

IL GIARDINO DELLA REGINA ROSSA

NUDITÀ, IDENTITÀ, ESCLUSIONE NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE

di **Emma Palese**

Università del Salento



*«Oppressi e schiavizzati dalla regina Rossa
per tutti voi è l'ora della lotta
ribellatevi alla maledetta regina Rossa»
(T. Burton, Alice in Wonderland)*

«Tagliatele la testa!».

Pochi non conoscono l'inquietante intercalare della regina Rossa -nota anche come regina di Cuori- della fiaba "Alice nel Paese delle Meraviglie", che è interpretata sotto molteplici aspetti: la maggior parte dei quali fa esplicito riferimento all'identità, al puro divenire. Alice cresce, rimpicciolisce in dimensioni in cui tempo e spazio non trovano una ben precisa connotazione e «tutti questi capovolgimenti, quali appaiono nell'identità infinita, hanno una medesima conseguenza: la contestazione dell'identità personale di Alice, la perdita del nome proprio».¹

Ma -mettendo da parte l'idea di poter dare un'esauritiva interpretazione simbolica di tale personaggio, così come dell'intera narrazione di L. Carroll- riteniamo opportuno spostare l'asse della nostra riflessione -in generale- sulla rappresentazione cinematografica della storia di Alice, eseguita da T. Burton nel 2010, e -in particolare- sul giardino dell'antagonista: il giardino della regina Rossa. Questo bizzarro microcosmo sembra condensare in sé tracce di un ambiguo tempo presente in cui artificiale, apparenza, illusione, inganno, divengono determinazioni generalissime capaci di forgiare la dimensione del reale. Si tratta, infatti, di un luogo enigmatico dove la stessa valenza simbolica

¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 11

del giardino perde la sua potenza evocatrice e alimenta una bobbiana “utopia a rovescio”²: non più uno spazio ideale perfetto intriso di benessere collettivo, bensì, un modello immaginario di pessima aggregazione sociale, la quale assume le sembianze di un mondo distopico³, o meglio, atopico⁴.

Se nel nostro immaginario collettivo il simbolo del giardino richiama l’immagine archetipica della dimora paradisiaca, quel paradigma primordiale dello stato originario, della natura: come l’Eden prima del peccato, nella rappresentazione di Burton il giardino della regina Rossa diviene spazio in cui la dimensione utopica viene dissacrata e frantumata. Alla natura subentra l’artificio: la sovrana - insensibile a qualsiasi elemento naturale- gioca a cricket usando fenicotteri come mazze e porco spini come palle. I cortigiani dall’identità negata sembrano assomigliare a quegli Epsilon e Zeta della città distopica di A. Huxley,⁵ con una fondamentale differenza: mentre gli abitanti di “Breve new World” subiscono una manipolazione genetica pre-natale ed un condizionamento post-natale, i sudditi della regina Rossa si automanipolano ed autocondizionano per essere ammessi a corte. Una rappresentazione atipica, insomma, la quale diviene -a ben guardare- rappresentazione archetipica proprio perché assume una nuova funzione evocatrice che -rivolgendosi all’inconscio- supera i piani dell’individuale e dello spazio-temporale collocandosi in una dimensione universale ed eternamente presente. Sembra, infatti, che sbirciare nel giardino della macrocefalica regina Rossa significhi far capolino sulla nostra contemporaneità, era dell’esasperata individualità, in cui tutto diviene infinita scorrevolezza in nome, semmai, di un’illusoria libertà di rimodellare ogni aspetto della vita. Invero, proprio la convinzione di essere liberi -senza confini e limiti temporali - alimenta quel potere velato che veste l’obbligo di scelta con l’abito della libertà di scelta e «si potrebbe dire che dopo secoli si è avverata la profezia tanto discussa, criticata e vituperata di Jean Jacques Rousseau, secondo cui gli uomini devono essere costretti a essere liberi».⁶ Saper e poter scegliere vuol dire, oggi, essere responsabili della propria individualità, autoaffermarsi, “essere adatti a”, essere

² L’utopia a rovescio di N. Bobbio consiste nella descrizione non dell’ottima ma della pessima repubblica, o meglio, del modello ideale dello stato che non si deve realizzare. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 5

³ Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Bari, 2009

⁴ Il mondo contemporaneo sembra essere una realtà a prospettica, un non-luogo di un’esistenza svuotata dalla propria corporeità, territorialità e tradizioni. P. Carravetta, *Del postmoderno*, Bompiani, Milano, 2009, pp. 421-428

⁵ A. Huxley, *Brave New world*, Mondadori, Milano, 1971

⁶ Z. Bauman, *Consumo dunque sono*, Laterza, Roma, 2010, p. 94

inclusi -e quindi accettati- in una società globale che vede il mercato dei beni di consumo come unico titolare del potere sovrano, al quale viene delegato -dallo stesso stato- il compito di stabilire desideri e bisogni, ma anche, parametri di esclusione ed inclusione del soggetto. Ne consegue che ognuno corre freneticamente verso la costruzione del “sé” in base a quel modello che di volta in volta viene generato dalle politiche impersonali del mercato, e che ci catapulta in una realtà ingannevole. Proprio come il giardino della regina Rossa, in cui tutti i cortigiani, tutti coloro che desiderano entrare a corte ed essere accettati dalla sovrana scelgono -a sua insaputa- di modificare artificialmente il proprio corpo, rendendolo adatto, pronto per l’inclusione. E il perseguimento di tale inclusione si presenta come fine autotelico, dato che il rimodellamento della corporeità non segue canoni di perfezione o di bellezza ideale, bensì, criteri dettati dal semplice “essere accettati”. L’eccentrica regina Rossa di T. Burton, infatti, ha la testa più grande rispetto al resto del corpo e ogni membro del suo popolo manipola la propria fisicità inserendo evidenti difetti -come ad esempio artificiali ed enormi orecchie- per poter appartenere ad una comunità distopica, dove, il potere sovrano indirizza tacitamente determinate scelte. Del resto, i sudditi non vengono obbligati dalla regina a modificare il proprio corpo, dato che anche la monarca vive nell’inganno credendo nella veridicità di tali malformazioni fisiche. Uno spazio, dunque -dove regna la contraffazione, l’artificiale, l’illusione- che sembra assomigliare sempre di più al nostro mondo globalizzato, il quale presenta non solo paradossi, ma anche una forte ipocrisia generata dal divario tra le convinzioni diffuse e la realtà dell’ “esistenza globalizzata”,⁷ il cui esito -certo ed evidente- è «l’abnorme allargamento dei mercati e un consumismo esasperato che -a sua volta- ha prodotto una modificazione coatta degli schemi cognitivi, comportamentali, economici e sociali di aree sempre più vaste del globo».⁸ Questa “modificazione coatta” risulta essere estremamente problematica nel momento in cui incide pesantemente sull’identità dell’individuo contemporaneo che diviene un soggetto molto prossimo a quel cortigiano della regina Rossa, il quale rifiuta la propria corporeità, o meglio, modella la propria corporeità secondo un ben preciso vantaggio: essere accettato, incluso a corte. Il giardino della regina Rossa è luogo in cui si rinnova costantemente la perdita di identità: si pensi all’ordine incessante e continuo -anche in frivole situazioni- di tagliare la testa, oppure, al momento in cui, vedendo per la

⁷ Si pensi alla globalizzazione di merci e capitali ma non di diritti, oppure alla non prevedibilità di ciò che può accadere nei singoli paesi del mondo.

⁸ C. Bonvecchio, *Il cavaliere, la morte e il diavolo*, Scriptaweb, Napoli, 2010, p. 13

prima volta Alice, le da il nome di “ehm”, ovvero, un nome che non è un nome, bensì, ciò che non identifica. Alice -dopo aver subito un ennesimo ingrandimento, una delle sue tante metamorfosi corporee- entra nelle grazie della monarca solo ed esclusivamente per la sua conformazione fisica, aderente alle pretese della detentrica del potere. Per la regina non importa chi sia Alice, né da dove venga: ciò che conta è che chiunque abbia un corpo capace di omologarsi alle sue aspettative è il benvenuto nel suo regno. Così come, nella società globale, sono benvenuti coloro che riescono ad “aggiornare” il proprio corpo in base a modelli che si protraggono all’infinito. Si pensi, in tal senso alla chirurgia plastica, la quale, oramai, «non ha a che vedere con l’eliminazione di un difetto fisico o con il conseguimento di una forma ideale negata dalla natura o dal destino, ma con la necessità di stare al passo con standard che si modificano rapidamente, col mantenimento del proprio valore di mercato e con l’eliminazione di un’immagine che ha esaurito la propria utilità o il suo fascino, al fine di sostituirla con una nuova immagine pubblica in confezione unica con una nuova identità»⁹. Sembra, infatti, che il corpo sia «lo strumento privilegiato nella ricerca confusa e a volte frammentaria di identità»¹⁰, in una contingenza storica quasi perfettamente coincidente con quella sfera dell’“avere” che costituisce «una modalità esistenziale», in quanto, «il mio rapporto con il mondo è di possesso e di proprietà, tale per cui aspiro a impadronirmi di ciascuno e di ogni cosa, me compreso».¹¹ Ma, per poter essere padrone di me stesso, del mio corpo, è necessario che quest’ultimo venga reso oggetto sul quale applicare il proprio arbitrio, la propria fatticità che, a sua volta, qualifica l’uomo come *homo faber*, come l’artefice del corpo che ha. Tuttavia, se agire sul corpo presuppone possederlo come una cosa sulla quale rendere manifesta una scelta, un desiderio, un gusto, vuol dire che attraverso la manipolazione del corpo, non solo ci si cala nell’avere, ma, si sceglie, anche, di essere. Nel forgiare il corpo che si ha, si modella il come si vuole essere, che, in un tale paradigma, si trasforma in come si vuole apparire. Ecco che, l’essere diviene mero apparire, perdendo tutte le modalità di autentica determinazione e «propriamente parlando, l’uomo non è neanche un essere, ma un divenire in perpetuo mutamento», poiché «può diventare tutto- ricrearsi a suo piacimento».¹² Così, nella nostra contemporaneità, l’essere viene fagocitato dal divenire e, di conseguenza, l’uomo

⁹ Z. Bauman, *Consumo dunque sono*, op. cit., p. 127

¹⁰ M. G. Simone, *Consumo, identità, educazione*, Armando, Roma, 2009, p. 76

¹¹ E. Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano, 2010, p. 37

viene allontanato da ciò che è, dalla sua essenza, in quanto intriso di fuggevole e precaria apparenza¹³. Proprio l'apparenza trae forza dalla considerazione del corpo come involucro dalle qualità contingenti e accessoriati, modificabili nel tempo e prive di una struttura portante interna. Essere e avere assumono un rapporto di reciproca interconnessione, poggiando entrambi sul rifiuto del corpo come derivazione primaria della vita e come espressione ultima del processo generativo della natura.¹⁴ Avere un corpo significa, infatti, reificarlo, manipolarlo secondo la propria forza volontaria-razionale. Essere un corpo vuol dire costruire e far costruire la propria individualità attraverso attributi che vengono assegnati, e che caratterizzano l'essere secondo quell'accezione frommiana di copula «cioè come denotazione grammaticale di identità»¹⁵, ben diversa dall'essere come essenza, la quale si perde proprio perché «la certezza di possedere il corpo è uno di quei pochi dati che sfuggono all'incertezza e alla frammentazione dell'universo contemporaneo»¹⁶. Del resto, non possiamo negare che la spasmodica ricerca identitaria è alimentata da sentimenti di insicurezza e paura che schiacciano l'uomo contemporaneo, il quale -sottratto da una realtà in cui poter rintracciare valori autentici di riferimento- pensa il proprio corpo come totalmente sradicato da qualsiasi possibilità di assoluto. Sottrazione e sradicamento sono, infatti, termini che esprimono al meglio uno degli effetti più problematici della globalizzazione: il processo di desocializzazione, che «mette in crisi quell'universo che chiamiamo sociale e la sua stessa rappresentazione».¹⁷ L'abbattimento di confini

¹² R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2009, p. 162

¹³ L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Mimesis, Milano, 2008, p. 282

¹⁴ Intorno all' "essere o avere" un corpo ruota il dibattito contemporaneo sui rapporti tra politica e vita e tra potere e corpo. Le nozioni di biopolitica e biopotere, infatti, assumono diverse connotazioni in base alla concezione dell'essere o dell'avere un corpo. Roberto Esposito si esprime in tal senso: «Se per il nazismo l'uomo è il proprio corpo, e solo esso, per il liberalismo, a partire da Locke, l'uomo ha, possiede il proprio corpo - e dunque può usarlo, trasformarlo, venderlo come uno schiavo interno. In questo senso il liberalismo -naturalmente parlo delle categorie concettuali- rovescia la prospettiva nazista, trasferendo la proprietà del corpo dallo Stato all'individuo, ma all'interno dello stesso lessico della biopolitica. Ma proprio la caratterizzazione biopolitica del liberalismo lo distacca dalla democrazia. [...]Ma dove cercare come pensare cosa può significare, oggi, una democrazia biopolitica, o una biopolitica democratica -capace di esercitarsi non sui corpi, ma a favore dei corpi- è ben difficile indicare in maniera determinata. Al momento lo possiamo solo intravedere». R. Esposito, *Termini della biopolitica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2009, pp. 178-180

¹⁵ E. Fromm, *Avere o essere?*, op. cit., p. 36

¹⁶ M. G. Simone, *Consumo, identità, educazione*, op. cit., p. 76

¹⁷ S. Fariello, *Globalizzazione, ecologia, etica. Il ruolo dei movimenti sociali*, in M. Verga (a cura di), *Ais. Quaderni dei lavori 2008*, Università di Messina, 2009, p. 74

spaziali e temporali decostruisce la stessa società, disgregandola e destituendola dai tradizionali compiti e ruoli, tra cui, quello di essere dimensione identitaria del soggetto, il quale, nella classica organizzazione sociale, dovrebbe trovare valori, nuclei di appartenenza, norme, ma anche un sistema di orientamento. Se, infatti, sin dai primordi della comunità il soggetto è riconosciuto solo come membro di una società e la sfera individuale non trova alcuna legittimazione politica e sociale, nell'epoca post-moderna, l'uomo è inteso nella sua autonomia rispetto all'autorità, la quale ha, così, precisi confini entro cui estendersi. La sfera individuale viene sempre più vista come nucleo forte e inviolabile, tutelata da eventuali ingerenze da parte di altri o dello Stato. A rafforzare una tale concezione è sia il ridimensionamento del ruolo divino -principio della rivalutazione dell'autodeterminazione dell'individuo- che giunge ad esasperare quel laicismo groziano¹⁸ inteso non solo come ragione sganciata da ogni trascendenza, ma anche, altamente autonoma, e sia il processo di desocializzazione delle responsabilità dell'uomo, il quale -nel costruire la propria identità in quel sistema sociale supportato dai nuovi media che M. Castells definisce individualismo in rete¹⁹- sembra rispondere solo a se stesso, ma è -in realtà- sedotto da una nuova forma di potere²⁰. Se, infatti, M. Foucault, negli anni Settanta, analizzando le diverse forme di potere giunge alla tematizzazione della biopolitica e del biopotere²¹, mettendo in evidenza un nuovo rapporto, o meglio, un rapporto diretto tra politica e vita, oggi, si assiste ad un' inversione di tendenza, ovvero, alla mediazione del potere del mercato: conseguenza della globalizzazione intesa come fenomeno «primariamente economico» e come «risultato di un disegno che soggetti collettivi hanno progettato

¹⁸ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. L'età moderna*, il Mulino, Bologna, 1968, vol. I, pp. 32-89

¹⁹ Con la nascita dei nuovi media si presenta un nuovo modello di socialità basato sul singolo individuo: «Il ruolo più importante di Internet nella strutturazione delle relazioni sociali è il contributo al nuovo modello di socialità basato sull'individualismo. Sempre di più le persone si organizzano in *network* sociali, che comunicano tramite computer. Così, non è internet a creare un modello di individualismo in rete, ma è lo sviluppo di Internet a fornire un supporto materiale adeguato per la diffusione dell'individualismo in rete come forma dominante di socialità. L'individualismo in rete è un modello sociale, non è una raccolta di individui isolati». M. Castells, *Galassia Internet*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 129; Idem, *La nascita della società in rete*, Boccioni Editore, Milano, 2002; E. Susca, *Nuovi media, comunicazione, società*, Aras, Fano, 2007

²⁰ S. Rodotà, *Tecnopolitica*, Laterza, Roma, 2004; L. Sartori, *Il divario digitale. Internet e le nuove disuguaglianze sociali*, Il Mulino, Bologna, 2006

²¹ Per ciò che concerne la nascita della biopolitica si veda: M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard Paris, 2004, p. 133; M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Edizioni Medusa, Milano, 2001, p. 15

e realizzano consapevolmente»²². Ciò vuol dire che ci si trova dinanzi ad un vero e proprio superamento del tradizionale rapporto tra individuo e potere, tra politica e vita, dato che le stesse dinamiche economiche impongono tacitamente un adattamento che ricade anche sul corpo e sulla nostra nudità: oramai impregnata di flussi consumistici e tecnologici capaci di renderci sempre più prossimi a quel desiderio, a quell'inclusione.²³

Invero, la politica si è sempre occupata della vita, ma, il controllo sulla biologicità del soggetto è, sin dall'origine della società civile, mediato da qualcos'altro: ad esempio, in antica Grecia, il controllo delle nascite è funzionale al raggiungimento di un fine etico, ossia, il sommo bene, la felicità ultima della *polis*. Si pensi, in tal senso, ad Aristotele, il quale -considerando l'uomo come espressione dell'unione di razionalità e politicità- rintraccia l'origine della vita associata proprio nel fatto che l'individuo non basta a se stesso²⁴: non solo nel senso che non può provvedere *uti singuli* ai suoi bisogni, ma anche nel senso che non può da solo -cioè al di fuori della disciplina imposta, dalle leggi e dall'educazione della *polis*- giungere alla virtù che è felicità, ma, soprattutto perseguimento del fine ultimo, del bene sommo, che è fine etico e politico.²⁵

²² AA. VV., *Manuale di base di storia della filosofia. Autori, indirizzi, problemi*, Firenze University press, 2009, p. 246

²³ E. Palese, *Da Icaro a Iron Man. Il corpo nell'era del post-umano*, Mimesis, Milano, 2011, p. 74

²⁴ «Chi non può entrare a far parte di una comunità, chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma è una belva o un dio». Aristotele, *Politica*, in C. A. Viano (a cura di), *Opere Filosofiche*, Utet, Torino, 1974, vol. I, 2, 1253a, 27-30

²⁵ Aristotele effettua una netta distinzione tra i vari tipi di fine e il fine ultimo, che egli identifica come bene sommo, dal quale tutti gli altri ne derivano e ne costituiscono la condizione. L'uomo ha in comune con le piante la sua vita vegetativa e con gli animali quella dei sensi; ma ciò che lo caratterizza e ne determina la sua esclusività altro non può essere che la sola ragione. Dunque, l'individuo realizza se stesso solo vivendo secondo ragione e ciò permette il raggiungimento della felicità che diviene, così, sommo bene. Questa vita che persegue il sommo bene, identificato nella felicità e raggiunto grazie alla ragione, diviene, così, virtù e, conseguentemente, l'indagine sulla stessa felicità prende forma di indagine sulla virtù.

Ma poiché alla vita secondo virtù è congiunto il piacere, che accompagna e perfeziona ogni attività umana, emergono due virtù fondamentali: la prima, detta intellettuale o dianoetica consiste nell'esercizio stesso della ragione; l'altra consiste nel dominio degli impulsi sensibili da parte della ragione, determina, perciò, i buoni costumi, ed è detta virtù morale, etica derivante dall'*ethos* e corrispondente al *mos*.

Scegliere il giusto mezzo, adeguato alla nostra natura e determinato dalla nostra ragione, è la virtù etica e i suoi aspetti diversi costituiscono le singole virtù morali che ne derivano.

Aristotele dedica un intero libro dell'Etica alla principale tra le virtù etiche: la giustizia, la quale diviene intera e perfetta ed ha significato specifico presentandosi come distributiva (distribuisce onori e vantaggi in base ai meriti) e commutativa (presiede ai contratti, pareggiando vantaggi e svantaggi). E' sulla giustizia che si fonda il diritto privato e pubblico, legittimo e naturale. Ma la virtù dipende dalla scelta dei mezzi che l'uomo fa per poter perseguire il sommo bene. Una tale scelta è libera e dipende solo dall'uomo, il quale può essere libero solo avendo in se stesso il principio dei suoi atti, che coincide col principio di sé. E poiché l'individuo non basta a se stesso, tale libertà può essere cercata e

Con la nascita dello stato moderno, gli eventi naturali dell'esistenza umana divengono luogo in cui la stessa politica rintraccia il suo significato più autentico e la sua prima strutturazione, fino a quando controllo, sorveglianza e gestione si fanno determinazioni generalissime di un potere dalla forma panoptica. Forma che si rifà all'idea del filosofo J. Bentham²⁶, il quale progetta un carcere ideale -il Panopticon appunto- dalla struttura radiocentrica con al centro una torre da cui i sorveglianti possono tenere a vista tutti i sorvegliati. Proprio per tali caratteristiche il modello panoptico viene ripreso in diversi momenti della storia per mettere in luce i rapporti di potere. Si pensi al "Grande fratello" del romanzo "1984" di G. Orwell: realtà totalitaria, dove ogni aspetto della vita di ogni singolo individuo è controllato dall' "occhio" onnipresente dello stato. Oppure si pensi allo stesso M. Foucault, il quale -ponendo come caratteristica del XX secolo un potere disciplinare e regolatore che agisce sia sul singolo individuo e sia sulla popolazione- accosta la struttura del Panopticon al biopotere. Ebbene, oggi tale accostamento sembra essere diametralmente superato. Innanzitutto perché -avendo la globalizzazione abbattuto i tradizionali confini dell'azione umana- risulta anacronistico e riduttivo dare una precisa collocazione al "sorvegliante" e ai "sorvegliati" in una continua e incessante mescolanza di tempi e di spazi²⁷. Secondariamente perché la stessa sovranità statale -in un mondo globalizzato come il nostro- ha subito un processo di erosione e svuotamento a tal punto da non essere più in grado di sorvegliare, scegliere, selezionare.

trovata nella vita associata, che permette all'individuo non solo l'esistenza umana ma anche l'esistenza materialmente e spiritualmente felice. Aristotele, *Etica Nicomachea*, in L. Caiani (a cura di), Utet, Torino, 1996, VI, 7, 1143 a 15

²⁶ «Invero penso che il panopticon possa avere un'applicazione molto vasta e questo per le ragioni che vi saranno subito manifeste. In una parola, penso che si potrebbe applicare, senza nessuna eccezione, in tutti gli edifici dove un certo numero di persone devono essere tenute sotto controllo in uno spazio non troppo vasto da coprire o dominare con altri edifici. Poco importa se lo scopo dell'edificio è diverso o anche opposto: sia che si tratti di punire i criminali incalliti, sorvegliare i pazzi, riformare i viziosi, isolare i sospetti, impiegare gli oziosi, mantenere gli indigenti, guarire i malati, istruire quelli che vogliono entrare nei vari settori dell'industria, o fornire l'istruzione alle future generazioni: in una parola sia che si tratti delle prigioni a vita, nella camera della morte, o di prigioni di isolamento prima del processo, o penitenziari, o case di correzione, o case di lavoro, o fabbriche, o manicomi, o ospedali, o scuole. E' ovvio che, in tutti questi esempi, lo scopo dell'edificio sarà tanto più perfettamente raggiunto se gli individui che devono essere controllati saranno il più assiduamente possibile sotto gli occhi delle persone che devono controllarli. L'ideale, se questo è lo scopo da raggiungere, esigerebbe che ogni individuo fosse in ogni istante in questa condizione. Essendo questo impossibile, il meglio che si possa auspicare è che in ogni istante, avendo motivo di credersi sorvegliato, e non avendo i mezzi di assicurarsi il contrario, creda di esserlo». J. Bentham, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, in M. Foucault, M. Pierrot (a cura di), Marsilio, Venezia, 1983, lettera I, pp. 36-37

²⁷ Una delle conseguenze della globalizzazione è anche la deterritorializzazione che porta non pochi problemi al controllo del potere. Oggi, infatti, si parla anche di mafia liquida, ovvero, di un crimine organizzato transnazionale che si espande con facilità proprio a causa dei mercati interconnessi, delle minori barriere linguistiche, di internet. Gli stessi governi si trovano dinanzi all'incapacità di gestire questo fenomeno. Si veda: F. Varese, *Senza territorio avanzano le mafie liquide*, in «Il Sole 24 Ore», 2011, n. 7, p. 18

Inoltre, di fondamentale importanza -proprio a causa di quel fenomeno di desocializzazione- risulta essere il “principio dell’inganno”, secondo cui il soggetto crede di essere autonomo e singolarmente responsabile delle scelte che fa su se stesso, ma è indotto a scegliere soprattutto dal potere del mercato detenuto da una sempre più ristretta élite dirigenziale che trae forza proprio dalla sostituzione dei rapporti sociali con i rapporti economici. Si è, insomma, «verificata, in realtà, la scoperta, l’invenzione o la nascita di un metodo alternativo (meno laborioso, meno costoso e relativamente meno conflittuale, ma soprattutto tale da lasciare maggior libertà, e dunque maggior potere ai detentori del potere) per manipolare le probabilità di comportamento e sostenere il sistema di dominio riconosciuto come ordine sociale». Questo metodo alternativo sembra superare la biopolitica tradizionale, la quale, oggi, potrebbe essere intesa, meglio, come “pedicopolitica”,²⁸ come politica della trappola, dell’inganno. Essa contiene una serie di sottosistemi utilizzati dal nuovo biopotere -occulto e mascherato- che gestisce -nell’era della globalizzazione- la vita di ogni singolo soggetto. Questi sottosistemi -o strategie- possono essere sintetizzate mutuando la terminologia usata da Z. Bauman per descrivere la società post-moderna:

1. Strategia dello “scarico-delega”
2. Strategia dell’ “urgenza”
3. Strategia della “sfida”
4. Strategia della “colpa”

La strategia dello “scarico-delega” assume come presupposto non solo il processo di desocializzazione, ma anche, quello di deregolamentazione e di privatizzazione: il membro della comunità globale è pienamente responsabile della propria autoaffermazione, la quale, paradossalmente, non si sostanzia solo nell’essere “consumatori ideali”, nel rimodellarsi secondo requisiti di idoneità generati dal mercato, ma soprattutto nell’essere oggetti di consumo, nel riuscire a mantenere un “valore di mercato”. Il mancato successo di tale impresa crea un forte disagio personale²⁹, sintomo del fallimento dell’autocostruzione del sé, dell’incapacità di adeguarsi ad una «società dei consumatori che esternalizza, appalta, sussidiarizza agli individui il ruolo di Prometeo e la responsabilità della

²⁸ Etimologicamente pedicopolitica: dal lat. *pedica, ae* col significato di trappola

²⁹ Z. Bauman, *Il disagio della post-modernità*, Mondadori, Milano, 2002

sua prestazione», la cui malriuscita cala l'uomo contemporaneo nella dimensione della vergogna prometeica, che «a differenza della sfida e dell'orgoglio, è un sentimento totalmente individuale»³⁰ L'impresa di adeguamento viene contornata da un alone costante di "urgenza", in cui il punto d'arrivo è ben presto nuovo punto di partenza, poiché «il vero volano dell'economia orientata ai consumatori è costituito proprio dalla mancata soddisfazione e dal costante rinnovarsi e rafforzarsi della convinzione incrollabile secondo cui il tentativo di soddisfare quei desideri è almeno in parte fallito»³¹. Il concetto di conservazione, di bene duraturo ma soprattutto, di identità fissa, viene soppiantato da quello "stare al passo" che ricade, inevitabilmente, sulla nostra corporeità: è scandaloso avere addosso "testimonianze del nostro vissuto", tracce del nostro essere. Il corpo deve essere urgentemente ridisegnato, ricostruito, poiché, nella società globale, «nessuna identità è un dono ricevuto dalla nascita, nessuna identità è data, e tanto meno lo è una volta per tutte e in modo sicuro. Le identità sono progetti: compiti da assumere come impegno fino a un completamento infinitamente remoto»³².

Questa concezione dell'identità come progettualità alimenta la strategia della "sfida". L'uomo contemporaneo sfida la natura, sfida se stesso nella convinzione di "farsi da sé", in linea con quell'uomo di Sartre che «non è altro che ciò che si fa».³³ Trasformare il corpo, intervenire su di esso, costituisce non solo una realizzazione pratica di un desiderio, ma, anche una fonte dalla quale trarre sicurezza, capacità di possesso e di dominio su ciò che rappresenta il dispiegamento più autentico del naturale. Agire sul corpo, controllarlo, correggerlo, indirizzarlo è il principio della messa in atto di quelle possibilità appartenenti all'uomo che si fa da sé, che decide cosa essere e, soprattutto, sceglie come vuole essere, collocandosi in una dimensione di libera scelta e di "onnipotente" azione. Ma, per poter riuscire nella sfida di autorealizzazione, è necessario vincere la paura e possedere un equipaggiamento adeguato. Così, «i mercati sono ben lieti di approfittare di tale paura, e le aziende che sfornano beni di consumo fanno a gara per porsi come guida e ausilio affidabile

³⁰ Idem, *Consumo dunque sono*, op. cit., p. 74

³¹ Idem, p. 59

³² Z. Bauman, *Vita liquida*, op. cit., p. 8

³³ J.- P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano, 1970, p. 35

nello sforzo senza sosta dei loro clienti per essere all'altezza della sfida. Esse vendono gli attrezzi, la strumentazione necessaria al lavoro di autocostruzione che si svolge a livello individuale».³⁴

Il fallimento è ciò che genera disagio, nevrosi -malattia del nostro tempo- ma, soprattutto, colpa. La strategia della "colpa", infatti, è forse la più subdola modalità di piegare la libera scelta. Essere direttamente responsabili della propria identità -nell'era della globalizzazione- vuol dire essere personalmente responsabili dell'esclusione derivante dall'incapacità di quell' heideggeriano "stare nel mondo". Del resto, se il potere di controllo panoptico si preoccupa di non far evadere i sorvegliati, la nuova forma di potere -il cui strumento principe per sorvegliare sono le banche dati- seleziona preoccupandosi di non far entrare chi non è in possesso di determinate credenziali. Ecco che, "stare nel globale" vuol dire essere in grado di scegliere, avere ciò che serve per entrare nella lista di chi conta, di chi è "accessoriato", "adatto a". Proprio come quei cortigiani della regina Rossa: subdolamente indotti ad "attrezzare" il proprio corpo per poter essere inclusi a corte: spazio simile a quella "Città degli uomini finti" di Bontempelli³⁵, in cui tutti si trasformano indossando "una maschera" per adeguarsi ad un'esistenza artificiosa, per rifugiarsi dal senso di disagio, di alienazione e per perseguire una qualche forma di felicità. Invero, l'autocostruzione fisica assume come scopo principale il raggiungimento della felicità, di quel contemporaneo benessere: non un presupposto che condensa e racchiude in sé un principio ed un fine ultimo, bensì, un posto di immediato soddisfacimento -il più delle volte incompiuto- di momentanee esigenze e bisogni. Bisogni -o "falsi bisogni", come direbbe H. Marcuse³⁶- che proiettano l'uomo contemporaneo in una dimensione isolata in cui la propria singolarità acquisisce l'unica modalità di esistenza e l'unico traguardo degno di essere perseguito, dato che si assiste al «depotenziamento di ogni legame e alla frammentazione di quelli con un alto contenuto di tipo valoriale, in quanto la dimensione dei valori viene inflazionata dal bombardamento mediatico e utilizzata in maniera impropria, come uno strumento attraverso cui in-

³⁴Z. Bauman, *Consumo dunque sono*, op. cit., p. 76

³⁵M. Bontempelli, *Teatro*, Mondadori, Milano, 1947

³⁶ «E' possibile distinguere tra bisogni veri e bisogni falsi. I bisogni "falsi" sono quelli che vengono sovrapposti 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». H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1969, p. 23. Si veda anche H. Marcuse, *Tecnologia e potere nella società post-liberale*, Guida, Napoli, 1981; C. Bonvecchio, *Decisionismo. La dottrina politica di C. Schmitt*, Unicopoli, Milano, 1984

durre in ogni individuo il desiderio del consumo».³⁷ Consumo che -divenendo una modalità di autoaffermazione- si getta sul corpo: «elemento più consumato della società dei consumi», e spazio libero dove forgiare l'io visibile. Essere visibili vuol dire, infatti, vestire il corpo di quelle caratteristiche che permettono di entrare nel globale, poiché la stessa nudità acquisisce una connotazione simile a quella “nudità sociale”, tipica della sovranità statale del XIX e XX secolo³⁸, la quale ordina -attraverso tecniche di inclusione e di esclusione- la società. Esiste, però, una sostanziale differenza: mentre nel XIX e XX secolo -seppur in modi differenti- si può parlare di statalizzazione del biologico, ovvero, di una contingenza in cui il potere statale prende a carico la gestione della vita biologica del soggetto, nel nostro secolo la statalizzazione lascia il posto alla privatizzazione, e dinanzi all'individuo, si dispiegano ventagli di modalità e di strumenti non più adatti per evadere da un sistema di regolamentazione, bensì, per entrare, essere ammessi nella società globale. Chi non è in grado di entrare in possesso di tali strumenti è escluso, e la stessa esclusione non deriva più da quel potere disciplinare e regolatore di foucaultiana memoria, ma, dalla responsabilità del singolo membro della società: lo stato cessa di essere attore e detentore dell'ordine sociale perfetto, e diviene spettatore in un'arena in cui gli individui della post-modernità, ossia -clienti e consumatori- si contendono le “vesti” per essere ammessi nel sociale. Gli esclusi sono quei “consumatori difettosi” di Bauman, degni di attenzione relativamente a ciò che costituiscono: un problema da risolvere, da smaltire.

Nell'era della globalizzazione- essere nudi, dunque, significa non essere in grado di agghindare la propria fisicità e «il corpo “grezzo”, disadorno, non riformato, né “lavorato” è motivo di vergogna: offende lo sguardo, lascia immancabilmente molto a desiderare, e soprattutto è testimone vivente di un dovere non compiuto da parte dell'io, e forse dell'inettitudine, dell'ignoranza, dell'impotenza e della pochezza del suo ingegno»³⁹. In effetti potremmo sostenere che l'uomo contemporaneo ha un nuovo dovere: il “dovere di *fitness*”⁴⁰, il cui adempimento si trasforma in maniacale ricerca di una determinata forma fisica alimentata proprio dall'ansia di adattarsi continuamente per essere incluso,

³⁷ P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere*, Mimesis, Milano, 2006, p. 68

³⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995; F. Viola, *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino, 1987

³⁹ Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, op. cit., p. 75

⁴⁰ Idem, *Vita liquida*, Laterza, Roma, pp. 100-112

dato che «scopo della *fitness* è una condizione di perpetuo autoscrutinio, autoriprovazione, autodeprecazione, e dunque anche di ansia perenne»⁴¹. L'inclusione nella società globale è personale responsabilità. Se, infatti, per il potere di controllo moderno la salute è lo strumento principale di quel processo di normalizzazione e regolamentazione sociale, per il potere di controllo contemporaneo, quest'idea viene totalmente sostituita da quella di *fitness*: concetto che si inserisce nell'ambito della deregolamentazione e della privatizzazione. La salute «attiene all' "adesione alla norma", la forma fisica, invece, è la capacità di infrangere le regole e lasciarsi alle spalle qualsiasi standard già raggiunto».⁴² Di conseguenza, il "ricrearsi" diviene un dovere di chi vuole essere ammesso nel globale, in uno spazio in cui «la nozione di *fitness* appare strettamente legata a canoni estetici: il "più sano - più bello" rappresenta un diktat che viene lanciato fundamentalmente dalle pagine dei rotocalchi e dalle trasmissioni televisive» e che «richiede risorse economiche e di tempo non a tutti consentite».⁴³

Sicché, assistiamo alla transizione dal Panopticon al Synopticon: mentre «il Panopticon costringeva la gente a una posizione in cui poteva essere guardata. Il Synopticon non ha bisogno di costringere nessuno, seduce la gente perché guardi»⁴⁴ e affinché si modelli per meritare di essere guardata. Esso «è per natura globale; l'atto del guardare svincola chi guarda dalla propria localizzazione, e lo trasporta almeno spiritualmente nel cyberspazio, dove la distanza non conta più, anche se, fisicamente, non ci si è mossi»⁴⁵.

In altre parole, mentre -non molto tempo fa- cercavamo di evadere, di sfuggire da quell' "occhio" che tutto sorvegliava, oggi, cerchiamo di essere guardati, sogniamo di entrare nella "casa del Grande fratello" e nei gruppi elitari dove «gli abiti firmati divengono i nuovi tatuaggi del corpo, gli accessori ne sono decorazione, e gli uni e gli altri contribuiscono ad un'estensione del corpo, sostituiscono la maschera e lasciano che i cosmetici prendano il posto delle pitture corporali. E' così che si diventa primitivi contemporanei»⁴⁶.

⁴¹ Ibidem

⁴² Idem, *Modernità liquida*, Laterza, Roma, 2005, pp. 81-82

⁴³ M. Teresa Russo, *Corpo, salute, cura: linee di antropologia biomedica*, Rubbettino, Catanzaro, p. 25

⁴⁴ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma, 2010, p. 59

⁴⁵ Idem, p. 43

⁴⁶ M. G. Simone, *Consumo, identità, educazione*, op. cit., p. 76

Siamo i cortigiani della regina Rossa, o meglio, quegli “hollow men” di Eliot⁴⁷: uomini svuotati, impagliati, relegati e legati alla mera apparenza, lontani dall’autenticità del nostro “essere nudi”. “Noi cortigiani”, invero, pensiamo il nudo nell’accezione di “essere spogliato di”, “essere disadorno”, “mancare in qualcosa”, perdendo, così, la nostra primordiale totalità, che è nudità nel senso di “apertura”, “manifestazione” al mondo⁴⁸, col quale ci fondiamo fino a riappropriarci di quella dimensione simbolica del nudo che ci riporta nei leggendari rituali dei valorosi guerrieri celti, degli abili stregoni e delle danzatrici sacre⁴⁹.

⁴⁷ T. S. Eliot, *Opere*, Bompiani, Milano 1992, pp. 658-9

⁴⁸ «Parlando del corpo, parliamo di ciò che è aperto ed infinito, di ciò che costituisce l’apertura della chiusura stessa, l’infinito del finito stesso. Ed è a questo che cercherò di dare sviluppo: il corpo è l’aperto. E perché ci sia apertura, è necessario che ci sia qualcosa di chiuso, bisogna che si tocchi la chiusura. Toccare ciò che è chiuso significa già riaprirlo. E forse non vi è apertura-che per mezzo di un toccare o di un tocco. E aprire -toccare -non è delineare, smembrare, distruggere.[...]Ciò che vorrei dimostrare è che il corpo, se vi è qualcosa come corpo, non è una sostanza, ma soggetto. [...]Tutta la questione si riassume in questo: un corpo è estensione. Un corpo è esposizione, non soltanto un corpo è esposto, piuttosto un corpo consiste nell’esporsi. Un corpo è essere esposto. E per essere esposto è necessario essere esteso, forse non nel senso della res extensa di Descartes, alla quale si pensa immediatamente, questa cosa piatta, meccanica e assolutamente priva d’anima o spirito». J. L. Nancy, *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino, 2009, pp. 66-67. Sul corpo come simbolo di totalità si veda: C. Bonvecchio, *De corpore*, in «Metabasis», 2009, n. 8

⁴⁹ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Nudità*, in *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano, 2010, p. 139

*«Siamo gli uomini vuoti
Siamo gli uomini impagliati
Che appoggiano l'un l'altro
La testa piena di paglia Ahimè!
Le nostre voci secche, quando
Noi insieme mormoriamo
Sono quiete e senza senso
Come vento nell'erba rinsecchita
O come zampe di topo sopra vetri infranti
Nella nostra arida cantina*

*Figura senza forma, ombra senza colore,
Forza paralizzata, gesto privo di moto;*

*Coloro che han traghettato
Con occhi diritti, all'altro regno della morte
Ci ricordano -se pure lo fanno- non come
Perdute e violente anime, ma solo
Come gli uomini vuoti
Gli uomini impagliati.. »*

(T. S. Eliot, *The Hollow Men*)



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.