

SCRITTURE DI CORPI E FORME DELLA LEGGE. TRE VARIAZIONI

di Luca Guerra

Abstract

In this article we propose three examples where the body appears as a surface of inscription. In the first instance, starting from some Claude Levi-Strauss reflections, with reference to the tribal tattoos specific of the Amazonian and of the North-Western American regions, we intend to exhibit how writing negates the bare life and reveals itself as a powerful dispositive of qualification and production of “life forms”. The second instance, dealing with the tattooed corpse of Epimenides, drives us to the literal place of birth of the body, that figures for the first time as body-sign. In the last instance we study the contemporary massive phenomenon of tattooing and we notice the ambiguous, to the extent of saturation and reversal, undertaking of the imperative toward liberty aiming at self-improving (enhancing), within the theoretical frame and values of the body-capital and human resource. We conclude trying to demonstrate that the radical exposure to the seizure from the part of the contemporary reductionisms stands, basically, on the body-sign, that reveals itself to be a long duration form.

Con il presente contributo intendo dare rappresentazione a tre casi di scrittura in cui il corpo appare come supporto. Non si tratterà di una rassegna con intento di sistematicità; questi casi dovrebbero piuttosto costituire una sorta di *elenco aperto*, un *work in progress*, da continuare, magari a più mani.

Per iniziare, vorrei parlare dunque, nei suoi lineamenti essenziali e da punti di vista parziali, dei significati messi in opera dalla scrittura sui corpi presso alcune popolazioni tribali amazzoniche. Mi sposterò poi (con un brusco cambiamento di orizzonte semantico) ad esaminare il caso del corpo tatuato di Epimenide, sciamano cretese. Concluderò infine con alcune osservazioni su un fenomeno diventato da circa tre decenni fatto di massa nelle società industrializzate e terziarizzate e cioè la diffusione dei tatuaggi tegumentari, i tatuaggi scritti indelebilmente sulla pelle.

1. *Prima variazione. Scritture tribali*

Innanzitutto, va riconosciuto che la pratica dell'iscrizione corporea, secondo differenti procedimenti, è antichissima. L'uomo di Similaun (cacciatore neolitico, ritrovato sui ghiacciai alpini nel 1991) presenta segni tatuati sulla schiena e sulle gambe. Diverse

mummie egizie sono coperte di tatuaggi. Non si tratta ora affatto di voler determinare il significato dei tatuaggi nelle comunità tribali poiché questo rischierebbe di far accedere ad una nozione astratta di “selvaggio”. Claude Levi-Strauss (1980), tuttavia, analizzando la struttura duplice dei tatuaggi, mette in risalto l’analogia e alcuni elementi ricorrenti tra gruppi tribali dell’Alaska, della Nuova Zelanda e dell’area amazzonica. L’antropologo ne esibisce la convergente natura ad un tempo sociale, spirituale e religiosa. La tatuazione assume una grande importanza rituale presso tutte queste popolazioni, al punto che ad essa viene conferito il massimo rilievo e vi vengono dedicate giornate intere. Il missionario gesuita Labrador Sanchez, in riferimento ai Caduveo, riporta: «chi non è dipinto – dicevano – è stupido» (ivi, 228). Per questi popoli un corpo senza segni è “stupido”, “vuoto”. Gli antropologi ci riferiscono che una tipica spiegazione fornita da questi uomini è che il corpo privo di segni è invisibile alle divinità, è abbandonato, insiste sul pericoloso limite dell’inumano, è esposto al rischio di esservi risucchiato. Il *nome della tribù*, invece, nome che provoca e qualifica, è garanzia di umanità, è esso stesso operatore di fuoriuscita dal selvaggio, noi diremmo dallo stato di mera naturalità. Per impiegare una nota espressione, di derivazione benjaminiana, possiamo affermare che il corpo allo “stato naturale” è “nuda vita”. La nuda vita indica ad un tempo la possibilità dell’umano e il rischio del suo annientamento, e sembra che questo discrimine venga avvertito ad ogni latitudine e in ogni tempo. L’*umano* parrebbe il luogo di una mobile *soglia*, mai semplicemente un mero fatto. Laddove allora si è spesso considerato indice della natura selvaggia di questi uomini la consuetudine di incidersi i corpi, mutilarli, bucarli, deformarli, si è preso un abbaglio. Quelle scritte della carne erano scritte di costituzione dell’umano. Potremmo dire allora che la scrittura è uno dei più potenti *dispositivi di produzione di “forme di vita”*. La scrittura nega la nuda vita e la qualifica, opera come fattore trasformativo nel punto di discrimine tra inumano e umano. Ogni aggressione rituale al corpo lo umanizza e lo installa entro una nuova relazione di ordine antropologico, sociale, religioso, cosmologico. Hegel (2000), per esempio, scorgeva in queste scritte, che danno forma attraverso deformazioni, le tracce dello spirito ridestato. Il filosofo tedesco, nelle sue *Lezioni di estetica* del 1823, riprende e assegna profondità alla pratica artistica come processo di umanizzazione e auto-riconoscimento umano e spirituale. L’uomo – egli dice – cerca e riconosce la propria umanità nel rispecchiamento del suo operare pratico sulla natura e sul proprio corpo, esso ha bisogno «di modificare l’esteriorità trovata e sé stesso in quanto ente naturale, di imprimere in essi il suo sigillo» (ivi, 46) e continua: «Tale tendenza procede attraverso molteplici configurazioni, fino a quel modo della produzione di sé stessi che è un’opera d’arte. L’uomo procede così non soltanto con le cose esterne, ma anche in-sé; l’essere umano non si lascia così come egli è in-sé, si adorna: il selvaggio si incide labbra e orecchie, si tatua. Tutte queste stranezze hanno questo motivo di fondo: non lasciare sé stessi così come si è per natura» (ivi, 47). La tatuazione dunque e ogni alterazione rivolta al corpo sono atti di auto-espulsione dalla natura e di produzione dell’umano.

L’umano, strappato alla nuda vita dalla scrittura tribale, è iscritto nella circolarità dell’ordine cosmologico. Si potrebbe mostrare, ma non qui, che l’effrazione di questo

tempo circolare verso l'*apertura infinitaria del tempo* (che ci caratterizza) ha molto a che fare con pratiche scrittorie, altre però rispetto a quelle di cui ora trattiamo.

La scrittura tribale – abbiamo visto – si esercita nel passaggio tra due eccessi: produzione dell'eccedenza dell'umano sull'inumano e iscrizione nell'eccesso cosmologico, che eccede l'umano e lo avvolge. Il *medium* di questa metamorfosi mai conclusa una volta per tutte ma sempre da rinnovare ritualmente è la tribù, soggetto in scrittore. Potremmo affermare che l'umano si iscrive nello squilibrio di quegli eccessi e può trovare la sua mobile centratura nel circolo del dono e del debito. La scrittura dona umanità e indebita l'uomo al riconoscimento di tale dono, riconoscimento che è contestualmente tribale e religioso. Roger Caillois (2001) sosteneva che il *sacro* è il luogo duplice dell'orrore e della umanizzazione. Il sacro *separa* e ciclicamente richiede la ripetizione di quella separazione, mai acquisita una volta per tutte. Potremmo allora dire che la scrittura è *incisione del sacro*, apertura delle sue polarità, presa di dimora entro la sua tensione. L'assunzione di questa condizione liminale è il senso maggiore della scrittura tribale.

A venire scritta è la Legge tribale e cosmica, che appunto opera la trasmutazione dalla nuda vita (dalla vita stupida, selvaggia, inumana) alla vita qualificata, sociale, nominabile. La *comunità* è il soggetto primario di tale iscrizione. L'iscrizione comunitaria, donatrice di umanità, *dona però anche la morte*: muore infatti solo chi è umano, chi ha un nome. Heidegger diceva che solo l'uomo muore, l'animale perisce¹. Il *cadavere* diviene infatti *originariamente riconoscibile* perché non risponde più al nome, che dunque gli sopravvive. Senza nome², chi muore precipita in un oblio totale: nulla sopravvive e dunque è come se non fosse mai nato e mai morto. L'indefinita ripetibilità del nome, invece, trattiene in sé una porzione di vita umana che il cadavere ha perso, divenendo resto (resti). Il nome è capace di chiamare e rievocare la vita, di operare un certo movimento inverso dalla morte alla vita. Chi ha un nome è entrato ed è trattenuto nell'umanità, anche se l'essere che lo portava muore, almeno fin quando la comunità potrà rievocarlo. Nelle culture che praticano l'inumazione, il nome rievocato (in virtù della capacità auto-poietica del gesto vocale) è il colosso (cfr. Vernant 2001) prima di pietrificarsi in stele funeraria.

La scrittura – abbiamo detto – è un dono di umanità e un dono di morte. Essa diviene contestualmente anche la via attraverso cui l'uomo mortale persegue l'*immunizzazione dalla morte*. Le scritte sul corpo delle nuove generazioni sono atti di replicazione del sigillo della tribù, cioè del suo nome e del suo *ethos*, affinché la forma di vita preservata nel sigillo possa riprodursi oltre la morte. Per questo il nome della tribù e i rituali di scrittura dei corpi sono così importanti: essi preservano la vita della stirpe e consentono la ripetizione della Legge che, come una matrice, indefinitamente si replica nei corpi e argina la morte che colpisce i singoli.

¹ Scriveva Heidegger: «I mortali sono gli uomini. Si chiamano così perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore. L'animale perisce» (1980, 119)

² Sulla questione del nome che pubblicamente e-voca il vivente, lo staglia dalla vita anonima e lo invia a sé stesso nella deriva delle relazioni, si veda Sini (2005, 60-62).

2. Seconda variazione. Il cadavere tatuato di Epimenide

Per il secondo caso di scrittura di corpi vorrei parlare del cadavere tatuato di Epimenide, prendendo spunto da un breve saggio del grecista Jesper Svenbro, ovvero di una scrittura che *letteralmente* inaugura il corpo. Fino circa al VI sec. nessuno ha mai incontrato e nominato il corpo (ne parlano per primi i Pitagorici, ma come correlato di pratiche religiose, non come oggetto conoscitivo). Si tratta di un dato filologico tanto pacifico quanto perturbante. Non che i Greci non sappiano indicare e nominare attitudini e gestualità, al contrario il loro vocabolario è più ricco e sottile di quello della lingua italiana. Essi però non hanno alcuna parola per “corpo”. Esso, per i Greci arcaici, non è nominabile come unità. “Soma”, per esempio, nomina il cadavere, non il corpo. Gli studiosi, su questo spiazzante vuoto linguistico, sono concordi. Bruno Snell, Jean-Paul Vernant e Mario Vegetti dicono il medesimo. Vegetti (1992), per esempio, scrive: «L’uomo omerico non ha, in senso forte, né un’anima né un corpo; tanto meno si pone, per lui, il problema dei loro rapporti di solidarietà funzionale o di subordinazione gerarchica» (203). In passato ho avuto modo di scambiare alcune opinioni con il sumerologo Franco d’Agostino e anch’egli mi ha confermato che neppure i Sumeri avevano né la parola né la nozione di corpo. Perché un corpo, con la sua fallace e abbagliante evidenza, possa comparire e venire nominato occorre – ci spiega Vegetti – che trovi una delimitazione oppositiva e complementare. Non si dà unità di un corpo senza l’anima che gli assegni contorni e limiti. Viceversa, quanto noi intendiamo come unità oggettiva è vissuto dai Greci arcaici come irriducibile pluralità gestuale e comportamentale, vocato alla dispersione, non afferrabile dall’unità.

Eppure, attorno al VI sec. a.C. il Greco fa un incontro vertiginoso: *inviene* il corpo (ad un tempo lo scopre e lo inventa). Dov’è il suo luogo sorgivo? Esso pare risiedere in una metafora. Svenbro (cfr. Svenbro 1991), impegnato in una ricerca filologica e genealogica che tracci i passaggi trasformativi del *Nomos*, la distribuzione vocale della legge, che sempre più si articola e si distingue in *Rhetra* (*Nomos àgraphos*, distribuzione vocale, mnemonica e anche cantata) e in *Lex* (*Nomos gegrammenos*, distribuzione orale della legge a partire da uno scritto), ci offre decisivi spunti per il nostro tema.

Innanzitutto, il fatto della “semplice” scrittura della legge fa accadere una capitale questione politica, apre uno spazio di radicale ridefinizione del re, del *basileus* (*despotes*, *tyrannos*, *hegemòn*, *archon*). Pindaro (1999) scrive che il «nomos regna da re su tutti» («*nomos ho pantonbalisèus*», Fr.169). La formula di Pindaro (forse preceduto da Eraclito, ma gli interpreti sono cauti sul punto) ebbe grande risonanza e venne infatti ripresa da altri autori, eventualmente nelle varianti grafiche di *nomos tyrannos*, *dike tyrannos*, *kraton Nomos*. Il tema scottante ha in Aristotele l’autore che, nella *Politica*, lo svolge con maggiore sistematicità. Egli si chiede se sia preferibile essere governati da un uomo eccellente o da leggi eccellenti. Dopo avere espresso la considerazione che è preferibile il governo a turno rispetto al governo affidato a un solo cittadino, il filosofo afferma

l'opportunità che soprattutto al potere sia insediata la legge: *nomon archein*. Questo perché l'uomo è inevitabilmente governato da passioni, trascinato dal desiderio (*epithymia*) capace di ridurlo a *bestia*. Viceversa, il *nomos* è privo di desiderio (*aneuorexeos*), è ragione imparziale e sobria.

Si apre – sostiene Svenbro –, attorno al fatto della scrittura della legge, una serie di questioni restituite dal plesso di tre sintagmi: *nomos basileus*, *nomos èmpsychos*, *nomos àpsychos*. Il *nomos basileus* è il *nomos* che occupa il luogo sovrano, ma tale *nomos* è *àpsychos*, cioè, in quanto scritto è inanimato. La legge occupa il posto del re ma, per essere pubblicamente distribuita, ha bisogno di un intervento animatore. Il *nomos èmpsychos* è la legge attivata, cioè incarnata e animata, attraverso l'atto di "esegesi" (pronuncia della formula appropriata) compiuta dai magistrati della città. Si radicano in questa soglia scrittoria le grandi questioni dei limiti autofondativi della legge, dell'irruzione della decisione e dello spazio dell'interpretazione. Questo è il luogo specifico in cui si pone inauguralmente la questione del corpo scritto della legge (Lex) e della sua animazione per atto di lettura.

Entro questa complessiva problematica – secondo Svenbro – deve essere intesa l'antica narrazione sul cadavere tatuato di Epimenide e l'affermazione dell'impiego metaforico del termine *sema*, inteso come corpo/significante di cui *psyché*, la voce animante, si serve per vivificarlo. Egli scrive: «In questo quadro bisogna collocare l'origine di un'analogia divenuta corrente nella retorica tarda: e cioè l'analogia "corpo/anima: segno/senso"» (Svenbro 1991, 139).

Ma in questo quadro – aggiungiamo noi –, ancora più profondamente, vediamo affiorare per la prima volta, attraverso il corpo animato della legge scritta, *il corpo stesso dell'uomo e la sua anima*. Nella precedente tradizione omerica, infatti, *psyché* non svolgeva alcuna specifica funzione. Precisa Vegetti (1992) che, nel vivente, *psyché* è «semplice forza vitale, essa si rivela solo quando lo abbandona, nell'attimo della morte, fuggendone attraverso la bocca con l'"ultimo respiro", oppure insieme con il sangue, dalla ferita fatale» (201). *Psyché* dunque non era portatrice di alcuna funzione psichica, come attualmente intesa. Semmai, quanto noi consideriamo generalmente funzioni psichiche, venivano attribuite, dagli antichi, al cuore o ai polmoni ma, ribadisce Vegetti, «non si tratta degli "organi" corrispondenti alle funzioni psichiche del pensiero, semplicemente perché in Omero è assente qualsiasi idea di una simile correlazione psico-somatica» (202).

È allora proprio il nuovo esercizio gestuale dell'animazione del corpo legislativo attraverso l'esegesi a retro flettersi analogicamente sull'uomo, che si scopre capace di soffio psichico, oltrepassante la corporeità inerte. Si staglia un inaudito potere: quello di insufflare, ad una materia inattiva come quella scritta, un autonomo principio animatore, *psyché*. Entro la prassi di lettura, *psyché* dunque diviene voce e respiro che sopraggiunge e anima. In questi atti prende lentamente a delinarsi il vertiginoso discrimine che divide e apre, nel seno dell'uomo, due sfere eterogenee: quella del corpo e quella dell'anima. Il *sema*, tomba, diviene significante, corpo morto, riattivabile per atto psichico.

Epimenide, sciamano che aveva purificato Atene e aveva aperto la strada all'attività legislatrice di Solone, risulta figura particolarmente idonea ad incarnare l'ambiguità di questo transito epocale. Questi era detto capace, in vita, attraverso tecniche di respirazione sciamanica, di far assentare l'alito dal proprio corpo, lasciato in uno stato di sonno-morte. Epimenide, morto a 157 anni, per cinquantasette anni viene detto capace di tenere disgiunta la propria *psyché* dal corpo, abbandonato alla rigidità cadaverica. Il racconto dice che, alla sua morte, si scoprì che la sua pelle era tatuata di lettere (secondo Svenbro si tratterebbe del suo poema in esametri) e da allora invalse l'espressione "pelle di Epimenide" per indicare "cose segrete". Il filologo svedese, all'interno della questione dei rapporti tra sovrano, legge e attivazione distributiva mediante animazione, pone in relazione a quella di Epimenide la vicenda di Numa. Questi, legislatore di origine spartana, viene seppellito in un'arca di pietra, accanto ad un'altra arca contenente le sue tavolette inscritte con suoi precetti legislativi. Scrive Svenbro (1991): «[...] Numa riposa accanto alla sua opera scritta, ai suoi *gràmματα*, morti, o *àpsycha*, tanto quanto il legislatore» (133). Il legislatore e lo scritto vengono posti in un rapporto di contiguità, nel tentativo (solo dimostrativo) di non rompere la continuità tra lo spirito del legislatore e le sue leggi ma, di fatto, essi giacciono parimenti privi di *psyché*. La vicenda di Epimenide pare invece andare oltre nel tentativo di esemplificare la necessità che legge e spirito debbano procedere uniti. In quale senso? Nel senso che «la lettura del cadavere tatuato diviene [così] un triplice ritorno: il ritorno della *psyché* al corpo, del suono alle lettere, e del senso al segno» (142). La scrittura tatuata sul corpo di Epimenide ne assicura l'indisgiungibilità dal padre: la lettura diviene così *cattura*³ *psichica* che consente la metempsicosi, la rianimazione del *sema*, corpo/segno/lettera. Chiosa Svenbro:

Nella rianimazione attraverso la lettura, questa metempsicosi epimedeica, si può in effetti vedere l'inversione del fenomeno della reincarnazione, che fa intervenire una *psyché* su più corpi successivamente, laddove la metempsicosi fa intervenire più *psychèi* successivamente in un solo e medesimo corpo (143).

La scrittura-tomba-corpo (ambiguo corpo morto-dormiente) diviene, per intervento di un atto esterno, *segno*, capace di generare senso. La *divisione Significante/Significato* non ha altro luogo che questa specifica esperienza. Per tale motivo, farla valere come coppia concettuale dall'applicabilità *universale* significa ignorare che essa ha la lettura come suo originario e perdurante fondamento. Fuori dalla lettura alfabetica e dal pur esteso orizzonte semantico che essa proietta nel suo intorno, la coppia Significante/Significato non ha nessun senso. Tale coppia si trova interpretativamente (inclusa l'interpretazione

³ Presso i Greci, la lettura è spesso intesa come attività *passiva* e comporta che i propri organi fonatori vengano messi a disposizione di altri (gli autori dello scritto). Per questo la lettura era compito solitamente affidato agli schiavi e per questo Svenbro può parlare di "paradigma pederastico della lettura" (come uno dei paradigmi). Come vedremo nel seguito, tra tutti i sistemi scrittori, solo l'alfabeto consente l'interpretazione della lettura come esercizio automatico-passivo.

scientifico) confermata in una molteplicità di altri ambiti solo in quanto *si ripete*, cioè riproduce il suo modulo e lo sovrainpone (lo sovra-scrive, potremmo dire). La legittimità euristica di S/s cioè non smette di valere, in radice, che esclusivamente entro l'atto della lettura, che la mette in opera e la dilata analogicamente. Volerne rovesciare, come certa dottrina contemporanea intende, il rapporto gerarchico assegnando priorità al significante sul significato non fa che ribadire questo abbaglio epistemologico.

Perché questa apertura differenziale Significante/Significato, che si replica nella differenza istituyente corpo/anima, ha la propria possibilità solo nell'alfabeto? Perché, per esempio, la questione del *nomos èmpsychos* non si è posta in tali termini duali per la legislazione scritta sumera?

La risposta sta in una, tanto banale quanto decisiva, peculiarità della scrittura alfabetica, in particolare ben evidenziata da Clarisse Herrenschmidt (1999): *l'alfabeto, unico sistema scrittorio, si lascia leggere anche senza comprensione*⁴. Così si esprime l'autrice:

Al contrario di quello che avviene con gli alfabeti⁵ consonantici, la lettura dell'alfabeto completo non necessita della lingua, quest'ultima è necessaria solo per la comprensione. Abbiamo fatto tutti, in effetti, l'esperienza di leggere una frase difficile senza comprenderla; leggiamo le parole, la frase, la pagina, e improvvisamente sentiamo di dover ricominciare per comprendere. L'alfabeto completo richiede un corpo – gli occhi e l'esperienza di un apparato fonatorio – e uno spirito che comprende, ma non necessita della loro congiunzione; con l'alfabeto completo, leggere non coincide con comprendere. (20)

I sillabari⁶ invece, per la loro lettura, debbono fare affidamento sulle competenze linguistiche del lettore e al complessivo contesto di senso. Il linguista Ram Frost (1992), per sottolineare come l'orizzonte semantico costituisca la via di accesso al riconoscimento lessicale e dunque alla lettura di un testo in ebraico (non vocalizzato con i segni diacritici) scrive:

Lexical processing occurs, at a first phase, at this morphological level. The reader accesses the abstract string and recognizes it as a valid morphologic structure. Lexical decisions are usually given at this early stage and do not necessarily involve phonological processing. The complete phonological structure of the printed word can only be retrieved post-lexically, after one-word candidate has been accessed. The selection of a word candidate is usually constrained by context, but in the absence of context it is based on frequency factors. (264)

⁴ Sulla questione, mi permetto di rinviare a Guerra (2010).

⁵ L'autrice utilizza l'espressione "alfabeti consonantici", laddove autorevole letteratura ci avverte che più propriamente si deve parlare di "sillabari" (si vedano in particolare le argomentazioni di Gelb (1993), Faber (1991), Brugnatelli (1999) e Negri (2000). Del resto, la stessa Herrenschmidt (1999), riferendosi alla posizione di Gelb, scrive più oltre «forse ha colto nel segno» (32).

⁶ Per il cuneiforme, la priorità della comprensione contestuale è evidente, laddove si consideri con Bottero (1991) che «il fonetismo si adottò e mantenne solo come rinforzo e ausilio» (92-93) e la sua applicazione sistematica «non avvenne nemmeno più tardi in tutta l'interminabile storia della scrittura cuneiforme» (83).

L'accesso al fonetico è qui eventuale e successivo al significato. Unica, la scrittura alfabetica consente la disgiunzione di lettura e comprensione. Tale sistema allestisce allora una sorta di *spazio gestaltico*: ora leggo e accedo al significato, ora posso produrre un mero flusso sonoro vuoto di senso (quanto Saussure definiva "nastro fonico"). L'uno o l'altro, virtualmente sempre l'uno e l'altro. Lettera morta e vuota sonorità da un lato, afflato spirituale e significato dall'altro.

Questo è il luogo di emergenza della dualità S/s. Per questo possiamo dire che la parola (ma solo la *parola alfabetica*) ha un corpo e un'anima prima dell'uomo, che anzi li riceve analogicamente da quella.

Per concludere, diciamo allora che la scrittura in esametri tatuata sul corpo di Epimenide, *prende a scrivere letteralmente il corpo*, assegna, all'inafferrabile vortice di gesti in fuga, l'unità di un corpo (qui ancora in una condizione di ambiguità corpo-cadavere). Con la successiva generalizzazione della pratica della lettura alfabetica e con l'affermazione sempre più sicura (corrente, cioè spontanea) di quell'abilità gestaltica dualizzante, gli "Europei" si ritroveranno spartiti in due enigmatiche metà: corpo (significante materiale) e anima (regione dell'intenzione e del significato ultrasensibile) e vivranno l'infinito tormento di come far comunicare tali due scisse metà.

3. Terza variazione. Il tatuaggio di massa nella contemporaneità

Più o meno dagli anni Novanta abbiamo assistito all'inizio e alla rapida diffusione, nei paesi industrializzati e terziarizzati, della pratica del tatuaggio, fine a divenire oggi fatto massivo⁷. Si tratta anche in questo caso di scrittura della Legge sui corpi?

La tatuazione tegumentaria indelebile ha diffusione orizzontale, taglia sagittalmente generazioni e classi sociali. Laddove, fino a pochi decenni fa, concerneva ambiti sociali molto circoscritti e riguardava prevalentemente maschi.

Se gettiamo uno sguardo al passato, constatiamo che nell'antichità, Romani e Greci non usavano il tatuaggio se non per marchiare gli schiavi. Il tatuaggio era semmai segno barbarico, stigma che contrassegnava, per esempio, i guerrieri traci e le loro donne. L'interdetto al tatuaggio si rafforza entro la tradizione ebraico-cristiana: per esempio nel Levitico (19, 28) si legge: «Per un morto, non fatevi incisioni sulla vostra carne in segno di lutto, né fatevi addosso alcun tatuaggio» e ancora nel Levitico (21, 5): «Non si faranno tonsura sul capo, non si raderanno i lati della barba, né si faranno tatuaggi sul corpo». Nel 787 papa Adriano I proibì il tatuaggio in quanto segno di idolatria e sfigurazione dell'immagine divina nell'uomo; la condanna del tatuaggio verrà ulteriormente confermata da successive bolle papali.

Abbiamo invece già visto come, in altre culture tribali, il tatuaggio assuma valore di umanizzazione e dignità. L'Europa assume iniziale consapevolezza della pratica

⁷ In Europa, la popolazione tatuata si attesta attorno al 12%, negli Stati Uniti viene calcolato che oltre il 30% della popolazione ha dei tatuaggi (dati 2016 di Harris Interactive <http://theharrispoll.com>). In Italia i tatuati oggi costituiscono il 12,8%.

antropologica del tatuaggio già alla fine del Seicento quando l'esploratore William Dampier portò in Inghilterra lo schiavo filippino Jeloy, interamente tatuato e divenuto noto con il nome di *painted prince*, portato a far mostra di sé in una serie di spettacoli itineranti (*freak shows*). Nella seconda metà del XVIII secolo, in particolare dopo che il capitano inglese James Cook nel 1774 condusse a Londra il tahitiano Ormai, anch'egli fittamente tatuato e ostentato come "mostro" della civilizzazione, tale consapevolezza si generalizza. Esiste dunque un preciso legame tra i tatuaggi tribali e la pratica di tatuazione europea: furono i *marinai*, a contatto con quelle popolazioni, a operare la trasposizione culturale e a tradurre sul proprio corpo quelle scritte indelebili. Tale contatto innescò anche un fenomeno minoritario riguardante «aristocratici eccentrici europei che a volte andavano fino in Giappone, dove risiedevano grandi maestri di quest'arte, per farsi tatuare» (Calefato 2018, 87). Il tatuaggio di mare appartiene alla cosiddetta Old School: si ritiene che il personale di equipaggio nell'Ottocento presentasse tatuaggi con un tasso del 20%. Si trattava di scritte semplici: spesso lettere di iniziali, nomi estesi di persone, cuori frecciati, oggetti marineschi stilizzati e poi simboli della propria nazione. Gli studiosi della Old School non restituiscono affatto la pratica come gioiosa, piuttosto come evocante uno stato di deprivazione e di nostalgia. Si trattava di uomini quasi sempre analfabeti, sottopagati, soli, esposti a gravissimi rischi. Il tatuaggio diviene un talismano e un'auto-rassicurazione. Successivamente, tra le due guerre, a venire tatuati, prevalentemente sulle braccia e sul petto, diverranno i militari. L'Old School subì allora alcuni cambiamenti: compaiono figure di animali (talvolta aggressivi) e figure femminili con esplicite connotazioni sessuali. Iniziano anche a comparire, a partire dagli anni Quaranta, figure di tatuatori professionali come Norman Collins, noto come Sailor Jerry, dotati di competenze artistiche e culturali, per esempio attente all'arte tegumentaria orientale. L'Old School conosce quindi nuove forme di contaminazione con le pratiche di tatuazione giapponese e cinese e si arricchisce di draghi, onde, ombreggiature, colori. Tale "vecchia maniera" ha conosciuto anch'essa un importante *revival* a partire dagli anni Novanta, risemantizzata però profondamente entro un gusto "vintage".

Dopo l'Old School e fino agli anni Novanta, il dato sociologico assegna il tatuaggio ad una pratica che ha riguardato prevalentemente le classi proletarie, piccole comunità⁸ marginali come quelle dei galeotti, dei punk, degli skinhead, dei biker, degli omosessuali. La scrittura del corpo pare allora rispondere all'esigenza di incidere, con atto assertivo ed esibito, un diverso *ethos*, ugualmente se non maggiormente marcato, rispetto alla comunità a cui essi appartengono e da cui si avvertono catturati con un atto di inclusione-escludente, con atto cioè che li include ma solo per respingerli sul margine della nuda vita. La marchiatura tegumentaria è allora tenace rivendicazione di umanità e di un'altra Legge, di un'infra-legge o di un anti-legge.

Con gli anni Novanta il contesto della scrittura dei corpi cambia radicalmente. Questi sono gli anni dell'investimento massivo trasformativo del corpo. Si affermano nuovi stili di vita e nuove pratiche gestuali: *body building*, *fitness*, dietetica, inserimento di protesi,

⁸ De Mello (2000) fornisce un'ampia rassegna di queste comunità.

iniezioni di botulino e acido ialuronico. Il corpo entra in una fase di indefinita deformabilità. La scrittura dei corpi pare avere abbandonato l'ancoraggio alla Legge per inoltrarsi nell'ambito del puro estetico e della moda. Anzi, la proliferazione centrifuga delle iscrizioni pare entrare nell'anomia: old school, old school vintage, new school, tribale, orientale, religioso, bio-meccanico, phantasy, lettering, floreale, geografico, soundwave, branding, vestimentario.

Tuttavia, la misura sociale del fenomeno rende percepibile un pressante imperativo, mai pronunciato, alla manipolazione del (proprio) corpo nella forma della più ampia libertà. La libertà⁹ è quella di comunicare, adornare, migliorare, potenziare. Sono gli anni dell'emergenza storica del *corpo-capitale*, della *risorsa umana* su cui investire e da "puntare" sul mercato delle relazioni sociali ed economiche.

Rispetto agli anni Ottanta e Novanta, in cui le teorie e le affermazioni assiologiche del "capitale umano" prendono credito e diffusione, si è aggiunta nella contemporaneità una mobilitazione telematica pervasiva – "totale" afferma Ferraris (2016) con ispirazione jüngeriana – che responsabilizza massivamente e individualmente alla presenza attiva in rete (sollecitata da un nuovo e quantitativamente immane flusso di scritture di cui siamo destinatari e produttori, spesso inconsapevoli). E la mancata risposta a tali sollecitazioni esporrebbe al rischio del disconoscimento sociale¹⁰, laddove Ferraris sostiene che «le forme tradizionali di contatto sociale, assicurate dalla vicinanza fisica, hanno ceduto il posto a una socialità prevalentemente a distanza e alla creazione di "comunità documentali"» (36). Se la tesi di Ferraris circa «l'equivalenza tra sociale e mediale nell'età del web» (38) pare ampiamente esagerata, va riconosciuto che la scrittura elettronica viaggiante ha progressivamente emarginato il corpo come soglia relazionale a prevalente vantaggio della dimensione "scopica". Socialità, sessualità, rapporti lavorativi, intrattenimento, attività ludiche, in seguito alla diffusione degli avvolgenti dispositivi sviluppati a Seattle e nella Silicon Valley, trovano espressione in nuovi abiti che riconfigurano, secondo ritmi accelerati e spesso in forme compulsive, i processi emotivi, cognitivi e senso-motori. L'attivazione di questo *habitat* virtuale-gestuale ha, di fatto, innescato una nuova massiccia, continua e crescente pressione *manipolatoria* sul corpo¹¹. Nell'elemento del *web* che – giova ricordarlo –, al netto di tutte le retoriche utopistiche, rappresenta «il più colossale processo di concentrazione monopolistica nella storia del capitalismo» (Formenti 2011, 40)¹², si sono dischiuse inedite possibilità per la valorizzazione e l'auto-valorizzazione. L'ingiunzione neoliberista al libero sviluppo individualistico delle prestazioni sociali qui diventa più mobilitante, continua, onnipervasiva, esistenziale. Entro tali polarizzazioni ideologiche e tecnologiche – mi pare – vada inquadrato il contemporaneo fenomeno della tatuazione di massa.

⁹ Foucault (2001 b) ha spiegato che la libertà non è mai "superficie bianca" ma *produzione* (118).

¹⁰ Esiste attualmente in clinica il disturbo "Fomo" ("fear of missing out"), la paura di essere socialmente esclusi.

¹¹ L'avvolgimento del corpo non si limita certamente alle tecnologie digitali, come si vedrà in seguito.

¹² Si veda anche utilmente Rampini (2015).

Le nuove scritture tegumentarie aprono allora un eterogeneo ventaglio di opzioni psicologiche: si comunica se stessi, ci si confessa, si espone la propria interiorità, si afferma la propria individualità, ci si promuove, ma anche si rivendica, si marca un territorio, si sfida. I corpi divengono terreno di conflitto tra scritture¹³.

È allora ancora una Legge ad imprimersi: è la *Legge che comanda all'individuo la libertà autoriferita per il meglio* e apre all'infinita e creativa moltiplicazione dei segni ma, nello stesso tempo, sul medesimo piano dei segni, scopre spazi di resistenza, opposizione, coalizione.

In un passo molto noto, Foucault (2001 a) scriveva:

La padronanza, la coscienza del proprio corpo non si sono potute raggiungere che per effetto dell'investimento del corpo da parte del potere: la ginnastica, gli esercizi, lo sviluppo muscolare, la nudità, l'esaltazione del corpo ... tutto questo è nella linea che conduce al desiderio del proprio corpo attraverso un lavoro insistente, ostinato, meticoloso che il potere ha esercitato sul corpo dei bambini, dei soldati, sul corpo in buona salute. Ma dal momento in cui il potere ha prodotto questo effetto, nella linea stessa delle sue conquiste, emerge inevitabilmente la rivendicazione del proprio corpo contro il potere, la salute contro l'economia, il piacere contro le norme morali della sessualità, del matrimonio, del pudore. E ad un tratto, ciò stesso per cui il potere era forte diventa ciò da cui è attaccato ... Il potere si è addentrato nel corpo, esso si trova esposto nel corpo stesso (150).

A noi pare che queste riflessioni di Foucault siano ancora "strumento" (*outil*) interpretativo utile, se applicato con la consapevolezza dei cambiamenti avvenuti. Il fenomeno sociale e politico della tatuazione di massa per cui, oggi, in spiaggia, chi ha il corpo "nudo" rischia di trovarsi a disagio, può ancora trovare in queste considerazioni alcune proficue indicazioni.

Per tutto quanto detto, il tatuaggio contemporaneo va quindi accolto nella sua radicale *ambiguità*, sempre sul punto di confondere conformismo e critica, omologazione e rivendicazione, adesione ed esclusione. Intanto la pratica della scrittura dei corpi è molto diffusa e si estende con impeto, ma resta una pratica minoritaria. Il grado della sua accettazione sociale si commisura con la natura del tatuaggio: la dimensione, il soggetto, le parti del corpo tatuate. Essa, a differenza che in passato, non conosce barriere di classe (il tatuaggio è anche *chic*), eppure difficilmente un individuo con estesi tatuaggi sul volto, per esempio, si stupirebbe di non venire assunto in banca.

Esiste, in generale, come un mobile discrimine, mai dato una volta per tutte, per cui un principio giunge ad un limite che lo satura e lo rovescia nel suo opposto. Per dare dimostrazione pratica di questo movimento reversivo, vorrei ricorrere ad un esempio tratto dalle psicoterapie comportamentali strategiche. In ipotesi, nel caso dei disturbi

¹³ Lemma (2011) sostiene che gli interventi modificativi danno la misura dei "conflitti sulla proprietà del corpo" e presenta talune pratiche, ad esempio quelle dei Primitivi Moderni, in cui il corpo cerca di essere recuperato a forme erotiche, sapienziali e mistiche in direzione di positive modalità di alternativa sociale e politica. Tuttavia, in quanto la studiosa sceglie il "focus intrapsichico", rischia di mancare un'adeguata contestualizzazione del fenomeno.

ossessivo-compulsivi, per esempio lavarsi le mani in continuazione (difendersi dagli agenti patogeni che aggrediscono il corpo), una delle prescrizioni psicoterapeutiche è quella di non opporsi direttamente a questo impulso (strategia fallimentare e frustrante) ma di accoglierlo. Non solo, di moltiplicarlo. Dunque, chi avverte l'impulso a lavarsi le mani, dovrà cedervi; non solo, dovrà essere estremamente meticoloso nel corrispondere a questa pressione psicologica, dovrà accuratamente insaponarsi le mani, lavarle con cura in tutte le loro parti, risciacquarle e asciugarle: tutto ciò ripetuto per dieci volte. Non ho esperienza di clinica, ma gli psicoterapeuti strategici rivendicano elevatissimi tassi di successo nel vincere così il disturbo ossessivo-compulsivo.

Registriamo come attualmente hanno preso forma fenomeni sociali di scrittura dei corpi che assumono il comando auto-affermativo di essere liberi, ma appunto lo estremizzano fino al parossismo, fino alla distorsione e alla contro-finalità. L'estetico si rovescia in ribrezzo, l'accrescimento in mutilazione, l'armonia in disturbo.

Mi limiterò qui a descrivere pochi casi. Ha conosciuto, per esempio, una certa diffusione il fenomeno del *branding* (cfr. Bordenca, 2018) cioè della marchiatura a fuoco che, inevitabilmente, si riconnette alle pratiche tribali della scarificazione. Si tratta di una vera e propria *ustione* che scava la carne e lascia una cicatrice che tende, in seguito, con il processo di guarigione, ad assumere rilievo. La pratica è particolarmente cruenta, estremamente dolorosa, accompagnata dall'acre odore della carne bruciata. Essa pone seri rischi di infezioni e di *shock*. Legalmente si pone in una linea di ambiguità rispetto agli atti di disposizione del proprio corpo come normati dal Codice civile. In taluni paesi il *branding* è pratica messa al bando persino rispetto agli animali. Oggetto della scrittura qui non è solo la pelle, che nei tatuaggi a inchiostro viene solo marginalmente lacerata: qui è la carne stessa a divenire oggetto di aggressione. Talché il confine del "grazioso" ne viene chiaramente oltrepassato. Alcuni soggetti hanno scelto il viso come superficie di ustione. Anche con il *branding* è tuttavia possibile disegnare motivi, che però risultano certamente più grossolani e respingenti. Il *branding*, oltre alle scarificazioni tribali, richiama anche e rovescia in paradosso perturbante la pratica della marchiatura commerciale in funzione di sigillo di qualità. La prova del fuoco sembra così evocare un'estrema esigenza di autenticità, che non trova altra via che quella di trasformarsi in libertà di violenza auto perpetrata. Sempre sul versante dell'estremizzazione della libertà di scrittura, spostato su un plurimo registro artistico, sociale e politico (in particolare contro il razzismo), vale qui richiamare il progetto "Brutal Black" ideato e praticato dal collettivo di Pavia "3Kreuze". La dimensione estetica qui è quasi totalmente messa fuori campo: ad assumere valore è prevalentemente l'inflizione del dolore. Non c'è ricerca di stile, di espressività figurale o cromatica, ma l'attivazione di una performance lesiva, cruenta e dolorosa. Aree del corpo divengono oggetto esposto di incisioni e lacerazioni caotiche. Ricordiamo ulteriormente il caso delle Suicide Girls. La dimensione di ambiguità, in questo caso, è ancora più accentuata poiché il suo progetto parte a Portland nel 2001 con intenti commerciali attraverso l'apertura sul *web* di un sito in cui ragazze punk, emo, dark, indie, con capelli colorati, piercing e corpi invasi da tatuaggi si espongono, al confine tra erotismo e pornografia. Il sito, a pagamento per poter accedere ai servizi fotografici, è diventato anche (per esempio con

i blog personali) piattaforma di scambi di visioni su forme nuove di estetica femminile. Chiudiamo questa breve rassegna segnalando quanto va genericamente sotto l'etichetta di "bodmod" (*body modifications*), in cui lo scatenamento della libertà arriva a dilatare indefinitamente la plasticità dei corpi, che compaiono fortemente deformati da impianti sottocutanei in silicone collocati un po' ovunque, da protesi metalliche impiantate nella carne e sporgenti all'esterno, da dispositivi elettronici inseriti sotto la cute. Il campionario è vasto: vi troviamo lingue a due o più punte, orecchie da elfi, denti draculini, tatuazione delle cornee, tagli sugli organi genitali, inserti di organi clonati e i cui precursori si possono ritrovare negli anni Ottanta tanto tra l'elitario *milieu* artistico (ad es. la francese Orlan, l'australiano Stelarc, i performer di *body art*, la filmografia di Cronenberg) quanto nei redditi ghetti della pornografia.

La deformabilità corporea viene portata ad eccedere qualsiasi misura di estetica, di funzionalità e di finalità ma, allo stesso tempo, esibisce e suggerisce, di fatto, nuovi campi di possibile intervento bio-tecnologico per il potenziamento (*enhancing*) prestazionale del corpo-capitale. Il raccapricciante e il tecnologico si scambiano continuamente di posto, si avversano, per esempio attraverso la rivendicazione dell'irriducibilità del dolore, ma anche si rilanciano reciprocamente o si fagocitano spostando sempre più avanti il limite di ciò che può un corpo.

Qual è la posta che si gioca nell'impressione corporea di questa Legge che vige eccezionalmente come comando di Libertà, che estrinseca le proprie forme mediante la dispersione e il sovvertimento delle forme, che induce un esterno resistenziale della dismisura che però, di continuo, viene misurato, riassorbito e rilanciato?

Direi che in gioco, rispetto al corpo tecno-bio-politico a venire, è la tenuta, lo sfondamento o lo spostamento di quella produzione plurimillennaria del *corpo-sema*, concrezione scritturale, esposto per costituzione ad essere catturato entro le mille varianti del *riduzionismo*. Rispetto a ciò non possono che risultare patetici (al più pericolosi) gli atteggiamenti conservatori che vorrebbero rivendicare la naturalità del corpo (corrispondente alla sua inumanità).

Di fronte alle molteplici produzioni del corpo organico, del corpo-macchina, del corpo-capitale, del corpo neuro-bio-logico e tecno-bio-politico (capaci di funzioni e incapaci di gesti) occorrerà, sempre di nuovo e senza garanzia per alcuno, ripetere con Magritte «Ceci n'est pas un corps». Il ~~corpo~~ è l'irraffigurabile *kinesis* dell'accadere gestuale che, sempre di nuovo, spartisce sé stesso e spartisce il mondo nell'intervallo di un *già* e di un *da*, in una spaccatura verticale che è l'*evento del mondo* e che, perciò, non ha figura possibile, essendone la condizione. Non c'è modellizzazione o vivisezione che possa condurre *il ritmo* del respiro entro ciò che Foucault definiva "campo di positività". La radicale *es-posizione* del corpo non coincide affatto con la sua *presentificazione*, cioè con la sua figurazione logica. Tale figurazione è invece supporto per l'annullamento nichilistico¹⁴ del corpo, entro le molteplici versioni del riduzionismo. Il corpo è esposto

¹⁴ Tale doppio cognitivo svolge un capitale ruolo, per esempio, rispetto alla protezione e al potenziamento medico-sanitario ma, in quanto inteso superstiziosamente come originario e non come figura, annienta il corpo e promuove contro il corpo investimenti e modelli distruttivi del suo senso.

perché *non è integro*: una costitutiva negatività lo abita, ne impedisce la coincidenza con sé stesso, ne determina il (suo) inarrestabile perdersi e inseguirsi. Ma, in quanto cade e si espone ad ogni scrittura, è anche immediatamente *sul punto* di riaccadere, sempre ancora da riscrivere.

A mio giudizio, esercitare il paradosso di tener fermo tale ritmo è, oggi, tra i compiti più importanti dell'intera impresa politica, scientifica e tecnologica, e da cui può provenire l'esito fausto o infausto per la sensatezza.

Riferimenti bibliografici

- Bordenca, I.V. (2018). *Tattoo branding*. In G. Marrone & T. Migliore (a cura di), *Iconologie del tatuaggio: scritture del corpo e oscillazioni identitarie* (161-186). Milano: Meltemi.
- Bottéro, J. (1991). *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi*. Torino: Einaudi.
- Brugnatelli, V. (1999). *Tra sillabe e alfabeti. I meccanismi della scrittura*. In F. Cordano & G. Bagnasco (a cura di), *Scritture mediterranee tra il 9. e 7. sec. a.C., Atti del Seminario (Milano, 23-24 febbraio 1998)* (17-26), Milano: Edizioni ET.
- Id., (2000). *Gli alfabeti semitici del II millennio*. In M. Negri (a cura di), *Alfabeti: preistoria e storia del linguaggio scritto* (105-120). Demetra: Varese.
- Calefato, P. (2018). *Scritture del corpo rivestito*. In G. Marrone & T. Migliore (a cura di), *Iconologie del tatuaggio: scritture del corpo e oscillazioni identitarie* (85-94). Milano: Meltemi.
- Caillois, R. (2001). *L'uomo e il sacro*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ferraris, M. (2016). *Mobilitazione totale*. Bari: Laterza.
- Foucault, M. (2001 a). *Il discorso, la storia, la verità: interventi 1969-1984*. Torino: Einaudi.
- Id., (2001 b). *Biopolitica e liberalismo*. Milano: Medusa.
- De Mello, M. (2000). *Bodies of inscription: a cultural history of the modern tattoo community*. Durham (US): Duke University press.
- Faber, A. (1992). *Phonemic segmentation as epiphenomenon: evidence from the history of alphabetic writing*. in A. Downing et al. (a cura di), *The linguistics of Literacy* (111-134). Amsterdam: John Benjamin.
- Formenti, C. (2011). *Felici e sfruttati: capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*. Egea: Milano.
- Frost, R. (1992). *Orthography and phonology: the psychological reality of orthographic depth*. In A. Downing et al. (a cura di), *The linguistics of Literacy* (255-274). Amsterdam: John Benjamin.

- Guerra, L. (2010). *Etica della lettura: dalla scrittura cuneiforme all'alfabeto*. Roma: Carocci.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Lezioni di estetica: corso del 1823*. Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (1980). *La cosa*. In Id., *Saggi e discorsi* (109-122). Milano: Mursia.
- Herrenschmidt, C. (1999). *L'invenzione della scrittura: visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia*. Jaca book: Milano.
- Lemma, A. (2011). *Sotto la pelle: psicanalisi delle modificazioni corporee*. Milano: Raffaello Cortina.
- Levi-Strauss, C. (2015). *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore, Milano.
- Marrone, G. & Migliore, T. (a cura di). (2018). *Iconologie del tatuaggio*. Milano: Meltemi.
- Negri, M. (a cura di). (2000). *Alfabeti: preistoria e storia del linguaggio scritto*. Varese: Demetra.
- Pindaro (1999). *Frammenti*. Milano: La vita felice
- Rampini, F. (2015). *Rete padrona: Amazon, Apple, Google & co, il volto oscuro della rivoluzione digitale*. Milano: Feltrinelli.
- Saussure, F. (de) (2000). *Corso di linguistica generale*. Roma-Bari: Laterza.
- Sini, C. (2005). *Del viver bene: filosofia ed economia*. Milano: CUEM.
- Snell, B. (2002). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino: Einaudi.
- Svenbro, J. (1991). *Storia della lettura nella Grecia antica*. Roma-Bari: Laterza.
- Vegetti, M. (1987). *Il coltello e lo stilo*. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1992). *Anima e corpo*. In G. Cambiano (a cura di), *Il sapere degli antichi* (201-228). Torino: Bollati Boringhieri.
- Vernant, J- (2000). *L'individuo, la morte, l'amore*. Milano: Raffaello Cortina.
- Id., (2001). *Figurazione dell'invisibile e categorie psicologiche del doppio: il colosso*. In Id., *Mito e pensiero presso i Greci* (343-358). Torino: Einaudi.