

Miti e Società

Psicologia Psicosomatica (ISSN 2239-6136) – 34 –

Data di pubblicazione: 1 Luglio 2018



LA TERRA NELLA DIMENSIONE PSICO-SOCIALE

di Riccardo Marco Scognamiglio

L'epoca moderna ha visto la sostituzione dei valori, fondati prevalentemente sul concetto di sacro, con il culto dell'oggetto, che nella post modernità è stato assorbito dalla logica del consumo, in cui l'oggetto stesso appare sempre più evanescente e precario, per sua natura quindi incapace di saturare la domanda perenne. L'espressione di questi mutamenti storico - culturali in ambito clinico si manifesta intorno ad una nuova posizione depressiva. È un'emozione lontana dal vuoto depressivo classico, richiama altresì un troppo pieno, che soffoca lo spazio per articolare e costruire un desiderio proprio, al di là della regole del marketing e del mercato. Inoltre, al posto dei sintomi nevrotici del secolo scorso, il corpo di oggi è spinto al consumo e spesso presenta sintomatologie compulsive e dis-regolazioni. Il presente articolo, tratto dagli atti del XVII Convegno Annuale dell'Associazione "*Club Giuristi dell'Ambiente*", all'interno della manifestazione EXPO 2015, in relazione al tema "*Nutrire il Pianeta – Energia per la Vita*", vuole spiegare e approfondire le dinamiche peculiari del periodo storico corrente, confrontandole con le epoche precedenti, per veicolare l'attenzione sui quadri clinici che esse promuovono.

1. IL SISTEMA SOCIALE COME ORGANISMO

La psicologia come la sociologia sono scienze sociali che mettono in discussione il concetto di realtà “reale”, sostituendolo con quello di realtà “ipotetica”, ossia effetto di una combinatoria di fattori storico-sociali o psicologici che costituiscono l’ambito della cultura di un popolo. Il concetto di cultura risponde, quindi, all’idea di un processo di organizzazione multifattoriale in cui si leggono gli effetti del rapporto fra sistemi della mente, comportamento, integrazione, interazioni sociali e ambiente.

Le due discipline, fin dalle loro rispettive origini, hanno molto spesso interagito, declinandosi in ulteriori settori di ricerca e d’interpretazione dei fenomeni sociali come la sociologia clinica o la psicologia sociale, specificamente interessate al rapporto fra stati mentali e interazioni sociali (Lewin, 1951).

In questo orizzonte la disciplina psicosomatica, che ha più di un secolo di storia, nel suo versante psicosociale non rimanda solo a una lettura della patologia, ma richiama una specifica attenzione antropologica e transculturale ai modi di abitare il corpo. Insieme alla etnomedicina e all’etnopsichiatria, la psicosomatica, incarnando nell’interpretazione dei fenomeni clinici un modello epistemico bio-psico-sociale (Engel, 1977), studia come la pluralità semiotica delle società globalizzate, con i loro conflitti culturali e linguistici, i loro anacronismi, il flusso spesso contraddittorio dei sistemi di credenza e dei modelli operativi, plasmi i modi d’essere nel corpo, i costrutti sociali e individuali della salute somatopsichica, il senso del ben-essere e del mal-essere (Scognamiglio, 2008).

L’interpretazione psicosomatica di una malattia, pur nella specificità che determina di volta in volta il suo coniugarsi con la singolarità somatopsichica del



paziente, non può porsi al di fuori, dunque, di una lettura del sistema sociale in cui è plasmata e distribuita come un elemento parte dell’*entropia* di quel sistema, ossia una misura del suo disordine (Scognamiglio, 2016).

Un sistema sociale, in quanto fenomeno di organizzazione adattiva, va concepito infatti come un sistema fisico, un organismo, il *corpus sociale* che si differenzia dall’ambiente che lo circonda attraverso un processo d’interazione e di scambio: ne filtra e ne baratta oggetti e informazioni per la sua funzione di autocontrollo interno

(Von Bertalanffy, 1968). Per resistere, un sistema deve soddisfare i suoi bisogni vitali implicando attività e trasformazioni, tuttavia, obbligate a seguire modalità e regole determinate che ne rappresentano la dimensione normativa. Poiché, infatti, la società non è un organismo unitario ma è un sistema con all'interno dei sottosistemi, un paradigma funzionale del sistema dell'azione considera che vi debba essere un rapporto d'interdipendenza fra sottosistemi con una *funzione regolativa* (Parsons, 1961). Ad esempio, un sottosistema fondamentale come quello della *motivazione sociale* deve essere regolato da una logica adattiva che consideri il suo rapporto con l'ambiente fisico, biologico e col contesto sociale in tutte le sue declinazioni.

2. IL SACRO COME FUNZIONE NORMATIVA

Questo rapporto d'interdipendenza è garantito dalla *funzione normativa*, senza la quale il sistema sociale rappresentato dai sottosistemi precedenti è destinato a fallire. È proprio questa funzione di *ius* a garantire attraverso controlli e meccanismi di facilitazione/inibizione, l'integrazione e la coesione delle parti.

Vi è uno stretto rapporto dunque fra la *ius*, la funzione di *regolazione omeoretica* del sistema – ossia i suoi processi di equilibrio dinamico-trasformativi – e i modelli operativi che regolano il rapporto fra *corpus proprium* e *corpus socialis*.

La *ius*, prima di produrre un sistema giurisprudenziale positivo, deve necessariamente appoggiarsi su una funzione simbolico-normativa appartenente ai sistemi della mente. La mente dell'uomo, in quanto animale sociale, necessita un'organizzazione normativa intrinseca nei processi di regolazione interna e nei rapporti col mondo sociale e con l'ambiente biologico.

La dimensione del *sacro* è un esempio nucleare, in tutta la storia della civiltà, di modello operativo e di funzione regolatoria dei comportamenti collettivi. Il rapporto fra le discipline psicologiche e sociali e questo tema è piuttosto articolato. C'è, ad esempio, chi studia la dimensione neuropsicologica del sacro, dimostrando come l'esperienza religiosa sia connaturata con circuiti cerebrali dell'uomo (Fabbro, 2010), ma personalmente sono interessato più agli aspetti psicosociali del fenomeno che mostrano come la mente



umana in tutte le culture ancestrali abbia avuto la necessità di pensare il sacro quale forma di organizzazione dei principi di adattamento della comunità nel rapporto con l'ambiente.

La *ius*, prima di tradursi nella cultura del sacro in comandamento o *tabù*, fa appello alla dimensione etica come interiorizzazione psichica di una funzione normativa di carattere simbolico. La rinuncia almeno parziale al proprio *Io* condiziona l'esistenza grupale a una sensibilità verso ciò che è *Altro*: sia esso sociale o ambientale, come forma primaria di sopravvivenza della comunità.

La dimensione culturale del sacro situa in un orizzonte sociale le posizioni di *Io* e di *Altro* fondamentalmente in una condizione gerarchica, tale per cui la struttura di subordinazione del primo al secondo si disponga poi a un identico schema di organizzazione subordinata del rapporto fra il singolo e la collettività. Questo modello gerarchico implicito nel pensiero del sacro si estende anche al rapporto con l'ambiente e con i beni da esso ricavabili, secondo la relazione gerarchica: divinità → ambiente → collettività → individuo.

I sistemi di calendarizzazione stagionale sono paradigmatici: essi hanno



mantenuto nella storia delle civiltà, attraverso rituali collettivi, uno strettissimo rapporto fra l'uomo, la Terra e il senso d'identità comunitaria. Un esempio è quello del Carnevale, che rappresentava nella cultura rurale una fondamentale celebrazione di fine ciclo. Infatti, marcava il tempo in cui bisognava cominciare a "stringere la cinghia" per dare fondo ai granai prima del nuovo raccolto. "*Carnem levare*" diviene l'appello alla comunità, sotto forma di festa, che è l'ora in cui ciascuno

deve sapere sacrificare qualcosa di proprio per la sopravvivenza del gruppo. Nel Cristianesimo si è mantenuto questo principio del rapporto fra sacrificio e bene comune con il *memento mori* dell'unzione del *Mercoledì delle Ceneri*, che apre alla Quaresima. Il Carnevale come le Ceneri rappresentano la funzione normativa simbolica che garantisce un implicito patto sociale di adattamento. Nel Cristianesimo di matrice cattolica non ci sarebbe Pasqua senza il passaggio preliminare dalla cerimonia delle Ceneri che ne rappresenta già implicitamente il confronto con la morte e la speranza di salvezza. Nel rito ambrosiano addirittura il *Mercoledì delle*

Ceneri interrompe a metà il ritmo dei festeggiamenti carnascialeschi, dando un'ulteriore enfasi drammatica al *memento mori*, che diventa così un elemento dialettico essenziale alla teologia della redenzione.

Così il Carnevale di origine precristiana è la marca della riflessione collettiva, attraverso il rito anche mondano, sulla caducità e sulla ciclicità della natura. Per questo richiama nella tradizione greco-romana i *miti ctoni* di Persefone e, successivamente, Proserpina, che vive nell'Ade metà dell'anno per tornare portando con sé il risveglio primaverile della natura, mito di resurrezione per l'umanità tutta.

Nei riti di fine ciclo si va da tempi immemori ancor oggi, nelle valli lombarde, a "*ciamà l'erba*" con i campanacci perché si risvegli la speranza di un nuovo ciclo di raccolto a venire.

Anche il rituale collettivo del falò del vecchio o della vecchia, che spesso accompagna la fine di un ciclo annuale, corrispondente alla latenza che prepara l'arrivo della primavera – oggi convenzionalmente coincidente nella maggior parte delle culture occidentalizzate con il 31 dicembre – ne amplifica il senso di rapporto con la morte e l'attesa di una rinascita della Terra.

Questo tipo di simbologie si ritrova in tutte le civiltà in cui il pensiero del sacro e le istituzioni sociali che ne derivano hanno mantenuto una fondamentale forza di organizzazione del rapporto fra la collettività e la Terra.

Il sacro ha sempre esercitato una funzione normativa, implicita o esplicita. La funzione del trascendente è quella, infatti, d'ipostatizzare una Legge simbolica che faccia da garante *super partes* per la collettività, incarnando il ruolo di una mente normativa del gruppo d'appartenenza. "*Sacrum*" e "trascendente" rappresentano quindi, in senso sociale, anche le forme laiche di un patto d'invulnerabilità dei valori della collettività.

3. IL SAPERE PERDUTO SULLA TERRA

Questa breve riflessione sul sacro, nell'ambito di un più ampio confronto congressuale sul rapporto fra diritto e protezione dell'ambiente e delle sue risorse, vuole essere sintonica all'interpretazione sociologica di un cambiamento preoccupante dei paradigmi di organizzazione sociale nell'età ipermoderna e delle sue ricadute cliniche. Quasi anacronisticamente nel mondo esistono ancora isole socio-culturali dove il rapporto con la Terra e i suoi beni da preservare sono al centro di una lotta pulsante per la sopravvivenza e, all'interno dell'EXPO 2015, ne abbiamo avuto notevoli esempi. È ancora la cultura del sacro che, mantenendo aperto il dialogo fra uomo e ambiente, si fa garante della salvaguardia del bene comunitario. Ad esempio, all'EXPO il piccolo padiglione del Togo è introdotto da due magnifici abiti cerimoniali destinati al culto degli antenati. Sono vere e proprie sculture: una



messa a guardia del piccolo *stand*, l'altra isolata sul viale principale dell'EXPO con un pannello esplicativo che illustra il senso di quest'opera d'arte sacra, invitando il visitatore a esplorare il padiglione. Ma entrandovi non vi è alcun riferimento sacro o culturale: solo

semi di caffè, miglio e manioca. Cosa significa? Sembra un'incongruenza, ma lo è di fatto solo per chi dimentica che non vi è nulla di più sacro, nella cultura ancestrale, della sopravvivenza.

Dove regnano ancora le culture animiste, gli antenati sono i detentori dei segreti del dialogo con la Terra e con gli elementi che danno la vita. Non vi è alcuna differenza fra sacro e profano: uomo, dio, cibo, frutti della Terra sono tutti permeati del sacro e misterioso senso dell'essere in questo mondo.

In un recente confronto con un gran sacerdote delle religioni animiste del Benin, lui mi spiegava l'importanza ecologica del pensiero del sacro: *"Il faut connaître les noms sacrés de la Terre pour la pouvoir appeler, ainsi que tout puisse marcher comme il faut. On ne peut pas poser la semelle n'importe où! Il faut que le savoir sacré de nos ancêtres ne soie perdu, parce que la Terre puisse vivre et continuer à nous donner ses dons!"*.¹

La spiritualità di questo tipo di cultura è marcata propriamente dal dialogo – certamente anacronistico dal punto di vista del mondo capitalista – con gli elementi della natura. Il punto che mi sembra essenziale non è, ovviamente, l'aspetto magico-animistico dell'appello alla Terra, quanto la tensione etica che scaturisce da questo dialogo con gli elementi, da questa vitale vicinanza dell'uomo alla Terra e ai suoi beni, che il sacro ha da sempre marcato nella storia delle civiltà.

Il sacro sapere che si sta perdendo non è forse quello del rapporto d'interdipendenza e gerarchizzazione che ha regolato per millenni lo scambio fra uomo e ambiente? Esso rappresenta, sotto metafora, l'idea che con la Terra, l'acqua, il mondo vegetale e animale si debba mantenere aperto un confronto come con entità viventi che condividono con noi lo stesso spazio vitale, all'interno di un processo di scambio. Tutto questo non sarebbe incompatibile con lo sviluppo tecnologico se quest'ultimo si mantenesse in una posizione strumentale per

continuare lo stesso dialogo con le forze della natura, anziché agire come forma sbilanciata di predominio.

È affascinante notare in quale forma anche la Chiesa cattolica si stia allineando, in questo momento storico, con questa esigenza di dialogo con la Terra e le sue creature. Non si tratta solo di un



appello alla responsabilità dell'uomo nei confronti di come faccia un uso spesso amorale del progresso tecnico, come era già nel messaggio di Paolo VI nel 1971 alla FAO. La *Laudato si'*, l'Enciclica di Papa Bergoglio, è straordinaria nel suo travalicare la retorica politica del progresso responsabile. Traendo dal *Cantico delle creature* proprio l'*incipit* di un rivolgersi ai beni della Terra con il loro nome, giunge esattamente alle medesime conclusioni: la Terra non è solo la "casa comune", bensì è "sorella" che "protesta per il male che le provochiamo". Le creature, come nelle culture ancestrali, tornano a essere nella rievocazione di Francesco entità viventi che condividono con l'uomo la dimensione unica del creato. L'uomo circondato da "sorella acqua" o "fratello sole" con cui interagire un dialogo è l'uomo che ha mantenuto nella sua mente i principi simbolici di una gerarchizzazione rispetto a ciò che gli garantisce la sopravvivenza.

4. L'ANOMIA DELL'ETÀ IPEROMODERNA E IL TRIONFO DELL'OGGETTO

Le *strutture sociali* sono forme e modelli di organizzazione che vincolano i comportamenti anche di salute e malattia; rappresentano la cornice attraverso cui si svolgono le *azioni sociali* in sistemi di relazioni di varia complessità. Nascono anch'esse da un processo di reciprocità circolare: le nostre attività strutturano il mondo sociale e il mondo sociale, a sua volta, struttura le nostre attività.

Un sistema per sopravvivere deve adempiere, dunque, a requisiti funzionali fondamentali specifici di quel sistema, come ad esempio la funzione dei ruoli all'interno del gruppo sociale.

I conflitti di ruolo sono proporzionali all'aumento della complessità sociale e dei ritmi di vita. La crisi economica attuale dal punto di vista sociologico apparirebbe



come un problema nel sottosistema di allocazione delle risorse, ma dal punto di vista psicosociale i conflitti sociali sono determinati dal fatto che gli attori sociali non riescono più ad adempiere ai loro ruoli. A ciò contribuisce

sicuramente il processo di globalizzazione e transculturazione massivo, che introduce nei sistemi sociali più stabili un forte processo di disorganizzazione di quelle *strutture sociali* di cui ho parlato più sopra e dei loro sistemi di equilibrio multifattoriale.

Già alle origini delle discipline sociali, Émile Durkheim (1893) nella sua analisi del mutamento sociale nell'era industriale metteva in evidenza il cambiamento di struttura fra le società tradizionali, costruite su uno stile sociale che lui definiva di solidarietà "meccanica", e quelle dell'era industriale, sostenute da un principio di solidarietà "organica". Le prime si organizzano fundamentalmente secondo una distribuzione dei membri in funzione dei compiti e non del capitale. Non è concepita l'individualità: la personalità individuale è assorbita in quella collettiva, poiché prevalgono le esperienze comuni e le credenze condivise che autorizzano ideologicamente la gerarchizzazione dei ruoli sociali. Nelle società moderne, viceversa, i sistemi di sopravvivenza si fondano sulla divisione del lavoro. La solidarietà si basa sul principio di *differenza* e, di conseguenza, di *dipendenza*: nessuno è autosufficiente e ognuno dipende da altri. Vi è, d'altra parte, in questo tipo di società un'*anomìa* crescente connessa all'instaurarsi di una morale corrente, di un sistema di valori condiviso e la loro degenerazione. Per Durkheim l'*anomìa* deriva da una dissonanza cognitiva fra aspettative normative e realtà. Diviene cronica quando vi è un continuo mutamento sociale che produce disgregazione dei punti di riferimento valoriali.

Potremmo definire questo passaggio, ancora con un autore classico come Ferdinand Tönnies (1887), fundamentalmente come inevitabile trasformazione della *logica comunitaria* in *logica societaria*. La prima è costruita su principi identitari gruppali (famiglia, clan), determinati fundamentalmente da valori religiosi che guidano le logiche della sopravvivenza attraverso un'organizzazione di obblighi collettivi. La seconda si nutre di valori secolari legati al capitale e protetti da leggi formali, e basa i principi di spinta e motivazione produttiva fundamentalmente su

interessi personali. La funzione chiave di questo passaggio, ovviamente, è il processo di urbanizzazione in cui si concentra la razionalizzazione e il controllo del sistema economico.

L'inaugurarsi con l'*epoca moderna* del valore della *produttività* si rappresenta, dunque, attraverso la sostituzione della dimensione valoriale-ideologica, fondata sulla cultura del *sacro*, con quella dell'*oggetto*. Al posto dei *valori* si pone al centro la solidità degli oggetti e la priorità del *possedere*.

Ma c'è un ulteriore passaggio, quello dalla modernità a una fase postmoderna che muta nuovamente lo statuto dell'*oggetto*. Il valore del *possesso* dell'*oggetto* è stato soppiantato dalla logica del *consumo*. Il trionfo degli oggetti in quanto consumabili ne cambia, quindi, lo statuto ontologico che aveva assunto nel passaggio alla modernità: da *cosa* a *processo*.

Se nel passaggio dalla società tradizionale a quella moderna l'*oggetto* si fa da *sacro* a *profano* e da *collettivo* a *privato*, nella postmodernità assume un significato transeunte e, nella sua evanescenza, ancora più potente, quale oggetto non più rispondente al bisogno, ma all'urgenza di un godimento coatto.

Già alla fine degli anni '60 Herbert Marcuse (1964) denunciava un processo, relativo all'*oggetto*, del tutto inverso a quello trascendente delle società tradizionali, parlando di *desublimazione repressiva*. Si tratta del carattere predominante, nella logica dei consumi, di un restringimento della capacità d'investire creativamente interesse e motivazione su svariati oggetti.

La *desublimazione*, come sottomissione alla potenza dell'*oggetto*, conduce a un ottundimento acritico di fronte al sistema di controllo sociale, ossia a uno stato di "illibertà", camuffato da quella concessione di libertà al godimento indotto dalla forza repressiva del *marketing*.

Se nella dialettica hegeliana della *Fenomenologia dello spirito* (Hegel, 1807) noi ritroviamo come il rapporto della coscienza con il trascendente produca uno stato "infelice" di lacerazione interna, ad essa Marcuse contrappone "la coscienza felice" della società dei consumi come risultato del programma sociale di *desublimazione repressiva* degli investimenti, che confonde la natura del bisogno: "E' possibile distinguere tra bisogni veri e bisogni falsi. I bisogni "falsi" – scrive Marcuse – sono quelli che vengono sovrainposti all'individuo da interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria e l'ingiustizia... La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni." (Marcuse, 1964, p. 19).

Il nostro mondo occidentale ipermoderno nei sociologi più recenti come Bauman (2000) è descritto quale "modernità liquida": in un mondo "globale", in cui tutto si

dissolve, si perdono le differenze al prezzo sociale di un grande senso di smarrimento valoriale e di solitudine.

Nella “società liquida” il rapporto con il corpo, con il cibo, l’acqua, la Terra, con gli elementi che assolvono ai bisogni primari di sopravvivenza si dissolve in una sorta di scotomizzazione ipnotica indotta dai *media*, che riscrive la realtà in forma sempre più virtuale.

Il progressivo allontanamento dall’esperienza della Terra è andato sostituendosi con quello che Jean Baudrillard, già negli anni ’80, definiva un “Regno dell’iperreale”: un universo in cui il processo delle simulazioni mediatiche della realtà, che nell’immaginario collettivo assumono lo statuto di essere più reali del reale, avrebbe determinato la cancellazione di ogni processo “realmente” reale. Come? Attraverso il suo *doppio operativo* (Baudrillard, 1980).



Per darne un esempio concreto, ricordo come, circa quarant’anni fa, insegnando in una scuola media nella provincia di Milano, quindi circondata dai campi, scoprii che gli studenti non avevano mai visto un pollo. Sapevano che cosa fosse “virtualmente”, ma ne avevano esperienza solo di quello incellofanato o allo spiedo sui banchi del supermercato.

Anche nelle forme del sacro, effettivamente, si viene a costruire strumentalmente un “doppio” trascendente delle cose viventi che, come tali, assurgono a una dimensione di assoluto rispetto simbolico. Il *mito*, che ha lo statuto di una metafora, viene così a rappresentare un patto sociale implicito, il cui riconoscimento costituisce la base di appartenenza identitaria della collettività.

Nella nostra “Società della simulazione”, viceversa, dissolvendosi tutto nel globalismo, la virtualità, non rimandando ad altro che a se stessa, azzerò lo spessore metaforico: economia, politica, cultura, sessualità, il sociale stesso implodono così l’uno nell’altro per effetto di una reificazione del sistema simbolico.

Ecco perché Lipovetsky (2004), fra i più attuali interpreti dell’ipermodernità, vede l’esacerbazione e intensificazione della logica moderna come effetto di uno svuotamento del senso del trascendente. La perdita del senso del trascendente è consustanziale all’esaurimento di un’identità sociale, a sua volta correlato all’inevitabile condizione di distanza ed estraniamento rispetto alle fonti di approvvigionamento che garantiscono la sopravvivenza collettiva.

5. FENOMENOLOGIA DEL MALESSERE E SOCIETÀ DI TRANSIZIONE

L'esaurimento dell'identità sociale attualizza la profezia di Marcuse della *unidimensionalità* dell'uomo contemporaneo. Il fenomeno è fino paradossale: possiamo osservarlo, ancora con Bauman, nella trasformazione dei protagonisti del mondo ipermoderno da produttori a consumatori: il povero si sente frustrato se non riesce a percepirsi "come gli altri", cioè accettato nel ruolo di consumatore. Le identità sono definite non più dal rapporto fra *habitat* e funzioni della collettività, quanto dai processi di plasmazione del *marketing*.

La ricaduta di questo paradosso sul piano della sofferenza clinica si esprime in un ventaglio fenomenologico delle forme del mal-d'essere, che declinano l'*unidimensionalità* dell'uomo ipermoderno intorno, fondamentalmente, alla posizione depressiva. Non si tratta più, però, del sentimento depressivo legato al senso di vuoto e d'impotenza delle vecchie generazioni, quanto piuttosto dell'emozione paradossale di un'onnipotenza disillusa per un troppo pieno, mancante di articolazioni che permettano di appoggiarvi il desiderio.

Nel nostro mondo urbanizzato e post-capitalistico tutto questo appare ormai mimetizzato per assuefazione al sistema, dando vita a forme specifiche di reattività difensiva anch'esse figlie della stessa matrice, che potremmo riassumere nella macrocategoria di "patologia del consumo" e di cui vedremo nel prossimo paragrafo gli aspetti più salienti. È, tuttavia, molto utile, per comprenderne la genesi, studiare culture in cui è ancora visibile il passaggio (o la convivenza) da forme ormai percepite come arcaiche a strutture ipermoderne dell'identità sociale.



Nel passato agosto mi trovavo a Cuba – dove studio sul campo da circa vent'anni i processi di transculturazione afro-amerinda delle tradizioni sciamaniche – per assistere un giovane collega psicologo in una cerimonia d'iniziazione. L'officiante consultava gli oracoli che dovevano indirizzare il neofita al

rientro alla sua vita mondana. Gli oracoli parlavano di antenati agricoltori e lo

sciamano gli disse che anche per lui sarebbe stato molto importante dedicarsi alla Terra, come i suoi avi, e trovare il modo di tornare a coltivarla.

Rimasi molto sorpreso della curiosa reificazione della metafora oracolare. I segni parlavano, in realtà, dell'importanza di "non uscire dal seminato", di assicurarsi "radici" per dare stabilità al futuro professionale, mentre il sacerdote rimandava anacronisticamente un professionista intellettuale occidentale appartenente alla società dei consumi a coltivare la Terra per riallinearsi alla tradizione dei suoi avi.

Confrontatomi, poi, col consiglio degli anziani, mi resi conto che quell'interpretazione era effettivamente dovuta a un errore di generalizzazione che aveva portato ad assimilare un giovane dell'Europa tecnocratica a uno cubano dell'era postcastrista. Questo momento storico di grande cambiamento, infatti, marcato da un anelito di americanizzazione e dalla speranza di ricapitalizzazione del paese con la tanto agognata prospettiva della fine dell'embargo, ha prodotto un'ingente fuga delle nuove generazioni dalle campagne, nel mito illusorio del benessere e del godimento urbano.

Cuba ha potuto sopravvivere per 60 anni grazie alla riapertura obbligata, determinata dalla politica internazionale, di un dialogo con la propria Terra, il mare, l'acqua, l'energia ingaggiata dagli elementi dell'ambiente, e reclutando ad altissimo prezzo, ma forzatamente, risorse interne davvero inaspettate per mantenere la sopravvivenza.

Un esempio molto significativo lo osserviamo nell'organizzazione scolastica. La rivoluzione ha permesso la scolarizzazione pubblica di tutto il paese, al cui centro sta l'educazione alle risorse, soprattutto agricole, parte essenziale del *curriculum* formativo di tutte le giovani generazioni. Se, quindi, la nostra scuola europea promuove fin dalle prime classi lo studio delle lingue straniere, con tanto di *stage* in lingua all'estero, nella scuola cubana una parte del programma didattico si svolge per gli studenti, fin dalle classi della primaria, nelle aziende agricole per imparare a lavorare la Terra e coglierne il valore estremo di sopravvivenza di una comunità che conta esclusivamente su di esso. Sul piano valoriale, finita la fase ideologica più spinta del sessantennio cubano, questo versante di coscienza ecologica legato alla Terra, all'acqua, agli elementi della natura sta progressivamente perdendo la sua funzione trascendente che ne garantiva il valore per la collettività. L'emergenza dell'individualità come nuovo valore è andato progressivamente sfumando le coordinate simboliche delle esigenze vitali della gruppaltà, aprendo a fenomeni che la nostra storia ha già vissuto nella ripresa economica del dopoguerra e inaugurando la strada dell'ipermodernità.

Oggi i giovani cubani, terminata la scuola dell'obbligo, cominciano a dimenticare la loro stessa storia. Chi è nato nel campo anela alla città, abbandonando campagne e valli. Il giovane mira a identificarsi, come è già avvenuto per molti altri paesi del Sud del mondo, a quel fantasma occidentale della produttività che, per decenni, è stato

visto come il grande nemico e ora, nelle generazioni più giovani, concepito come una possibilità di riscatto.

A Cuba e in altri paesi del Sudamerica, paradossalmente chi ancora si fa portavoce di una dimensione vitale del rapporto con gli elementi della natura sono proprio le varie forme di religione animista di origine africana – importate con lo schiavismo cinque secoli prima – o *indios* aborigena, proprio per una consonanza valoriale ai medesimi principi ecologici. Così, le vecchie generazioni dei maestri ci provano a usare il loro ormai esiguo potere di terapia sociale, sovrapponendo ancora la spiritualità alla Terra, invitando nuovamente i giovani a riconsiderare l'antico dialogo che ha fatto sopravvivere un paese per più di mezzo secolo, isolato dal mondo dei consumi e degli sprechi.

Ho potuto verificare la documentazione di un passaggio cruciale del regime, negli anni '80, verso una liberalizzazione di tutte le pratiche religiose nel paese che la rivoluzione aveva bandito in nome del materialismo. Non solo esse si erano conservate vive e praticate segretamente, ma erano arrivate a rappresentare una forza eversiva potente che, in modo molto più celato rispetto ad altri paesi del Sudamerica, stava mettendo fortemente in tensione il regime stesso. L'effetto della liberalizzazione delle pratiche religiose e, addirittura, per quanto riguarda le culture animiste afro-amerinde, della loro salvaguardia da parte del governo come patrimonio culturale nazionale, ha avuto un effetto decisivo sulla riorganizzazione delle risorse interne, fondate su un rinnovato sentimento di appartenenza che l'ideologia materialista, per quanto non priva di valori e di ideali, non era stata in grado di garantire.

Cosa dobbiamo aspettarci ora, da mondi di transizione come questo, dal punto di vista clinico e psicosociale? Che appaiano i primi segni di malessere ipermoderno, evidentemente! Anche in un mondo che ha sofferto la privazione e la fame, quando cominciano ad affiorare le nuove forme cliniche che denunciano la discrepanza fra vecchi e nuovi valori, possiamo avere la certezza che la grande malattia dell'ipermodernità si è infiltrata nel tessuto sociale e, proprio come i cibi OGM ormai camuffati nelle mense del resto del mondo, vi conferirà un nuovo assetto epidemiologico.

Se le nuove forme di depressione, come ho detto più sopra, riflettono il senso di svuotamento valoriale e identitario e nel troppo del mercato degli oggetti di consumo non trovano forme di soddisfazione mai sufficienti e in grado di rivitalizzare il desiderio, paradossalmente società di transizione come questa vivono l'anelito all'oggetto che, tuttavia, non è in grado di muovere niente, proprio perché non c'è ancora e forse non ci sarà mai. Questo *gap* fra il reale di una società non ancora del tutto trasformata in senso capitalistico e il virtuale di un mondo di consumo che da pochissimi anni attraverso la televisione satellitare ha superato la barriera della censura governativa, penetrando nelle case cubane dove ancora l'acqua è razionata,

produce un'effettiva lacerazione patologica. L'oggetto non c'è, eppure è già iscritto nelle menti, soprattutto delle nuove generazioni che nel *ron* (*È il rum?*) non riescono più a trovare l'unico ammortizzatore per placare le pulsioni. Se nelle generazioni di mezzo non esitano a mostrarsi i quadri depressivi della vecchia clinica, quelli tendenti alla chiusura difensiva rispetto al vuoto di oggetti, nelle nuove generazioni l'*addiction* si mostra anche qui in una sorta di disperata ricerca di anestetizzazione rispetto al bombardamento mediatico, all'anelito al possesso.



6. DESACRALIZZAZIONE DEL CIBO E PATOLOGIE DEL CONSUMO

Il grande mercato degli oggetti virtuali ha mancato la funzione di prestare identità, gettando soprattutto le nuove generazioni in una dimensione temporale fondata sulla precarietà.

Il *marketing* degli oggetti virtuali si impone come una forma di perversa medicina sociale, dando alla luce una generazione di *addicted* delle più varie specie. La cultura delle dipendenze rende al meglio l'idea clinica del malessere dell'ipermodernità.

Il totale allontanamento dalla dimensione del "seminare e raccogliere", dal senso dello sforzo come prezzo richiesto dalla Terra in cambio della sua generosità ha dato corpo a una specifica identità ipermoderna: l'*addicted*, il "dipendente" compulsivo, colui che incarna massimamente la forma ideale, quella del puro consumatore che vive della precarietà dell'oggetto che si consuma, mentre ti concede per il tempo della sua fruizione il senso effimero di un possesso. La noia e il mercato come sua medicina si armonizzano, inaugurando così una costante ricerca di quel prodotto che possa dare sempre qualcosa in più, che prolunghi di qualche istante l'illusione di soddisfazione. L'ubiquitarità delle forme di *addiction* ne esplicita la supremazia del processo di fruizione su quello del possesso: cibo, sesso, gioco, ecc.

Il *binge eating* e l'obesità non rappresentano, quindi, che i fenomeni più comuni della società dei consumi, reificando nella pienezza l'immaginario dell'abbondanza e del possesso. In realtà sono solo la punta dell'*iceberg*.

È indubbio che l'*oralità* si presti maggiormente a rappresentare la dimensione del consumare. Il rapporto col cibo a partire dalla fine degli anni '80 è balzato in prima pagina come il *topos* dell'insoddisfazione a essere, soprattutto dell'adolescente ipermoderno. Dalla bocca passa o non passa la speranza di placare la noia e l'insoddisfazione a essere. Nella bocca che si riempie con le abbuffate bulimiche o con le sostanze psicotrope, oppure dalla bocca che vomita per ricominciare a riempirsi, tendono a spegnersi, invece, i discorsi. La parola, veicolo per eccellenza del sistema simbolico, la parola che nutre le relazioni di emozioni e i valori di dialettica si fa sempre più povera di espressività. Al posto dei sintomi psiconevrotici figli della borghesia urbanizzata del secolo scorso, il corpo pone al centro i suoi comportamenti antisociali, le patologie degenerative precoci e le sue esigenze pulsionali disregolate che si declinano appunto nelle *addiction* (Scognamiglio, 2008).

L'anoressia è quella forma di *addiction* paradossale, la "*compulsione del niente*" che, rinunciando al consumo, agisce un raro potere di denuncia dentro una società dove è il *marketing* a decidere sul desiderio. Essa incarna in senso ascetico, programmatico, la posizione depressiva, ossia il paradosso di una sottrazione radicale: risponde all'abbondanza di oggetti di consumo edibili con un ascetismo rinunciatario, che avanza, spesso fino alla morte, una provocatoria rivalsa di libertà.

Osservandone la fenomenologia clinica, possiamo coglierne tutti i canoni di una sorta di religione privata con i propri riti, i propri tabù, il proprio martirio, come tentativo estremo di tenere a bada gli elementi del mondo così difficili da armonizzare (Scognamiglio, 1997a; 1997b).

La funzione normativa del sacro che organizzava i tempi di grassa e di magra e i costumi del nutrirsi si trova così, in queste produzioni dell'ipermoderno, sostituita da nuovi tabù personalizzati nella forma di patologie.

Nell'anoressia, tuttavia, si può cogliere ancora, attraverso la denuncia del corpo, un appello paradossale della soggettività a esserci: esserci per sottrazione, visto che non vi è più posto se non nella dimensione del conformismo dei consumi. Nella nuova società ipermoderna c'è in realtà posto per una diversità di apparenze. Si può essere di tutti i colori e tutte le tendenze. Ciò che non è ammesso è l'anticonformismo rispetto ai consumi: non si può non consumare! Questa è la nuova religione e vi è chi, come l'anoressica, non abiura alla sua pervicace fede nell'essere... e basta! Come se l'essere potesse vivere solo della sua fede, senza altro nutrimento.

Ma vi è qualcosa di ancora più insidioso e di minor visibilità sociologica che, invece, a mio parere, dovrebbe essere preso come un serio segnale d'allarme dei

cambiamenti sociali. Si tratta di processi di disadattamento subclinici che interessano sempre più in larga scala le nuovissime generazioni.

Il passaggio alla cultura della dimenticanza della Terra, la lontananza dai processi produttivi del cibo ha creato le fondamenta di una cultura patologica insidiosa: quella della fobizzazione del cibo.

Si dirà che la fobia del cibo, soprattutto nei bambini è una vecchia storia. Di fatto, però, le generazioni del dopoguerra, mentre si preparavano al consumismo della ripresa economica degli anni '60, erano ancora talmente intrise "geneticamente" delle memorie traumatiche della fame, da non avanzare certo grandi schizzinoserie rispetto a ciò che si trovavano nel piatto. Chi, come il sottoscritto, nasce alla fine degli anni '50, è cresciuto con l'idea che il cibo fosse una specie di "sacro" dono che, forse, conviene onorare finché c'è, visto che i propri familiari avevano conosciuto la fame. Ma questo è un fenomeno tipico delle società di transizione di cui ho parlato anche più sopra.



Nella società dell'*iper*, invece, troviamo una declinazione del rapporto col cibo ben diversa. Il cibo si butta! C'è la cultura dello spreco che fa da supporto al culto del consumismo. Dagli scarti, per esempio, delle mense scolastiche milanesi, ogni giorno il Rotary, in un programma di recupero, riesce a ricavare 6000 pasti per gli

homeless.

Il comportamento fobico delle giovani generazioni è sempre più isomorfo a questa logica che oscilla in una certa confusione fra rifiuto e spreco, fra scarso valore dato alle cose e bisogno di differenziazione che condivide istanze con la posizione anoressica. Esso prende silenziosamente il posto dei tabù ideologici della vecchia cultura dei valori. La funzione normativa del sacro, che organizzava i tempi di grassa e di magra e i costumi del nutrirsi, si trova nell'ipermoderno sostituita da nuovi tabù personalizzati nella forma di patologie.

Ma che dire di configurazioni ancora più insidiose, che si camuffano fra i quadri fobico-alimentari dei bambini nella specie delle ormai diffusissime *intolleranze alimentari*? Fobia, dunque, o intolleranza?

A questo dobbiamo aggiungere livelli ancora più gravi: le forme di *allergia* precoci e invalidanti. Qui perdiamo completamente ogni referenza simbolica inconscia al rifiuto degli alimenti che ancora si può ricostruire nei quadri fobico-alimentari, su cui

tentare terapeutivamente qualche forma di elaborazione psicologica (Scognamiglio, 2013).

La *celiachia* o il *morbo di Crohn* sono, di fatto, solo alcuni dei nuovi nomi di un trascendente patogeno di cui alla scienza ipermoderna sfuggono ancora le coordinate.

NOTE

NOTA 1. “È necessario conoscere i sacri nomi della Terra per poterla chiamare, perché tutto possa funzionare come deve. Non si possono gettare i semi a caso! È necessario che il sapere sacro dei nostri antenati non venga perduto, perché la Terra possa vivere e continuare a distribuire i suoi doni”.

BIBLIOGRAFIA

Baudrillard, J. (1980), *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée.

Bauman, Z. (2000), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

Durkheim, É. (1893), *La divisione sociale del lavoro*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Engel, G. (1977), The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine. *Science*, 196(4286):129-136, trad. it. Il modello medico biopsicosociale, Edizioni Change, 2007.

Fabbro, F. (2010), *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Astrolabio, Roma.

Hegel, G.W.F (1807), *Fenomenologia dello spirito*, testo a fronte, trad. it di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 1995.

Lewin K. (1951), *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna, 1972.

Lipovetsky, G. (2004), *Les temps hypermodernes*, Nouveau Collège de Philosophie, Paris, Grasset.

Marcuse, H. (1964), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967.

Parsons, T. (1961), *Per un profilo del sistema sociale*, Meltemi, Roma, 2001.

Scognamiglio, R.M. (1997a), Il gruppo monosintomatico fra formazione e fondazione, in De Clercq F., Recalcati M. (a cura di), *I gruppi ABA*, FrancoAngeli, Milano.

Scognamiglio, R.M. (1997b) La parola che non sazia. Note sul Transfert, in Barbuto M., (a cura di), *La cura nei gruppi ABA*, FrancoAngeli, Milano.

Scognamiglio, R.M. (2008), *Il male in corpo*, FrancoAngeli, Milano.

Scognamiglio, R.M. (2013), Psicosomatica: quale contributo per l'età evolutiva?, in Pace P., Pozzoli S. (a cura di), *Nutrire il cuore – L'importanza dell'intervento precoce nella prevenzione dei disordini alimentari in età evolutiva*, Milano, Edicolors Joy Division.

Scognamiglio, R.M. (2016), *Psicologia Psicosomatica. L'atto psicologico tra codici del corpo e codici della parola*, FrancoAngeli, Milano.

Tönnies, F. (1887), *Comunità e società*, LaTerza, Bari, 2011.

Von Bertalanffy, L. (1968), *Teoria Generale dei Sistemi*, trad. it. Oscar Saggi Mondadori, Milano, 2004.