

*Giovanni Azzaroni*

# *Sguardi sul corpo tra Oriente e Occidente*

■ *Studi di antropologia filosofica*



TRAME  
Antropologia, teatro  
e tradizioni popolari



*Giovanni Azzaroni*

# *Sguardi sul corpo tra Oriente e Occidente*

■ *Studi di antropologia filosofica*



TRAME  
Antropologia, teatro e tradizioni  
popolari

L'Editore è a disposizione di tutti gli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, nonché per involontarie omissioni o inesattezze nelle citazioni delle fonti dei brani riprodotti nel seguente volume.

Progetto grafico di Jean-Claude Capello

© 2019, Clueb casa editrice

via Marsala, 31 - 40126 Bologna

ISBN 978-88-491-5604-1

Per conoscere le novità e il catalogo, consulta  
[www.clueb.it](http://www.clueb.it)

La vecchiaia (è questo il nome che gli altri gli danno)  
può essere per noi il tempo più felice.  
È morto l'animale o quasi è morto.  
Restano l'uomo e l'anima.  
(Jorge Luis Borges, *Elogio dell'ombra*)

In questi tempi di fortuna la congettura che l'esistenza  
dell'uomo è una quantità costante, invariabile, può rattristare  
o irritare; in tempi che declinano (come questi), è la promessa  
che nessun obbrobrio, nessuna calamità, nessun dittatore  
potrà impoverirci.  
(Jorge Luis Borges, *Storia dell'eternità*)



<b>Capitolo I: Il corpo questo (s)conosciuto</b>	7
L'uomo unica certezza della filosofia greca	43
 <b>Capitolo II: Percepire per conoscere: la fenomenologia di Edmund Husserl</b>	 73
Compiti e ragioni della fenomenologia	87
 <b>Capitolo III: Scoprire e capire l'uomo</b>	 123
Alla scoperta del corpo dell'uomo	125
L'antropologia filosofica di Immanuel Kant	145
Il pensiero antropologico dopo Kant	152
Le origini dell'antropologia filosofica	180
Husserl vs Heidegger e la critica dell'antropologismo	235
Le prospettive dell'antropologia filosofica oggi	245
 <b>Capitolo IV: La struttura corpo-mente nel teatro classico indiano</b>	 253
 <b>Capitolo V: Il <i>dalang</i> ovvero l'attore di Dio</b>	 295
Il <i>Dharma Pawayangan</i>	297
Il <i>dalang</i> e le vie dello <i>yoga</i>	366
 <b>Capitolo VI: Il corpo <i>sōōn</i> nei Trattati di Zeami</b>	 375
 <b>Bibliografia</b>	 421
<b>Ringraziamenti</b>	447



## Il corpo questo (s)conosciuto

Ogni oggetto che occupi uno spazio, una estensione della realtà spazio-temporale, sostiene paradigmaticamente Edmund Husserl, è un corpo (*Körper*). Per un geologo una pietra è un corpo, per un astronomo lo sono un pianeta, una stella, per un biologo lo è il corpo umano, lo è per ogni scienziato che si occupi dei meccanismi fisici dell'essere umano, del *soma* (*Leib*), che è “il corpo vivo, animato; dotato di sensazioni, sensibilità, controllo e della capacità di riflettere su se stesso. Il movimento del corpo, la decisione volontaria di muoverci, è ciò che fa sì che il corpo, in quanto *soma*, sia il punto zero di orientamento: vivo il mondo dal ‘mio’ punto di vista e da lì mi oriento verso il mondo” (MENDOZA-CANALES 2017: 149). Il corpo non è solamente una cosa, è anche un organo dello spirito e, contemporaneamente, una espressione dello spirito. In opposizione all'empirismo, Husserl propone un nuovo metodo filosofico, il metodo fenomenologico (da *phàinein*, manifestarsi, e *lógos*, parola, discorso, ragione), che può intendersi anche come «parlare di ciò che accade». Secondo Husserl, la fenomenologia non è una dottrina o un sistema filosofico, bensì una attitudine critica e radicale di rapportarsi alle cose. Se il compito della filosofia consiste nell'analisi dei fenomeni psichici o fenomeni della coscienza, che non sono mai racchiusi in se stessi ma si riferiscono sempre a qualche cosa di esterno, allora il carattere aperto della coscienza significa concepirla come «coscienza di qualche cosa»: nel rapporto con questo «qualche cosa», e cioè con i fenomeni della coscienza, secondo Husserl, si costituisce la coscienza. Gli antropologi cognitivi definiscono modelli culturali quell'insieme di regole e rappresentazioni che

sono trasmessi di generazione in generazione indipendentemente dalla loro applicazione pratica nei contesti di percezione e azione. Ne consegue che questa conoscenza, discendendo direttamente dai predecessori, si manifesti nella pratica ma da questa non sia espressa. Questi modelli fornirebbero alle persone “ciò che esse devono sapere per poter agire nel modo in cui fanno, fare le cose che fanno, e interpretare la loro esperienza nel modo specifico che è loro proprio” (QUINN – HOLLAND 1987: 4). L’antropologia contemporanea si interroga su questa filosofia e la critica. Elaborando una teoria sistematica della pratica, Pierre Bourdieu

ha tentato di mostrare come la conoscenza piuttosto che essere importata dalla mente nei contesti esperenziali, è a sua volta generata all’interno di questi contesti nel corso del reciproco coinvolgimento con gli altri nelle faccende ordinarie e quotidiane. Egli ha in mente un tipo di conoscenza pratica che noi associamo con l’abilità – un *know how* che ci portiamo nel corpo e che è notoriamente refrattario alla codificazione in termini di sistemi di regole e rappresentazioni (INGOLD 2016: 71).

Il chiedersi che cosa sia la conoscenza umana e quali siano gli strumenti a disposizione dell’uomo per conoscere implica, per rispondere, necessariamente una determinata concezione antropologica, e cioè che cosa è l’uomo? Per fare un esempio: quando affermiamo di vedere un albero i nostri sensi stanno percependo una serie di proprietà sensoriali – dimensione, colore, consistenza. Tuttavia il concetto di albero non viene percepito da nessun senso poiché è la conseguenza diretta di un processo intellettuale. Pertanto si uniscono tutte le caratteristiche sensoriali percepite e si attribuisce a questo complesso di percezioni il nome generico di «albero». L’intelletto umano prende la nozione di albero dai sensi.

Semplici o complesse abilità corporee si sviluppano per mezzo della pratica e non attingendo a istruzioni formali, ripetendo performance di compiti che richiedono gesti e posture specifici, che Bourdieu chiama *hesis* del corpo. “Un modo di camminare, di inclinare la testa, un’espressione del viso, il modo di sedere e di usare utensili” (BOURDIEU 1972: 87) sono espressioni della pratica e denotano specifiche strutture nel mondo della persona. Nonostante questi comportamenti siano incorporati il corpo non è un contenitore passivo e i suoi movimenti non sono solamente segni che richiamino l’attenzione su forme astratte distinte dalla vita reale. Il corpo è soggetto alla crescita e alla decadenza

e acquisisce sia specifiche abilità e capacità sia incapacità e debolezze. Il camminare è incorporato ed è una funzione che si acquisisce con la pratica in un determinato ambiente e in un determinato tempo: questa osservazione è valida per ogni altra abilità umana. Ne consegue che non è più sostenibile la distinzione tra corpo e organismo, perché il corpo in conseguenza delle sue capacità di movimento nel mondo è l'organismo, così come lo è la mente. Pertanto si potrebbe affermare “tanto di ‘incorporazione’ (*embodiment*) che di ‘in-menta-mento’ (*en-mind-ment*), perché sviluppare certe routine di azione nel mondo significa allo stesso tempo sviluppare certe modalità di attenzione per il mondo” (INGOLD 2016: 72-73). Come la mente “non è limitata dalla pelle” ma si sviluppa lungo gli innumerevoli sentieri delle attività sensoriali, ha sostenuto Gregory Bateson (1973: 429), così il corpo non è una entità statica, immobile, ma al contrario cresce e si sviluppa relazionandosi con l'ambiente in molteplici forme. Corpo e mente non sono quindi separati nella descrizione dello stesso oggetto, si interrelano scambiandosi informazioni e suggerendo soluzioni. Camminare significa muoversi ma anche conoscere l'ambiente nel quale si sviluppa l'azione, con il contatto dei piedi, con l'ascolto dei suoni e dei rumori, con il gustare e sentire gli odori, con la visione di ciò che ci circonda. Il muoversi non è dunque “una forma di percezione, un modo di conoscere il mondo oltre che di agirvi?” (THELEN 1995: 89). E la risposta a questa domanda può essere individuata nell'antropologia dei sensi.

In varie epoche e in diverse culture l'olfatto è stato considerato un senso sia attinente la sfera psichica sia concernente funzioni pratiche, e a esso possono riferirsi le teorie atomistiche di Democrito di Abdera, il quale, insieme con Leucippo di Mileto, sosteneva che la realtà è costituita da infiniti atomi o particelle indivisibili che si muovono nel vuoto, sono sempre uguali e non hanno proprietà sensibili. Non esistono quindi cose chiare o scure, calde o fredde, dolci o piccanti, amare o salate, esistono solamente determinate configurazioni di atomi di forme diverse: le cose che riteniamo dolci sono composte da atomi rotondi, quelle che definiamo aspre sono costituite da atomi spigolosi. Ne consegue che il positivo, l'alto, il caldo, lo *yin* sia composto da atomi rotondi, il negativo, il basso, lo *yang* sia definito da atomi spigolosi: il rotondo è *yin* e lo spigoloso è *yang*. I fondatori dell'atomismo furono due, Leucippo e Democrito, ma è difficile distinguerli perché, pare, alcuni lavori del primo furono in seguito attribuiti al secondo. Democrito, contemporaneo di Socrate e dei Sofisti, negava che qualche cosa potesse accadere per caso, era un materialista che considerava l'anima composta di atomi e il pensiero un processo fisico.

In seguito, Socrate e Platone teorizzarono la necessità di distinguere tra casi concreti e definizioni generali, gettando le basi per il recupero di Parmenide di Elea, che aveva trattato non di ciò che esiste, in realtà o in apparenza, ma dell'atto di esistere da parte delle cose. Analogamente di questo problema si occupò Aristotele, seppur con una prospettiva ampiamente rielaborata. Gli antichi filosofi greci pensavano, errando, che non ci potesse essere moto in un pieno, perché ci può essere un movimento ciclico in un pieno purché ci sia sempre stato. Distinguendo tra materia e spazio, Aristotele nella *Fisica* afferma: “La teoria che il vuoto esista implica l'esistenza della posizione: infatti si potrebbe definire il vuoto come una posizione privata del corpo” (ARISTOTELE 2007b). Per quanto riguarda lo spazio, la citazione che segue chiarisce perfettamente il pensiero degli atomisti:

il punto di vista moderno è che non sia né una sostanza, come sosteneva Newton e come devono aver detto Leucippo e Democrito, né un attributo dei corpi che hanno un'estensione, come pensava Cartesio, ma un sistema di relazioni come affermò Leibniz. Non è in alcun modo chiaro se questo punto di vista sia compatibile con l'esistenza del vuoto. Forse nel campo della logica astratta lo si può conciliare con il vuoto. Potremmo dire che tra due cose qualsiasi vi è una certa *distanza*, grande o piccola, e che la distanza non implica l'esistenza di cose intermedie. Però sarebbe impossibile utilizzare un simile punto di vista nella fisica moderna. Da Einstein in poi, la distanza è tra i *fatti* non tra le *cose* ed implica il tempo oltre che lo spazio. È essenzialmente una concezione causale, e nella fisica moderna non c'è azione a distanza. Tutto ciò però è basato sull'empiria piuttosto che sulla logica. Per di più l'opinione moderna non si può esprimere se non in termini di equazioni differenziali e sarebbe quindi stata incomprensibile ai filosofi dell'antichità. Sembra che di conseguenza lo sviluppo logico delle vedute atomistiche sia la teoria newtoniana dello spazio assoluto, che risolve la difficoltà di attribuire una realtà al non-essere. A questa teoria non esistono obiezioni *logiche*. L'obiezione principale è che lo spazio assoluto è del tutto inconoscibile; e non lo si può quindi assumere come ipotesi necessaria in una scienza empirica. L'obiezione più pratica è che la fisica può andare avanti senza di esso. Ma il mondo degli atomisti rimane logicamente possibile ed è più vicino al mondo reale di quanto non lo sia il mondo di ogni altro filosofo antico (RUSSELL 1966: 111).



TRAME  
Antropologia, teatro  
e tradizioni popolari

Il movimento del corpo e la decisione volontaria di agirlo sostanziano il punto zero di orientamento. Il corpo è dotato di sensazioni, sensibilità, controllo e capacità di riflettere su se stesso, non è un contenitore passivo e le sue azioni non rappresentano esclusivamente segni che richiamino l'attenzione su forme astratte, distinte dalla vita reale, ma è soggetto alla nascita e alla decadenza e acquisisce sia specifiche abilità e capacità sia manchevolezze e debolezze. Il corpo non è una entità statica, immobile, al contrario cresce e si sviluppa relazionandosi con l'ambiente in molteplici forme. Corpo e mente non sono separati nella descrizione dello stesso oggetto, ma si interrelano scambiandosi informazioni e suggerendo soluzioni. L'antropologia filosofica si propone di definire questo incontro nelle molteplici tipologie suggerite nei variegati percorsi di studi, in epoche diverse e nelle differenti culture. In questo saggio la struttura corpo-mente è stata indagata sia nella cultura occidentale che in quella orientale: in Occidente in un *excursus* lungo sentieri filosofici, in Oriente come prassi in tre fondamentali *corpus* teatrali, e cioè il *Nāṭyaśāstra* per il teatro classico indiano, il *Dharma Pawayangan* per il manipolatore del teatro delle ombre a Bali e nei Trattati zeamiani per il teatro *nō* in Giappone. Le due parti si specchiano e si riflettono l'una nell'altra e idealmente propongono un percorso di riflessioni teoriche e pratiche con analogie e differenziazioni strutturali, antropologicamente correlate al contesto culturale che le ha maturate ed espresse.

*Giovanni Azzaroni ha insegnato Antropologia dello Spettacolo e Teatri Orientali presso il Dipartimento di Musica e Spettacolo dell'Università di Bologna. Ha svolto ricerche in Asia, Africa e nel Meridione d'Italia. Tra le sue pubblicazioni più recenti Teatro in Asia, 4 voll. (Clueb 1998-2006); Le realtà del mito due (Clueb 2008); La Settimana Santa a Mottola (Clueb 2010); Il mare della fertilità. Un'analisi antropologica della tetralogia di Mishima Yukio (Aracne 2017); con Matteo Casari, Asia il teatro che danza (Le Lettere 2011) e Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento griko (Kurumuny 2015). È direttore scientifico della rivista on line "Antropologia e Teatro - Rivista di Studi".*

€ 28,00

ISBN 978-88-491-5604-1



9

788849

156041