

Disgusto, contagio e cognizione

Andrea Gragnani - Francesco Mancini

Tesi

Le informazioni attinenti al contagio di una malattia sono elaborate come se fossero informazioni attinenti al dominio del disgusto.

Definizione di disgusto come emozione

Il disgusto è stato considerato fin da Darwin (1965) un'emozione basilica al pari della paura, della tristezza, della gioia, della rabbia. Da una ricerca di Oatley e Duncan (1994) risulta che tra le cinque emozioni fondamentali sperimentate nella vita quotidiana da soggetti normali, il disgusto è la meno frequente, mentre quella più frequente è la rabbia.

Come le altre emozioni fondamentali il disgusto presenta un'espressione facciale caratteristica (Ekman-Friesen 1975; Izard 1977; Rozin-Lowery-Ebert 1994); uno specifico *pattern* comportamentale che dispone il soggetto ad agire in un modo appropriato e specifico: allontanare da sé la sostanza disgustosa (Rozin-Fallon 1987; Power-Dalgleish 1997; Mancini 1998); una caratteristica manifestazione fisiologica che comprende la nausea, un incremento della Risposta Psico-Galvanica, bradicardia e salivazione; e un feeling altrettanto caratteristico: la repulsione (Rozin-Fallon 1987).

Il disgusto sembra essere una emozione fortemente corporea che sorveglia i confini del sé corporeo (Mancini 1998) ed è sta-

ta definita come una «repulsione alla prospettiva di una incorporazione orale di una sostanza dannosa o offensiva» (Rozin-Fallon 1987).

Visto che la repulsione sembra essere una caratteristica fondamentale del disgusto, riteniamo utile analizzare le caratteristiche psicologiche dei differenti tipi di repulsione. La repulsione di un agente è trattata in base a tre possibili motivazioni:

- sensoriale-affettiva, ovvero la credenza che l'oggetto possieda delle proprietà negative in base al cattivo sapore, all'odore, alla consistenza o all'apparenza;
- l'anticipazione delle conseguenze dannose di una possibile ingestione: queste possono essere sia danni corporei immediati (crampi allo stomaco) o differiti (cancro), sia danni sociali e morali (ad esempio, per gli Indù accettare del cibo toccato da un membro di una casta inferiore);
- fattori ideativi, ovvero la conoscenza sulle origini o sulla natura della sostanza. Questa componente è ben illustrata dalla repulsione a mangiare una cavalletta solamente perché è una cavalletta. Il terzo fattore è propriamente umano ed è sicuramente molto influenzato dalla cultura e dagli aspetti morali della cultura.

Come evidenziato dalla tabella 1 esistono tre categorie di repulsione in base a queste motivazioni:

- cattivo sapore: una pietanza troppo salata può avere un cattivo sapore, ma non per questo produce disgusto in senso pieno. Questo tipo di repulsione sembra essere primariamente influenzata da motivazioni sensorio-affettive;
- pericolo: il contatto con una sostanza chimica, ad esempio il benzene, può essere giudicato pericoloso, ma non suscita alcun tipo di disgusto; oppure consumare dei funghi che potrebbero essere velenosi è considerato pericoloso, ma non viene considerato disgustoso. Questo tipo di repulsione sembra essere primariamente motivata dai fattori di anticipazione di conseguenze negative;

- disgusto: toccare uno scarafaggio sterilizzato suscita disgusto, ma non timore per la propria salute fisica. Parimenti un bicchiere di succo d'arancia da cui viene estratta una mosca non cambierà sapore a causa della mosca, tuttavia suscita disgusto e, quindi, repulsione. Questo ultimo tipo di repulsione sembra essere primariamente motivata dai fattori ideativi e dalla credenza che queste sostanze abbiano un potere offensivo e un cattivo sapore.

Tabella 1
Caratteristiche Psicologiche di differenti tipi di Repulsione
(Modificata da Rozin-Fallon 1987)

ITEM	Categorie di repulsione		
	Cattivo sapore	Pericolo	Disgusto
Motivazioni			
Sensoriale-affettiva	P		P
Anticipazione delle conseguenze		P	Pa
Fattori ideativi		Pa	P
Caratteristiche del disgusto			
Sgradevolezza all'ingestione	P	P	P
Contaminazione		Pa	P
Espressione facciale	P		P
Nausea	Pa		P

P = presenti.

a = questa motivazione o attributo è presente in alcuni ma non in tutti i casi delle categorie in questione.

La natura del disgustoso

Quasi tutto ciò che è disgustoso è di origine animale (Angyal 1941; Fallon-Rozin 1983; Rozin-Fallon 1980). A questo proposito è da notare che nella cultura occidentale la maggioranza de-

gli animali è considerata disgustosa, ad esempio gli insetti, i rettili, gli anfibi e una grande parte di mammiferi non sono mangiati; gli animali considerati mangiabili sono una minoranza.

Il disgustoso sembra essere definito culturalmente. Questa modalità la riscontriamo ancora una volta nella selezione degli animali che possono essere mangiati. Ad esempio, la carne di maiale nella nostra cultura è sfruttata per la produzione di decine di alimenti, mentre per i Mussulmani mangiare la carne di maiale è proibito ed è considerato disgustoso. La spiegazione di questo fatto è secondo alcuni (Ortner 1973; Tambiah 1969) da ricercare nel desiderio di accentuare il confine uomo-animale e di ribadire la propria appartenenza al genere umano e non a quello bestiale.

Il disgustoso è considerato dagli esseri umani come contaminante e le modalità di contaminazione sono concepite in modo magico. Difatti, gli esseri umani tendono a credere che si diventa ciò che si mangia e, più in generale, ciò con cui si entra in contatto; allora mangiare gli animali o venire in contatto con i loro prodotti, come ad esempio le feci, implica diventare un po' animali. Con le piante e le verdure il problema non si porrebbe perché la distanza percepita dagli umani fra sé e le piante è di gran lunga maggiore di quella percepita fra sé e gli animali. A sostegno di questa spiegazione vi sarebbe il fatto che il disgusto aumenta se si tratta di mangiare un animale considerato di casa, con cui si è in stretto rapporto, o animali più simili all'uomo come, ad esempio, le scimmie. Ortner (1973) notava che vi è un unico prodotto del corpo umano che non suscita disgusto, le lacrime, e, in effetti, le lacrime sono un prodotto esclusivamente umano mentre gli animali non piangono.

Il disgusto e i confini del sé corporeo

Le nostre stesse feci e la nostra urina non suscitano in noi alcun disgusto finché sono nel nostro corpo, ma diventano disgustose quando ne superano i confini. Allport (1955) notava che

la nostra saliva non suscita in noi alcun disgusto finché è nella nostra bocca e diventa invece disgustosa quando è fuori dal corpo, ad esempio su un tovagliolo. Una stilla di sangue che esce da un taglio sul proprio dito non è disgustosa, ma lo diventa se cade su un fazzoletto.

Questo confine del sé corporeo è variabile: sembrano esserci delle situazioni nelle quali avviene un indebolimento della risposta di disgusto. Ad esempio, un genitore può non provare disgusto, oppure esperirne molto poco, per i prodotti corporei dei propri neonati. Inoltre, tra amanti spesso riscontriamo una perdita del disgusto per gli odori corporei e per le secrezioni sessuali. Qui si instaura, oltre alla possibile spiegazione dell'adattamento in seguito a varie esposizioni, un meccanismo particolare e interessante. La relazione madre-bambino e le relazioni sentimentali comportano un decadimento o una distruzione dei confini corporei. Siccome il disgusto coinvolge cose/sostanze esterne a se stessi, queste relazioni intime possono ridurre drasticamente il disgusto attraverso un meccanismo che rende confusa la distinzione sé-altro. Il confine del sé corporeo può essere più o meno rigido per cui sostanze normalmente disgustose possono superare tranquillamente i confini del sé corporeo se provengono da una persona amata o ammirata o protetta. Quindi, per gli amanti sostanze come la saliva, liquido vaginale o seminale possono superare, senza destare disgusto, i confini del sé corporeo, come accade anche nel caso di genitori che accudiscono i propri bambini senza provare disgusto per i loro escrementi.

Che cosa è difeso dal disgusto?

Il *disgustoso* non minaccia l'integrità fisica, e infatti nell'esperienza del disgusto non c'è il timore di un dolore fisico; non minaccia nemmeno la salute, e infatti si prova disgusto anche per sostanze innocue, ad esempio il proprio sangue su di un fazzoletto o delle feci sterilizzate; non minaccia le proprie capacità, e

infatti se il disgustoso supera il confine del sé corporeo non ci si ritiene meno capaci o abili o maggiormente privi di strumenti. Il disgustoso minaccia il senso della propria dignità. Per dignità personale si intende la convinzione di essere degni di appartenere a un gruppo specifico o a uno astratto, ossia, all'umanità.

Angyal (1941) sosteneva che il superamento del confine del sé corporeo da parte di una sostanza disgustosa implica una contaminazione del sé e di conseguenza uno svilimento di sé. Questa affermazione si regge sul principio esplicativo magico «siamo quello che mangiamo» che sembra essere utilizzato non solo dai bambini e dai primitivi, ma anche da persone adulte, occidentali, intelligenti e colte (Nemeroff-Rozin 1989).

Il punto interessante e cruciale per una piena comprensione del disgusto, e in particolare della sua funzione, è il seguente: il contatto con una sostanza disgustosa mina il senso della propria dignità. Il disgusto sorveglia e difende, perciò, gli scopi della dignità e più in generale dell'appartenenza a un gruppo. Le prove di questa affermazione le possiamo trovare nei resoconti dei sopravvissuti ai campi di concentramento (DesPres 1976; Levi 1967), che in maniera chiara, ancorché drammatica, mostrano che cosa accade se la difesa del sé corporeo crolla e si rimane esposti alla contaminazione. La mancanza di servizi igienici, spesso anche dell'acqua, rendeva impossibile lavarsi e mantenersi puliti con il risultato che i prigionieri tendevano a percepirsi come animali, e anche le guardie e i compagni li consideravano allo stesso modo. Le guardie maltrattavano e uccidevano più facilmente i prigionieri più sporchi e quelli che si erano lasciati andare maggiormente alla contaminazione degli escrementi, e questi stessi prigionieri erano più rassegnati e resistevano meno agli attacchi delle guardie. Al contrario, quelli che cercavano di mantenere la propria dignità umana impegnandosi in rituali di lavaggio, magari con dell'acqua anche fangosa, tendevano a sopravvivere. Chi cessava di difendere la propria dignità dall'assalto dello sporco aveva una prognosi sfavorevole: presto sarebbe morto o sarebbe stato ucciso.

La contaminazione da parte del disgustoso non è l'unico

modo con cui si può perdere il senso della propria dignità: la si può perdere anche per immoralità, ad esempio per un tradimento, o per perdita di capacità. Nel primo caso si diventa oggetto, a volte anche da parte di se stessi, di disprezzo rabbioso, nel secondo caso di un disprezzo freddo e distaccato. Ci si sente disgustosi se si perdono quei *markers* fisico-corporei (ad esempio, odori, aspetto) che supponiamo necessari per poter essere identificati come membri del gruppo. Quindi il disgusto può essere considerato come una forma di disprezzo *corporeo*.

Rozin e Fallon (1987) hanno evidenziato come il disgusto sia un potente mezzo di trasmissione di valori culturali, non solo in relazione ai cibi accettabili o inaccettabili, ma anche rispetto ai valori morali (vedi anche Miller 1997).

La contaminazione

La contaminazione avviene grazie a una sorta di *essenza disgustosa* che, attraverso *tracce* o per *somiglianza*, si propaga dagli oggetti disgustosi a quelli di per sé accettabili.

Per *traccia* si intende la modalità di propagazione della contaminazione. Il punto topico si ritrova nel contatto tra un cibo e una sostanza disgustosa, che ne provoca la contaminazione fisica. Ciò avviene anche se la *traccia* fisica è impercettibile o invisibile. Si presenta, quindi, una sorta di contaminazione psicologica. Ad esempio, come vi comportereste se in un bar ordinaste un bicchiere di latte e ci trovaste dentro una mosca e il cameriere vi levasse la mosca con un cucchiaino? Probabilmente levare la mosca dal bicchiere di latte, cioè estrarre la sostanza disgustosa da un cibo per voi appetibile, non basterebbe a farvi considerare quel bicchiere di latte come bevibile. Questo avviene perché le persone sono convinte che una traccia fisica («un piccolo pezzo di mosca potrebbe essere ancora lì»; Fallon-Rozin-Pliner 1984) sia rimasta e, quindi, abbia contaminato per sempre quell'alimento.

Inoltre, si può esperire disgusto anche in situazioni in cui

non è sostenibile l'idea della presenza di una traccia di una sostanza disgustosa. In questi casi il disgusto è evocato da oggetti associati a una sostanza disgustosa, cioè per *somiglianza* (cose simili = proprietà simili). Un classico esempio di questa modalità ci è offerto da Rozin-Millman-Fallon (1986): in alcuni ospedali pediatrici americani si faceva un largo consumo di bicchierini di succo d'arancia da parte delle infermiere a scapito dei bambini ricoverati. Questo problema fu risolto mettendo il succo d'arancia dentro delle bottigliette simili a quelle utilizzate per la raccolta di urina dei bambini. Il risultato fu che le infermiere non consumarono più il succo d'arancia, nonostante non ci fosse in questo caso nessuna possibilità di contaminazione della bevanda tramite tracce di urina.

Molte persone sono riluttanti a mangiare anche i loro cibi preferiti se questi sono entrati in contatto con qualcosa che assomiglia a qualcosa di disgustoso.

Quindi, in generale il disgusto è elicitato da oggetti che hanno avuto un contatto fisico con oggetti/sostanze disgustosi o semplicemente da una somiglianza con un oggetto/sostanza disgustosa.

Caratteristiche del pensiero magico

Quando gli individui elaborano le informazioni riguardo al potere contaminante di una sostanza disgustosa utilizzano una modalità di pensiero denominata «pensiero magico». Sia nella vita quotidiana che in laboratorio sono molto numerosi gli esempi di scelte evidenzialiste e tradizionalmente tali scelte sono considerate frutto del pensiero magico. Alla base di questo tipo di pensiero vi è

la credenza secondo cui si possono ottenere degli effetti nel mondo fisico attraverso delle operazioni puramente simboliche non causalmente legate a tali effetti (ad esempio, tirare un dado in modo leggero per far uscire un numero basso e in modo più deciso per far uscire un numero alto) (Giroto 1994).

Come dire che il pensiero magico è un pensiero che si svolge dando per scontata quella che appare all'osservatore una confusione fra il dominio dei simboli e delle rappresentazioni e quello dei fatti.

Il pensiero magico non è una forma particolare di pensiero che si contrappone a un'altra più razionale, piuttosto è un tipo di pensiero come tutti gli altri e la sua peculiarità sta nella discriminazione segno/fatto che è alla base della prospettiva in cui esso si svolge. Pertanto a essere magico è il modo in cui sono organizzati i modelli mentali, non come sono elaborati.

Bisogna sottolineare che il soggetto che cerca di agire magicamente sulla realtà è in buona fede, ancorché ingenuo e sprovveduto, perché ritiene di agire sui fatti e non su ciò che per l'osservatore sono segni: «la concezione fondamentale della magia simpatica è identica a quella della scienza moderna: nella sua essenza tutto il sistema è una fede, implicita ma ferma e reale, nell'ordine e nell'uniformità della natura» (Frazer 1959).

Le caratteristiche fondamentali del pensiero magico nell'ambito della contaminazione sono le seguenti:

- a) si assume per *default* che a seguito di un contatto fisico la contaminazione è avvenuta;
- b) non si considerano le probabilità;
- c) si considera poco il possibile decadimento nel tempo della contaminazione (permanenza);
- d) non si considerano le dosi;
- e) si considera possibile la *causalità retrograda*. Per causalità retrograda si intende un tipo di pensiero per cui un'azione sull'essenza (o residuo) si riflette sulla sua «sorgente» (cioè sull'oggetto o persona a cui appartiene il residuo). Ne sono un esempio le pratiche magiche in cui un'azione contro un feticcio costruito con i capelli di una persona può arrecare danno alla persona in questione poiché i suoi capelli contengono la sua essenza;
- f) si considera che se una persona diventa moralmente corrotta ne seguirà una corruzione fisica; da ciò consegue che la *corruzione* fisica e morale sono la stessa cosa.

Il fatto che nel pensiero magico non siano considerate la probabilità, le dosi e la decadenza è spiegabile nel senso che la contaminazione viene vista come un cambiamento della natura del contaminato che ne risulta svilito. La purificazione, come la sterilizzazione di ogni oggetto, è un processo più lungo e complesso del semplice allontanamento del contaminante.

Riteniamo che le persone, quando si trovano di fronte a una malattia e al conseguente possibile pericolo di contagio, tendano a elaborare le informazioni in base a questo pensiero magico, come se si trovassero davanti a una sostanza disgustosa, cioè nel dominio del disgusto, più che in una situazione potenzialmente pericolosa. Probabilmente questa modalità di pensiero si presenta senza consapevolezza, tant'è che le persone tentano di prevenire il contagio della malattia, ad esempio dell'AIDS, in modo bizzarro e senza tener conto delle sue reali modalità di trasmissione, seppur ben conosciute.

Contaminazione invece che contagio

Il processo di contaminazione che entra in gioco con sostanze pericolose è lo stesso di quello delle sostanze disgustose, quindi, le leggi del contagio e della somiglianza incidono anche sul dominio del pericolo.

Due studi (Rozin-Nemeroff-Markwith 1992; Nemeroff-Brikman-Woodward 1994) hanno analizzato i processi di pensiero della contaminazione da malattie, in particolare dall'AIDS. Gli aspetti fondamentali della contaminazione misurati in queste ricerche sono i seguenti: gli *effetti basilici del contatto*, la *permanenza*, l'*holographic effect*, la *causazione retrograda (backward contagion)* e la *fusione moralità-germi (moral-germ conflation)*.

Per valutare gli *effetti basilici del contatto* i soggetti dovevano esprimere come si sarebbero sentiti, su una scala che andava da +100 a -100, se fossero andati a un *party* e avessero usato dei piatti d'argento, e successivamente avessero scoperto che erano stati utilizzati il giorno prima per un *party* per malati di AIDS.

Il rischio oggettivo di questa situazione è assente. Il 70% dei soggetti hanno mostrato una risposta negativa ($x = -40$). Da questi dati emerge come le persone considerino un contatto indiretto sufficiente per sentirsi contaminati da un virus.

Per valutare gli effetti della *permanenza* sono state utilizzate due strategie:

1. *recency*: nella contaminazione magica, la potenza contaminante dell'entità e gli effetti del contagio sono spesso permanenti. Per valutare questo effetto nel contagio da malattie, ai soggetti veniva chiesto: «come ti saresti sentito se il giorno prima i piatti fossero stati utilizzati da persone malate di AIDS?». Stesse domande venivano riferite ad altri intervalli temporali: una settimana prima, un mese prima o un anno prima. La maggioranza dei soggetti mostravano un feeling negativo che era sostanzialmente stabile, cioè il 90% del potere contaminante rimaneva anche per un anno. Questo evidenzia come la distanza temporale tra la contaminazione e il contatto diretto del soggetto con l'oggetto «contaminato» non conta;
2. *metodi di purificazione*: un'altra evidenza della contaminazione magica si riferisce al fatto che può essere estremamente difficoltosa o spesso impossibile la purificazione di un oggetto contaminato. Per valutare tale effetto, ai soggetti veniva chiesto di scegliere tra tre possibili strategie di purificazione: lavare i piatti a mano con il detersivo in acqua calda, lavarli in una lavastoviglie con temperatura elevata e detersivo, oppure lavarli in una lavastoviglie con temperatura elevata e detersivo dopo averli ben strofinati. In ultimo ai soggetti era chiesto come si sarebbero comportati se a mangiarci fosse stata una persona con un raffreddore. Naturalmente la maggior parte dei soggetti ha scelto i metodi più drastici nel caso in cui la persona era malata di AIDS rispetto a quello della persona raffreddata. Questo indica come anche per il contagio da malattie la purificazione è considerata difficile e che la difficoltà aumenta con la pericolosità percepita della malattia.

Per *holographic effect* si intende che le persone considerano che l'essenza con potere contaminante è distribuita più o meno egualmente in tutta la sorgente, e che tutte le caratteristiche fondamentali dell'essenza sono contenute in minima parte nella sorgente, cioè che anche la minima parte contiene l'essenza in modo sufficiente. Sono presenti due tipi diversi di *holographic effect*:

- *irrilevanza della dose*: ogni piccola quantità dell'essenza è considerata capace di produrre gli effetti del contagio. Questo tipo di *holographic effect* è stato investigato chiedendo ai soggetti: «come ti sentiresti se sapessi che sono entrati nel tuo corpo il seguente numero di virus vivi dell'AIDS: un singolo virus, cento virus, diecimila virus, un milione di virus?». Per la maggioranza dei soggetti aver contratto un singolo virus o un milione di virus è la stessa cosa, mentre è dimostrato che la probabilità dell'infezione dell'AIDS aumenta con l'incremento del numero di virus con cui si viene in contatto;
- *parte per il tutto*: il contatto con ogni parte o residuo della sorgente è considerato più o meno equivalente. La domanda utilizzata per valutare questo effetto è la seguente: «ci sono delle parti di un corpo di un malato di AIDS, o di residui personali, che ti sentiresti di toccare nello stesso modo in cui faresti con uno sconosciuto sano?». Da questa domanda emerge che la maggior parte dei soggetti non si sentirebbe sicura di toccare nessuna parte o residuo, trattando così allo stesso modo un capello tagliato, un gomito, la pancia. Da questi risultati emerge che la parte viene considerata come il tutto, quindi toccare un capello equivale ad aver toccato tutto il corpo.

Per valutare la *causazione retrograda*, ai soggetti veniva chiesto di immaginare di lasciare l'ospedale e di vedere, mentre uscivano, un malato di AIDS che prendeva il loro letto. Emergono risultati che indicano che, seppur solo per una parte dei soggetti, l'essenza contaminante ha la capacità di tornare indietro.

La *fusione moralità-germi* riguarda la tendenza, già illustrata

precedentemente, a considerare corruzione fisica e morale come se fossero la stessa cosa. Tale fusione può portare a sentirsi più o meno preoccupati della vulnerabilità personale alle malattie in base ai propri sentimenti di colpa o di cattiveria. In questo modo, una persona che si considera moralmente a posto potrebbe valutare in maniera ridotta il rischio oggettivo dei propri comportamenti e viceversa. I risultati dell'esperimento indicano che il grado di preoccupazione dei soggetti riguardo alla loro possibilità di contrarre l'AIDS è proporzionale al senso di colpa verso i propri comportamenti sessuali e di consumo di stupefacenti, mentre non dipende affatto dalla conoscenza di come l'AIDS viene trasmesso e dagli attuali comportamenti a rischio. Viceversa il pericolo soggettivo di contrarre l'AIDS dipende dalla conoscenza e dai comportamenti a rischio.

In sintesi, questa ricerca evidenzia che la maggioranza dei soggetti hanno una ipersensibilità anche a situazioni prive di rischi; che la distanza temporale tra la contaminazione e il contatto diretto del soggetto con l'oggetto «contaminato» non conta; che la purificazione da un contagio è difficilissima; che per le persone il potere contaminante di un virus o di un milione è lo stesso; che la causazione retrograda è ritenuta possibile, anche se solo da una parte di soggetti; e, in ultimo, che la valutazione del rischio soggettivo di essere infettati dipende dalla conoscenza e dai propri comportamenti a rischio, mentre il grado di preoccupazione dipende dal senso di colpa.

Decontaminazione invece che contagio

Poiché la valutazione del potere contaminante di una sostanza pericolosa sottostà, come abbiamo precedentemente illustrato, alle stesse leggi che governano il disgusto, conduce a una sovravalutazione del pericolo in base alle sensazioni di preoccupazione e di disgusto, ma può portare anche in direzione opposta, proprio come avviene per la contaminazione da sostanze disgustose per le quali esiste una modulazione dei confini del sé

corporeo. Quindi, anche nel dominio del pericolo, la possibilità di essere contaminati o contagiati da sostanze pericolose può essere sottostimata perché esse non suscitano disgusto. Ad esempio, sostanze chimiche e radioattive possono non suscitare disgusto e, a parità di pericolo, dunque, possono essere temute meno di virus e batteri, che sono esseri viventi e provengono da altri umani. In altri casi il contatto con persone affette da malattie infettive, ma amate, ammirate e capaci di suscitare affetto può essere considerato ingiustificatamente innocuo perché, in questi casi, il disgusto, modulato da questi fattori, diminuisce o scompare.

Possiamo ritrovare questa tendenza a sottostimare il pericolo della contaminazione anche nella vita di tutti i giorni: ad esempio, se diamo un bacio sul muso del nostro cane mentre facciamo con lui una passeggiata difficilmente abbiamo in mente dove può aver messo il muso in precedenza.

Conclusione

Il disgusto si presenta come un'emozione fortemente corporea nel senso che sorveglia l'integrità del corpo ed è suscitato da sostanze che entrano in contatto con il corpo, ma sembra essere, più che un'emozione che sorveglia il corpo «in carne e ossa», un'emozione che protegge il sé, la propria dignità di uomo e il senso di appartenenza al gruppo. Quindi il disgusto può essere considerato un'emozione che si è evoluta al fine di consentire un adattamento del singolo alla cultura (Rozin 1982), un'emozione finalizzata alla trasmissione di valori culturali, sociali e morali.

Inoltre, visto che le informazioni attinenti al contagio di una malattia sono elaborate come se fossero informazioni attinenti al dominio del disgusto, anche il timore del contagio di una malattia, come l'AIDS, può essere sovrastimato poiché suscita disgusto, oppure essere sottostimato, come il timore di contagio da una malattia di un figlio, poiché non provoca disgusto.

Bibliografia

- Allport G.W. (1955), *Becoming. Basic considerations for a psychology of personality*, Yale University Press, New Haven (tr. it. *Divenire: fondamenti di una psicologia della personalità*, Giunti Barbera, Firenze 1974).
- Angyal A. (1941), *Disgust and related aversions*, «Journal of Abnormal and Social Psychology», 36, pp. 393-412.
- Darwin C. (1965 [1872]), *The expression of the Emotion in Man and Animals*, Chicago University Press, Chicago (tr. it. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999).
- Des Pres T. (1976), *The survivor*, Oxford University Press, Oxford.
- Ekman P. - Friesen W.V. (1975), *Unmasking the face*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Fallon A.E. - Rozin P. (1983), *The psychological bases of food rejections by humans*, «Ecology of Food and Nutrition», 13, pp. 15-26.
- Fallon A.E. - Rozin P. - Pliner P. (1984), *The child's conception of food: the development of food rejections with special reference to disgust and contamination sensitivity*, «Child Development», 55, pp. 566-575.
- Frazer J.G. (1959), *The new golden bough. A study in magic and religion* (Abridged, T.H. Gaster Ed. (ed.), Macmillan, New York; I ed. 1890) (tr. it. *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1990).
- Giroto V. (1994), *Il ragionamento*, Il Mulino, Bologna.
- Izard C.E. (1977), *Human emotion*, Plenum, New York.
- Levi P. (1967), *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.
- Mancini F. (1998), *Il disgusto ed il suo ruolo nel disturbo ossessivo-compulsivo*, «Psicoterapia Cognitiva e Comportamentale», 4 (2), pp. 123-134.
- Miller W.I. (1997), *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London (tr. it. *Anatomia del disgusto*, McGraw-Hill, Milano 1998).

- Nemeroff C. - Brikman A. - Woodward C.K. (1994), *Magical contagion and AIDS risk perception in a college population*, «AIDS Educational and Prevention», 6 (3), pp. 249-265.
- Nemeroff C. - Rozin P. (1989), *An unacknowledged belief in 'you are what you eat' among college students in United States*, «Ethos. Journal Of the Society for Psychological Anthropology», 17, pp. 50-69.
- Oatley K. - Duncan E. (1994), *The experience of emotion in everyday life*, «Cognition and Emotion», 8, pp. 369-381.
- Ortner S.B. (1973), *Sherpa purity*, «American Anthropologist», 75, pp. 49-63.
- Power M. - Dalgleish T. (1997), *Cognition and Emotion. From Order to Disorder*, Psychology Press, Erlbaum.
- Rozin P. (1982), *Human food selection: the interaction of biology, culture and individual experience*, in L.M. Barker (ed.), *The psychobiology of human food selection*, Bridgeport, pp. 225-254.
- Rozin P. - Fallon A.E. (1980), *The psychological categorization of foods and non-foods: a preliminary taxonomy of food rejections*, «Appetite», 1, pp. 193-201.
- Id. (1987), *Perspective on disgust*, «Psychological Review», 94, pp. 23-41.
- Rozin P. - Lowery L. - Ebert R. (1994), *Varieties of disgust faces and the structure of disgust*, «Journal of Personality and Social Psychology», 66, pp. 870-881.
- Rozin P. - Millman L. - Fallon A.E. (1986), *Operation of the law of sympathetic magic in disgust and other domains*, «Journal of Personality and Social Psychology», 50 (4), pp. 703-712.
- Rozin P. - Nemeroff C. - Markwith M. (1992), *Magical contagion belief and fear of AIDS*, «Journal of Applied Social Psychology», 22, pp. 1081-1092.
- Tambiah S.J. (1969), *Animals are good to think and good to prohibit*, «Ethnology», 8, pp. 423-459.