

Di seguito: full text dell'intervento in lingua italiana e inglese.

Alessandro Pontremoli e Alessandra Rossi Ghiglione, *Il teatro è un determinante di salute?*

Le performing arts nella promozione della salute di comunità

L'adagio: «Quando c'è la salute c'è tutto», espressione del senso comune che attribuisce alla salute fisica un valore superiore a quello di qualunque bene materiale, non è - come si sarebbe portati a credere - un proverbio della tradizione, ma una battuta, più volte ripetuta nel testo, della commedia *Il professor Papotti* di Luigi Arnaldo Vassallo, letterato e giornalista vissuto fra Otto e Novecento, noto col nome di Gandolin, autore di monologhi comici portati sulla scena da Ermete Novelli.

Come ogni altro concetto, insieme ai discorsi che produce, anche quello di salute ha un'origine culturale e subisce nella storia adattamenti epistemici.

Lo psicanalista argentino Miguel Benasayag sottolinea che mai come nella nostra epoca «la preoccupazione per quello che, in mancanza di meglio, chiamiamo “la salute” ha invaso il nostro quotidiano. La si potrebbe quasi definire un'attività in sé e per sé, autonoma rispetto alle altre preoccupazioni»¹.

Il terrore dell'ignoto, dell'imprevisto, attraversa il nostro tempo ed è il segno tangibile della paura della vita stessa. Un'angoscia per l'avvenire, un'inquietudine per minacce future ci distrae dal presente nell'ansia di prevedere, determinare, sapere.

Il fenomeno della «salute ad ogni costo»², che genera comportamenti compulsivi dettati dall'ossessione della vita sana, è il frutto di una visione del vivente come di un aggregato, cui si chiede di funzionare come una macchina, la cui unica differenza con noi è di carattere quantitativo, al punto che - come afferma sempre Benasayag - «non si vede perché non sarebbe possibile decriptare, dominare, correggere o riparare quei funzionamenti fino ad arrivare al punto, un domani, di non morire più»³.

Offuscati dalla paura della morte, i genitori sono posseduti da un parossismo di difesa dei figli per armarli ad affrontare un futuro immaginato come durissimo e competitivo. In una società economicistica, la persona è considerata un'impresa personale, vincente o perdente.

Ecco perché si pretende dalle agenzie educative che formino i ragazzi a quello che, con una metafora efficace, è stato definito un esoscheletro⁴, vale a dire una difesa esterna costituita da un agglomerato di competenze sempre più raffinate ed efficaci per ogni evenienza all'interno di un contesto unicamente economico-produttivista.

Nella società della somma delle competenze la vecchiaia deve essere dissimulata per mostrare individui sempre plastici nei confronti del cambiamento e dell'avanzare della tecnologia.

L'anziano in passato era integrato finché produceva; oggi è integrato finché consuma e nasconde la sua realtà di fragilità, deve sempre essere all'altezza del gioco ed apparire felice e vincente.

Analogamente il disabile: è tollerato quello vincente, quello ad alto rendimento (per fare solo un esempio: il disabile fisico, che danza in una compagnia professionistica). Come all'anziano, anche al disabile - affinché non sia portatore di inquietudine a motivo della fragilità che tutti accomuna ma di cui lui è ostensione “oscena” - si chiede di mostrarsi come un «angelo asessuato, senza desideri, senza cattiveria. Che si aggiri per la città e nelle strade ostentando un'aria riconoscente per il fatto di essere tollerato»⁵.

Nella nostra società si è immersi nel giovanilismo permanente perché non si hanno più la capacità antropologica e gli elementi culturali per riconoscere forme di potenza altre rispetto a quelle ritenute

¹ M. Benasayag, *La salute ad ogni costo. Medicina e potere*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 7.

² *Ibidem*.

³ M. Benasayag, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019, p. 42.

⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵ *Ivi*, p. 19.

vincenti. Ai vecchi non si consente di essere vecchi e ai giovani di essere giovani: a questi ultimi si nega lo spreco di energia e l'esplorazione, necessari per la loro formazione.

Il rapporto con l'altro (amore, amicizia, contatto con gli animali domestici) è solo la richiesta di una presenza contro-fobica, presenza rassicurante contro l'angoscia del vivere.

Il problema più grave è costituito dal rapporto con noi stessi, che sembra essere diventato prevalente e unidimensionale: «ci vediamo e ci valutiamo come macchine che devono funzionare»⁶.

Tale antropologia dell'umano, come è noto, è strettamente connessa all'emergenza del biopotere preconizzato da Foucault, potere che si esercita sulla vita e sul corpo e che ha nella medicina contemporanea il suo braccio armato.

Quello che il potere opera nel presente, altrettanto ben delineato da Giorgio Agamben, è la decostruzione della vita. Per definirsi il potere statale deve fondarsi sulla nuda vita, conservata e protetta se sottoposta al diritto di vita e di morte del sovrano e della legge⁷; deve cioè separare la nuda vita, nudo e astratto presupposto comune della specie umana, dalle forme-di-vita per le quali ne va del vivere stesso⁸.

Ed è su questa nudità che il dispositivo di potere della medicina mette in atto il suo processo di soggettivazione prescrittiva, che è all'origine del concetto di uomo sano: «La preoccupazione per la "vita sana" funge da trampolino per l'affermazione della norma sociale sulle leggi e sui codici»⁹.

Ma c'è una grande differenza fra funzionamento ed esistenza. Il vivente è un insieme integrato di cui oggi si tende a privilegiare però solo i processi che ne caratterizzano il funzionamento (meccanismi fisico-chimici; meccanismi adattativi).

Per comprendere i nostri corpi, le nostre vite, le nostre società non basta la griglia utilitaristica del funzionamento: le esperienze di vita implicano meccanismi complessi non modellizzabili.

Secondo Benasayag, la vita è un processo di auto-scultura del vivente, la memoria è scolpita nel corpo. Si tratta di una scultura simbolica e corporea, come fondamento di un'identità sempre in divenire. L'umano vive infatti nel divenire. Per il vivente il mondo è esperienza e i suoi atti sono sempre causati in un orizzonte di senso e sono portatori di senso¹⁰.

Partendo dal cambiamento di paradigma di Alain Berthoz, che rovescia la sequenza "conoscere, ragionare, agire" affermando che l'organismo è costantemente in azione¹¹, non dipende da un centro di controllo e «si sviluppa attraverso il movimento; un corpo che conosce è in piena azione»¹², lo psicanalista argentino propone una clinica della situazione, secondo la quale diventa fondamentale, per sostenere le persone e rafforzare questa volta il loro *endoscheletro* portante, lo sviluppo della *potenza di agire*. Quest'ultima si dispiega nella situazione a partire dalle asimmetrie che la caratterizzano, guidata da un desiderio che non è legato alle piccole voglie individuali, ma funge da segnale che, informandoci su noi stessi, ci comunica che il nostro metterci al lavoro potrà costruire qualcosa. Agire nella situazione non significa agire solo localmente, perché globalità e complessità intessono le nostre

⁶ Ivi, p. 23.

⁷ G. Agamben, *Forma-di-vita*, in M. Zanardi (a cura di), *Comunità e politica*, Cronopio, Napoli 2011, p. 90; cfr. Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

⁸ Agamben, *Forma-di-vita*, p. 89.

⁹ Benasayag, *La salute ad ogni costo*, p. 9.

¹⁰ Benasayag, *Funzionare o esistere?*, p. 56.

¹¹ A. Berthoz, *La semplicità*, Codice, Torino 2011, p. XI: «Il fondamento dei nostri pensieri, dello sviluppo delle nostre funzioni cognitive più elevate e anche più astratte consiste nell'atto, e che il cervello si è sviluppato in modo da poter anticipare le conseguenze di un'azione, proiettando sul mondo le proprie percezioni, le proprie ipotesi e i propri schemi interpretativi». Secondo l'approccio enattivo agli studi cognitivi «le emozioni sono [...] simultaneamente corporee e cognitivo-valutative: implementano significato e comprensione personale sotto forma di significato corporeo»: G. Colombetti, E. Thompson, *Il corpo e il vissuto affettivo: verso un approccio «enattivo» allo studio delle emozioni*, «Rivista di estetica [Online]», 37, 2008, pp. 77-96, consultato il 19 agosto 2019. <http://journals.openedition.org/estetica/1982>; cfr. A. Noë, *Action in Perception*, The MIT Press, Cambridge (MA) and London 2004.

¹² Benasayag, *La salute ad ogni costo*, p. 77.

pratiche e il nostro pensiero.

Su questo medesimo concetto convergono anche altri due pensatori: Paul Ricoeur e Giorgio Agamben.

Sulla scorta delle riflessioni di Paul Ricoeur possiamo pensare la libertà non a partire dalla legge morale, ma a partire dal corpo, inteso come un plesso unitario e inscindibile fra soggetto e corpo proprio. Un corpo-carne, immerso nel chiasma del visibile e del sensibile in situazione di reversibilità, è condizione di possibilità della libertà. Come afferma Merleau-Ponty: «Lungi dal rivaleggiare con lo spessore del mondo, quello del corpo è [...] l'unico mezzo che io ho di andare al cuore delle cose, facendomi mondo e facendole carne»¹³.

L'agire umano è pertanto un'esperienza immanente, radicata nella vita. Il fare creativo, in grado di «imprimere al divenire il carattere dell'essere», si manifesta e rivela non nelle forme *contemplative*, ma proprio in quelle *esperienziali* dell'arte, arte che Nietzsche identificava con la volontà di potenza e che Paul Ricoeur accostava, a partire dall'analogo concetto di *puissance d'agir*, all'umana libertà¹⁴.

Il teatro sociale, soprattutto nella sua forma performativa, basa il suo lavoro su quelle che Ricoeur, riprendendo un concetto di Arthur Danto, chiama le azioni di base, quelle azioni che possiamo compiere direttamente col nostro corpo senza la mediazione di altre azioni¹⁵. Movimenti volontari, pertanto, compiuti immediatamente, direttamente dipendenti dal potere del soggetto. Potere fisico di muoversi e intervenire nel mondo, questi movimenti, che costituiscono un sapere senza rappresentazione, sono per Ricoeur una via di accesso alla realtà come potenza, sono «il conatus, o potenza di essere di tutte le cose»¹⁶, capacità pratica di iniziare un corso di azione nel mondo¹⁷.

Analogamente Agamben afferma che «una vita politica, cioè orientata sull'idea di felicità e coesa in una forma-di-vita, è pensabile solo a partire dall'emancipazione da questa scissione, dall'irrevocabile esodo da ogni sovranità», e si domanda: «è possibile oggi, si dà oggi qualcosa come una forma-di-vita, cioè una vita per la quale, nel suo vivere, ne vada del vivere stesso, una *vita della potenza?*»¹⁸.

Alla domanda Agamben risponde affermando che è il *pensiero* il nesso costitutivo della forma-di-vita, pensiero come esperienza «che ha per oggetto il carattere potenziale della vita e dell'intelligenza umana»¹⁹ e aggiunge che è l'esperienza del pensiero a configurarsi sempre come esperienza di una potenza comune, ovvero come identificazione «senza residui» fra comunità e potenza.

Ma veniamo al teatro: per quale motivo discipline fra loro diverse (medicina, psicologia, sociologia, ecc.) cercano di farsi prossime al teatro e alle sue metodologie di intervento sociale e di comunità? È chiaro che nella società dell'efficientismo del funzionamento dove il corpo è stato separato dalle forme-di-vita il mito della salute ad ogni costo subisce uno scacco, perché la paura non è solo il motore che porta il potere a organizzarsi in biopotere, ma anche una conseguenza devastante e incontenibile degli inevitabili fallimenti di una idea di cura che non sia in grado di tener conto adeguatamente della complessità. Si pensi, al proposito, alle disuguaglianze, che vengono a crearsi per una serie di variabili sociali, culturali, economiche, politiche ecc., sempre meno controllabili, negli esiti, dai trattamenti sanitari e dagli interventi di cura tradizionali²⁰.

Perché il teatro, riportato alla sua origine di esperienza della persona, appare oggi così interessante da essere a volte inglobato, sempre con i dovuti distinguo, nei protocolli di cura²¹?

¹³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* [1964], Bompiani, Milano 2003, p. 152.

¹⁴ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Roma, 2005, pp. 153-154, 112; cfr. M. Piras, *Ripensare la libertà. Dalla legge morale al corpo*, in Id. (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 105-121.

¹⁵ A.C. Danto, *Basic Actions*, «American Philosophical Quarterly», II, 1965, 2, pp. 141-148.

¹⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 430.

¹⁷ Piras, *Ripensare la libertà*, p. 120.

¹⁸ Agamben, *Forma-di-vita*, p. 92.

¹⁹ Ivi, p. 93.

²⁰ Per un approfondimento si rimanda agli Atti di prossima pubblicazione della Giornata internazionale di studio *Teatro, salute e disuguaglianze*, Torino, 1 febbraio 2018, una delle azioni progettuali del PRIN *Per-formare il sociale. Formazione, cura e inclusione sociale attraverso il teatro*.

²¹ Cfr. A. Rossi Ghiglione, *Teatro e salute. La scena della cura in Piemonte*, Ananke, Torino 2011.

Da un lato appare chiaro come, poiché studi recenti hanno messo in evidenza l'efficacia terapeutica del teatro, la medicina del biopotere corra ai ripari per addomesticarlo e controllarlo riducendolo a protocolli rigidi, analogamente a quanto è accaduto in relazione alla problematica delle cure palliative²².

Dall'altro il teatro sociale e di comunità, palestra della nostra potenza di agire, luogo di sperimentazione dei *compossibili*, appare sempre di più come un movimento di resistenza in grado di far emergere il desiderio, campanello d'allarme che ci indica la possibilità di agire nelle situazioni concrete dell'esistenza.

Il teatro, nella forma di rito di una società che cercava attraverso di esso di inverarsi e quindi di trasformarsi accettando i progressivi e inevitabili cambiamenti del tempo, delle relazioni e degli assetti via via istituzionalizzanti, si è fortemente depotenziato, almeno nei luoghi deputati all'interno dei centri cittadini, e sta lentamente spegnendo la sua voce anche in quei luoghi che la perifericità e la marginalità avevano in parte preservato dalle operazioni del marketing globalizzante.

Anche le feste, gli eventi orgiastici del cambiamento gruppale, l'espressività collettiva dei momenti calendariali forti di sopravvissute comunità periferiche tendono a essere sempre più incasellate nella categoria del folklorico e guardate con quel disprezzo che solo chi si arroga il diritto di definirsi artista del teatro professionistico riesce così bene a manifestare, provocando quei «complessi di inferiorità» che nel teatro sono la causa della progressiva omologazione di tutti i centri e dei soggetti.

Ma l'esperienza teatrale è ben altro, è altro per eccellenza: è un corpo in relazione performativa con altri corpi, è corpo che assume, crea e trasforma linguaggi, è gratuità di rappresentazione di sé entro un perimetro circoscritto e riconosciuto, è domanda sul senso dell'esserci e dell'essere in una particolare situazione. Se non si guarda a tale dimensione esistenziale della teatralità non si comprende il motivo che oggi spinge persone di estrazione sociale disparata, di varia età, di provenienze le più diverse a desiderare di «fare» teatro piuttosto che ad «andare a» teatro.

Il Teatro Sociale e di Comunità è il modello di un teatro necessario. La necessità del teatro non è un fattore estrinseco rispetto alla corporeità dell'uomo, ma una conseguenza del suo statuto: esattamente come non si può vivere senza mangiare, non si ha vera qualità della vita senza che i meccanismi della rappresentazione - che sottendono ai processi cognitivi, affettivi e relazionali - vengano alimentati dall'esperienza.

Il teatro è questo alimento, luogo del ritrovamento di sé, della propria storia, della propria dimensione di soggetto e del proprio ruolo all'interno del mondo che abitiamo. È, insomma, la *possibilità di agire nel come se*, ma anche azione performativa diretta per raggiungere e mantenere la salute, così come è indicata e definita nella *Carta di Ottawa per la Promozione della Salute* del 1986: «La salute è creata e vissuta dalle persone all'interno degli ambienti organizzativi della vita quotidiana: dove si studia, si lavora, si gioca e si ama. La salute è creata prendendosi cura di sé stessi e degli altri, essendo capaci di prendere decisioni e di avere il controllo sulle diverse circostanze della vita».

Alessandro Pontremoli and Alessandra Rossi Ghiglione, *Is Theatre a Determinant of Health?*

Performing Art in the Promotion of Community Health

The old saying "health is all", based on the common sense belief that gives physical health a higher value than any material good is not, as one might think, a proverb handed down by tradition but a line, appearing several times in Luigi Arnaldo Vassallo's comedy *Il professor Papotti*. Vassallo, also known as Gandolin, was a man of letters and journalist who lived between the nineteenth and twentieth centuries, and wrote comic monologues brought to the scene by Ermete Novelli.

²² Benasayag, *La salute ad ogni costo*, pp. 51-61.

The concept of health, as every other concept, together with the discourses it produces, has a cultural origin and undergoes epistemic changes with time.

Argentinian psychoanalyst Miguel Benasayag underlines that more than ever before “the preoccupation with what, for lack of a better word, we call ‘health’, has invaded our everyday life. One could almost consider it an activity in itself and for itself, separate from other preoccupations”²³.

The terror of the unknown, of the unforeseen, cuts through our times and is the tangible sign of the fear of life itself. An anguish over the future, an apprehension about imminent threats, distracts us from the present inducing an anxiety to predict, determine, know.

The phenomenon of “health at all costs”²⁴, which generates compulsive behaviours imposed by an obsession with healthy living, stems from a vision of the living person as an aggregate which is required to work as a machine, different from inanimate machines only from a quantitative point of view, to the point that – as Benasayag points out – “one cannot see why it would not be possible to decrypt, dominate, correct or repair those mechanisms to the point of beating death one day”²⁵.

Darkened by their fear of death, parents are possessed by a fierce desire to defend their children in order to prepare them to face a future which is imagined as extremely hard and competitive. In an economicistic society, the individual is considered like a private firm, a winning or losing one.

This is why educational agencies are required to equip the young with what has been described with an effective metaphor an exoskeleton²⁶, that is to say an external defence made of an agglomeration of competencies more and more refined and effective for every eventuality in an exclusively economical-productivist context.

In the society where the sum of competencies is what really counts, old age must be concealed in order to show individuals always equipped with the plasticity required to adapt to change and to the advancements of technology.

In the past, old people were integrated for as long as they were productive, nowadays they are integrated as long they are consumers and manage to hide their fragility, as they must always be up to the challenges of life and show themselves happy and successful.

The same goes for people affected by disabilities: the thriving, highly driven ones are tolerated (such as, for example, a physically disabled dancer within a professional company). In order not to cause uneasiness because of their fragility – a fragility common to us all but displayed “obscenely” by them – disabled people are required, as old people are, to appear as “asexual angels, devoid of desire, alien to wickedness; to walk around displaying their gratitude for the fact of being tolerated”²⁷.

In our society we are constantly immersed in a permanent youthism since we have lost the anthropological ability and the cultural tools to relate to forms of power different from the ones considered prevailing. The old are not allowed to be old, and the young equally to be young: the latter are denied the right to squander their energy and explore, both things necessary for their development.

The relationships with others (love, friendship, pet handling) are reduced to the request for a reassuring presence to fend off the fear, to keep the anguish of life at bay.

The biggest problem is the relationship with oneself, which seems to have become prevailing and one-dimensional: “we see ourselves and evaluate ourselves as machines which must be in working condition”²⁸.

This anthropology of the human is, as we know, strictly linked to the rise of biopower preconized by Foucault, a power exercised over life and bodies, having in contemporary medicine its armed wing.

What power is doing in the present, which is well described by Giorgio Agamben as well, is the

²³ M. Benasayag, *La salute ad ogni costo. Medicina e potere*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 7.

²⁴ Ibidem.

²⁵ M. Benasayag, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019, p. 42.

²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 23.

deconstruction of life. In order to define itself, the state power must be founded on bare life, preserved and protected if it is subjected to the right to life and death of a sovereign and of the law²⁹, it must therefore separate the bare life, the mere abstract precondition of human life, from the forms-of-life for which life is compromised³⁰.

And it is on this nudity that the power apparatus of medicine perpetuates its process of prescriptive subjectivisation, which originates the concept of healthy man: “the preoccupation with a ‘healthy life’ serves as a springboard for the affirmation of the social norm over laws and codices”³¹.

But there is a great difference between functioning and existing. There is a tendency today to privilege only the functioning processes (physic-chemical mechanisms; adaptive mechanisms) among the integrated ensemble that constitute the living entity.

The utilitarian grid of functioning is not enough to understand our bodies, our lives, our societies: life experiences imply complex, not modellable mechanisms.

According to Benasayag, life is a process of auto-sculpture of the living, memory is engraved in the body. It is a bodily and symbolic sculpture, as the foundation of an ever changing identity. The human being lives, indeed, in an ever-present change. For the living being, the world is experience and his/her acts are always caused in a horizon of meaning and are carriers of meaning³².

Starting from Alain Berthoz’s change of paradigm, who reverses the “know, reason, act” sequence maintaining that organisms are constantly in action³³, are independent of centres of control and “develop through movements, a knowing body is in full action”³⁴, the Argentinian psychoanalyst proposes a situation clinic, according to which the development of the *power to act* becomes fundamental, in order to support people and reinforce, this time, their sustaining *endoskeleton*. This power expresses itself in situations characterised by asymmetries, and is guided by a desire which is not linked to minor individual cravings but acts as a signal which, providing us with information about ourselves, tells us that our work can build something. To act in a situation does not mean to act strictly speaking locally, as globality and complexity permeate our practices and our thoughts.

On this same point there is a consensus between two other thinkers: Paul Ricoeur and Giorgio Agamben.

Following Paul Ricoeur, we can define freedom not in relation to moral laws but to the body, intended as a unified and indissoluble mixture of own subject and body. A body-flesh, immersed in the chiasm of the visible and of the sensitive in a situation of reversibility, is condition of the possibility of freedom. As pointed out by Merleau-Ponty: “the thickness of the body, far from rivaling that of the world, is on the contrary the sole means I have to go unto the heart of the things, by making myself a world and by making them flesh”³⁵.

Human actions are therefore an immanent experience, rooted in life. The creative action, capable of “impressing the character of being on change”, manifests and reveals itself not in *contemplative* forms, but rather in the *experiential* forms of art, the art that Nietzsche identified with the will to power, and

²⁹ G. Agamben, *Forma-di-vita*, in M. Zanardi (a cura di), *Comunità e politica*, Cronopio, Napoli 2011, p. 90; cfr. Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turin 1995.

³⁰ Agamben, *Forma-di-vita*, p. 89.

³¹ Benasayag, *La salute ad ogni costo*, p. 9.

³² Benasayag, *Funzionare o esistere?*, p. 56.

³³ A. Berthoz, *La semplicità*, Codice, Turin 2011, p. XI: “the foundation of our thoughts, of the development of our highest and most abstract cognitive functions, is in the action, and that the brain has developed in a way to be able to anticipate the consequences of actions, projecting on the world its own perceptions, hypotheses and interpretative schemes”. According to the enactive approach to cognitive studies, “emotions are [...] simultaneously corporeal and cognitive-evaluative: they implement personal significance and comprehension in the form of corporeal significance.”: G. Colombetti, E. Thompson, *Il corpo e il vissuto affettivo: verso un approccio «enattivo» allo studio delle emozioni*, «Rivista di estetica [Online]», 37, 2008, pp. 77-96, accessed 19 August 2019. <http://journals.openedition.org/estetica/1982>; see A. Noë, *Action in Perception*, The MIT Press, Cambridge (MA) and London 2004.

³⁴ Benasayag, *La salute ad ogni costo*, p. 77.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* [1964], Bompiani, Milano 2003, p. 152. (*The Visible and the Invisible*, Edited by Claude Lefort Translated by Alphonso Lingis, Northwestern University Press 1968 EVANSTON p. 135 https://monoskop.org/images/8/80/Merleau_Ponty_Maurice_The_Visible_and_the_Invisible_1968.pdf accessed 6 September 2019)

Paul Ricoeur matched, thanks to the similar concept of *puissance d'agir*, with human freedom³⁶.

Social theatre, especially in its performative form, bases its work on what Ricoeur, utilizing a concept defined by Arthur Danto, calls the basic actions, those actions we can carry out directly with our bodies and are not caused by any other action we perform³⁷. Voluntary movements, therefore, performed immediately, directly dependent on the power of the subject. Physical ability to move and intervene in the world, these movements, constituting a knowledge without representation, are, according to Ricoeur, a way to access the reality as power, they are “the conatus, or the power of being of all things”³⁸, practical capability to start a course of action in the world³⁹.

Similarly, Agamben affirms that “a political life, i.e. oriented towards the idea of happiness and cohesive in a form-of-life, can be thought of only starting from the emancipation from this split, from the irrevocable departure from every sovereignty” and asks himself: “is it possible, today, is there today anything like a form-of-life that is to say a life for which, in its life, life itself is implicated, a *life of the power?*”⁴⁰.

To this question Agamben replies that thinking is the constitutive connection of the form-of-life, thinking as experience “that has the potential character of human life and intelligence as its object”⁴¹ and adds that it is the experience of thinking that configures itself always as experience of a common power, or as identification “without residue” between community and power.

But let's move on to theatre: for what reason disciplines far from one another, such as medicine, psychology, sociology etc, try to get close to theatre and to its methodologies of social and community intervention? It is clear that in the society of the efficiency of functioning, where the body has been separated from the forms-of-life, the myth of health above all things suffers a setback because fear is not only the engine that causes the power to become biopower, but also a devastating and irrepressible consequence of the inevitable failures of an idea of cure which is not able to take complexity into adequate account. One must think, for instance, of the inequality of outcomes in traditional health treatments and cures, due to social, cultural, economic, political and other variables⁴².

Why does the theatre, brought back to its origin of being a personal experience, look today so appealing to the point of being included, despite its peculiarities, in care protocols⁴³?

On the one hand it is clear how, given the fact that recent studies have highlighted the therapeutic effectiveness of the theatre, the biopower medicine is trying to harness and tame it, forcing it into rigid protocols, as happened with palliative care⁴⁴.

On the other hand, social and community theatre, training ground of our power of action, testing site of *co-possibilities*, looks more and more as a movement of resistance capable of bringing out desire, a sure sign that alerts us to the possibility of acting in the situations of real life.

The theatre - in its form of the rite of a society that was trying, through it, to become true, to transform itself tolerating the inevitable continuous changes of time, of relationships and of institutionalised assets -, has been greatly weakened, at least in the designated places in the city centres, and is slowly letting its voice dwindle even in the suburban and marginal spaces where globalising marketing had barely penetrated.

³⁶ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Roma, 2005, pp. 153-154, 112; cfr. M. Piras, *Ripensare la libertà. Dalla legge morale al corpo*, in Id. (editor), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 105-121.

³⁷ A.C. Danto, *Basic Actions*, «American Philosophical Quarterly», II, 1965, 2, pp. 141-148.

³⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 430. (*Oneself as Another (Soi-même comme un autre)*, translated by Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press, 1992, p.316).

³⁹ Piras, *Ripensare la libertà*, p. 120.

⁴⁰ Agamben, *Forma-di-vita*, p. 92.

⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

⁴² For further reading, see the proceedings of the International Day of Study *Teatro, salute e disuguaglianze*, Turin, 1 February 2018, one of the projects issued from the PRIN Project *Per-forming the Social - Education, Care and Social Inclusion through Theatre*.

⁴³ See A. Rossi Ghiglione, *Teatro e salute. La scena della cura in Piemonte*, Ananke, Turin 2011.

⁴⁴ Benasayag, *La salute ad ogni costo*, pp. 51-61.

The feasts as well, the orgiastic events of group change, the collective expression of the important times of the year for peripheral communities of survivors, tend to be more and more reduced to the folk category and despised by the arrogant self-appointed artists of professional theatre, causing an “inferiority complex” that in the theatre is leading to an increasing homologation of all centres and subjects.

But theatrical experience is something else, is other *par excellence*: it is a body in performative relationship with other bodies, it is a body that employs, creates and transforms languages, it is the free representation of oneself in a defined and recognised perimeter, it is the question on the sense of being and of being in a peculiar situation. Without considering this existential dimension of the theatre, one can never understand the reason why people of different social backgrounds, of different ages and provenances prefer to “make” theatre rather than to “go to” the theatre.

Social and community theatre is the model of a necessary theatre. The theatre necessity is not a factor extrinsic to men’s corporeity, but it is a consequence of their statute: in the same way that one cannot live without nourishment, one cannot achieve a true quality of life if the mechanisms of representation, which underlie the cognitive, emotional and relational processes, are not fed by experience.

Theatre is this sustenance, the place where one can find oneself, one’s own history, one’s own being a subject and having a role within the world one inhabits. It is, in short, the *possibility to act* in the *what if*, but also a direct performative action aimed to the achievement and maintenance of health, as defined in the The Ottawa Charter for Health Promotion in November 1986: “Health is created and lived by people within the settings of their everyday life; where they learn, work, play and love. Health is created by caring for oneself and others, by being able to take decisions and have control over one’s life circumstances”⁴⁵.

⁴⁵ <https://www.who.int/healthpromotion/conferences/previous/ottawa/en/index1.html> (accessed 6 September 2019).