

## LA DIMENSIONE SOCIOCULTURALE DEL CORPO

«Tu dici “Io”, e sei orgoglioso di questa parola. Ma una cosa più grande, a cui tu non vuoi credere, è il tuo corpo e la sua grande ragione: questa non dice Io, ma fa Io. (...) C’è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza» (Nietzsche 1996:52)

### 1. *Introduzione: il corpo come oggetto e come prospettiva*

Nell’epoca contemporanea il corpo sembra aver acquistato una centralità mai posseduta in precedenza: infatti, se indubbiamente tutte le società hanno incessantemente ‘lavorato’ sui corpi, a livello sia simbolico che materiale, tuttavia è importante rilevare come oggi il corpo abbia assunto una natura sempre più malleabile, per cui esso viene percepito come una risorsa a disposizione dell’individuo per la costruzione della propria identità e del proprio percorso biografico.

A fronte di questo mutamento nelle rappresentazioni e nelle pratiche sociali, anche sul versante della riflessione teorica e della ricerca empirica si può parlare di una ‘riscoperta del corpo’: se in alcune discipline appartenenti al mondo delle scienze umane vi è già una tradizione consolidata in materia (in particolare in campo antropologico), la sociologia solo recentemente, in modo consistente a partire dagli anni ’80, ha fatto del corpo un oggetto di interesse scientifico<sup>1</sup>. La sociologia paga infatti il prezzo di una fondazione epistemologica al tempo stesso dualistica e idealistica<sup>2</sup>: la prima dimensione si basa sull’opposizione mente/corpo, per cui

---

<sup>1</sup> La ‘riscoperta del corpo’ è accompagnata da un acceso dibattito circa la collocazione di tale oggetto all’interno del campo sociologico. La questione fondamentale è che per molti autori l’introduzione di tale tema nell’agenda sociologica non costituisce semplicemente un ampliamento del suo campo d’azione e di ricerca, ma rimanda ad una rifondazione della disciplina a partire dal corpo come «luogo della revisione» (Galimberti, 1998: 13): infatti «un esito disastroso sarebbe che qualcuno pensi alla “sociologia del corpo” come ad un’altra sociologia specifica da aggiungere alla panoplia di sociologie settoriali» (Pozzi 1994: 106). Emerge così una spaccatura tra la proposta più convenzionale di una sociologia del corpo, che considera quest’ultimo come una delle tante tematiche di cui può occuparsi come oggetto ‘dal di fuori’, e la prospettiva di una ‘*embodied sociology*’, che assume invece il ‘corpo vissuto’ come modalità di dare e prendere forma della società. In quest’ottica Shilling (1994) auspica l’avvento di una sociologia che prenda sul serio il corpo come ineluttabilmente interrelato con il sociale, mentre Berthelot rimanda ad una «sociologia di contrappunto» (1992: 390), evidenziando la funzione del corpo come tema di sfondo e di contrasto per far emergere nuovi aspetti nelle dimensioni già studiate dalla tradizione sociologica.

<sup>2</sup> Sulle motivazioni alla base dell’assunzione di questo orientamento si registra una certa convergenza tra le posizioni dei diversi commentatori. Pozzi individua tre diverse dimensioni: la prima, la dimensione propriamente sociologica della sociologia, riguarda la genesi e il processo di istituzionalizzazione della disciplina: per affermarsi, «la sociologia scientifica nascente deve costruire la sua identità in questo mare di organico. (...) Per potersi riconoscere come prospettiva autonoma e affermare la sua differenza, la sociologia è costretta a buttar via il bambino –il corpo– con l’acqua del bagno» (Pozzi 1994: 110-111). La seconda dimensione è quella teorica, che rimanda alla definizione del sociale come campo specifico di indagine elaborata dalla sociologia, per cui il corpo viene estromesso dall’ambito disciplinare o ridotto ad elemento residuale. La terza dimensione è quella

L'attore sociale viene concepito principalmente come razionalità rispetto alla quale la fisicità rappresenta un limite, un vincolo o tutt'al più un ambiente. Da questa prima opposizione viene fatta derivare una seconda, quella tra sociale e biologico, per cui lo studio dell'azione sociale deve prescindere dalle componenti organiche che costituiscono l'ambito disciplinare di ricerca delle scienze naturali (Galimberti 1998). Conseguentemente, la sociologia ha storicamente assunto un orientamento idealistico che postula il primato della mente-sociale sul corpo-biologico, escludendo quest'ultimo dal proprio campo di studio<sup>3</sup>.

Tuttavia, secondo numerosi autori che hanno rivisitato la storia del pensiero sociologico (Garnier 1991; Featherstone et al. 1992; Scott e Morgan 1993; Falk 1994; Pozzi 1994; Stella 1996; Turner 1996; Mac Sween 1999), il corpo ha rappresentato nella tradizione sociologica una «presenza assente» (Shilling 1994; Williams e Bendelow 1998): 'assente' in quanto raramente fatto oggetto di tematizzazione, ma 'presente' in quanto elemento sotterraneo alla base di tutti i processi sociali<sup>4</sup>.

In questo capitolo cercheremo pertanto di individuare in alcuni autori classici e contemporanei delle indicazioni euristiche e degli strumenti concettuali per analizzare le trasformazioni che hanno interessato gli usi e i significati contemporanei del corpo.

## 2. *Il corpo come simbolo sociale*

La ricerca antropologica, sin dalle origini, ha considerato il corpo come un oggetto di analisi, in quanto gli usi, i costumi, i valori e le rappresentazioni che in esso trovano

---

epistemologica: la sociologia appare caratterizzata da una sorta di «pruderie epistemologica, derivata dalla incapacità di considerare se stessi, corpo compreso, come i sensibili ricettori/attori viventi dell'indagine sull'accadere umano nella dimensione sociale» (Pozzi 1994: 118). A conclusioni simili giunge Turner (1996), che individua anch'egli le ragioni del disinteresse per il corpo in sociologia nell'impostazione epistemologica dei padri fondatori: in primo luogo, l'interesse della sociologia nascente era focalizzato sulle somiglianze tra le diverse società capitalistico-industriali e le loro differenze dalle società tradizionali e sulle condizioni dell'ordine, del controllo e del cambiamento sociale, con una prevalenza degli aspetti macrosistemici. Inoltre, le capacità considerate necessarie per l'azione umana furono identificate nella coscienza e nella mente piuttosto che nella gestione del corpo, ridotto a contenitore o tutt'al più a condizione dell'azione sociale: in questo modo, la sociologia non attribuì molta importanza alla concezione antropologica del corpo come sistema di classificazione e come simbolismo sociale. Shilling (1994) aggiunge a questa lista di motivazioni altri due fattori: dal punto di vista metodologico, l'approccio dei padri fondatori si basava su una ricerca cognitiva astratta, svolta dal di fuori del corpo, in cui la mente doveva mantenersi pura da interferenze corporee (di qui l'opposizione e gerarchia tra concetti/sensazioni). Inoltre, in accordo con la tesi di altri autori, questo orientamento può anche essere imputato al fatto che i primi sociologi erano uomini, meno abituati quindi ad assumere il corpo come un oggetto problematico.

<sup>3</sup> A questo proposito, Pozzi riconosce che «la cecità verso il corpo non sta in primo luogo nel sociale, ma nello sguardo sociologico» (1994: 110).

<sup>4</sup> Lo studioso francese Berthelot ha parlato di una «sociologia implicita del corpo» (1983: 121), per indicare come tale tema sia stato sempre presente ma sottoteorizzato, dato per scontato. Alla stessa stregua, altri autori (Shilling 1994, Turner 1996, Williams e Bendelow 1998) fanno riferimento ad una «storia segreta del corpo».

traduzione costituiscono un elemento centrale della cultura di un gruppo: in particolare, si può far riferimento al concetto di «tecniche del corpo» introdotto da Marcel Mauss per indicare «i modi in cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla loro tradizione, del corpo» (1965:385).

Le culture del corpo sono dunque un segmento importante del bagaglio di un popolo: le tecniche che fanno uso del corpo, così come gli atteggiamenti fisici, ci parlano di una data società e ne sono il prodotto. Così Mauss può giungere ad affermare che «la posizione delle braccia, quella delle mani mentre si cammina costituiscono una idiosincrasia sociale, e non semplicemente il prodotto di non so quali congegni e meccanismi puramente individuali, quasi interamente psichici» (1965:388). L'aspetto fondamentale della riflessione di Mauss è dunque quella di riconoscere che il corpo riflette dei significati sociali, li incarna sotto forma di *habitus* (concetto che, come vedremo successivamente, verrà ripreso da Bourdieu) che quindi variano non tanto in base alle caratteristiche degli individui, quanto piuttosto rispetto alle caratteristiche delle diverse società. Il corpo è così il punto di incontro per eccellenza di natura e cultura, di individuo e società: in esso si manifestano i tratti distintivi dell'appartenenza ad un determinato gruppo, ma a sua volta esso naturalizza tali elementi sociali attribuendo loro la valenza di un automatismo biologico. Il corpo è dunque, secondo Mauss, il primo strumento dell'uomo e le tecniche del corpo precedono quelle basate su utensili: attraverso il corpo l'uomo modifica l'ambiente che lo circonda in base alla cultura della comunità cui appartiene, ma modifica anche se stesso (il proprio organismo) adattandosi a tale ambiente.

La pista di ricerca aperta da Mauss è stata sviluppata da numerosi autori, di cui la più rilevante ai fini della nostra riflessione è Mary Douglas<sup>5</sup>, che ha approfondito l'analisi del corpo come forma di simbolismo sociale e come sistema di classificazione. La tesi centrale di Douglas (1993) è che il corpo sociale determina il modo di percepire e fare esperienza del corpo fisico, il quale a sua volta sostiene una certa concezione della società. Il corpo infatti riproduce i poteri e i pericoli della struttura sociale: «la struttura degli organismi viventi è più adatta a rispecchiare delle forme sociali complesse» (1993:185). Nella sua analisi, l'autrice critica l'approccio psicologico che riconduce i comportamenti rituali delle comunità primitive nei confronti del corpo a una forma di pensiero infantile o di atteggiamento patologico: al contrario, dalla sua riflessione emerge che «la simbologia corporea fa parte della

---

<sup>5</sup> Mary Douglas riconosce il merito della riflessione coraggiosa di Mauss, ed osserva come la sua lezione non sia stata seguita in modo fecondo dai sociologi: «Marcel Mauss, nel suo saggio sulle tecniche del corpo (1936), affermava audacemente che un vero e proprio comportamento naturale non esiste: qualsiasi azione porta l'impronta dell'apprendimento, dal mangiare al lavarsi, dal movimento al riposo e soprattutto alle attività sessuali. (...) Mauss ha notato che lo studio delle tecniche del corpo non avrebbe potuto andare disgiunto dallo studio dei sistemi simbolici: egli sperava che i sociologi avrebbero coordinato le loro ricerche con quella sulla teoria della percezione (...)» (1979:99).

comune riserva di simboli che, grazie all'esperienza dell'individuo, è fortemente legata all'emotività. Ma i rituali attuano una selezione in questa comune riserva di simboli» (1993:194). Pertanto sono fattori di ordine socioculturale a promuovere l'affermarsi o meno di un determinato utilizzo del corpo e di un suo significato simbolico: «ogni cultura presenta specifici rischi e problemi: a quali particolari confini corporei le sue credenze attribuiscono potere dipende da qual è la situazione che il corpo rispecchia» (1993:195). Ragionare sulle credenze e sulle norme relative al corpo offre quindi un punto di ingresso privilegiato per comprendere una società e la sua forma di organizzazione.

Douglas, analizzando le forme di contaminazione, distingue diversi elementi della rappresentazione corporea sui quali viene posta l'attenzione da parte di una data cultura: i confini esterni, le linee interne, i margini delle linee e le contraddizioni interne. Particolarmente rilevante è la sua analisi del rapporto di corrispondenza tra il modo di percepire e di gestire i confini sociali e gli orifizi corporei: infatti «il corpo è un modello che può valere per qualsiasi sistema circoscritto: i suoi confini possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari» (1993:186). In quest'ottica, quanto più una società e/o un gruppo sono rigidamente strutturati, tanto più sarà predefinita la possibile varietà di espressioni corporee. Il controllo del corpo, come vedremo, è una forma di controllo sociale: l'organismo fisico è simbolo del corpo sociale e metafora del disordine sociale, per cui mantiene un carattere fortemente ambivalente, tra sacro e profano, ordine e caos, purezza e pericolo.

In un'opera successiva, Douglas riprende le conclusioni della ricerca precedente estendendone la portata: il corpo viene assunto come un «sistema naturale di simboli» (1979:4). Il modo di interpretare il funzionamento del corpo stesso dipende dalle dimensioni sociali che in esso si riflettono, e che quindi vanno indagate per comprendere tale la funzione simbolica del corpo stesso. Infatti «il corpo sociale determina il modo in cui viene percepito il corpo fisico. L'esperienza fisica del corpo, che è sempre condizionata dalle categorie sociali attraverso cui si realizza, sostiene una visione particolare della società: esiste un continuo scambio di significati fra i due tipi di esperienza corporale, ed ognuna rinforza le categorie dell'altra» (1979:99). Un esempio di tale rapporto di scambio è dato da quella che Douglas indica come la «regola della distanza dall'origine fisiologica»: l'autrice individua una corrispondenza tra la distanza sociale e la distanza dai processi organici, per cui la seconda viene utilizzata come manifestazione simbolica della prima. Secondo tale regola, pertanto, «quanto maggiore è la pressione che la situazione sociale esercita sui singoli, tanto più intensamente l'esigenza di conformità che la società impone tende ad esprimersi con un'esigenza di controllo fisico; quanto più il discorso sociale è importante, tanto più vi si ignorano e tacciono i fatti del corpo» (1979:4-5). Pertanto, in periodi di instabilità o crisi sociale, si

inasprisce l'attenzione al mantenimento della purezza e alla difesa dei confini del corpo: su quest'ultimo, infatti, vengono proiettati i rischi e le incertezze della vita sociale. Il controllo sul corpo è la versione incarnata del controllo sociale: «quanto maggiore valore si attribuisce al controllo sociale, tanto maggiore è l'importanza dei simboli del controllo del corpo» (1979:8-9). Non solamente: dal momento che anche l'uso dei codici simbolici segue la spinta a mantenere una consonanza tra i livelli dell'esperienza, ne deriva che «il raggio d'azione del corpo in quanto strumento di espressione è limitato dai controlli esercitati dal sistema sociale» (1979:105).

Le indicazioni che ci pervengono da questa prospettiva sono quelle di analizzare il rapporto tra le dinamiche che attraversano la società (specialmente quelle relative alla definizione dei suoi confini e dei potenziali fattori di rischio) e la modalità di rappresentare e di utilizzare il corpo: l'affermarsi di determinate pratiche corporee è espressione non solo di una data cultura del corpo, ma di processi socioculturali più ampi, anche perché «certi temi culturali trovano espressione in riti di manipolazione corporea» (1993:203). Forme di controllo e decontrollo del corpo sono quindi espressione di dinamiche sociali finalizzate a loro volta al controllo o all'espressione sociale. E' quindi importante connettere le rappresentazioni e pratiche corporee emergenti a trasformazioni a livello socioculturale: in particolare, capovolgendo la regola della purità o della distanza dall'origine fisiologica, in una società in cui l'erosione delle grandi narrazioni e dei riferimenti simbolici collettivi ha aumentato la portata dell'individualizzazione, ci si può attendere un uso più massiccio del corpo come modalità espressiva dell'esperienza sociale e come luogo di costruzione dell'identità personale.

### *1. Il corpo come capitale e come strategia di investimento*

Un altro contributo allo studio delle pratiche corporee come espressione di significati sociali proviene dalla riflessione di Bourdieu. Egli colloca il tema del corpo al centro della sua teoria, in quanto esso rappresenta il luogo in cui si incarnano e si attivano gli *habitus*, ovvero quegli schemi di percezione, valutazione e azione che esprimono in forma incorporata la posizione e la traiettoria sociale di un soggetto. Bourdieu parla di «costruzione sociale dei corpi» (1998a:15) per indicare come il corpo sia sempre una «natura socializzata», ovvero una realtà costruita sulla base di una determinata concezione cosmologica e antropologica, di una certa visione del mondo e dell'essere umano propria di una data società. Tale socializzazione del corpo comporta l'acquisizione di schemi di pensiero che al tempo stesso registrano le differenze fisiche, contribuiscono a farle esistere e le naturalizzano reificandole. Un esempio è dato dalla divisione dei sessi: essa «sembra rientrare nell'ordine delle cose, come si dice talvolta per parlare di ciò che è normale, naturale, al punto da risultare inevitabile» (1998a:16). Il corpo è quindi il luogo di esercizio privilegiato di

quella che Bourdieu chiama «forza simbolica» (1998a:48), ovvero «una forma di potere che si esercita sui corpi, direttamente, come per magia, in assenza di costrizione fisica» (1998a:48): questo perché gli schemi di percezione, valutazione e azione incorporati riflettono l'ordine sociale esistente, al tempo stesso legittimandolo, e appaiono pertanto come miracolosamente in armonia con esso. La forza simbolica agisce come un innesco, una sorta di meccanismo che si attiva quando incontra le condizioni che hanno contribuito a produrlo e con le quali è predisposto ad interagire. Il corpo appare così determinato socialmente ad un duplice livello: nelle sue dimensioni, perché è il prodotto di condizioni sociali di produzione (alimentazione, condizioni di lavoro, ecc.), e nel modo stesso di percepirlo, perché le sue proprietà sono colte attraverso schemi di pensiero che dipendono dalla posizione occupata nello spazio sociale.

Il corpo pertanto, secondo Bourdieu, incarna l'insieme delle disposizioni di un soggetto generate dall'incorporazione della propria posizione e traiettoria nello spazio sociale: esso si traduce concretamente in atteggiamenti, posture e forme che il corpo sembra assumere per natura ma che in realtà sono il prodotto della 'storia sociale' del soggetto. Il modo in cui il soggetto vive il proprio corpo è quindi il prodotto della «incorporazione delle strutture sociali sotto forma di strutture disposizionali, delle opportunità oggettive sotto forma di speranze e anticipazioni» (Bourdieu 1998b:137).

Nella sua azione il soggetto si trova così sempre al crocevia tra due tipi di storia: quella dello spazio sociale (la storia fattasi cose) e quella dell'habitus (la storia fattasi corpo). Il corpo è quindi al tempo stesso un principio di individuazione, in quanto localizza l'individuo nel tempo e nello spazio, e un principio di collettivizzazione, in quanto habitus che inserisce il soggetto nella storia. E' attraverso il corpo che l'individuo comprende veramente il mondo: il corpo infatti rappresenta una forma di conoscenza pratica perché ha incarnato in sé, sotto forma di disposizioni, le strutture del mondo. Come afferma Bourdieu: «il mondo è comprensibile, immediatamente dotato di senso, perché il corpo (...) è stato a lungo (sin dall'origine) esposto alle sue regolarità. Avendo con ciò acquisito un sistema di disposizioni coerente a queste regolarità, il corpo si trova predisposto e pronto ad anticiparle praticamente in condotte che attivano una *conoscenza attraverso il corpo*» (1998b:143, corsivo nel testo). L'effetto è quella 'miracolosa coincidenza', a cui si è accennato già prima, che fa sì che ci si senta a casa in un certo ambiente sociale: in realtà, questa presunta coincidenza è il prodotto di quello che Bourdieu chiama «riconoscimento», ovvero l'adattamento spontaneo a stimoli a cui si è predisposti a reagire. Questo 'senso pratico' si traduce in un certo modo «di atteggiare e di portare il corpo» (1998b:151) in armonia con l'ambiente esterno: quando l'habitus si applica allo stesso mondo di cui è il prodotto, si realizza la coincidenza perfetta di habitus e habitat. Esso però non

è una fortunata combinazione, ma è l'espressione di un «corpo socializzato, che investe nella pratica principi organizzativi socialmente costruiti e acquisiti nel corso di un'esperienza sociale situata e datata» (1998a:144).

Se dunque vi è, secondo Bourdieu, un'omologia (non cioè una relazione diretta, ma una forma di corrispondenza) tra strutture sociali e strutture fisiche, ne consegue che a diverse posizioni e traiettorie sociali corrispondano differenti 'stili corporei': infatti l'*habitus* opera come «una formula generatrice che consente di spiegare sia le pratiche e i prodotti classificabili, sia i giudizi, anch'essi classificati, che costituiscono queste pratiche e queste opere in un sistema di *segni distintivi*» (1983:174, corsivo nel testo). Le pratiche generate dai diversi *habitus* riflettono perciò le condizioni sociali di produzione di quegli *habitus* stessi: l'omologia opera quindi a tre livelli, lo spazio delle posizioni, quello delle disposizioni e quello delle pratiche. L'*habitus* garantisce così una certa «affinità di stile» (1983:178) fra le pratiche di soggetti nelle medesime condizioni sociali, una sorta di familiarità che favorisce il reciproco riconoscimento. Essa trova traduzione nel gusto, ovvero la «propensione e attitudine all'appropriazione (materiale e/o simbolica) di una determinata classe di oggetti o di pratiche classificate e classificanti» (1983:179), da cui deriva l'adozione di un certo stile di vita e quindi una serie di preferenze distintive in ambiti differenti, dall'abbigliamento all'arredamento all'alimentazione allo sport. Il gusto per Bourdieu non è dunque l'espressione di un'idiosincrasia individuale, bensì di un'idiosincrasia sociale: esso è «*amor fati*, scelta del proprio destino» (1983:186), prodotto delle condizioni sociali del soggetto. L'elemento importante è che il gusto «innalza le differenze iscritte nell'*ordine fisico* dei corpi all'*ordine simbolico* delle distinzioni significanti» (1983:181). Gli oggetti e le pratiche di consumo divengono così «segni distinti e distintivi» (1983:180), espressione simbolica di differenze sociali.

Bourdieu offre una ricca gamma di esempi di omologia tra spazio delle posizioni sociali, spazio degli *habitus* e spazio delle pratiche: in tutti i casi, il gusto dipende anche dal modello di corpo e degli usi più appropriati. Infatti, «in quanto cultura divenuta natura, cioè incorporata, classe che si fa corpo, il gusto contribuisce a plasmare il corpo di ogni classe: principio di classificazione incorporato, che presiede a tutte le forme di incorporazione, sceglie e modifica tutto quanto il corpo ingerisce, digerisce, assimila, sia dal punto di vista fisiologico che da quello psicologico» (1983:199). Le classi popolari appaiono così più interessate alla forza del corpo maschile, stabilendo una relazione strumentale col proprio corpo, concepito come mezzo in vista di fini (corpo-macchina), mentre le classi medio-alte dedicano maggiore attenzione alla forma, considerando il corpo come progetto e ponendo quindi l'accento sulle sue funzioni intrinseche o sulla sua funzione di apparenza, di 'corpo per gli altri' (corpo come presentazione del sé). Gli stili di vita

delle diverse classi non solo si inscrivono nei corpi, ma rendono anche tali corpi adatti per differenti attività: in questo modo, le differenze sociali vengono incorporate come differenze naturali attraverso la percezione di adeguatezza o meno di un corpo a una data pratica. Aspetti considerati indicatori naturali di propensioni e abilità fisiche, come la timidezza e la goffaggine da un lato o il contegno e la disinvoltura dall'altro, sono in realtà espressione incarnata di questa differenza sociale.

Riassumendo, il corpo contiene in sé, sotto forma di disposizioni, un bagaglio di risorse materiali e simboliche (dimensioni, abilità, schemi, modelli, ecc.) che possono essere spese nell'azione sociale: in quest'ottica si può parlare di 'capitale corporeo' nel senso di un'eredità al tempo stesso biologica e sociale incarnata in stili corporei. Tale capitale fisico può essere convertito in altri tipi di capitale proporzionalmente al tipo di valore simbolico di cui forme ed orientamenti corporei sono portatori: ad esempio, il capitale fisico delle classi popolari, perlopiù incentrato sulla potenza corporea (forza, agilità), può essere convertito in capitale economico prevalentemente attraverso la carriera sportiva; al contrario, le classi medio-alte adottano pratiche corporee che producono stili e portamenti che facilitano l'acquisizione di capitale sociale e culturale, come nel caso di sport in passato esclusivi come il golf o il polo che richiedono di apprendere una rigida etichetta e competenze formali.

In una società ad alta frammentazione e mobilità sociale come quella contemporanea, il capitale corporeo è divenuto oggetto di investimento per definire un'identità professionale oltre che sociale. Già Bourdieu aveva osservato l'emergere di nuove professioni legate alla cura, alla gestione e alla commercializzazione del corpo: «dai consulenti coniugali ai venditori di prodotti dietetici, coloro che oggi esercitano come professione il fatto di offrire i mezzi per colmare uno scarto tra l'essere e il dover essere in tutto ciò che attiene all'uso e all'immagine del corpo, non avrebbero alcuna possibilità di farlo senza l'inconsapevole collusione di coloro che contribuiscono a far esistere un mercato inesauribile per i prodotti che offrono, imponendo nuovi modi di usare il corpo ed una nuova *hexis* fisica (...), producendo al tempo stesso altrettanti bisogni, aspettative e insoddisfazioni» (1983:157, corsivo nel testo).

## 2. *Il corpo come strumento di controllo*

Abbiamo visto come l'uso simbolico del corpo comporti un'attenzione specifica per i suoi confini e punti di ingresso, nonché l'adozione di una serie di comportamenti rituali volti a minimizzare i potenziali pericoli a cui esso è esposto. La dimensione del controllo è dunque strettamente legata alle rappresentazioni e alle pratiche



connesse al corpo: le modalità con cui tale orientamento si è manifestato hanno tuttavia subito un mutamento e un'evoluzione nel corso della storia.

Elias (1988) parla di processo di civilizzazione per indicare l'intreccio di alcune trasformazioni radicali che hanno interessato la vita sociale: l'aumento del grado di pacificazione interna alle società, il raffinamento dei costumi, l'incremento dell'autocontrollo e della riflessività nelle relazioni sociali. La civiltà pertanto è il prodotto congiunto di repressione e razionalizzazione: come la società, con la formazione dello Stato moderno, raggiunge una condizione di monopolio della violenza, allo stesso modo l'individuo è chiamato ad esercitare su di sé un controllo corporeo adeguato alle aspettative sociali, per cui il potere esterno si traduce in disposizione interna. Nell'ottica di Elias vi è una perfetta analogia tra lo sviluppo sociogenetico, ovvero lo sviluppo di lungo termine di una società, e quello psicogenetico, cioè lo sviluppo della personalità individuale: i bambini sono simili ad adulti medievali e «devono acquisire quei nuovi e consolidati sentimenti di pudore e di ripugnanza che si sono formati nel corso di secoli. I loro istinti devono sottomettersi rapidamente a quella rigida regolazione e adeguarsi a quei modelli specifici che predominano nella nostra società, e che si sono sviluppati assai lentamente nel corso dell'evoluzione storica» (1988:274). Tale processo di civilizzazione si iscrive così profondamente nei corpi divenendo una 'seconda natura', avvertita perciò come data e spontanea: «la maggior parte degli adulti ha ormai da tempo dimenticato o rimosso (...) che i loro sentimenti di vergogna e ripugnanza, le loro sensazioni di piacere o di avversione sono stati modellati mediante pressioni e costrizioni dall'esterno e adeguati a determinate norme, e tutto ciò appare loro come il tratto più personale, più "intimo" che per così dire è stato dato loro come viatico dalla natura» (1988:258).

Ricostruendo a ritroso il percorso di sviluppo del corpo civilizzato, una delle fasi cruciali è rappresentata dal passaggio dalla società guerriera medievale a quella delle corti. Nel medioevo, la struttura della personalità era volubile e il comportamento imprevedibile, soggetto a fluttuazioni tra estremi; la vita era breve, il cibo spesso carente e la violenza faceva parte dell'esperienza quotidiana; gli individui erano chiamati ad esprimere le proprie emozioni, a soddisfare i propri desideri in modo immediato e a lottare per difendere la propria vita e i propri beni. Il Rinascimento, con la nascita delle società di corte, vede l'incremento della richiesta di controllo emozionale e di codici differenziati di gestione del corpo (l'etichetta), in parallelo a grandi trasformazioni nei contesti di vita, per cui gli intrighi di palazzo sostituiscono le battaglie e il comportamento corporeo appropriato emerge come valore al posto della forza fisica. Per quel che riguarda le funzioni corporee, esse vengono sempre più estromesse dalla vita pubblica (tempi e luoghi del sonno, defecazione, alimentazione, sessualità, ecc.): l'umano si definisce sempre più in opposizione a ciò

che è naturale o animale. Elias parla di una progressiva ‘socializzazione del corpo’: le funzioni naturali vengono allontanate dalla loro base biologica per essere organizzate socialmente e il corpo è investito di tabù, divenendo luogo ed espressione di un codice di comportamento che assume la valenza di indicatore del valore e dell’identità dei soggetti. Se si analizzano le indicazioni sul comportamento appropriato nella società cavalleresca che emergono dai trattati pedagogici e di ‘buone maniere’, emerge che «ciò che mancava in questo mondo cortese, o che almeno non si era affermato con la stessa intensità, era quell’invisibile muro di affetti che oggi sembra levarsi tra i corpi degli uomini, separandoli e respingendoli, quel muro che oggi si avverte già soltanto avvicinandosi a qualcosa che è entrato in contatto con la bocca o con le mani di qualcun altro, e che si manifesta come un sentimento di disgusto alla mera *vista* di molte funzioni fisiche altrui, o spesso anche alla loro semplice *menzione*» (1988:186, corsivo nel testo). Il ‘muro’ di cui parla Elias è quindi la metafora della crescente distanza tra i corpi sul piano sia materiale che simbolico: così come oggi è ritenuto disdicevole esporre alla visione del pubblico le proprie funzioni fisiologiche, così lo è anche il farvi riferimento esplicito nella conversazione. Alle barriere fisiche si accompagna quindi quella ‘legge del segreto’ che impone di segregare nella sfera intima e privata tutto ciò che ha a che fare con il corpo. Molte della attività corporee si spostano così ‘dietro le quinte’ grazie anche all’innovazione tecnologica e all’invenzione di strumenti appositi (dalla toilet all’abbigliamento specifico per dormire): pertanto Elias parla di «mura visibili o invisibili» che «sottraggono l’aspetto “più privato”, “più intimo”, l’irreprimibile “animalità” degli uomini allo sguardo degli altri» (1988:300).

Riassumendo, lo sviluppo del corpo civilizzato comporta un processo di socializzazione, razionalizzazione e individualizzazione del corpo (Shilling 1994; Stella 1996). Socializzazione significa che il corpo viene allontanato dalla sua base naturale per divenire espressione di un’etichetta e che le sue funzioni vengono definite e organizzate socialmente in opposizione con la sfera naturale. Razionalizzazione significa che tra istinti e pulsioni e azioni si interpone l’autocontrollo e il pensiero razionale: l’effetto è che i conflitti che riguardavano la realtà esterna vengono internalizzati come conflitti interni al soggetto, aumentando i rischi di alienazione, insoddisfazione e stress. Individualizzazione significa che i soggetti si autopercepiscono come entità separate, e il corpo viene rappresentato come contenitore individuale del sé, incrementando la riflessività sul corpo.

Un elemento importante è la graduale estensione del processo di civilizzazione dalle classi superiori (i guerrieri del sistema feudale medievale, i nobili della società di corte rinascimentale, la borghesia della società industriale capitalista), che hanno svolto la funzione di avanguardie, alle classi subalterne sino a coinvolgere l’intera società: il corpo civilizzato diviene un *habitus* condiviso e assume la forma di un

automatismo percepito come naturale, come testimonia, ad esempio, il progressivo innalzamento generale della soglia del pudore e della vergogna.

La civilizzazione, dunque, si manifesta nei più diversi ambiti dell'esperienza. Tuttavia, essa non costituisce un processo dagli esiti irreversibili o totalizzanti: sono sempre presenti dinamiche di de-civilizzazione, per cui il controllo si accompagna sempre a forme di decontrollo. Nella società a capitalismo maturo è la struttura produttiva di massa a spingere nella direzione opposta alla civilizzazione, promuovendo la valorizzazione delle pulsioni individuali che sono funzionali all'incremento dei comportamenti di consumo. Alla società ascetica del primo capitalismo, fondata su valori come la sobrietà, l'accumulazione, il risparmio, il sacrificio e la sublimazione, si sostituisce una 'società del desiderio' in cui il corpo coi suoi bisogni diviene protagonista. Accanto al corpo civilizzato quindi coesistono oggi culture alternative del corpo, che valorizzano elementi considerati talvolta trasgressivi rispetto al modello dominante, ma che poi spesso vengono riassorbiti nel circuito del mercato, divenendo forme di consumo caratterizzate dalla compresenza di elementi di razionalizzazione e di emozionalità, di disciplina e di deregolazione, di distinzione e di massificazione.

### *1. Il corpo come luogo del sé*

Il corpo può anche rappresentare un luogo di resistenza e di elaborazione di controdefinizioni della realtà e delle identità. Le pratiche corporee, infatti, hanno assunto oggi una funzione eminentemente comunicativa, al di là delle mere funzioni naturali, acquisendo sempre più una valenza testuale. La significazione del corpo è quindi sempre meno legata alla sua naturalità e sempre più consapevole e costruita: il 'muro' di Elias si tramuta in 'schermo' su cui proiettare immagini e significati, cosicché la distanza tra i corpi, da forma di autocontrollo, diviene anche strumento di autoespressione, di gestione della propria immagine per comunicare qualcosa di sé e non soltanto per mantenere uno status sociale (Stella 1996).

Nel corso del processo di civilizzazione si è operato un progressivo spostamento di centralità dai sensi di prossimità (gusto, tatto, olfatto) a quelli di distanza (vista e udito): questi ultimi permettono infatti di relazionarsi con oggetti e persone senza entrare in diretto contatto con loro, senza cioè violarne la dimensione privata. La vista, in particolare, assolve a questa funzione perché assicura la possibilità di interagire senza eccessive intrusioni nel campo del pudore e della riservatezza altrui: anche lo sguardo è regolato da norme di 'buona educazione' per cui non può essere diretto e fisso, ma deve al contrario essere obliquo, mobile, circostanziato, pronto a distogliersi nel caso incroci lo sguardo altrui o provochi manifeste reazioni di insofferenza.

Si assiste pertanto ad un processo di «semiotizzazione del corpo» (Stella 1996; 2001), per cui esso viene investito di significati che fanno parte di un codice socialmente definito e condiviso di cui occorre conoscere le regole di scrittura e di lettura per poter predisporre il proprio corpo come un 'testo comprensibile'.

Il corpo assume quindi la valenza di una 'rappresentazione pubblica del sé' di cui l'individuo è attore e regista consapevole, attento a gestire correttamente i segnali che trasmette al suo pubblico. Secondo Goffman, il corpo è una forma di «equipaggiamento espressivo» (1969:35) che l'individuo, come un attore sul palcoscenico, utilizza come strumento per monitorare e controllare le proprie performance corporee al fine di controllare le impressioni che offre al pubblico nell'interazione sociale.

Tuttavia, il significato attribuito al corpo è determinato dal vocabolario del linguaggio corporeo condiviso, e non è quindi sottoposto esclusivamente al controllo dell'individuo: esso, attraverso il processo di ritualizzazione sociale (ovvero la standardizzazione, mediante la socializzazione, del comportamento corporeo e vocale, che attribuisce ad esso una specifica funzione comunicativa), diventa 'idioma del corpo', cioè un discorso convenzionale che gioca un ruolo simbolico e normativo. Come afferma Goffman: «l'idioma del corpo è, dunque, un discorso convenzionalizzato. Ma dobbiamo anche capire che esso è, inoltre, un discorso normativo. Tipicamente, cioè, quando si è in presenza di altri, esiste un obbligo a trasmettere certe informazioni e a non trasmettere altre impressioni. (...) Paradossalmente, il modo in cui si può dare il minor numero di informazioni su se stesso, sebbene ne offra sempre in modo apprezzabile, consiste nell'adeguarsi e nel comportarsi come ci si aspetta che persone del suo tipo si comportino» (1971: 34-35). L'idioma del corpo pertanto (che comprende abbigliamento, portamento, movimenti, posizioni, livello di voce, espressioni, ecc.) è una forma convenzionale di comunicazione non verbale che rappresenta la componente più importante del comportamento in pubblico. Esso fornisce le categorie per classificare in modo gerarchico non solo l'informazione, ma anche le persone.

Conseguentemente il corpo, proprio in quanto strumento di comunicazione, ha un ruolo centrale di mediazione nella relazione tra identità sociale e identità personale: i significati sociali attribuiti alle performance corporee vengono internalizzati ed esercitano una forte influenza sul senso di sé e del proprio valore del soggetto. Il corpo quindi è qualcosa di gestibile, nel senso che può essere oggetto di autocontrollo e automonitoraggio: anche i comportamenti che possono sembrare più spontanei, come nel caso delle esclamazioni che 'sfuggono' all'attore in caso di errore (ad esempio, quando si urta o si fa cadere qualcosa) esprimono in realtà una vigilanza sul proprio corpo, una forma di controllo riflessivo attraverso cui si ribadisce la propria competenza, che non viene cancellata dal piccolo passo falso.

L'ordine sociale si manifesta quindi, secondo Goffman, attraverso le interazioni microsociale in cui vengono messe in gioco competenze corporee e relazionali. Il corpo quindi è fondamentale non solo per il mantenimento dell'ordine interazionale, ma anche per la conservazione dei ruoli e delle identità sociali. Non a caso, come osserva Giddens (1984) analizzando l'opera di Goffman, la faccia non costituisce soltanto il principale mezzo di espressione e di comunicazione umana, ma assume anche una valenza morale: voltare la schiena al proprio interlocutore, cioè 'voltare la faccia' dall'altra parte, viene interpretato come un segno di indifferenza o di disprezzo; sull'altro versante, 'perdere la faccia' significa non gestire adeguatamente le immagini corporee che si trasmettono all'esterno e quindi genera un senso di vergogna o di colpa che richiede un 'lavoro di riparazione' corporeo. Il sé è quindi una questione di cerimoniale, in quanto deve essere mantenuto attraverso cure rituali che implicano in primo luogo una condotta sociale appropriata e secondariamente un lavoro riparatorio in caso di errore: i gesti rituali incarnati fungono da strumenti per la conservazione del proprio sé. Il funzionamento di tale logica appare evidente nel caso dello stigma, in cui è presente un'incongruenza tra l'identità sociale virtuale e quella attuale: il corpo è al centro delle strategie di gestione dell'identità sminuita attraverso una negoziazione tra identità sociale e identità personale. La malattia mentale costituisce l'esempio più chiaro di uso inappropriato del corpo nei gesti apparentemente più banali delle interazioni quotidiane: «la pazzia è un insieme di "improprietà situazionali"» per cui «i "malati mentali" non si conformano al continuo e stretto controllo del corpo richiesto agli "individui normali"» (Giddens 1984: 383).

La natura cerimoniale dell'identità, che appare quindi strettamente legata al monitoraggio del corpo, diviene un imperativo della società contemporanea, in cui, grazie al diffondersi della cultura del consumo, il corpo assume un ruolo centrale per la costruzione del sé: il corpo non più soltanto una proprietà che noi possediamo, ma è un sistema di azione attraverso il quale noi interagiamo con l'ambiente e con gli altri, contribuendo così alla costruzione della nostra identità. L'apparenza corporea cessa così di essere esclusivamente un segno di status sociale per assumere una valenza di manifestazione della personalità, divenendo luogo di controllo e disciplinamento, ma anche di sperimentazione e di piacere (Featherstone et al. 1992). Il corpo è divenuto anch'esso un progetto riflessivo: è oggetto di monitoraggio e costruzione, di responsabilità soggettiva e di scelta. Il diffondersi di disturbi legati all'immagine del corpo come l'anoressia nervosa divengono indicatori di questo processo: essi infatti sono un esempio di «adozione di regimi corporei come mezzi per influenzare riflessivamente il progetto del sé» (Giddens 1999:105). Il sé moderno appare così caratterizzato dualisticamente come insaziabile assimilatore da un lato e come ascetico autocontrollore dall'altro (Falk 1994). Nella cultura del consumo, il

corpo è inserito in una dialettica tra ricerca del piacere e severo automonitoraggio. «Nelle società complesse, caratterizzate da una incessante pluralizzazione delle identità e dei modelli comportamentali, elementi orgiastici (l'uso di droghe 'ricreative', di musica parossistica nelle discoteche, oppure l'esperienza degli sport estremi) convivono con forme di ascesi tradizionale (l'addestramento e le condotte metodiche di *top models* o atleti) e con discipline collettive fondate su saperi specialistici (la medicina) che dettano diete, prescrizioni sessuali, esercizi fisici a vaste masse di persone» (Stella 1996: 87). Tali modelli divengono opzioni possibili per i soggetti, soluzioni adottabili in fasi o sfere differenti della propria vita senza che essi vengano avvertiti come incompatibili tra loro. Lo scarto tra ascesi e consumo apre così, a livello concettuale così come di pratiche, lo spazio per un'autonomia dei soggetti che possono, attraverso le modalità d'uso del proprio corpo, costruire la propria identità e produrre mutamenti a livello sociale e culturale.

Il corpo come luogo del desiderio assume quindi il significato di risorsa identitaria in cui rielaborare il proprio progetto biografico in modo indipendente, se non in rottura, rispetto alle norme e aspettative sociali dominanti: il corpo viene riconosciuto come luogo prioritario di esercizio della soggettività, come testimonia i diffondersi di pratiche collettive e di nuovi usi corporei. Tuttavia, se negli anni '60 e '70 esso aveva rappresentato un terreno di azione politica e sociale, con il riflusso a partire dagli anni '80 e specialmente poi negli anni '90 il corpo finisce con l'essere luogo di elezione di stili di vita individuali e non più strumento di contrapposizione ad un sistema sociale e politico. Il dionisiaco dirompente dei movimenti di liberazione sessuale si trasforma nell'edonismo pacificato della società dei consumi, per cui anche la liberazione del desiderio diviene in parte funzionale alle esigenze della produzione di nuovi beni e servizi. In questo modo ascetismo e organistica convergono in questa ristrutturazione del rapporto corpo e società che, come vedremo, fa dell'enfatizzazione delle componenti irrazionali (pulsioni, emozioni, ecc.) un settore di mercato.

## 6 Conclusioni: il corpo da riflesso a riflessività

L'itinerario che abbiamo percorso attraverso il contributo di diversi autori che, in modi differenti, hanno trattato il tema del corpo sembra indicarci una tendenza di sviluppo delle pratiche corporee, tendenza che può essere riassunta nel passaggio dal corpo come riflesso al corpo come riflessività.

Nei primi tre paragrafi abbiamo visto come ogni società manipoli i corpi e imprima su di essi i propri significati sociali: gli usi del corpo pertanto finiscono col riflettere dinamiche socioculturali e il capitale ereditato e incarnato sotto forma di *habitus*. Tuttavia, già con il concetto di capitale corporeo abbiamo riconosciuto un ruolo più attivo del corpo, che può divenire oggetto di investimento, di una progettualità che ne

fa la 'moneta di scambio' per altre forme di capitale (ad esempio attraverso la professionalizzazione di competenze corporee).

Anche analizzando il processo di civilizzazione nel suo svolgersi storico abbiamo evidenziato come, accanto all'incremento progressivo della disciplina e alla sua internalizzazione sotto forma di autocontrollo, siano da sempre presenti luoghi o fasi di de-civilizzazione, di de-controllo. L'idea stessa di etichetta, affermatasi nella società di corte e poi diffusasi come logica dell'appropriatezza del comportamento corporeo, contiene in sé un criterio situazionale e quindi la possibilità di codici differenziati di gestione del corpo. Se dunque il modello della padronanza delle manifestazioni emotive e fisiche sul piano comportamentale e quello del corpo snello e tonico sul piano dell'immagine costituiscono il paradigma corporeo dominante, ciò non impedisce lo sviluppo di visioni e usi alternativi del corpo che valorizzino invece le dimensioni della visceralità, della carnalità, delle modalità di esperienza emozionali e sensoriali.

A questa compresenza di modelli e stili corporei si aggiunge il mutamento di significato attribuito alla gestione dell'apparenza corporea, che da segno di status sociale viene sempre più considerata una manifestazione della personalità individuale. In quest'ottica, il corpo da qualità ascrivibile diviene proprietà flessibile e manipolabile, 'equipaggiamento espressivo' del soggetto che ne fa un testo attraverso cui comunicarsi agli altri. L'apparenza corporea, da segno di falsità, di artificialità, di finzione, diviene invece il luogo di manifestazione dell'autenticità della persona: conseguentemente, il corpo stesso, da ricettacolo di tutte le negatività dei dualismi che caratterizzano la tradizione occidentale, assume una valenza positiva che in parte rovescia le opposizioni del passato, in parte integra tra loro i poli che erano considerati agli antipodi (ad esempio, lo stare bene unisce il sentirsi in forma, l'apparire belli e l'essere sani).

La natura cerimoniale del sé implica così un uso sempre più consapevole e progettuale del corpo, ovvero la capacità di definire le situazioni sulla base della gestione delle impressioni: il corpo, da simbolo naturale che riflette i significati sociali, diviene una sorta di rappresentazione teatrale in cui il soggetto mette in scena se stesso e in questo modo costruisce la propria identità individuale, oltre che sociale. Così la riflessività del sé si intreccia con quella del corpo: come afferma Giddens, «gli attributi fondamentali delle società ad alta riflessività sono la natura "aperta" dell'identità di sé e la natura "riflessiva" del corpo» (1995:39). Il corpo è riflessivo perché «diventa, certo, un centro di potere amministrativo, ma ancor di più, esso diventa un portatore visibile di identità di sé, e viene progressivamente integrato nelle decisioni prese dall'individuo circa il proprio stile di vita» (Giddens 1995:41). Ciò significa che il corpo viene affidato integralmente alle mani del suo possessore: diventa una responsabilità individuale, non senza controindicazioni. Infatti, quanto

più «il corpo “recettore di sensazioni” è un prodotto fai da te» (Bauman 1999:115), tanto più «questo mette l'individuo in una posizione strana e insostenibile. La persona diventa simultaneamente soggetto attivo e oggetto passivo del controllo» (Bauman 1999:116). Il corpo è quindi oggi al centro di una irrisolta tensione dialettica tra controllo e decontrollo, tra ascetismo e consumo, razionalità e emozioni.

### **Riferimenti bibliografici**

- BAUMAN ZYGMUNT, 1999, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- BERTHELOT JEAN-MICHEL, 1983, *Corps et société. Problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», LXXIV, 119-131.
- BERTHELOT JEAN-MICHEL, 1992, *Sociological discourse and the body*, in FEATHERSTONE MIKE, HEPWORTH MIKE, TURNER BRYAN S. (eds) (1992<sup>2</sup>), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, London, pp.390-404.
- BOURDIEU PIERRE, 1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.
- BOURDIEU PIERRE, 1998a, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- BOURDIEU PIERRE, 1998b, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.
- DOUGLAS MARY, 1979, *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino.
- DOUGLAS MARY, 1993<sup>3</sup>, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.
- ELIAS NORBERT, 1988<sup>3</sup>, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna.
- FALK PASI, 1994, *The Consuming Body*, Sage Publications, London.
- FEATHERSTONE MIKE, HEPWORTH MIKE, TURNER BRYAN S. (eds) (1992<sup>2</sup>), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, London.
- GALIMBERTI UMBERTO, 1998, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.
- GARNIER CATHERINE (ed.), 1991, *Le corps rassemblé. Pour une perspective interdisciplinaire et culturelle de la corporeité*, Editions Agence d'Arc, Montréal.
- GIDDENS ANTHONY, 1999, *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli
- GIDDENS ANTHONY, 1984, *Corpo, riflessività, riproduzione sociale: Erving Goffman e la teoria sociale*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 25 (3), 369-400.
- GIDDENS ANTHONY, 1995, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino.
- GOFFMAN ERVING, 1971, *Il comportamento in pubblico*, Torino, Einaudi
- GOFFMAN ERVING, 1969, *Where the action is. Three essays*, The Penguin Press, London.
- MAC SWEEN MORAG, 1999, *Corpi anoressici*, Feltrinelli, Milano.
- MAUSS MARCEL, 1965, *La nozione di tecnica del corpo*, in MAUSS MARCEL (1965), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Giulio Einaudi, Milano, pp.395-406.
- NIETZSCHE FRIEDRICH, 1996, *Così parlò Zarathustra*, Fabbri, Milano.
- POZZI ENRICO, 1994, *Per una sociologia del corpo*, in «Il Corpo», 1 (2), 106-144
- SHILLING CHRIS, 1994<sup>2</sup>, *The Body and Social Theory*, Sage Publications, London.
- SCOTT SUE, MORGAN DAVID (eds.), 1993, *Body Matters: Essays on the Sociology of the Body*, The Falmer Press, London-Washington D.C.



- STELLA RENATO, 1996, *Prendere corpo. L'evoluzione del paradigma corporeo in sociologia*, Franco Angeli, Milano
- STELLA RENATO, 2001, *Il corpo come testo*, in BUCCHI MASSIMILIANO, NERESINI FEDERICO (a cura di), *Sociologia della salute*, Carocci, Roma, pp.265-291
- TURNER BRYAN S., 1996<sup>2</sup>, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Sage Publications, London.
- WILLIAMS SIMON J., BENDELOW GILLIAN, 1998, *The Lived Body. Sociological Themes, Embodied Issues*, Routledge, London & New York.