quella dell'esperienza individuale, non di rado relegando in secondo piano le specifiche modalità culturali attraverso cui le diverse società umane costruiscono sulla base di modelli loro peculiari la percezione, l'impiego, la rappresentazione e la significazione dei corpi dei propri membri.

Mettendo insieme gli otto saggi che compongono questo numero monografico di "Etnosistemi", il curatore Giovanni Piza si è orientato proprio in quest'ultima direzione, con la finalità di illustrare come «l'esperienza corporea non è riducibile alla sfera esistenziale individuale, ma è presa nell'intreccio, storicamente profondo, fra dimensione culturale, sociale, biologica e psicologica» (p. 4); in linea con lo stile editoriale della rivista che li ospita, gli articoli offrono dettagliate etnografie di alcune delle espressioni assunte dalla corporeità nel passato e nel presente dell'Europa, ben mostrando, anche oltre le stesse intenzioni degli autori, i molteplici e radicati legami che le connettono attraverso il tempo e lo spazio, al di là delle ovvie ed evidenti differenze locali. Ed è proprio la qualità etnografica dei materiali esaminati a consentire la formulazione di proposte analitiche particolarmente stimolanti e convincenti, che confermano la fecondità dell'approccio adottato: penso ai temi, ricorrenti trasversalmente in più articoli, della differenziazione tra corporeità maschile e femminile (così ricca di sfumature e implicazioni sui piani del simbolismo, della narrativa, delle norme di condotta), del rapporto tra l'interiorità corporea e il mondo esterno (con le diverse maniere di concepire e rappresentare la disposizione e il funzionamento degli organi, nonché le minacce costituite da possibili intrusioni di sostanze e fluidi estranei), della proiezione sui corpi individuali dei modelli etici elaborati dalla società (che li sottopone a un rigoroso controllo e ne fa delle specie di icone esemplari), della percezione della complessità del sé (che produce un variopinto intreccio di concezioni, metafore e pratiche, ricostruito ed analizzato con pregevole efficacia).

Quanto alla scelta di circoscrivere per un verso il campo d'indagine alla sola Europa e dall'altro di estenderlo al passato rinascimentale e barocco (quando non più indietro ancora, come in alcuni spunti comparativi), essa è coerente con la finalità di smentire

l'idea di un modo razionale di vivere e pensare la dimensione corporea tipico dell'Occidente, contrapposto a modalità extraeuropee più propriamente irrazionali ed emotive: dai saggi qui raccolti emerge con chiarezza come l'interazione dei diversi piani sia di fatto una costante universale, non meno presente in Europa che altrove. E d'altronde è proprio in contesto europeo dove la profondità dello sguardo storico meglio consente di apprezzare la natura processuale e dinamica (nonché, per altri versi, le persistenze) delle figure e delle pratiche della corporeità: l'abbondanza e la vastità della documentazione cui gli autori possono attingere è evidentemente fuori da ogni possibilità di paragone con quella disponibile per i tradizionali terreni dell'etnologia "esotica". Cionondimeno, ciò che a mio avviso rappresenta il principale elemento di forza dei saggi più riusciti della raccolta (penso in particolare a quelli di Godeau, Faeta e Pizza) è la sensibilità con cui viene condotto l'esame del ricco materiale etnografico, che evidenzia i nodi problematici dei fenomeni studiati, consentendo di riconsiderare criticamente le chiavi analitiche già applicate ad essi in passato, eventualmente proponendone di nuove e rivelatrici.

Nel limitato spazio di cui dispongo non mi sarà possibile render conto esaustivamente di tutti e otto gli articoli; mi soffermerò soltanto su quelli che hanno maggiore attinenza con le tematiche dell'antropologia medica, dedicando alcune considerazioni agli argomenti che, attraversando in maniera trasversale più contributi, mi paiono più meritevoli di riflessione.

In apertura del volume, Emmanuelle Godeau illustra come l'esperienza del proprio corpo (soprattutto se malato) incida fortemente nelle scelte, nella formazione, nella costruzione dell'identità e dei rapporti professionali dei giovani medici francesi. Applicando lo sguardo antropologico al proprio corpus di interviste, l'Autrice ha modo di rilevare come il vissuto corporeo individuale degli aspiranti medici finisca inevitabilmente per plasmarsi sui modelli culturali predisposti dalla società, in base ai quali nel binomio medico-malattia una compiuta costruzione del primo non può aver luogo che alla condizione di aver superato la seconda e/o di esserne immuni. L'esperienza in prima persona della malattia, e comunque l'esplorazione del proprio corpo alla ricerca di quegli indicatori che si impara ad associare alle categorie nosologiche, si configura – assieme ad altri passi obbligati dell'iter formativo (quali le esercitazioni in sala settoria) – come l'equivalente moderno delle prove iniziatiche attraverso cui le società tradizionali sanciscono i passaggi di status dei propri membri e la loro connessa (e immaginata) trasformazione ontologica. Nelle frasi riportate da Godeau traspare chiaramente come gli apprendisti medici (al pari dei loro pazienti) si riconoscano nel modello pressoché universale in base al quale il terapeuta, per poter curare efficacemente gli altri, deve aver prima eliminato il male dentro di sé. Si tratta però di una "immunizzazione" che, come l'Autrice opportunamente rileva, si realizza sul piano simbolico assai più che non su quello empirico; non stupisce, dunque, se tante ricostruzioni *a posteriori* dei percorsi che hanno condotto determinate persone a divenire medico ricalcano lo stereotipo della carriera dei guaritori tradizionali: ciò che è in gioco non è in questo caso l'effettiva padronanza dei saperi e delle tecniche su cui la biomedicina basa i suoi successi, ma piuttosto il riconoscimento sociale di uno status; un fenomeno che, appartenendo all'ordine culturale, ben difficilmente potrebbe esprimersi prescindendo dai simboli. Inoltre, l'attraversare in qualche fase della propria vita la condizione "paradossale" di paziente offre ai medici l'occasione per ripensare criticamente – con uno sguardo che mostra non poche convergenze con quello transculturale degli antropologi – gli stessi presupposti dell'approccio biomedico: è proprio in seguito all'esperienza

della malattia che una dottoressa giunge ad affermare che «la cura è una cosa, ma è una piccola parte e il medico, il suo ruolo è abbastanza limitato, ovvero il suo ruolo essenziale è di mobilitare la persona perché possa adattarsi e trovare la propria strategia [rispetto alla malattia]» (p. 17).

I saggi seguenti prendono in esame due diverse modalità di rappresentazione del corpo nel passato europeo: Andrea Carlino avendo scelto per oggetto le prime riproduzioni a stampa dell'anatomia umana che ebbero vasta diffusione nell'Europa del XVI secolo, Marino Niola soffermandosi sulle valenze che la dimensione corporea assume nel grande tema narrativo di don Giovanni a partire dall'epoca barocca. Nell'esaminare aspetti distinti ma complementari dei saperi e delle concezioni intorno al corpo all'inizio dell'era moderna, gli articoli illustrano la circolazione – ben oltre la fascia colta della società – delle conoscenze sempre più dettagliate che si andavano acquisendo circa la composizione e il funzionamento dell'organismo umano, così come del parallelo cospicuo rilievo che la simbologia corporale assunse nella raffigurazione – non solo iconografica – dei modelli etici della società. Partendo dalla nozione di “braconaggio” quale libera appropriazione e riadattamento creativo di saperi e tecniche da parte di consumatori “popolari”, formulata da Michel De Certeau ne *L'invention du quotidien* (Paris, 1980), Carlino mostra i molteplici impieghi, destinazioni e letture che ebbero, nelle fasce appena alfabetizzate della popolazione europea del '500, le silografie con figure umane a fogli sovrapposti, sollevando i quali si svelavano la disposizione, la forma e la funzione degli organi interni. Queste stampe vennero riprodotte e commercializzate con grande successo, diffondendo presso un pubblico vastissimo un'immagine stereotipata ed omogenea del corpo umano e delle sue parti, che gli stessi stampatori definivano “contraffatta”, nel duplice senso di “copiata da un'altra immagine” e di “riproduttore il vero”. Ma accanto alle semplici nozioni riguardanti l'anatomia e le tecniche chirurgiche, i fogli volanti proponevano anche una interpretazione teologica del corpo, quale specchio della potenza di Dio e della perfezione dell'opera sua. Un prodotto, insomma, la cui intrinseca ambiguità rispecchia in maniera esemplare il dinamismo e la complessità dell'ambiente culturale e sociale nel quale ebbe circolazione, in un intreccio di saperi colti e popolari, scritture e immagini, conoscenze tecniche e interpretazioni edificanti, che già lascia presagire la vorticosità del mondo barocco.

È appunto questo il mondo cui si riferisce l'analisi condotta da Niola sul mito di don Giovanni, affiancando all'esame delle sue numerose versioni la ricostruzione dei codici simbolici che all'epoca facevano del corpo (vivo, sofferente e morto) un portentoso «trasduttore di ordini significanti» (p. 37), fonte inesauribile di spunti metaforici per mezzo dei quali rappresentare realtà di carattere psicologico, sociale, morale, teologico, ecc. Le diverse immagini corporee che si alternano e contrappongono nell'agone narrativo (lo sfrenato libertino, le vittime dei suoi appetiti e della sua violenza, la statua semovente del commendatore) offrono quella che viene definita «una vertiginosa *mise en abîme* della 'presenza'» (p. 39, 54) e sono inserite nel multiforme repertorio dell'anatomia fantastica elaborata dal cristianesimo controriformato. Adottando una prospettiva che per certi versi richiama quella proposta nel saggio di Pizza di cui dirò in seguito, Niola presenta una lettura trasversale alle tradizioni locali in cui il mito si incardina, cercando di evidenziare la grammatica soggiacente che lo informa e che ne garantisce la straordinaria vitalità nello spazio e nel tempo.

Ad una diversa e attuale teatralità corporea è dedicato il denso saggio di Francesco Faeta, che affronta la complessa analisi dei riti che scandiscono la settimana santa a

Nocera Terinese, in provincia di Catanzaro, e in particolare la flagellazione cruenta dei *vattienti* ('battenti'), che il sabato santo percorrono e segnano con il proprio sangue lo spazio comunitario, offrendo una mimesi del sacrificio di Cristo carica di implicazioni sul piano dei rapporti sociali, delle politiche e dei valori. Nell'impossibilità di richiamare in queste poche righe la ricchezza dei dettagli etnografici illustrati nel testo, la loro attenta contestualizzazione storica e i molti risvolti dell'analisi, mi limiterò a segnalare alcuni dei punti che mi sembrano collocarsi al centro dell'esame proposto da Faeta. Innanzitutto, la constatazione che il corpo e la sua sofferenza – quella paradigmatica del Cristo e della Vergine, quella dei portatori del gruppo statuario della Pietà, quella paventata e scongiurata dalle anziane donne che si identificano con l'Addolorata, ma soprattutto quella degli uomini che per adempiere un voto si lacerano le carni e irrorano col proprio sangue le strade, gli usci e financo le persone – sono il fulcro simbolico dell'intera celebrazione pasquale, vera e propria «iperfesta [...], cui è elettivamente devoluto il compito di identificare uno spazio comunitario, tessere al suo interno relazioni fitte e stabili tra soggetti sociali, vita quotidiana e lotta politica» (p. 64). In secondo luogo il fatto che la mortificazione consapevole autoinflitta è sempre attentamente contenuta entro argini che escludono il danno fisico eccessivo e il cedimento al "furore"; in tal senso la manipolazione controllata del corpo dolente si iscrive nella concezione locale della persona e dell'onore, quest'ultimo irrinunciabile componente della costruzione del prestigio sociale che tanto peso ha nella dialettica politica. Strettamente collegata al concetto di onore è poi la diversa maniera di concepire la corporeità maschile e quella femminile, che spiega il ruolo di primo piano svolto nell'intero rituale dagli uomini, di contro all'apparente marginalità delle donne. Mentre infatti queste ultime sono predestinate a sopportare periodicamente dolori (ed emorragie) naturali, quali quelli legati al mestruo e al parto, e sono esentate dalla flagellazione cerimoniale, la sofferenza maschile si inserisce in una causalità culturalmente perseguita e socialmente agita, legandosi al versamento rituale di un sangue che fisiologicamente si accumula e, specie in primavera, "ribolle", quasi richiedendo che si intervenga a ridurne la pressione (p. 69). Eppure la sovraesposizione del corpo virile nell'episodio rituale del sabato santo è accompagnata dal costante richiamo della figura della donna, il cui onore è garantito dalle restrizioni imposte all'ostentazione del suo corpo e soggetto alla tutela esercitata su di esso dai maschi; Faeta rileva infatti che, per svolgere le proprie prestazioni rituali, i *vattienti* e i giovani *ecce-homo* che li accompagnano indossano capi di abbigliamento tipicamente femminili, come il velo nero e la gonna di panno rosso: «il travestimento virile [...] sembra voler parlare alle donne, e delle donne, nel momento in cui socialmente si nega loro la parola e le si mette ai margini del discorso rituale» (p. 71). Alle radici dei codici espressivi che ispirano l'azione dei flagellanti, vi è dunque una peculiare concezione della persona, che solo può realizzarsi pienamente attraverso un uso del corpo che rispetti le norme della comunità, consenta di incarnarne i simboli e che tuteli l'onore degli individui e ne affermi l'appartenenza e l'identità.

Per certi versi speculari all'etnografia esaminata da Faeta è quella trattata da Giovanni Pizza nell'articolo sulle metafore corporee femminili in Irpinia. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un minuzioso lavoro di scavo interpretativo e di contestualizzazione storica, solo che anziché con l'uso rituale del corpo maschile, abbiamo stavolta a che fare con concezioni e narrazioni relative alla costituzione e al funzionamento del corpo della donna. L'interesse e l'originalità dell'analisi svolta da Pizza sul proprio corposo materiale etnografico derivano dalla scelta (ispirata agli

scritti di Laurence Kirmayer) di esplorare attentamente i codici simbolici locali, ricercando attraverso di essi le più profonde ed estese radici culturali che stanno alla base dei saperi sul corpo, potendo così ricostruire i possibili nessi esistenti tra le narrazioni incentrate sull'esperienza individuale e i grandi modelli (mitici) che esse finiscono spesso per ricalcare; in tal modo vengono efficacemente scongiurati i rischi (cui si espone certa antropologia di ispirazione fenomenologica) di perdere di vista la natura socialmente condivisa e la profondità storica degli strumenti culturali per mezzo dei quali ogni individuo percepisce e rappresenta le proprie esperienze corporee (i «saperi *del* corpo», distinti dai «saperi [specialistici] *sul* corpo»). Nelle diverse parti in cui si articola il saggio di Pizza, vengono esaminate alcune metafore che ricorrono nei discorsi intorno alla corporeità femminile (in particolare quella dell'utero-ragno, che inevitabilmente richiama il morso al pube della tarantola), le peculiarità delle concezioni popolari intorno all'anatomia e alla fisiologia della donna e dell'uomo, la capacità d'attrazione che certi simboli e temi narrativi esercitano sulle forme espressive assunte dal vissuto individuale, la persistente vitalità delle metafore incarnate nell'esercizio delle proprie tecniche del corpo da parte delle donne irpine. Il percorso analitico si snoda a partire da una serie di enunciati registrati sul campo che rappresentano la struttura fisica degli individui come un intreccio composito di organi, fluidi, pulsioni ed esseri; la diversa natura e combinazione di queste componenti determina le differenze riscontrabili tra gli esponenti dei due sessi, secondo una idea della corporeità maschile e femminile che ben si accorda, integrandola, con quella ricavabile dal precedente saggio di Faeta. Nella concezione delle 17 donne intervistate (13 delle quali sopra i 60 anni), il corpo femminile differisce da quello maschile essenzialmente per il fatto di essere "aperto", nel senso che, oltre a rilasciare periodicamente parte dei propri fluidi (e a partorire i figli), è costantemente esposto alla possibile penetrazione (prevalentemente attraverso l'orifizio genitale) di sostanze e influssi capaci di alterarne gli equilibri e le funzioni. Contrariamente al corpo maschile, "chiuso" e volto semmai alla proiezione verso l'esterno (il modello ispiratore è sempre quello dell'atto sessuale, ma si pensi anche al vicino esempio calabrese della flagellazione cruenta testè esaminato), quello femminile è soggetto a intrusioni ed assalti (come quando una fattura inocula magicamente «roba sporca» patogena o «lega» gli organi, bloccandone l'azione) e a sommovimenti interni, specialmente da parte dell'utero, che non solo viene avvertito spostarsi e premere su altri organi, ma si dice possa addirittura uscire dal corpo: è a questa eventualità che si riferiscono i racconti in cui l'utero è raffigurato sotto le spoglie di un "ragno", spinto all'esterno dall'attrazione di sostanze (come la *nèpeta* e la *lucente*, erbe dall'odore "mascolino") ritenute in grado di appagare le sue voglie ferine. Va infatti aggiunto (o premesso) che nell'immaginario irpino la veemenza degli istinti e degli appetiti (sessuali, ma non solo) è espressa mediante la presenza entro il corpo di un altro essere, talora definito un «animale feroce», capace di sovrapporre la propria autonoma volontà a quella del suo ospite umano; e tuttavia si tratta di una "ferocia domestica", ovvero contenibile entro i limiti che rendono possibile un'interazione non violenta e omicida tra i sessi: una volta di più ci troviamo dinanzi alla esplicitazione della necessità che le azioni e le passioni che le determinano non eccedano la misura. La precisa concatenazione argomentativa dei passi dell'itinerario tracciato da Pizza ne rende impossibile una riproposizione sommaria; mi limiterò ad accennare al fatto che in esso si collegano dapprima i motivi mitici che ispirano le narrazioni sull'utero-ragno alle svariate e multiformi affezioni che colpiscono i corpi femminili (e, con significative e

fantasiose analogie, quelli maschili, in cui lo stomaco svolge funzioni analoghe all'utero), e poi questi mali alla sterilità, alla stregoneria e alla possessione (nonché alla licantropia maschile), per giungere infine alle rappresentazioni che nel passato europeo venivano date delle streghe quali donne dal cui corpo fuoriuscivano animali (ragni, rospi). Questo ampio excursus attraverso alcuni grandi temi della mitologia corporea, che ha tra l'altro il merito di riconsiderare criticamente e superare la stessa interpretazione demartiniana del tarantismo pugliese, trova come punto d'arrivo la figura della levatrice, manipolatrice privilegiata e ambigua del corpo femminile, coadiutrice dei parti e potenziale "succhiatrice" magica dei neonati, capace nei racconti di trasformarsi a sua volta in ragno per tessere le sue insidie; una figura, in altre parole, che racchiude in sé ed incarna molte delle metafore, delle aspettative e delle paure che gravitano attorno alla delicatissima e fondamentale funzione riproduttiva del corpo femminile.

L'ultimo saggio del volume di diretta pertinenza antropologico-medica è quello di Adelina Talamonti sul rituale esorcistico cattolico. L'accurato esame delle procedure seguite da un sacerdote romano, don Gabriele Amorth, illustra come la diagnosi e la cura della possessione demoniaca avvengano per mezzo di una stretta interazione con il corpo delle vittime (anche in questo caso in grande maggioranza donne), che mira all'esteriorizzazione della presenza malefica e contribuisce a insegnare loro un linguaggio corporeo coerente con i codici simbolici elaborati dalla tradizione cristiana. Analogamente a quanto avviene per i *vallienti* di Nocera Terinese, anche qui la figura del Cristo ha valore paradigmatico, offrendo il modello che dà forma e significato agli atti rituali mediante i quali la Chiesa si riappropria del "corpo diabolico": la manipolazione su cui l'esorcismo s'impenna avviene mediante gesti (soffi, segni di croce, imposizione della mano, ma anche carezze e percosse) e contatti con oggetti (il crocefisso, la stola) e sostanze (olio, sale, acqua benedetta) cui le possedute reagiscono in maniera spesso anche violenta, contribuendo attivamente alla rappresentazione del dramma rituale. È attraverso il controllo dei corpi in cui riesce a introdursi, infatti, che secondo la teologia cattolica il demonio cerca di influenzare l'anima, insinuandosi nel delicato punto di congiunzione tra le due componenti della *persona*; concentrandosi a sua volta sul corpo, dunque, l'azione esorcistica «opera sull'anima e si propone di ricostituire l'unità della persona cristiana minacciata dall'agente separatore malefico» (p. 107). Ogni performance risulta così essere l'incontro tra modelli di interpretazione ed azione storicamente codificati e idiosincratice esperienze di sofferenza individuale, realizzato attraverso l'esercizio da parte dell'esorcista dei saperi e delle tecniche che egli ha personalmente elaborato nel corso della propria carriera e la cui applicazione al corpo delle pazienti fornisce loro una cornice di significato entro cui esternare (e a volte superare) il proprio malessere.

Gli ultimi due saggi del volume hanno entrambi per oggetto la dimensione corporea nell'area balcanica. Il primo, di Jane Cowan, tratta le pratiche del corpo messe in atto dai giovani nei comportamenti ritualizzati che accompagnano la partenza per il servizio militare nella Grecia nordorientale; proponendo una puntigliosa verifica attraverso l'etnografia dell'applicabilità di categorie analitiche e prospettive proposte dalla teoria socio-antropologica (e in particolare dal Bourdieu dell'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972), l'Autrice condivide l'interesse che molti dei coautori del volume hanno dimostrato per il modellamento sociale e culturale delle esperienze affettive individuali e mira a dimostrare fra l'altro come l'evento che trasforma i giovani "paesani" in adulti "cittadini" dello stato nazionale venga affrontato da questi

riaffermando la propria appartenenza alla comunità locale per mezzo di un linguaggio corporeo improntato ai repertori simbolici tradizionali. E benché ciò avvenga secondo modalità che sembrano togliere enfasi alle azioni eseguite – al contrario di occasioni dal più marcato carattere celebrativo, come le nozze e il carnevale –, esse non mancano di esplicitare i valori sociali convenzionalmente legati alla mascolinità. Infine, nell'ultimo articolo Sarah Green esamina come la variabile permeabilità del confine fra Grecia e Albania, che dopo anni di totale chiusura ha recentemente permesso un'accresciuta penetrazione di immigrati illegali in Epiro, si ripercuota direttamente sulla percezione e la rappresentazione che gli abitanti hanno delle identità locali, che vengono espresse in termini corporei, contrapponendo modelli opposti di «autocontrollo del proprio comportamento fisico» (p. 128), quando non attraverso una radicale «ferinizzazione» degli Albanesi, la cui presenza in territorio epirota è talora avvertita alla stregua dell'intrusione patogena di organismi estranei in un corpo sano.

Prima di concludere, vorrei osservare che, pur attraverso una varietà apparentemente eterogenea di approcci e di oggetti d'indagine, gli otto contributi del volume non mancano di dare al lettore una sensazione di unitarietà, in quanto fanno tutti emergere con chiarezza la produttività di un'etnografia che sappia evidenziare quanto gli specifici codici culturali socialmente condivisi pesino nella costruzione che gli individui fanno, attraverso le proprie personali esperienze, delle immagini e delle pratiche legate alla corporeità. Immagino che il merito di questa coerenza di fondo sia da attribuire al curatore, per essersi rivolto a studiosi dotati di una sensibilità comune e per aver fornito loro una convincente cornice teorico-metodologica entro cui inscrivere l'esposizione e l'analisi dei propri materiali etnografici.

È così stato possibile che trasversalmente ai saggi venissero esplorati da più versanti il tema della definizione corporea delle identità (individuali, di genere, professionali, politiche, «etniche») e dei ruoli ad esse connessi, quello dell'uso ricorrente del corpo e delle sue metafore per incarnare e rappresentare valori (facendone una sorta di teatro sul quale inscenare i contrasti fra le qualità morali degli uomini), e quello dei fondamenti concettuali in base ai quali vengono diversamente immaginati la persona, i suoi rapporti con il mondo circostante (sociale, naturale e sovrannaturale) e il controllo che è in grado di esercitare sui propri appetiti, emozioni e comportamenti. Ma la produttività del percorso seguito mi sembra sia confermata anche dalle convergenze più casuali tra i saggi, che confermano l'importanza e la pervasività delle radici che soggiacciono ai diversi modelli culturali attraverso cui gli esseri umani vivono, plasmano e utilizzano il proprio corpo. Penso ai richiami che emergono a più riprese rispetto alla costruzione delle differenze di genere tra corpi maschili e corpi femminili («chiusi» e «aperti», più o meno «caldi» e internamente «mobili», variamente «penetrabili» da essenze e corpi esterni, nonché diversamente dominabili nelle pulsioni che li animano); oppure all'ampia ricorrenza di certi motivi simbolici, comprensibili nella loro piena ricchezza espressiva solo se adeguatamente collocati nel proprio contesto di significazione locale. Viene così da interrogarsi sullo spessore delle sedimentazioni di senso che nel tempo si sono accumulate su metafore vegetali come quelle attinenti alla *nèpeta*, erba le cui proprietà ne inducono il consumo rituale da parte delle anziane donne che accompagnano la processione del sabato santo a Nocera (Faeta, pp. 60-61) e che al contempo ne fanno una sorta di surrogato della mascolinità bramata nei racconti intorno all'uscita extracorporea dell'utero-ragno (Pizza, p. 78). Ma questa non è che una delle molte sollecitazioni ricavabili dalla

lettura parallela degli otto articoli, che offrono l'esempio non frequente di un'opera collettanea al tempo stesso originale, innovativa e coerente.

Indice. Giovanni PIZZA, *Introduzione* / Emmanuelle GODEAU, *Il paradosso del medico malato* / Andrea CARLINO, *Il bracconaggio dell'anatomia nell'Europa del XVI secolo: i fogli volanti anatomici come «*imagines contrafactae*»* / Marino NIOLA, *Anatomie della dissolutezza. Don Giovanni ovvero dei due corpi del mito* / Francesco FAETA, *Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale* / Giovanni PIZZA, «*Così siamo composte noi...*». *Figure della corporeità femminile in un'area appenninica della Campania* / Adelina TALAMONTI, *La costruzione del "corpo diabolico"* / Jane COWAN, *Piccoli soldati per e contro lo Stato. Incorporazione e riposizionamento in un rito di passaggio maschile nella Grecia settentrionale* / Sarah GREEN, *A proposito della dimensione corporea del conflitto sul confine greco-albanese*.