

I TERRITORI DEL MERAVIGLIOSO*

0. Esplorare i territori del meraviglioso è entrare assieme in quelli della follia. Spazi di irragionevole alterità, il loro carattere di rischio e di liminarietà può essere più o meno accentuato dal brivido di un piacere proibito al contagio di una malattia epidemica. Ma il segno di questa alterità presuppone assieme l'esistenza di un segno di identità che si costruisce proprio attraverso questa dialettica, sicché l'uno non potrà mai fare a meno dell'altro, di continuo rinvandosi luci e ombre.

Problematici costrutti, i loro caratteri di una discutibile storicità son risultati sempre più evidenti, anche grazie al riesame di determinati periodi della storia del nostro pensiero, considerati come particolarmente significativi: dal foucaultiano "âge classique" a un altro "âge", questa volta d'oro, quello della grande alienistica moderna (Castel). Ma anche non sono mancate sollecitazioni a risalire ben più

* Per gentile concessione delle Edizioni Scientifiche Italiane; il saggio è stato pubblicato la prima volta in *Linguaggio, ragione, follia*, a cura di R. Beneduce, ESI, Napoli 1990, pp. 193-212.

addietro nel tempo, e cioè a quel grande dibattito contro il pensiero mitico che nella Grecia antica vide, per la prima volta, nascere e affermarsi il *logos*, la ragione (Vernant, Detienne, Veyne, ecc.).

È anzi ormai diventata luogo comune l'affermazione che il primato del *logos* costituisca caratteristica propria ed esclusiva della nostra "civiltà occidentale", la quale proprio per questo si distinguerebbe da tutte le altre forme "mitocentriche" di cultura.

La critica più radicale a questo modello di *logos* ha messo tra parentesi la pur reale novità e diversità di uno strumento che può davvero rendere l'uomo più capace di capire il suo mondo e di mettersi in relazione con esso. Ha piuttosto insistito nell'identificare il *logos* con una mera logica di potere, sistema referenziale che si distinguerebbe dagli altri solo perché pretenderebbe di essere diverso, migliore, più avanzato.

C'è di certo da nutrire sani sospetti nei confronti di chi nell'esercitare critica usi le stesse armi dell'oggetto criticato, la logica appunto... e che anche si sottragga alla pur necessaria presa d'atto dell'esistenza di un tipo di logica che non si identifica con le logiche simboliche (per quanto logiche siano anch'esse!).

Ma neppure possiamo dire di essere passati immuni da un processo che ha avuto il coraggio di smontare un modello dominante di Ragione per rivelare le oscurità celate dietro le grandi certezze dei Lumi. E abbiamo anche fatto nostra la scoperta che il binomio ragione-follia, o ragione-meraviglioso rappresenta soltanto una parte di un più vasto sistema classificatorio, che assieme alla ragione colloca il maschio, l'individuo, l'adulto, il bianco, il borghese, l'eterosessuale, il massimo profitto col minimo dispendio e assegna agli stessi territori della follia l'animale, la donna, le masse, il bambino, il diverso di

pelle, il proletario, l'omosessuale e anche il giocare e il sognare tutti i sogni possibili. Classificazione binaria, si rappresenta come sistema di opposizioni date per natura e gerarchicamente disposte (di qui anche il suo razzismo e sessismo). E nel suo interno troverebbero collocazione ruoli e azioni dei soggetti sociali.

Recuperare queste tematiche alla ricerca antropologica ha anche significato metterle a confronto con una tradizione – specie italiana – di studi che è molto attenta al problema di un potere, che si esercita assieme nel reale e nell'immaginario e attorno al quale si organizzano diverse forme di cultura spesso poste su livelli molto diversi di potere.

Si son potuti così notare anche i punti di arresto di uno strumento analitico (la critica della Ragione) che è stato più che altro utilizzato per l'individuazione di quadri concettuali dominanti senza un'ulteriore verifica del loro rapporto con l'universo delle pratiche (dominanti e dominate) che ne misuri i gradi reali di efficacia. Ben più diversa risulterebbe allora un'analisi delle pratiche e dei discorsi del potere che si ponesse, nello stesso tempo, il problema delle pratiche e dei discorsi di chi questo potere non abbia ma con lui debba, in qualche modo, fare i conti. In questo senso, diventerebbe problematica perfino quella ipotetica “civiltà occidentale” la cui locuzione ci sembra anch'essa costruito ideologico dominante che pretende di rappresentare come generalmente condiviso quanto invece non è mai stato affatto condiviso da tutti – a partire dallo stesso *logos*, discutibile privilegio di pochi.

In effetti, i territori delle nostre due categorie opposte – ragione/follia e quel che segue – non sono soltanto storicamente variabili. E il processo di definizione dei rispettivi confini non sta solo

nelle mani dei detentori del discorso dominante. C'è piuttosto una posta in gioco, che vede impegnati diversi contendenti, in diverse posizioni di potere, mai stabilite una volta per tutte. E, anche quando ci siano vincitori e vinti, non è affatto detto che i vinti accettino fino in fondo la loro sconfitta e parlino solo con la voce del padrone. Oppure potranno anche parlare con la voce del padrone, ma per dire cose diverse. E questo, anche perché non può dare che ambigui risultati una partita che presuppone comunque l'esistenza di una disparità tra i suoi attori. Come vedremo essere anche avvenuto, nel secolo scorso, a proposito della definizione di un "meraviglioso" anch'esso rappresentato come categoria oppositiva a quella del "razionale".

L'esempio cui mi riferirò prende lo spunto dai risultati di una ricerca sul magnetismo e l'ipnotismo nell'Ottocento italiano, che ha già avuto sbocco in un libro, *La sonnambula meravigliosa*¹. Non mi propongo però di riassumerlo – operazione di per se stessa banale e inutile – quanto di esporre alcuni discorsi di metodo, che nel libro non sempre sono stati esplicitati, pur costituendovi l'ossatura soggiacente.

1. Magnetismo e ipnotismo sono stati sinora oggetto di attenzione soprattutto da parte degli storici della psichiatria, fondamentali per un primo approccio "in positivo" al fenomeno, ma non certo esaustivi per quanto ne concerne articolazione interna e relativi significati sociali². Limitandosi infatti a esaminare il magnetismo come

1 C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, Feltrinelli, Milano 1983.

2 Dal punto di vista storico, cfr. R. Darnton, *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*, Harvard University Press, New York 1968; per una storia della psichiatria cfr., in particolare G.G.W. Zilboorg, *A History of medical Psychology*, Norton & Company, New York 1941 (tr. it. *Storia della Psichiatria*,

antimedicina colta, opposta al meccanicismo dell'Enciclopedia e anticipatrice di molti aspetti della psicanalisi, l'approccio psichiatrico si fermava proprio sulla soglia di quanto invece interessa la ricerca antropologica e di storia della cultura: la larghissima diffusione, a livello europeo, di pratiche e discorsi variamente declinati in forme colte e in forme popolari, che nei "gabinetti magnetici" e sulle scene teatrali trovarono i propri spazi simbolici, autorappresentandosi come sperimentazione "scientifica" del "meraviglioso". Significativamente, allo psichiatra avrebbe relativamente interessato la seconda fase del magnetismo: quella che si rifaceva a Puységur e che – a differenza del mesmerismo delle origini – utilizzava lo stato di sonno magnetico come avvio a una pratica di chiaroveggenza avente funzione non soltanto terapeutica.

Allo stesso modo l'approccio psichiatrico all'ulteriore "sviluppo" del magnetismo, l'ipnotismo, avrebbe lasciato fuori una serie troppo grande di evidenze e di problemi. Anzitutto, come e perché una pratica, che fu pure da palcoscenico, abbia fatto il suo ingresso nella clinica. Inoltre, attraverso quali percorsi e con quali esiti, l'ipnotismo degli alienisti si sia configurato assieme come scoperta scientifica del condizionamento psicologico e come ambiguo tentati-

Feltrinelli, Milano 1973); I. Veith, *Hysteria. The History of a Disease*, University of Chicago Press, Chicago-London 1965; H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970 (tr. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia ed evoluzione della psichiatria dinamica*, Boringheri, Torino 1976); L. Chertok – R. De Saussure, *Naissance du psychanalyste. De Mesmer à Freud*, Payot, Paris 1973 (tr. it. *Freud prima di Freud. Nascita della psicanalisi*, Laterza, Bari 1975); R. Rausky, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, Payot, Paris 1977 (tr. it. *Mesmer o la rivoluzione terapeutica*, Feltrinelli, Milano 1980).

vo di ridurre il “meraviglioso” a ordine di malattia. Insomma, il magnetizzatore che, con la forza del suo pensiero, si dichiara in grado di far cadere nel “sonno” una persona – spesso donna – e di far liberare dal suo corpo inusitate e meravigliose capacità; l’ipnotizzatore che, per la stessa strada, si dichiara in grado di rendere succube ai suoi comandi la persona, riducendola ad “automa” (uomo-macchina), si rivelano come simboli forti, ben capaci di rappresentare i nuovi percorsi di potere e di controllo che, più che mai nel caso del moderno “uomo astratto”, sembrano passare attraverso il condizionamento della psiche, individuale o di massa.

Occuparsi di magnetismo e ipnotismo in questo senso avrebbe dunque significato occuparsi di un fenomeno “totale”. E, per questo, avrebbe anche comportato una diversa attenzione allo statuto di un “meraviglioso” che una concezione ancor troppo evoluzionistica della storia ci aveva abituati a considerare fugato una volta per tutte per opera dei Lumi dell’età moderna. Il suo *revival*, sotto nuove forme, in pieno Ottocento e – come vedremo – proprio nel cuore della città moderna, ci ricorda una volta di più che la storia non è fatta di tappe evolutive, ma che nodi e contraddizioni non risolte si possono riaffacciare, premendo coi nuovi vigori delle richieste inevase.

Nel mio caso, c’era anche da tener conto del ruolo variamente giocato dal corpo umano come luogo di espressione di questo “meraviglioso”. Nel magnetismo popolare, alla sonnambula – che è quasi sempre una donna – viene affidato il ruolo di estatica portatrice di un oltre in cui si sperimentano rotture delle barriere spazio-temporali e totale empatia comunicativa (col magnetizzatore, col consultante): espressione dunque di un momento mitico, che trova singolari parallelismi nella pratica della *trance* quale è tuttora osservata in nu-

merose culture extraeuropee. Ma, oltre ai parallelismi, anche le differenze. L'autoscopia interna della sonnambula, che vede i propri o gli altrui visceri malati, può essere letta come indice di nuove forme di attenzione e ascolto del proprio corpo. Notevole è anche la riduzione, sotto la forma di uno stretto rapporto di coppia, di tutto quello spazio sociale collettivo entro cui altrove si articolano i rituali estatici.

E ancora, il corpo dell'ipnotizzato – un uomo – che sulla scena gioca il gioco dell'eterodirezione. O il corpo dell'isterica della Salpêtrière, su cui Charcot avrebbe riprodotto esattamente gli stessi esperimenti di magnetizzatori e ipnotizzatori, ma per chiuderlo nello spazio della clinica e segnarlo col marchio della malattia.

Infine, si trattava di chiedersi come, per quali percorsi, tutti questi elementi si raccordassero tra loro. Cioè, che cosa intendere per “circolazione culturale” e se il termine fosse adeguato a rappresentare la complessità di fenomeni che si trasformano profondamente sia nelle loro declinazioni, all'interno di una determinata società e in un determinato momento, sia lungo il percorso diacronico.

La modernità del magnetismo consiste di fatto anche nell'inusitata capacità di diffondersi in diverse nazioni dell'Europa centro occidentale – Austria, Francia, Italia, Germania, Inghilterra – e persino del Nuovo Mondo. Ma internazionale (anche se di segno diverso) fu pure quella sorta di *koinè* intellettuale che avrebbe accomunato alienisti e giuristi nell'intento di creare un'egemonia di classe che tenesse anche largo conto della “devianza” culturale, per reprimerla, e delle tecniche di controllo psicologico, per utilizzarle.

Proprio per questa dimensione internazionale del nostro argomento, limitarsi al “caso italiano” può sembrare riduttivo, e lo è cer-

tamente per quelle parti per cui potrebbe essere utile un confronto più largo. Il magnetismo infatti penetrò in Italia come moda straniera, dall'Austria (via Lombardo-Veneto) e soprattutto dalla Francia (via Piemonte). Come mesmerismo, giunse attorno al 1840 e fu sperimentato da una minoranza di medici, per non più di una generazione. Troppo lungo sarebbe render conto delle cause di un ritardo, certamente imputabile anche agli orientamenti culturali di un'*intelligenza* nel complesso assai poco orientata a far proprie categorie che si potrebbero anche definire "romantiche". Né è un caso che il magnetismo abbia lasciato così poche tracce nella letteratura italiana, a differenza di quanto era avvenuto per Hoffmann, Poe e altri scrittori.

Diverso è il discorso della popolarizzazione del magnetismo. Anzitutto va osservato che già l'utenza dei primi magnetizzatori "colti" era interclassista anche per rispondere a quegli ideali di filantropismo e umanesimo, che facevano parte del codice di comportamento del terapeuta. Ben presto poi anche in Italia il magnetismo si sarebbe largamente popolarizzato, nella forma del sonnambulismo, filtrato attraverso i canali di mediazione di un'intellettualità intermedia, di cui ci è stato possibile ritrovare qualche traccia.

Sarebbe però riduttivo, anzi fuorviante, leggere il "caso italiano" solo come un epigono di novità culturali proposte altrove.

Studiare il "caso italiano" può essere anche scelta di metodo. Esso senza dubbio presenta specificità proprie, da riferirsi al contesto culturale di un territorio, la cui unificazione nazionale (proclamata nel 1860) non eliminò certo forti differenze regionali interne. Non è un caso che il magnetismo popolare abbia preso largamente piede nelle due città del nord maggiormente coinvolte in processi di indu-

strializzazione e urbanizzazione, per poi diffondersi in altri grandi centri dell'Italia settentrionale e centro meridionale, ma per arrestarsi alle soglie sia delle campagne che di tutto il Mezzogiorno a sud di Napoli. Come non è un caso che gli stessi centri, e in particolar modo Torino, siano diventati le sedi privilegiate per l'affermazione di un'élite culturale positivista, che guardava con interesse scientifico ai domini del magico e del meraviglioso. Capire questi raccordi tra società e cultura sarebbe stato possibile solo esaminando la pur già complessa "variante italiana" di una fenomenologia indubbiamente a più larga diffusione.

Opportuno ci è anche sembrato concedere un certo spazio alla descrizione e all'analisi di alcuni personaggi e alcuni casi, esemplari di problematiche d'ordine più generale e assieme capaci di restituirci, pur sempre in modo filtrato e indiretto, la voce dei protagonisti come segno di bisogni e di soggettività meritevoli di riconoscimento.

2. Non è stata dunque una scelta casuale partire, per parlare di magnetismo, dal caso clinico della signorina Elisabetta, la prima paziente di cui si abbia testimonianza nella trattatistica colta di lingua italiana. Questo documento (che risale al 1842³) ci ha permesso di illustrare non solo l'ambiente entro il quale si svolsero le prime terapie magnetiche, ma anche e soprattutto le dinamiche psicologiche e relazionali messe in atto nelle diverse sedute del trattamento. Da qui, sarebbe stato anche possibile passare all'esame di quella singolare trasformazione della sonnambula, da guarita a guaritrice, visionaria

3 A. Cogevina - F. Orioli, *Fatti relativi a mesmerismo e cure mesmeriche con una prefazione storico critica*, Tipografia del Governo, Corfù 1842, è la prima testimonianza in lingua italiana della presenza di pratiche mesmeriche in campo medico.

estatica e donna delle meraviglie, che non è solo cambiamento di ruolo e di rappresentatività sociale. Passaggio problematico, può richiamarci alla mente percorsi analoghi, di nuovo riscontrabili attraverso il confronto etnografico. Ma soprattutto farà problema lo statuto di un “meraviglioso” che, per dispiegarsi sulle scene dei teatri e dei gabinetti magnetici, debba attingere lessico e personaggi dalla marginalità della malattia e delle donne.

Certo, la fortuna degli spettacoli teatrali di magnetismo e quella (che fu più duratura) dei gabinetti magnetici è anche indice di nuovi bisogni di salute e di espressione di sessualità, che la città moderna fa scoppiare, ma non sa risolvere. E in primo piano entra la figura della donna, che proprio nel magnetismo trova nuovi spazi di ascolto e di protagonismo, ma anche nuove trappole per il suo desiderio. Non a caso infatti il magnetismo ripropone, sulla scena e nella vita, un modello di coppia che rispecchia fedelmente la ripartizione dei ruoli della famiglia ottocentesca: funzionale quello maschile, espressivo quello femminile.

Ma altro ancora si intreccia. Anzitutto, ricerche nuove di identità sociali in città rapidamente cresciute a spese della campagna. Sintomaticamente, il magnetismo più popolare – delle periferie urbane, dei quartieri attorno alle stazioni, dei baracconi delle fiere – si sarebbe declinato in variegati sincretismi culturali, che concedevano largo spazio alla credenza nel malocchio, nella fattura, nelle formule magiche per trovare tesori nascosti.

Ma fanno parte di nuove ricerche d'identità anche gli aneliti al trascendimento delle limitazioni, a una comunicazione totale al di là

del tempo e dello spazio⁴: percorsi tutti che ricreano il campo di un “meraviglioso” che preme per il proprio riconoscimento sociale. Un “meraviglioso” che confina con l’illusione: e non a caso spettacoli di magnetismo e spettacoli d’illusionismo porteranno in scena esattamente gli stessi oggetti, presentandoli però ciascuno con segno diverso: quello di una verità *versus* illusione, alternativa fittizia entro la quale si sarebbe dibattuta l’essenza di un meraviglioso ancora incapace di darsi da solo uno statuto. Le istanze di legittimazione erano infatti altrove.

Anzitutto, la Chiesa. Ricorderemo come prima cosa i diversi interventi del Santo Uffizio in tema di magnetismo, specie nella sua versione sonnambolica. Tutto un armamentario argomentativo da tempo in disuso – magia diabolica *versus* miracolo dei santi – viene reiteratamente riesumato, in un tentativo di autoaffermazione dalla limitata efficacia.

Perché ormai altrove si cerca la legittimazione: e precisamente nel discorso di una scienza che si afferma unica e “positiva” fonte di verità. Questo nuovo scontro si sarebbe dichiarato in misura ancor più clamorosa a proposito dell’ipnotismo.

A proposito di ipnotismo, abbiamo avuto la fortuna di recuperare dagli archivi giudiziari una curiosa storia che, esordita come caso di miracolo, si sarebbe ben presto trasformata in caso clinico e vicenda penale. Entrano infatti in scena l’ipnosi terapeutica, ma anche il crimine dell’ipnosi. Entra in scena soprattutto lo scienziato positivista, nella duplice figura – spesso concomitante – del medico

4 L’epistemologia implicita a queste pratiche sembra presentare molti punti di contatto coi temi individuati da G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Payot, Paris 1982.

alienista e del criminologo. E, per suo tramite, la clinica e il tribunale. È recente, anche in Italia, un processo di revisione del ruolo giocato dalla cultura positivista (e in particolare della psichiatria) nella progettazione di un'ingegneria sociale che si pretendeva unitaria e attenta all'elaborazione di apparati di controllo a carattere onnipervasivo⁵.

È questo il lato oscuro, e nello stesso tempo praticamente operativo, di un modello di ragione destinato a farsi sempre più rigido ed esclusivo ma anche, come vedremo, a cadere nelle trappole delle sue stesse esclusioni.

Manca qui lo spazio per andare oltre indicazioni e giudizi che risultano di necessità sommari e che non possono neppure tener con-

5 Cfr. F. Giacanelli, *La costituzione positivista della psichiatria italiana*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», luglio-settembre 1973, pp. 1 sgg.; Id., *Appunti per una storia della psichiatria in Italia*, Introduzione a K. Dorner, *Il borghese e il folle. Storia sociale della psichiatria*, Laterza, Bari 1975 (tr. di: *Burger und Irre Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1969); Id., Introduzione a R. Castel, *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro dell'alienismo*, Feltrinelli, Milano 1980 (tr. di: *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'alienisme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1976); Cl. Pogliano, *Mondo accademico, intellettuali, professione sociale dall'unità alla guerra mondiale*, in A. Agosti, G.M. Bravo, *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, Laterza, Bari 1979; O. Lentini, *Organicismo e azione sociale da Ardigò a Pareto*, «Quaderni di Sociologia» 1980-81, 2, 1975, pp. 192 sgg.; G. Cosmancini, *Problemi medico-biologici e concezione materialistica nella seconda metà dell'Ottocento*, in: *Storia d'Italia Einaudi*, Einaudi, Torino 1980, pp. 815 sgg., e ultimamente, in termini più generali, R. Villa, *Il deviante e i suoi segni, L'antropologia di Cesare Lombroso*, Angeli, Milano 1985 e L. Mangoni, *Una crisi di fine secolo. La cultura Italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Einaudi, Torino 1985.

to della diversità di scuole, tendenze, livelli qualitativi, di quanto si indica col nome generico di “positivismo”. Dirò in breve che l’ambiziosa operazione di egemonia culturale fu portata avanti in Italia da una generazione di intellettuali – spesso perfino di asserite idee socialiste – che conosce il proprio *âge d’or* negli ultimi due decenni del secolo: relativamente tardi, quindi, rispetto ad altre nazioni europee, comunque aggiornati e in grado di tessere con esse una fitta rete di relazioni, se è vero che le opere di Lombroso, Morselli, Sighele, Ferri e altri ancora circolavano tradotte nelle più diverse lingue. Generazione aperta all’esterno quanto improntata all’autoritarismo verso l’interno. Questa dimensione si sarebbe fatta sempre più incisiva, nella misura in cui venivano alla luce tutti i costi sociali al prezzo dei quali era stata fatta l’unità politica e territoriale della nazione, e dei quali erano sintomo l’emergere delle “classi pericolose” nelle città e di mafia, camorra, brigantaggio nel Mezzogiorno. La suggestione ipnotica entra in scena come simbolo forte di potere psicologico, per una lettura del reale che sempre più tenderà ad assegnare ai campi del crimine o della follia settori culturali sempre meno integrabili. Il laboratorio clinico si rappresenta come luogo di verifica sperimentale di quanto si crede di riscontrare in vari ambiti della pratica sociale. Gli esperimenti di ipnosi – pionieristicamente iniziati in varie cliniche da Torino a Napoli, con occhio attento a quanto avveniva alla Salpetrière e a Nancy – vedono in Torino un significativo convergere di spazi simbolici. Nel 1886, Lombroso e Morselli assistono agli spettacoli del belga D’Hont, un ipnotizzatore di successo e sperimentano l’ipnosi secondo le sue tecniche. Contemporaneamente, si farà molto decisa una volontà di controllo corporativo, che avrebbe passato al livello di pratica psicologicamente rischiosa oppure di

truffa l'esercizio dell'ipnosi fuori della sede delegata della clinica. Il Consiglio Superiore di Sanità vieta gli spettacoli di ipnosi; inizia una serie di processi contro magnetizzatori e sonnambule, anche con re-tate clamorose di decine di soggetti assieme accusati di truffa, abuso di arte medica ed eventualmente suggestione negativa su soggetti deboli, le sonnambule "isteriche".

Il dibattito sull'ipnosi coinvolge assieme alienisti e giuristi, ciascuno con le proprie competenze, e verte essenzialmente attorno alla possibilità che un ipnotizzatore induca il soggetto succube alla follia o a un crimine, che si identifica sostanzialmente in due attentati: quello al pudore e quello alla proprietà. Schematizzo anche qui ovviamente posizioni che furono molto diverse, ma che hanno in comune, come minimo, l'accettazione di un piano di discorso dato come ovvio.

Ben presto, l'ambito di crimine e follia si sarebbe ulteriormente esteso, proprio in rapporto all'accrescersi di contraddizioni rispetto alle quali più urgente si sarebbe avvertito il bisogno di controllo.

Abbiamo individuato i tre principali settori in cui il tema della forza della suggestione – rappresentata nella coppia oppositiva ipnotizzatore criminale/sonnambula isterica – diventa chiave di lettura per l'interpretazione delle alterità più significative: la superstizione popolare, la donna, la folla. Il tema della suggestione diventa qui il filo rosso che permette di ripercorrere tutta una letteratura antropologica – in realtà gestita sempre dall'alienista – che si interroga sul mutamento, ne prende atto e ne tenta una definizione in termini spesso pretestuosamente liberali e in sostanza intrisi di più sottili autoritarismi. Anche per questo settore il riferimento alla Francia risulta ineludibile, e a maggior ragione per quell'importante campo della

psicologia delle folle rispetto al quale Le Bon e Sighele si sarebbero conteso il primato di fondazione⁶.

3. Un bilancio metodologico della ricerca non può prescindere dal contesto culturale in cui si è generata: si rende dunque necessario un riferimento a come da noi in Italia è stato sinora impostato il problema dei rapporti tra i diversi livelli culturali.

Per molti anni la ricerca italiana ha, per così dire, identificato popolare e contadino, con una lettura corretta, e che in parte rispondeva a una realtà sociologica, ma anche parziale, perché rimaneva incapace di vedere e prevedere le grandi trasformazioni connesse ai processi di industrializzazione, terziarizzazione e alle migrazioni interne del secondo dopoguerra. Non è mai stata una visione statica, nel senso che si è spesso tenuto conto delle dinamiche di egemonia e subalternità culturale come asse centrale dell'analisi della cultura popolare. Fu questa una delle più importanti proposte teoriche di Ernesto de Martino, cui siamo ancora debitori. Ma i rischi di una radicalizzazione populista del discorso furono vissuti fino in fondo, con significative oscillazioni tra pianto per la "storia dei vinti" ed esaltazione delle dimensioni di per sé alternative della cultura popolare. Perduta così per strada proprio la dialettica, l'ideologismo di entrambe le proposte si sarebbe stancamente esaurito verso la fine degli anni '70.

Solo da poco, si tenta di riprendere le fila di un discorso, di cui si avverte la necessità di una rifondazione teorica, cui consegua anche

⁶ Questo tema è stato di recente da me sviluppato nella Introduzione all'edizione di S. Sighele, *La folla delinquente*, Marsilio, Venezia 1985.

l'individuazione di ulteriori territori di ricerca⁷. In questa fase – lasciata da parte per un momento la ricerca sul campo – la ricerca storica mi è sembrata particolarmente utile per riflettere sulle dinamiche di una cultura popolare, che è da tempo molto più complessa di quanto non si sia creduto. Per l'Italia, i primi decenni post unitari costituiscono infatti un laboratorio molto fecondo per l'osservazione, proprio per le nuove e decisive trasformazioni culturali e di classe che si accompagnarono al nuovo assetto politico-territoriale della penisola. E ci forniscono anche strumenti per un'autocritica, dal momento che ci mettono di fronte alla palmare evidenza che già a partire da allora la nostra cultura "popolare" non era soltanto quella dei contadini. A suo modo, l'antropologia positivista se ne accorse, quando differenziava assai precisamente tra "superstizione" dei contadini, "superstizione" delle classi pericolose e "superstizione" delle persone dotate di media cultura, e che pur si davano al magnetismo o (come vedremo) allo spiritismo. È vero che riconduceva il tutto nel quadro di una teoria dell'atavismo, che finiva per negare le differenze culturali. Ma non sfuggì al dibattito. E le si deve riconoscere di aver avuto vivo il senso della trasformazione e della complessità delle spinte culturali che si accompagnavano, in varie forme, al nuovo assetto della nostra penisola.

Si tratta ora di recuperare il senso di una realtà culturale che non può non essere complessa, contraddittoria, solcata da tensioni a tutti i livelli. Forse una maggiore attenzione a questo periodo storico

7 Cfr., da ultimo, il nr. 1 di «La Ricerca Folklorica», apr. 1980, dedicato a *La cultura popolare. Questioni teoriche*, e soprattutto V. Lanternari, *La religion populaire – Perspectives historique et anthropologiques*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 53, 1, 1982, pp. 121 sgg.

ci avrebbe tempestivamente edotti del fatto che nelle società moderne – ma forse in ogni società che non sia semplicemente segmentaria – la partita culturale si gioca con diversi giocatori e con diverse pedine. La prima scoperta cui mi ha condotto, direi quasi con la forza dell'evidenza, la mia ricerca, è stata la constatazione che in Italia già da allora esistevano almeno *due* forme di cultura popolare. La prima era quella più tradizionale, decisamente declinata su varianti locali e regionali; comunque anche dotata di un certo grado di uniformità interetnica, almeno per alcuni aspetti non secondari, come la credenza nel malocchio e nella fattura. L'altra era una cultura urbana – o più precisamente: delle metropoli del centro-nord – variamente aperta a molte sollecitazioni esterne e capace di adeguarsi a modelli di provenienza straniera e a diffusione europea. Com'è il caso del magnetismo.

Il mondo della subalternità culturale appare dunque vario, sfrangiato, differenziato, in rapporto alle categorie sociali e al rispettivo collocarsi entro coordinate storico-culturali diverse. E da problematizzare sarà anche la collocazione rispettiva di ciascuna forma: in alcuni casi potrà trattarsi di mondi paralleli e non comunicanti, in altri ci troveremo di fronte a reciproche intrusioni, frutto di confronti e di risposte talvolta pacifiche talvolta conflittuali. Ad esempio, il magnetismo popolare si può anche appropriare della credenza nella fattura, oppure può trasformare il personaggio della sonnambula chiaroveggente in quello di una maga indovina.

Ancora. Nella seconda metà dell'Ottocento giunge da noi la prima ondata di tante invasioni "irrazionalistiche" di provenienza statunitense: lo spiritismo, che si diffonde in tutta Europa e nella Russia, e che anche in Italia otterrà il consenso di una certa frangia di

ceti medi. Ecco un altro fenomeno che mette in discussione una concezione del popolare sinora troppo monolitica, e che ci pone di fronte a un prodotto culturale che, almeno in prima lettura, risulta difficilmente collocabile entro lo schema binario egemonia-subalternità, col relativo discorso di classe. Nello spiritismo confluiscono molti elementi culturali di origine arcaica – l’evocazione degli spiriti dei defunti, le case infestate ecc. ecc. – ma già la sua pretesa di dimostrare “scientificamente”, “sperimentalmente” l’esistenza dell’oltretomba ne fa un fenomeno nuovo e diverso, che radicalizza posizioni già anticipate nel magnetismo. Di tanto più problematico, se si pensa che la cultura (egemonica?) positivista fu largamente interessata allo studio anche dei fenomeni spiritici, cavalcando una tigre così poco facilmente domabile, che perfino Cesare Lombroso si sarebbe trovato, alla fine della sua onorata carriera, a colloquiare col fantasma di sua madre⁸.

Le diverse espressioni di “egemonia” e “subalternità” culturale e tutte le altre espressioni perlomeno considerabili come intermedie, non variano dunque solo in rapporto a immediate determinazioni di classe. Un mondo culturale è un universo variegato in cui ciascuna forma culturale (e i soggetti sociali che ne sono i portatori) si situa rispetto all’altra in un rapporto tutt’altro che statico. Tensioni più o

8 L’argomento dello spiritismo comincia a interessare la storia della cultura scientifica: cfr. P. Guarnieri, *Teatro e Laboratorio. Scienziati e medici davanti al magnetismo*, in «Belfagor» XI., fasc. 5, sett. 1985, pp. 561 sgg.; Ead., *Individualità difformi – La psichiatria antropologica di Enrico Morselli*, Franco Angeli, Milano 1986 e L. Mangoni, *passim*. Due saggi dall’approccio storico-culturale nei nostri *Fotografie di fantasmi*, in «Campo 14-15», IV, 1983, pp. 30 sgg. e *Storie di case dove ci si sente*, in «Il Piccolo Hans», 45, apr.-giu. 1985, pp. 109 sgg.

meno forti sembrano caratterizzare questi rapporti, spesso segnati da competizioni per il mantenimento o il raggiungimento di un'egemonia culturale.

Osserviamo che in una società di classe – specie se sottoposta a pressioni politico economiche che ne accelerano le trasformazioni – i dinamismi culturali sono dunque situati a vari livelli, spesso tra loro contraddittori. Sembra infatti che il parametro cultura percorra sia orizzontalmente che verticalmente il sistema delle classi, senza mai comporsi in pacifica unità.

Il percorso orizzontale è forse il più ovvio. Che nella seconda metà dell'Ottocento gli strati rurali economicamente più oppressi condividessero certi sistemi di valori che non coincidevano in tutto con quello dell'*élite* dominante è dire una cosa quasi banale. Ma magnetismo e spiritismo sono anche la spia della possibilità – sempre più frequente in una società moderna – che alla massificazione di determinati costumi non corrisponda un'omologazione culturale generalizzata. Soltanto determinati gruppi della piccola borghesia e dell'aristocrazia erano spiritisti, non tutti gli appartenenti al proletariato e sottoproletariato urbano ricorrevano alle prestazioni di una sonnambula. Certo, andrebbe assai meglio studiato e capito questo fenomeno, che sembra caratterizzarsi come fatto di scelta da parte di determinati gruppi, che possono avere, ma anche non avere, una propria omogeneità sociale.

Scelta significa anche creazione culturale, processo inventivo la cui genesi è anch'essa tutta da riscoprire e da ricondurre a regola, prescindendo da facili psicologismi.

Il caso poi del magnetismo – che sorge come controcultura in seno a un'*élite* intellettuale – ci pone anche il problema della indivi-

duazione del luogo di insorgenza delle spinte controculturali. Come interpretare il fatto che il magnetismo, all'epoca della rivoluzione francese, era coltivato da un'élite filogiacobina? Chi sottolineasse l'aspetto politico del fenomeno, lo ridurrebbe a una sola dimensione, anche se implicitamente suggerirebbe la possibilità che il piano politico sia rivelatore di altre contraddizioni di classe, a loro volta interpretate e messe in codice da un'élite culturale. Chi sottolineasse l'aspetto culturale potrebbe al contrario individuare l'istituzione (in questo caso: l'istituzione medica) e i suoi valori (in questo caso: il modello cartesiano di ragione) come generatori essi stessi di inclusioni, esclusioni, contraddizioni. Assistiamo oggi di fatto a una tendenza più generale – erede del metodo foucaultiano – che sembra mettere l'accento non sui rapporti classe-società, ma su quelli istituzione-società: prevale fra gli storici, è meno presente tra gli antropologi, che ne potrebbero ricavare sollecitazioni a riflettere soprattutto sulle contraddizioni della società moderna. Resta ancora però da chiarire – e fino in fondo, con un'analisi globale che riconduca all'intero sistema socio-culturale – la caratteristica strutturale dei rapporti tra istituzione e classe, che non sono certamente riduttivi dell'una all'altra, o viceversa.

Certo, il caso del magnetismo – ma non è che uno dei tanti possibili – è esempio lampante di come anche i modelli teorico-pratici di una classe dominante non riescano a raggiungere un'egemonia assoluta neppure all'interno dei gruppi dominanti stessi, dal momento che fu proprio una minoranza intellettuale a esprimere le prime spinte controculturali. Ma i problemi non si fermano qui. All'epoca della sua maggiore fortuna (in Europa nella prima metà del secolo, in

Italia nella seconda) il magnetismo si polarizza. Una controcultura sembra dunque espandersi e articolarsi a diversi livelli di classe.

Ecco, si potrebbe dire, un palmare esempio di “discesa” di modelli e anche di interclassismo della cultura. Le cose sono però assai più complesse, le discese e gli interclassismi assai meno pacifici. All’interno della stessa controcultura magnetica possiamo individuare almeno due livelli: quello “colto” e quello “popolare”. Il primo si contraddistingue dal secondo per vari motivi, che indicherò sinteticamente. Anzitutto, la pratica del magnetismo non rappresenta qui l’unica *chance* culturale, ma si inserisce in un più vasto tessuto di riferimenti. Questo fatto favorisce la formazione di atteggiamenti teorici e critici, che faranno sì che il magnetismo colto – che si autoqualificherà come serio e autentico – tenderà a distinguersi da quello popolare – indicato come ciarlatano. Dinamiche di dominanza-subalternità sembrano dunque insorgere anche all’interno di un discorso apparentemente unitario, di fatto popolato da personaggi che dicono cose diverse pur ricorrendo a un lessico apparentemente comune.

Il che rimette in discussione – semmai ancora ce ne fosse bisogno – il vecchio luogo comune dell’ineranza, quasi definitoria, a una alterità culturale del discorso “subalterno” rispetto a quello “egemonico”. Questa ipotesi non è generalizzabile. È vera per alcuni casi: ad esempio, la credenza nella fattura è totalmente altra rispetto alle forme e ai contenuti di un discorso sperimentale-scientifico. Ma che dire di quando lo scienziato positivista s’impadronisce della pratica ipnotica per trasferirla nella sperimentazione del suo gabinetto scientifico? Se di alterità si tratta, sarà dunque di orientamenti, non di forme. A questo punto non voglio soltanto sottolineare il concetto di “appropriazione culturale” – operazione spesso praticata dai gruppi di

potere per integrare le spinte controculturali presenti nel sociale. Voglio piuttosto sottolineare un altro fatto. Alla fine dell'Ottocento ci furono anni in cui magnetismo e ipnotismo costituirono discorso largamente condiviso in diversissimi luoghi e livelli culturali: c'era l'utenza dei "gabinetti magnetici" dei quartieri popolari delle grandi città, c'era il magnetizzatore colto, c'era lo scienziato positivista. Ma a questa apparente condivisione di linguaggi corrispondeva una realtà di esclusioni, che sarebbe culminata nei vertici di un potere medico alleato a quello giuridico: entrambi i poteri avrebbero portato avanti una massiccia operazione di medicalizzazione e criminalizzazione di tutto un universo culturale non controllabile, di cui ancor oggi portiamo le conseguenze. L'apparente unitarietà di un universo semantico appare dunque solcata da lotte per la definizione di un vero rispetto a un falso che in sostanza traduce, sul piano simbolico, la realtà di un tentativo di egemonia culturale. Alterità dunque come prodotto di una relazione, di un rapporto di forze in cui ciascun interlocutore – definito da uno *status* e da un ruolo – declina sul lessico di una *langue* comune la propria *parole* di soggetto sociale.

4. Autocitarsi – si dice – non è né fine né elegante. D'altronde, che altro resta da fare, se le conclusioni ultime sono rimaste invariate? E se – almeno per me – continuano a restare allo stesso punto quelle implicazioni epistemologiche cui ho accennato qui all'inizio e in cui già mi dibattevo alla fine della ricerca sul magnetismo e l'ipnotismo? Terminavo, all'incirca così:

Esaurite le evoluzionistiche certezze in una ragione trionfante, cerchiamo nuove strade di comprensione, ma trovarle è difficile. Tremendamente pericolosi sono stati quei tentativi di radicale distru-

zione di un'immagine di ragione, che l'hanno ridotta a sola ragione del potere, per assolutizzarne il contrario: sragiono, follia, ludico, immaginario, o come altro lo si sia chiamato – magari anche fluido e magnetismo. Ma come attingere alle fonti del “meraviglioso” depurandolo delle sue storiche ambiguità e senza perderne un controllo di ragione? E ancora: psicoanalisi e antropologia ci hanno fatto conoscere e in un certo senso rivalutare la reale esistenza di altri mondi di “ragione” percorrenti orbite diverse. D'altra parte, il privilegio assegnato al modello cartesiano del *cogito* non dipende solo da motivi di potere né si esaurisce in un discorso di potere: è dalla sua stessa matrice che antropologia e psicoanalisi si sono sviluppate ed è coi suoi strumenti che oggi analizziamo e denunciando le logiche di potere. Ma la critica alla binarietà del codice è epistemologica, e c'è da chiedersi se sia sufficiente usare ragione depurandola da suoi ipotetici accessori malvagi e prevaricatori. Pretenderlo non sarebbe per lo meno ingenuo come credere di poter introdurre “elementi di socialismo” in un sistema che socialista non è? Di fronte a questi interrogativi la mia filosofia dal breve respiro si ferma. Ma mi percorre come dolorosa ferita, come struggente nostalgia di qualcosa che non so e che certo non fu mai, il sapermi divisa in due parti, ormai realisticamente incompatibili...

Ricomporre un nostro io storico così tragicamente scisso richiede l'invenzione di nuovi percorsi la cui trama non è tracciabile individualmente. Percorsi forse più di ragionevole follia che di folle ragionevolezza... ma più oltre, ancora non sappiamo guardare.