

## Il cibo e l'altro.

### Anoressia, bulimia e fame nel mondo globalizzato\*

Augusto Ponzio e Susan Petrilli

#### 1. *Il corpo proprio, il cibo e l'altro: anoressia e bulimia* (di Augusto Ponzio)

Prendete questo discorso non come incursione, e invadenza, in un campo altrui, ma come specifico della semiotica in quanto *semioetica*, che della *semeiotica medica*, da cui la semiotica storicamente deriva, riprende l'interesse per lo *studio dei sintomi, al fine di fare stare bene la vita, e la vocazione all'ascolto*. Sintomo e cura, ascolto e alterità: questi i parametri di riferimento che, dal nostro punto di vista, collegano la situazione esistenziale dell'anoressia-bulimia con la *semioetica* come semiotica del dialogo e dell'intercorporeità.

Ciò di cui principalmente bisogna tener conto è la *struttura dialogica dell'io*. Il che significa impossibilità dell'indifferenza all'altro; non indifferenza (Lévinas 1999) – anche nella ostentata indifferenza, nell'ostilità, nell'odio – cui l'io non può sfuggire, non può sottrarsi, nei confronti dell'altro. L'individuo umano è *dialogico suo malgrado*: il dialogo non è una prerogativa dell'identità, ma un suo limite, un ostacolo dell'identità, dell'autodeterminazione, un impedimento alla sua definizione e compimento. I momenti principali *dell'archittonica dell'io* (Bachtin 1998) sul piano temporale, spaziale e assiologico sono l'*io-per-sé*, l'*io-per-l'altro*, l'*altro-per-sé*. Tutte le modalità secondo cui si organizzano in essa lo spazio, il tempo, i valori riguardano il rapporto con l'altro. Il dialogo è la stessa alterità costitutiva dell'archittonica dell'io.

Il sintomo come linguaggio viene di conseguenza. In *Freudismo* (1927, ed. it. 1977) di Bachtin e Vološinov si mostra il *carattere strutturalmente linguistico della coscienza e dell'inconscio*. C'è in Bachtin-Vološinov 1927 chiaramente la consapevolezza di quanto Lacan a proposito di Freud ha poi contribuito a evidenziare: cioè che a qualsiasi livello Freud, quando fa un'analisi dell'inconscio, fa sempre un'analisi di tipo linguistico. Sicché il sintomo si risolve interamente in un'analisi di linguaggio, dato che è *strutturato come linguaggio*. E con ciò, precisa Lacan, non stiamo parlando di una struttura da situare in chissà quale semiologia. Stiamo dicendo, invece, della struttura del linguaggio quale si manifesta nelle lingue.

Linguisticamente è strutturata la *scappatoia* (Bachtin 1997). Essa consiste nel vano tentativo di sfuggire al rapporto con l'altro, di evitare la valutazione altrui, di sostituirla con la propria auto-affermazione, con un tipo particolare di discorso, calcolato e fittizio, su di sé, risultato della inconfessata consapevolezza dell'impossibilità di realizzare la propria indipendenza e la propria

indifferenza nei confronti dell'altro, di sottrarsi allo sguardo e al giudizio altrui. Scappatoia come illusoria via d'uscita che conferma la dialogicità costitutiva dell'io.

Il discorso proprio allude sempre, *suo malgrado*, lo sappia o non lo sappia, al discorso altrui. Non c'è parola-giudizio, parola sull'oggetto, parola oggettuale, che non sia "parola-allocazione", discorso che entra dialogicamente in rapporto con il discorso altrui, discorso sul discorso, rivolto al discorso.

La coscienza di sé si realizza e si percepisce sempre sullo sfondo della coscienza che un altro ha di essa: "l'io-per-se-stesso sullo sfondo dell'io-per-l'altro" (Bachtin 1998).

L'anoressia-bulimia si presenta come discorso, precisamente come discorso-scappatoia. Essa è una scelta del soggetto, ed è vissuta dal soggetto non come malattia, ma come sceltaolutiva, come rimedio, come cura. Parliamo di anoressia-bulimia perché "anoressia e bulimia non sono semplici alternative in antagonismo tra loro, ma due facce della stessa medaglia, dove l'anoressia indica la realizzazione dell'Ideale del soggetto, mentre la bulimia il suo naufragio legato all'irruzione del reale pulsionale sulla scena dell'Ideale" (Massimo Recalcati, *L'ultima cena: anoressia e bulimia*, 1997, p. 25. Qui di seguito, faremo implicitamente riferimento a questo libro e alla sua "Presentazione" di Fabiola De Clercq).

La scelta della anoressia-bulimia è rivolta a rendere possibile la separazione dall'altro. L'affermazione di tale separazione avviene rifiutando ciò in cui maggiormente si dipende dall'altro: il cibo. Rifiuto del cibo che è anche rifiuto del materno, dell'altro materno, di ciò che Victoria Welby (v. Petrilli 1998) chiamerebbe "senso materno", in cui maggiormente si palesa l'intercorporeità, l'intrico di corpo proprio e di corpo altrui.

Dunque: resistere al cibo come resistere all'altro; controllo del bisogno di cibo come affermazione della propria autosufficienza, della propria autonomia; sottrarsi al cibo come sottrarsi all'altro. Fare il vuoto nei confronti dell'altro facendo il vuoto nel proprio corpo.

Dialogicità e intercorporeità sono la stessa cosa. Nel *Rabelais* di Bachtin (1979) si mostra l'altra faccia della dialogicità studiata nel suo *Dostoevskij* (1929, trad. it. 1997): l'intercorporeità considerata nel corpo del realismo grottesco.

Nel realismo grottesco, dice Bachtin (cfr. 1979, p. 24) l'elemento materiale e corporeo è un principio profondamente positivo: non è presentato né sotto forma egoistica, né staccato dalle altre sfere della vita. Il corpo e la vita corporea non sono affatto il corpo e la fisiologia del senso ristretto del nostro tempo, non sono né interamente individualizzati, né staccati dal resto del mondo. Il portatore del principio materiale corporeo non è qui né l'essere biologico isolato, né l'individuo borghese egoista.

Nell'oceano infinito, come Bachtin si esprime (cfr. *ivi*, p. 350), di immagini grottesche del corpo, infinito sia dal punto di vista dello spazio sia del tempo, che riempie tutte le lingue, tutte le letterature e anche il sistema gestuale, il canone corporeo dei nostri tempi, il corpo unico, autosufficiente, il corpo individuale chiuso in se stesso, appare come un'isoletta piccola e limitata.

Il discorso anoressico-bulimico è inconcepibile se staccato da questo “nuovo canone” del corpo individuale, autonomo, autosufficiente, separato dagli altri corpi, definito, circoscritto, così come è inseparabile dall'abbondanza, dal benessere del cosiddetto sviluppo.

Il concetto di anoressia risale alla seconda metà dell'Ottocento. Lo troviamo impiegato in collegamento con l'isteria, da Ernest Charles Laségue (*De l'anorexie hystérique*) e da William Gull (*Anorexia hysterica*)

Il discorso anoressico-bulimico nasce dal tentativo o dalla pretesa dell'io di una completa indipendenza dal riconoscimento, dallo sguardo e dalla parola altrui, nasce dall'ostentazione della assoluta indifferenza all'opinione altrui e alla valutazione altrui.

Il progetto anoressico-bulimico consiste nel fare del vuoto avvertito nel rapporto con l'altro la propria regola di vita. È concepito per fare fronte al vuoto avvertito nel rapporto con l'altro; è assunto come rimedio, addirittura come cura, al male, alla sofferenza, del vuoto, facendo proprio questo vuoto, cercando di appropriarsene e di gestirlo, di volgerlo in positivo. Anoressia e bulimia sono un tentativo di soluzione, dunque una cura, al male del vuoto.

La magrezza diviene *segno* della propria capacità di resistere al vuoto dell'altro, anzi di poterlo gestire. In quanto progetto, programma, ragionamento che porta ad una precisa conclusione assunta come obiettivo cui aderire in maniera totale, l'anoressia-bulimia si presenta come *discorso*. Questo discorso consiste nel convincersi della propria capacità di controllare, di gestire il rapporto con l'altro, di disporre di autonomia nei confronti dell'altro.

Nel comportamento-discorso anoressia-bulimia, la bulimia rappresenta un cedimento, un venir meno al proprio impegno, un tradire il proprio progetto, una dichiarazione di debolezza nei confronti dell'altro. Al tempo stesso, essa è anche rimedio drastico, che consiste nel cancellare dal proprio corpo i segni di questo cedimento imperdonabile. L'inflessibilità del progetto e del giudizio anoressico non può tollerare la debolezza, il cedimento. L'io anoressico è un giudice rigido, inflessibile. Bisogna inesorabilmente riaffermare la regola anoressica sulla trasgressione bulimica, riaffermare il vuoto contro il pieno disordinato e incontrollato: vomitare la trasgressione per riaffermare il controllo del vuoto, il controllo dell'altro, la propria capacità di gestire il vuoto dell'altro, di fare a meno dell'altro. L'illusione anoressica viene ripristinata, un sacrificio per non soffrire di un sacrificio maggiore – quello del dover rinunciare al rapporto con l'altro – facendosi soggetto decisionale di questa stessa rinuncia. Rinuncia fatta con tutto se stesso con tutto il proprio corpo, che diventa il campo della lotta ingaggiata dall'io nei confronti dell'altro.

Quello che ci interessa, particolarmente della modalità esistenziale anoressico-bulimica è il rapporto, in essa fondamentale, cibo-altro. Tale rapporto è al tempo stesso, ma con sbilanciamenti che possono variare ora in un senso ora nell'altro, iconico-metaforico, indicale-metonomico e convenzionale-simbolico.

Resistere al cibo è resistere all'altro, cedere al cibo è cedere all'altro. E per giunta questo cedimento è sregolato non solo nel senso che trasgredisce la regola anoressica ma anche nel senso che non sta alle regole sociali dell'assunzione del cibo, non è conforme alle "maniere di stare a tavola", e alle modalità culturali del relazionarsi dei cibi, dei pasti, alle modalità regolative del rapporto tra gli alimenti a livello sincronico e diacronico. La bulimia è cedimento sfrenato, sregolato, disordinato. Sottrarsi al cibo è sottrarsi all'altro, al bisogno del suo riconoscimento, del suo apprezzamento, del suo affetto, e quindi è sottrarsi al suo potere. Il vuoto diventa simbolo dell'assenza dell'altro, metonimicamente e metaforicamente trasformato in vuoto nel proprio corpo e, nello svuotamento del vomito provocato, in rigetto dell'altro. Da sintomo di fame, lo stomaco vuoto diventa simbolo della capacità di tenere l'altro a distanza, di farne a meno. Ma questo simbolo assume il carattere di una astrazione ben concreta, la quale determina l'intero orientamento della propria vita: fare il vuoto nei confronti dell'altro facendo il vuoto nel proprio corpo.

L'illusione del vuoto è realizzata attraverso il riempimento della propria giornata in funzione del fare il vuoto nel proprio corpo. L'io anoressico-bulimico si impone un sistema rigoroso di regole, di abitudini, di preoccupazioni e di azioni; si sottopone a un calcolo preciso, un calcolare calorie, grammi, centimetri. Malgrado l'impegno a poterne fare a meno, anzi proprio per questo, il pensiero del cibo riempie la giornata, così come il monologo dell'uomo del sottosuolo di Dostoevskij è pieno del dialogo con l'altro, malgrado l'ostentazione di poterne fare a meno. Più si insiste sul fatto di poterne fare a meno e più la presenza dell'altro e, nel caso dell'anoressia-bulimia, dell'altro come cibo, si afferma inesorabile fino al cedimento della crisi bulimica.

Il discorso anoressico-bulimico dice paradossalmente e in maniera contraddittoria la propria non indifferenza all'altro, e la dice nella maniera più forte: dimostrando che tale non indifferenza, tale coinvolgimento non è un rapporto interessato, non dipende dal bisogno di un oggetto, neppure un oggetto di bisogno primario, come il cibo. Paradossalmente nel discorso anoressico-bulimico è espresso il carattere infunzionale, disinteressato, che tutti noi attribuiamo a un "vero" rapporto con l'altro, a un vero affetto, a un vero amore. E tutto questo come contraccambio dispendioso, come spesa senza ritorno, come *depençe*, come un giocare al rialzo, in risposta del non amore da parte dell'altro, della sua assenza, del suo tradimento. Il discorso anoressico-bulimico si presenta come provocazione dell'altro, come sfida all'altro.

Ma questo rapporto di non indifferenza è dissimulato: alla sofferenza per l'assenza dell'altro la risposta è l'ostentazione di poterne fare a meno, l'astenersi dal suo cibo, l'assentarsi dalla sua tavola: un rifiuto della commensalità con l'altro. Rifiuto del rapporto commensale, di cui è

espressione anche il rapporto bulimico con il cibo, per il suo carattere di eccesso, di disordine, di devianza dalle buone maniere del convivere, del rispettare gli altri rispettando le regole del rapporto col pasto. Al tradimento dell'altro la risposta è tradire la sua tavola, offendere le sue regole; farla pagare all'altro imputando all'altro la causa del proprio male, decidere di diventare uno scheletro vivente per punire l'altro, per estorcere con questo mezzo estremo quell'amore che è stato negato.

Il discorso anoressico-bulimico, come il discorso monologo dell'uomo del sottosuolo di Dostoevskij è espressione dell'ossessione di autonomia nei confronti dell'altro. Ma proprio con il suo discorso anoressico-bulimico, l'io mostra all'altro (e a se stesso) la sua dipendenza da lui. Con le parole di Bachtin (1997) riferite all'uomo del sottosuolo, possiamo dire che egli teme che l'altro pensi che egli tema la sua opinione. Ma con questo timore egli mostra appunto la sua dipendenza dalla coscienza altrui, la sua incapacità di accontentarsi della sua propria autodeterminazione. Con la sua smentita egli di fatto afferma ciò che voleva smentire, ed egli stesso lo sa.

A causa di questo rapporto con lo sguardo e la parola altrui, si realizza una sorta di *perpetuum mobile*, che è il percorso a circolo chiuso del discorso anoressico-bulimico, dove il rifiuto del cibo genera la sua ingurgitazione e questa il suo rifiuto, la sua espulsione, come in un dialogo infinito con l'altro dove una replica genera l'altra, la seconda una terza e così via all'infinito, e tutto ciò senza alcun movimento in avanti.

Il discorso anoressico-bulimico si realizza secondo un dialogo che non ha nulla a che fare con l'accezione di dialogo come *rispetto* dell'altro. Il dialogo con l'altro, nel discorso anoressico-bulimico, si realizza a *dispetto* dell'altro e di se stesso, delle proprie intenzioni.

Il discorso anoressico-bulimico richiede per essere compreso un concetto di dialogo secondo cui il discorso è dialogico per un coinvolgimento inintenzionale nel discorso altrui, come l'identità è coinvolta nell'alterità, come è coinvolto il corpo grottesco, descritto da Bachtin nel *Rabelais*, in un'intercorporeità che travalica la visione miope del corpo individuale.

Il discorso anoressico-bulimico è una sorta di "parola circospetta", un "discorso-scappatoia", con la diretta partecipazione di tutto il proprio corpo, come conseguenza di un *discorso attento suo malgrado* all'altro, non indifferente all'altro, proprio nella sua manifestazione di massima indifferenza, di rifiuto, di opposizione.

Il corpo stesso, nel discorso anoressico-bulimico, è privato di autosufficienza e di univocità nell'interferenza con l'altro; esso non gli appartiene in quanto esposto allo sguardo e alla parola altrui, malgrado gli sforzi sovrumani di controllarlo, di gestirlo come assolutamente proprio.

Proprio a causa dello sforzo di indifferenza, di autonomia dall'ineliminabile non indifferenza nei confronti dell'altro, la logica del discorso anoressico-bulimico si presenta come *dialogica*.

Porsi in ascolto di questa dialogica è la condizione preliminare della comprensione del discorso anoressico-bulimico.

## 2. Il cibo nel mondo globalizzato e i segni della differenza (di Susan Petrilli)

La fame o bisogno di cibo come vissuto umano è un fenomeno storico-sociale, come tale fa parte della antroposociosemiosi, è vissuto segnicamente, e questi segni sono segni storico-sociali. Possiamo analizzare il fenomeno della fame da un punto di vista biosemiotico, come processo interpretato-interpretante, in cui intervengono rapporti chimici e fisiologici. Ma la "coscienza della fame", già a livello della sensazione fino alla sua eventuale espressione verbale, non è possibile senza segni sociali, specificamente linguistici, facciano essi parte del discorso interno o esterno.

La fame, per essere "sentita" come tale, deve entrare a far parte del "linguaggio interiore" e del "linguaggio esteriore", della "coscienza individuale e personale", che non può che essere anche "coscienza sociale". Perciò, per "sentire" la fame e renderla cosciente è necessario procedere oltre il fenomeno biosemiotico della risposta chimico-fisica, e darle "espressione" nella materia linguistica, verbale o non-verbale che sia.

È attraverso il linguaggio e i diversi linguaggi che prendiamo coscienza delle nostre esperienze, sensazioni ed emozioni, e quindi persino dei nostri bisogni. La fame per essere sentita come tale diventa enunciazione. Coscienza e comunicazione verbale si accrescono e si influenzano reciprocamente.

Possiamo dunque, dal punto di vista semiotico, distinguere tra la fame come vissuto *semiosico* e la fame come vissuto *semiotico*.

La prima è propria dell'essere umano come *essere biologico*, come appartenente al regno della zoosemiosi. La seconda è propria dell'essere umano come *animale semiotico*, come individuo capace di impiegare segni per riflettere sui segni, capace di metasemiosi; e come tale in quanto individuo storico-sociale, appartenente ad una certa forma sociale, ad una certa stratificazione sociale, ad una certa fascia della distribuzione dei beni, ad una certa condizione sociale. Vivere la fame, dare espressione ad essa, comunicare la fame è un effetto di linguaggio, della materia linguistica, verbale e non-verbale, in un determinato contesto sociale, secondo una determinata ideologia sociale. Infatti, sappiamo che la coscienza e l'espressione sono condizionate dalla vita sociale, dall'ambiente in cui viviamo.

Come dice Michail M. Bachtin nel saggio del 1929, "Che cos'è il linguaggio?":

[...] sin dall'inizio i rapporti linguistici degli uomini furono strettamente legati con altre forme di rapporti sociali. I rapporti linguistici nascono su un terreno comune a tutti i tipi di rapporti, ossia quello dei rapporti *produttivi*. La comunicazione verbale è sempre stata legata [...] alle reali situazioni della vita, alle reali azioni degli uomini: quelle lavorative, rituali, ludiche e diverse altre (Bachtin 2003: 107).

Come vissuto *semiotico* e non semplicemente *semiosico* la fame è *espressione*, e come tale non è *semplicemente avvertita*, ma *avvertita in riferimento a qualcuno*, è *espressa per qualcuno*.

Non è possibile per l'individuo umano né sentire né esprimere la fame in modo puro e naturale. Ogni sentire, ogni espressione passa necessariamente attraverso la *rifrazione ideologica*, e di conseguenza *sociale*, come il raggio di sole che raggiunge il nostro occhio soltanto dopo essere stato rifratto dall'atmosfera terrestre. L'espressione non è mai pura e naturale ma è inevitabilmente connotata in senso sociale. Nel momento in cui l'essere umano avverte la fame verbalmente, ci troviamo di fronte ad un fenomeno semiosico che non è più semplicemente naturale, e quindi biosemiosico, ma sociologico, culturale, storico-sociale, vale a dire un fenomeno semiotico. Ancora con Bachtin:

La più semplice espressione della fame: "voglio mangiare", può essere pronunciata (espressa) soltanto in un determinato *linguaggio* (sia pure il linguaggio lineare o delle mani) e con una determinata *intonazione*, con una determinata gesticolazione. Con ciò stesso la nostra elementare espressione di una necessità biologica, naturale, riceve inevitabilmente una colorazione di ordine *sociologico* e *storico*: quello dell'epoca, dell'ambiente sociale, della posizione di classe del parlante e della reale, concreta situazione nella quale ha luogo l'enunciazione (ivi: 109).

Un'analisi fenomenologico-semiotica della fame richiede il riferimento ai seguenti fattori:

- la situazione contestuale particolare,
- la condizione sociale del soggetto,
- l'uditorio (reale o presupposto),
- la condizione sociale di quest'ultimo,
- l'intonazione,
- i valori di riferimento.
- Tutto questo fa parte del *microcontesto*, o contesto immediato.

Ma tale contesto rientra in un *macrocontesto* del quale fanno parte i fattori seguenti:

- il livello storico-sociale di produzione,
- la forma sociale di produzione,
- le condizioni sociali del lavoro.

Il lavoro entra qui inevitabilmente in gioco perché la fame umana è soddisfatta in maniera mediata e ciò che media è il lavoro.

L'espressione della fame non può fare astrazione dalla sua forma storico-sociale, l'enunciazione è in rapporto di stretta dipendenza dalla concreta circostanza nella quale essa ha luogo: tolto il linguaggio, tolta la voce, l'intonazione, tolto il gesto, la situazione contestuale, dell'espressione non resta più nulla. È la situazione contestuale nella quale viene pronunciata l'espressione della propria fame che determina la forma dell'enunciazione. La situazione contestuale è dunque una condizione essenziale per l'esperienza della fame.

Come *espressa*, come semioticamente avvertita, la fame è un *vissuto in rapporto all'altro*, un vissuto che presuppone un *ascoltatore* (reale o potenziale, effettivo o immaginario), un *uditorio*. Di

conseguenza, la fame come vissuto semiotico è espressione *intonata*, accentuata secondo determinati valori: non è semplicemente avvertita, ma è avvertita con *rassegnazione*, con *vergogna*, con *rabbia*, con *ostilità*, *insopportabilità*, *rivolta*, ecc. Correlata alla situazione contestuale, l'altra condizione della presa di coscienza e dell'espressione della propria fame è dunque il linguaggio sia interiore sia esteriore. La presa di coscienza della fame necessita del linguaggio interiore, dell'intonazione interiore, di un embrionale stile interiore che può assumere un tono supplichevole, stizzito, rabbioso, indignato e così via. E, nella maggior parte dei casi, il linguaggio esteriore non fa che sviluppare e orientare il linguaggio interiore con le sue intonazioni.

Quindi vediamo che lo stato puramente fisiologico della fame *di per se stesso* non può avere un'espressione: è necessario che l'organismo abbia una collocazione *sociale* e *storica* ben determinata. Il fattore decisivo è sempre rappresentato dalla domanda: *chi* ha fame, *con chi*, tra quali persone? In altre parole ciascuna espressione ha un *orientamento sociale*. Di conseguenza, essa è determinata dai *partecipanti al dato evento dell'enunciazione*, dai partecipanti prossimi e remoti. È l'interazione dei partecipanti a questo avvenimento a dare una forma all'enunciazione, a farla risuonare in una determinata maniera e non in un'altra, ossia come richiesta perentoria oppure come preghiera, in modo da far valere i propri diritti oppure supplicando un favore, con uno stile altisonante o semplice, con sicurezza o con timidezza, ecc. (ivi: 110-111).

Il parlante rende noto il proprio desiderio di mangiare *a qualcuno*, un "a qualcuno" che fa da ponte con il contesto immediato, determinandone il tono e la forma dell'espressione: intonazione imperativa nei confronti di chi ha il dovere di nutrire, implorativa nei confronti di chi ha il potere di nutrire, ecc. Il legame tra la forma dell'enunciazione, l'espressione, e l'interazione sociale è testimone di un evento storico-sociale. Ed è ovvio che l'evento storico-sociale della fame presuppone la fame come risposta organica ad una situazione materiale chimico-fisica di ordine biosemiotico. Man mano che l'organismo transita dall'ambiente fisico a quello sociale, il flusso della vita prende consistenza e si articola nel flusso ideologico della coscienza e del linguaggio in un rapporto di reciproca determinazione.

L'*esperienza di vita* insieme alle sue *espressioni esteriori* immediatamente collegate ad essa creano ciò che, con Bachtin, possiamo chiamare l'"ideologia della vita". E dall'ideologia della vita emergono i "sistemi ideologici", come isole e continenti, inevitabilmente collegati con lo sviluppo tecnico-economico di una determinata società. A loro volta i sistemi ideologici retroagiscono sull'ideologia della vita in un rapporto di stretta interrelazione e reciproca influenza.

L'esperienza della fame nel mondo costituisce uno degli aspetti più distruttivi della vita prodotto dal sistema ideologico della odierna comunicazione-produzione globalizzata. Non solo: lo sviluppo di questo particolare sistema ideologico nella fase attuale della globalizzazione ha come sua condizione la fame di una fascia sempre più ampia del genere umano al livello planetario. Lo sviluppo produce e presuppone il sottosviluppo.

Eppure la Terra produce una quantità di cibo che sarebbe in grado di soddisfare la fame di ognuno dei suoi abitanti. Il problema della fame nel mondo non dipende dalla mancanza di cibo sul mercato globale, ma dalla povertà di ampi strati sociali e dalla ineguale ripartizione della proprietà della terra e dei mezzi di produzione. I dati più recenti a proposito, forniti dalla FAO (Food and Agricultural Organization, una agenzia delle Nazioni Unite con il compito di promuovere programmi, specialmente nei paesi sottosviluppati, per migliorare i metodi di produzione nell'ambito dell'agricoltura e quindi per aumentare la produzione di cibo), ci informano che su una popolazione mondiale di circa 8 miliardi

– oltre 800 milioni di persone soffrono di sottoalimentazione cronica (cioè, mancanza soprattutto di carboidrati),

– oltre 2 miliardi soffrono di malnutrizione (cioè, mancanza di proteine, vitamine e minerali),

– ogni anno 40 milioni di persone muoiono di fame,

– nei paesi ricchi si consumano giornalmente 1000 calorie più del necessario (il fabbisogno alimentare è calcolato in 2500 calorie al giorno, secondo l'età e l'attività svolta).

Un'analisi fenomenologico-semiotica della fame nel mondo, nella fase attuale dello sviluppo della riproduzione sociale dominante, richiede in primo luogo il riferimento al contesto della comunicazione-produzione globale.

La fame ha come fenomeno semiotico due parametri fondamentali: lo sviluppo delle capacità produttive oggi pervenute ad un grado massimamente elevato; e la forma sociale di produzione capitalistica della comunicazione-produzione globalizzata in cui il lavoro-merce è l'unica, in assoluto, condizione di sostentamento. Il mercato mondiale e universale (nel senso che nulla si sottrae alla condizione di merce) è anche la mondializzazione del lavoro-merce come condizione di vita.

Ma, come abbiamo detto, questa forma sociale produce sottosviluppo come condizione dello sviluppo, produce disoccupazione *strutturale* come condizione del profitto che richiede l'incremento, al massimo, dell'automazione; produce tempo di non lavoro come condizione dell'azzeramento, al limite, del tempo di lavoro, condizione della riproduzione del ciclo produttivo.

Come dice bene Noam Chomsky (cfr. 2003: 79-80), – lettore dei testi del Premio Nobel (1980) Amartya Sen, famoso nel mondo accademico per i suoi studi sulla fame e sulle sue condizioni di possibilità –, tra i crimini di cui in gran parte è responsabile il capitalismo democratico, o la democrazia capitalista, va enumerata la fame nel mondo: questi crimini, che naturalmente non tendono ad essere riconosciuti come tali dai colpevoli, sono di ordine ideologico ed istituzionale. E tuttavia i crimini che contano sono quelli degli altri, dei nemici. Quelli provocati dalla riproduzione sociale del mondo sviluppato, sia pure peggiori, non entrano nella sfera del linguaggio. Alla fame degli altri manca la parola; i mezzi di comunicazione massmediatica non ne danno informazione, perlomeno non in maniera adeguata al fenomeno stesso. Sicché la fame nel mondo non trova espressione se non in modo confuso e vago, e certamente non al livello cognitivo alto, in termini, potremmo dire, *semioetici* di cui l'essere umano, l'unico animale semiotico, è capace (cfr. Ponzio e Petrilli 2003).

Commentando le sacre scritture, con particolare riferimento alla figura di Giuseppe governatore d'Egitto, Emmanuel Lévinas sottolinea il legame tra il cibo e la parola, quindi tra il cibo e il potere, tra il cibo e la responsabilità dell'uomo nei confronti dell'altro uomo (Genesi):

la regalità di Israele è sempre in Giuseppe che nutre i popoli. Pensare alla fame degli uomini è la funzione principale del politico. Che il potere politico sia pensato a partire dalla fame degli uomini è cosa veramente notevole (Lévinas 1982, trad. it.: 88).

Sul piano della distribuzione della popolazione mondiale nelle zone dello sviluppo e in quelle del sottosviluppo, la conseguenza del sottosviluppo, della disoccupazione e della povertà in

aumento è che la popolazione dei paesi sviluppati e del benessere costituisce soltanto il 15% della popolazione mondiale; mentre il restante 85% appartiene ai paesi del sottosviluppo.

Un'analisi fenomenologico-semiotica della fame nel mondo odierno della globalizzazione deve tener conto di ciò. E deve tener conto del vissuto della fame come intonazione tendente, nei livelli elevati di presa di coscienza, a forme di modellazione ideologica, di progettazione sociale. La fame, o la mancanza di cibo, la sua cattiva distribuzione tra gli abitanti della terra, risponde alla modellazione del mondo e dei rapporti di potere secondo l'ideologia del mercato mondiale della comunicazione-produzione nella fase esasperata del capitalismo globalizzato.

Il vissuto della fame in termini di progettazione ideologica si orienta verso due tipi di uditorio o verso due tipi di ascoltatore:

- 1) quello avvertito come vicino, prossimo, come co-partecipe alla stessa situazione invivibile, e dunque come alleato, come coinvolgibile in una progettazione più o meno alternativa, più o meno altra rispetto al sistema attuale della distribuzione dei beni;
- 2) quello avvertito come distante, indifferente, ostile, colpevole della situazione di invivibilità, nemico da combattere in forme di lotta più o meno organizzata o più o meno disperata e suicida.

La problematica della pace, non ridotta al mantenimento a tutti i costi dell'attuale ordine mondiale e della forma attuale di produzione, non può prescindere dalla questione della fame considerata non semplicemente come fenomeno biologico ma come fenomeno umano storico-sociale, e dunque inesorabilmente vissuta come accentuata nella direzione di questo doppio uditorio.

Non c'è intervento militare, "umanitario" per quanto possa dichiarare di essere, non c'è "aiuto al terzo mondo", non c'è "lotta al terrorismo" e alle "azioni disperate" provocate dalla "rabbia" di coloro che vivono al limite della sopravvivenza, che possa togliere al vissuto della fame oggi nel mondo questa duplice direzione. La quale tende a presentarsi come solco sempre più profondo, che insieme alla distruzione ecologica del pianeta da parte di questa forma di produzione globalizzata, minaccia la vita umana globale senza possibilità di differenziazione, di privilegi, di scappatoie.

A completamento della individuazione dei tratti principali di un'analisi fenomenologico-semiotica della fame nel mondo bisogna aggiungere un altro aspetto del carattere di alterità del vissuto della fame come vissuto semiotico, cioè specificamente umano.

La fame è "intonata" in rapporto all'altro quando è avvertita come propria. Ma questa intonazione può assumere forme più accentuate e acute quando è avvertita come fame dell'altro "prossimo": la fame del figlio di fronte alla quale il genitore è impotente, la fame delle persone care, la fame di coloro che sono vicini per appartenenza a una stessa famiglia, o a uno stesso gruppo sociale, a una stessa classe, a una stessa collettività, a una stessa etnia, ecc.

Il vissuto della fame altrui è l'espressione della *costitutiva situazione di non-indifferenza dell'essere umano*. L'indurimento dell'identità fino alla indifferenza per le differenze altrui ci ha abituati a sottovalutare questo fenomeno semiotico in cui la sofferenza della fame è sofferenza per la fame altrui. L'identità sclerotizzata, avendo bisogno di difendersi, di barricarsi, ci rende capaci di capire senz'altro la paura dell'altro dove "altro" è genitivo oggettivo. Possiamo capire anche la

“paura dell’altro” dove “altro” è genitivo soggettivo perché in entrambi i casi si tratta di vissuti nella sfera dell’identità.

Abbiamo invece sempre più difficoltà a capire la possibilità di sentire paura dell’altro nel senso di avere paura per lui, di temere per la sua vita, dell’altro come *genitivo etico* (A. Ponzio 2003c). Di conseguenza siamo portati a sottovalutare la portata dirompente che può avere, nei confronti dell’attuale ordine mondiale, il sentire la fame dell’altro. Esso può andare nella direzione delle azioni più disperate, dal terrorismo all’impiego delle armi di distruzione di massa.

La fame nel mondo si presenta come interpretante nei confronti del sistema globale della comunicazione-produzione. E in questo contesto di discorso l’interpretante a cui alludiamo non è semplicemente la risposta organica di processi biosemiosi a livello della vita fisiologica. Passando dalla considerazione della fame come vissuto *semiosico* alla fame come vissuto *semiotico*, possiamo affermare che la fame nel sistema della comunicazione-produzione globale si pone come interpretante etico. Nel tempo grande e creativo della responsabilità illimitata e dell’inevitabile coinvolgimento intercorporeo, dialogico, l’altro mi accusa.

L’unico rimedio per tutto questo – l’unico davvero – è la diffusione a livello globale – la globalizzazione lo consente – del “sentire la fame dell’altro”, nella forma della non-indifferenza per l’altro, non più soffocata dalla difesa dell’identità.

Oggi – il livello di sviluppo delle forze produttive lo consente e la globalizzazione lo esige – possiamo risolvere con un’equa distribuzione dei beni i problemi collegati con la fame dell’altro. La pace, *la vera pace*, come rapporto di non-indifferenza all’altro, in contrasto con *la finta pace* delle guerre, è possibile solo in base a questo vissuto specificamente semiotico, specificamente umano, del sentire la fame dell’altro. La fame nel mondo: segno della interrelazione imprescindibile con l’altro, della totale dipendenza dall’altro, dell’appello dell’altro non accolto, inascoltato.

### *Riferimenti bibliografici*

Bachtin, Michail M. (v. anche V. N. Vološinov)

1979 *L’opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965), Torino, Einaudi.

1997 *Problemi dell’opera di Dostoevskij*, ed. critica della prima ed. (1929) della monografia su Dostoevskij, a cura di M. De Michiel, introd. di A. Ponzio, Bari, Edizioni dal sud.

1998 *Per una filosofia dell’azione responsabile*, con due saggi di A. Ponzio e Iris M. Zavala, a cura di A. Ponzio, Lecce, Manni.

2003 *Linguaggio e scrittura*, a cura di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.

Chomsky, Noam

2002 *Understanding Power. The Indispensable Chomsky*, ed. by P. R. Mitchell and J. Schoeffel, Melbourne, Scribe Publications.

2003 *Power and Terror. Post-9/11 Talks and Interviews*, ed. by J. Junkerman and T. Masakazu, Little More, Tokyo and New York, Seven Stories Press.

Coetzee, J. M.

1999 *The Lives of Animals*, ed. and intro. A. Gutman, Princeton University Press; trad. it. *La vita degli animali*, di F. Cavagnoli e G. Arduini, Milano, Adelphi, 2000.

Counihan, Carole M.

1999 *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning and Power*, London, Routledge.

Lacan, Jacques

1966 *Écrits*, Parigi, Seuil.

Lévinas, Emmanuel

1972 *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, trad. it. *L'umanesimo dell'altro uomo*, di A. Moscato, Genova, il Melangolo, 1985.

1982 *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit; trad. it. *Al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici*, di Giuseppe Lissa, Napoli, Guida editori, 1986.

1999 *Filosofia del linguaggio*, a cura di Julia Ponzio, Bari, Graphis.

2002 *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.

Millepiani, n. 9, 1996. *Michel Foucault. Biopolitica e territorio. I rapporti di potere passano attraverso i corpi*, Milano, Mimesis.

Millepiani, n. 16, 2000. *Günther Anders. Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Milano, Mimesis.

Millepiani, n. 22/23, 2002. *Baruch Spinoza. Corpi e libertà. Trasformazioni antropologiche del presente*, Milano, Mimesis.

Millepiani, n. 26, 2003. *Walter Benjamin. Globalizzazione ed esperienze di via. Nuove povertà e processe di liberazione*, Milano, Mimesis.

Petrilli, Susan

2001a *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Graphis.

2001b (a cura) *Linguaggi*, Bari, Giuseppe Laterza.

Petrilli, Susan; Calefato, Patrizia

2003 (a cura) *Logica, dialogica, ideologica. i segni tra funzionalità ed eccedenza*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto

1996 *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milano, Mimesis, 2002.

1997 *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano Jaca Book.

1999 *La comunicazione*, Bari, Graphis.

2001 *Semiotica dell'io* (in collab. con Susan Petrilli e Thomas A. Sebeok), Roma, Meltemi.

2002a *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*, Milano, Mimesis.

- 2002b (a cura di) *Vita*, fascicolo monografico della serie *Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*, 5, Roma, Meltemi,
- 2002b *Il linguaggio e le lingue*, Bari, Graphis.
- 2003a *Semioetica*, in collab. con Susan Petrilli, Roma, Meltemi.
- 2003b *Tra linguaggio e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, nuova ed. ampliata (1a ed. 1992)
- 2003c *I segni tra globalità e onfinito. per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
- Ponzio, Augusto; Petrilli, Susan
- 2001 *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- 2003 *Semioetica*, Roma, Meltemi.
- Recalcati, Massimo
- 1997 *L'ultima cena: anoressia e bulimia*, Milano, Bruno Mondadori.
- Schaff, Adam
- 1992 *Ökumenischer Humanismus*, Salzburg, Otto Müller Verlag; trad. it. *Umanesimo ecumenico*, di G. Giannico, introd. A. Ponzio, Bari, Adriatica, 1994.
- Sebeok, Thomas A.
- 1991 *A Sign is Just a Sign*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press; trad. it. *A sign is just a sign. La semiotica globale*, cura e introd. di S. Petrilli, Milano, Spirali.
- 1994 *Signs. An Introduction to Semiotics*, Toronto, Toronto University Press; trad. it. *Segni. Una introduzione alla semiotica*, introd. e cura di S. Petrilli, Roma, Carocci, 2003.
- 2001 *Global Semiotica*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Sebeok, Thomas A.; Ponzio, Augusto; Petrilli, Susan
- 2001 *L'io semiotico*, Roma, Meltemi.
- Shearman, David; Sauer-Thompson, Gary
- 1997 *Green or Gone. Health, Ecology, Plagues, Greed and Our Future*, South Australia, Wakefield Press.
- Singer, Peter
- 2002 *One World. The Ethics of Globalization*, Melbourne, The Text Publishing Company.
- Traoré, Aminata
- 2002 *Le viol de l'imaginaire*, Librairie Arthème Fayard et Actes Sud; trad. it. *L'immaginario violato*, di A. Mancini, Milano, Ponte alle grazie, 2002.
- Vološinov, Valentin, N. (Michail Bachtin)
- 1977 *Freudismo*(1927), a cura di A. Ponzio, Bari, Dedalo.

\* Published in: *Millepiani. Gilles Deleuze. Spazi nomadi. Figure e forme dell'etica contemporanea* 28, 2004, pp. 139-157.

In una nota al testo: “L’intonazione è data dall’alzarsi e dall’abbassarsi della voce, ed esprime il nostro atteggiamento rispetto all’oggetto dell’enunciazione (atteggiamento che può essere felice, afflitto, meravigliato, interrogativo, ecc.).

In risposta ad una domanda che gli fu posta dal pubblico dopo una conversazione (sponsorizzata dall’Albert Einstein College of Medicine Muslim Student’s Association e altri), tenuta presso il Montefiore Medical Center, Bronx, New York, maggio 25, 2002, Noam Chomsky fa delle osservazioni - a titolo esemplificativo dei crimini di cui è responsabile il mondo ricco e sviluppato nei confronti del mondo sottosviluppato - sulla fame nel mondo, pur non trattandosi in quella occasione dell’immediato oggetto di analisi. Lo stile è quello che caratterizza la voce dell’attivista politico Chomsky da sempre: informativo dei fatti con una grande capacità di smasherare caso dopo caso, con infiniti esempi, il funzionamento e gli inganni delle grandi e potenti istituzioni nel mondo d’oggi: un metodo pratico, il parlare attraverso esempi concreti e non per astrazione, il cui obiettivo è l’orientamento al pensiero critico per un attivismo che direi si presenta come ragionato e ragionevole. I testi sono raccolti in un volume intitolato *Power and Terror. Post-9/11 Talks and Interviews*, del 2003, in una sezione dal titolo stabilito dai curatori e certamente interessante da un punto di vista semioetico, “U.S. Arms, Human Rights, and Social Health” (Armi USA, diritti umani, e salute sociale).