

«DES MOTS TORDUS»

NOTE SU ALCUNE SCRITTURE MINORI DEL DISASTRO

J'exige un autre centre du monde [...]
parce que être poète, de nos jours, c'est vouloir de toutes ses forces,
de tout son âme [...] qu'aucun visage de la réalité humaine
ne soit poussé sous le silence de l'Histoire

Sony Labou Tansi¹

1. *Il ritorno del represso*

Prendo il rischio di percorrere un territorio già esplorato ampiamente, quello della subalternità e delle sue voci, immaginando queste considerazioni come la tappa di una ricerca che ha come capitoli fondamentali il significato individuale e politico di ciò che per economia di parole mi accontento di chiamare “visioni”, il ruolo delle immagini (o delle “immagini visionarie”) nei rituali della cura, la relazione incerta e tuttavia ostinata fra follia e storia: una relazione,

1 S. Labou Tansi, *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, Seuil, Paris 1985, p. 13.

questa, alla quale guardava il giovane Foucault quando scriveva nel 1954 che «è soltanto nella storia che si può scoprire l'unico *a priori* concreto dove la malattia mentale assume [...] le sue figure necessarie»².

A riprendere questi temi mi hanno spinto ragioni e circostanze diverse. La prima è la ricerca avviata in Lucania e in Salento nel 2013 sulle tracce di Ernesto de Martino³, cercando le memorie disperse di quello che era stato il mondo dei magiari e della tarantola, con la volontà di incontrare le nuove figure dell'inquietudine e dell'incertezza (profeti, lavoratori stranieri, ecc.), i contemporanei linguaggi della crisi e le tecniche della sua risoluzione, in una società radicalmente trasformata dal movimento della patrimonializzazione e dal turismo, e dalle dinamiche economiche che hanno visto cittadini stranieri prendere il posto di quei corpi esausti ritratti da de Martino in una «notte di giugno»⁴, ostinati a ripetere cinquanta anni dopo una stessa domanda di dignità e di riposo.

2 M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 2015, p. 101 (prima edizione 1954).

3 R. Beneduce, *Introduzione. Ernesto De Martino: un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, in "aut aut", n. 366, 2015, pp. 3-12; R. Beneduce, *Angoscia e volontà di storia*, in "aut aut", n. 366, 2015, pp. 149-183; R. Beneduce, *History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination in Gramsci, de Martino, and Fanon*, in "International Gramsci Journal", vol. 2, n. 3, 2017 (in corso di stampa).

4 E. de Martino, *Sonno fame e morte nei canti dei braccianti lucani. Prima puntata di un'inchiesta sui costumi dei contadini lucani svolta dal Prof. Ernesto De Martino con la collaborazione di B. Benedetti e A. Zavattini*, in "Vie Nuove", 30, 1952, p. 12-13.

Ma non meno determinante, nel corso di questi mesi, è stato un secondo motivo, scaturito dal ritorno agli scritti di Clara Gallini: che solo qualche settimana prima di lasciarci mi aveva scritto un breve messaggio chiedendomi un parere sul testo che avrebbe dovuto far seguito a un'antologia di scritti, già apparsi negli anni scorsi in riviste o volumi collettivi, ma riproposti in un libro di imminente pubblicazione. Il titolo della raccolta, come quello del testo inviatomi, era *Le oscure vie della ragione*.

Come Clara spiegava, esso traeva ispirazione da un saggio di Emilio Servadio, *Le oscure vie della guarigione*, e intenzionale era la sostituzione di quell'ultima parola, rivolta a sottolineare l'idea secondo cui «guarire è anche come recuperare la ragione di sé e delle cose del mondo che ci circonda»⁵.

Clara aggiungeva però subito dopo: «per arrivare a tale ragione abbiamo bisogno di passare anche per vie che vengono dette "oscuere" perché prive di quei lumi che ne rappresenterebbero l'essenza».

Ecco: le mie considerazioni si situano in un dialogo ideale con le sue riflessioni e con alcune delle pagine di Ernesto de Martino sul rapporto fra i subalterni e la storia; l'obiettivo è di sostare in questa zona di *oscurità dell'esperienza* (oscurità epistemologica, storica, psicologica), che è spesso anche una zona di opacità politica e di incer-

5 Non ho qui il modo di ripercorrere il complesso dialogo fra psicoanalisi e occulto: mi limito a ricordare il rapporto fra Ferenczi e il problema della telepatia (J. Gyimesi, *Sándor Ferenczi and the problem of telepathy*, in "History of the Human Sciences", 25 (2), pp. 131-148), e i saggi raccolti da G. Devereux, *Psychoanalysis and the Occult*, International University Press, New York 1970 (first edition 1953).

tezza classificatoria: dove ciò che accade o *ritorna* rimane spesso difficile da riconoscere, o tradurre⁶.

Il mio discorso vorrebbe avanzare anche in un'altra direzione, parallela per certi versi, e pensare queste vie oscure come i luoghi nei quali emergono spesso scritture minori e voci indocili, testimonianze di «un'insurrezione dei saperi»⁷ confusa quanto incoercibile.

È in questi stessi territori che hanno sostato autori come Michel de Certeau quando, scrivendo sulla migrazione, ricordava quelle «reliquie di un corpo sociale perduto» apparentemente inerti, senza più un linguaggio che dia loro una forma simbolica, quasi assopite, il cui risveglio può essere talvolta doloroso («se sfiorate, imprevedibili violenze si producono»)⁸; o Lipsitz, nel ricordare le «contro-memorie» di cui è intessuta la letteratura delle minoranze o delle classi popolari⁹. Ed è sempre in prossimità di questi luoghi che incontriamo le tracce di quel «cattivo passato» che non cessa di mordere il nostro presente (de Martino): forse solo un'altra espressione di contro-

6 Penso qui, in particolare, a ciò che Barbara Cassin definisce come gli «intraducibili». Nell'antologia da lei curata, autentica miniera di suggerimenti, trovo in termini come «agency/puissance d'agir/instance/...» o «aeternitas/tempo/durée/...» casi esemplari della difficoltà di tradurre concetti quali quelli relativi alla nozione dell'agire umano o a quella di durata; cfr. B. Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatable. A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton 2004.

7 M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Seuil, Paris 1997, p. 10. L'autore, nel tracciare i compiti della genealogia, suggerisce un'altra perla concettuale, quella di «saperi disinsabbiati».

8 M. de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, Paris 1994, p. 267.

9 G. Lipsitz, *Time Passages. Collective memory and American Popular Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.

memoria, come ho cercato di illustrare in un mio scritto¹⁰, che parla spesso con la lingua di una *tradizione popolare* controversa quanto malintesa¹¹.

Intravedo in questo campo, già inciso dall'aratro di tanti autori, la possibilità di mettere in rapporto il brusio dove si mescolano delirio, rivolta, visione, sofferenza, o esperienza mistica con quanto Ashis Nandy coglie nella crisi dello Stato-nazione:

Le culture non possono più essere schiacciate (bulldozed) dalle forze globali della modernità. Sempre più le culture si rifiutano di cantare il loro canto del cigno e uscire di scena dal mondo (bow out of the world stage) per entrare nei libri di storia. Le culture hanno infatti cominciato a fare ritorno, come l'inconscio di Freud, per tormentare (haunt) il moderno sistema degli Stati-nazione¹².

10 R. Beneduce, *Traumatic Pasts and the Historical Imagination. Symptoms of loss, postcolonial suffering, and counter-memories*, in "Transcultural psychiatry", 53, 3, 2016, pp.1-25.

11 «Capital had a stake in the culture of the popular classes because the constitution of a whole new social order around capital required a more or less continuous, if intermittent, process of re-education. And one of the principal sites of resistance to the forms through which this 'reformation' of the people was pursued lay in popular tradition. That is why popular culture is linked, for so long, to questions of tradition, of traditional forms of life—and why its "traditionalism" has been so often misinterpreted as a product of a merely conservative impulse, backward looking and anachronistic» (S. Hall, *Notes on Deconstructing "the Popular"*, in R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Routledge and Kegan Paul, London 1981, p. 227.

12 A. Nandy, *The Romance of the State and the Fate of Dissent in Tropics*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 2 (il corsivo è mio).

Senza poter trattare esaustivamente la totalità delle questioni evocate o analizzare i problemi derivanti dall'analisi di questi magmi dimenticati nei luoghi della loro riemersione (pratiche di contestazione politica, esperienze mistiche, sorgere di comunità religiose), mi preme ora partire da una espressione particolare di quei linguaggi spesso difficili da tradurre o classificare: quella della visione.

2. Della «carne del mondo» e delle sue ferite

Come la struttura sensibile non può essere compresa che attraverso la sua relazione al corpo, alla carne, la struttura invisibile non può essere compresa che attraverso la sua relazione al logos, alla parola. Il senso invisibile è la cornice della parola [...]

Le parole degli altri mi fanno parlare e pensare perché creano in me un altro da me, uno scarto in rapporto a ciò che vedo, e mi designano così a me stesso.

Maurice Merleau-Ponty¹³

Quando si leggono gli scritti sui racconti di visionari e profeti, quando si prova a catturare il senso dell'esperienza di coloro che narcano di aver incontrato (visto, sognato) l'Altro, il *Ganz Andere*, sentito la sua voce, gli autori esitano nella consapevolezza che è impossibile adottare un solo termine per designare questi momenti, la cui caratteristica è quella di abitare il confine dove corpo e mondo si toccano, dove percezione e proiezione sfidano le nostre partizioni, dove i sensi conoscono una autentica vertigine e una famiglia quanto mai estesa di esperienze ricorda le forme possibili di questo incontro: dal

13 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Gallimard, Paris 1964, p. 273.

terrore alla seduzione, dalla gioia e all'estasi, dalla comunione all'alienazione.

Muovendo dall'analisi della mistica come «esperienza allucinatoria di un'assenza», e dalla dolorosa esperienza che fa il Presidente Schreber nel sentire il proprio corpo ricostituito e trasformato dal «nome» che riceve, de Certeau osserva come nel celebre malato di nervi si attui una *inversione* fra voce e vista («la vista si fonde con un effetto sonoro nell'atto di "percepire la parola"»), e indica come la credenza sia «fondata *sul contatto di una voce*», una voce che «fa credere di essere riconosciuti, conosciuti, e *persino amati*»¹⁴.

È il preludio alle considerazioni illuminanti che de Certeau propone sulla tortura. Si tratta di un passo decisivo che permette di penetrare in un territorio impervio dove i termini del credere, del sentire, del vedere e del conoscere si annodano intorno al tema dell'Altro, ma parlano anche di un'altra dimensione: quella del tempo (una dimensione quanto mai evidente quando si pensi alla tortura, alla voce di quell'altro che è l'aguzzino e si farà assedio perenne della vittima).

A partire da quanto scriveva Benveniste, de Certeau ricorda in un altro scritto come l'atto del *credere* si distingua dal *vedere* in ragione di questo tempo differito, che rivela una sorta di omologia fra la parola e il credere¹⁵:

14 M. de Certeau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 197 (ed. or. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Seuil, Paris 1987 (nouvelle éd. revue et accrue 2002)).

15 «Bifronte, la parola tiene a questo presente di una perdita e a questo avvenire atteso. Essa ha per statuto (ma non è quello di ogni parola?) di dire ad uno stesso tempo *l'assenza della cosa che rappresenta e la promessa del suo ritorno*. È una convenzione con la cosa che non è più là ma il cui abbandono ha pagato

Simile per la sua forma all'atto del vedere analizzato da Merleau-Ponty, il credere si presenta come un intreccio di operazioni, una combinatoria di doni e di debiti, una rete di "riconoscenze". È innanzitutto una tela di ragno che organizza un tessuto sociale. La differenza che la distingue dal vedere o dal sapere non è caratterizzata dal valore di verità di cui una proposizione è suscettibile [...] ma da questa iscrizione nel tempo di una relazione da soggetto a soggetto. Quando questa relazione non sarà più sostenuta e strutturata da una temporalità, essa si trasformerà in un rapporto da soggetto (conoscente) a oggetto (conosciuto). Nelle relazioni sociali, la questione del credere è la questione del tempo. Il credente abbandona un vantaggio presente o qualcosa delle sue pretese per far credito a un destinatario. Egli scava in se stesso un vuoto relativo al tempo dell'altro [...] Una pluralità e una storicità si intrecciano nell'atto che pone, attraverso lo stesso gesto, un partner differente e una restituzione differita. Questa pratica temporale della differenza dà tutta la sua pertinenza sociale al ritardo. È a causa di questo "differito" che il credere si separa dal vedere¹⁶.

la nascita della parola, ed è un diritto acquisito sull'uso futuro del suo referente. La parola intrattiene così una relazione privilegiata con il credere: come l'atto di dire, l'atto di credere articola sulla cosa scomparsa e attesa la possibilità sociale di un "commercio". Nei due casi, una perdita autorizza un'attesa»; M. de Certeau, *Une pratique sociale de la différence: croire*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Publications de l'École française de Rome, Rome 1981, pp. 365 (il corsivo è mio).

16 M. de Certeau, *Une pratique sociale de la différence*, cit., pp. 364-365 (il corsivo è mio). Sulla dialettica dire/vedere nel contesto religioso, è d'obbligo far riferimento ai densi lavori di P. Apolito, "Dice che hanno visto la Madonna". *Un caso di apparizioni in Campania*, Il Mulino, Bologna 1990, e *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Il Mulino, Bologna 1992. Qui però il mio interesse è diretto soprattutto all'analisi dell'esperienza dei protago-

I mistici che attendono il *ritorno* di quella voce che ha loro dischiuso la prossimità con il sacro, vivono di questa attesa: ma anche i personaggi dei quali dirò fra poco fanno dell'attesa dell'Altro il ritmo della propria esistenza quotidiana, e quasi ne dipendono, spasmodicamente aspettando di sentire una voce che sembra ormai averli scelti, e conoscerli.

nisti, a una lettura etnografica di testi e immagini, che non intende porsi la domanda se e in che misura tali vicende contraddirebbero la profezia demartiniana. D'altronde, potrebbe esser detto che l'alternanza di *re-incantamento* e *disincanto* del mondo costituisca un ciclo infinito che trova, ad ogni manifestazione, sempre nuove ragioni (la differenza fra crisi individuale e crisi sociale, fra apocalissi psicopatologica e apocalissi storica, non è qui molto importante), e sempre nuove forme, inevitabilmente ancorate agli immaginari egemonici del loro tempo e ai loro rispettivi substrati: tecnologie informatiche, orizzonti mediatici, ecc. Ma per una revisione critica della traduzione e dell'uso della celebre nozione di Weber, cfr. il fondamentale lavoro di J.-P. Grossein, "Présentation", e il glossario ragionato in annesso, presenti in Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996. Grossein ricorda in particolare l'alterazione del termine *Gemeinde* (reso nelle traduzioni come «comunità emozionale»), e la necessità di riconoscere nel termine «disincanto» soprattutto il significato di rimozione ed eliminazione del magico. Si tratta di questioni che lascerò sullo sfondo delle mie considerazioni, che devono però essere tenute presenti dal lettore. Aggiungo inoltre come la questione della visione, all'interno della cultura popolare, sembra insinuarsi proprio là dove opera la regolamentazione egemonica della fede. Nel *Tantum Ergo* si legge: «Presti la fede un supplemento di conoscenza per compensare il difetto dei sensi». La visione è, propriamente parlando, *l'esuberanza dei sensi, l'oltrepassamento dei loro "difetti"*, che al profeta e al veggente riesce possibile (sul rapporto tra resistenza delle culture popolari alle forze egemoniche della Chiesa, cfr. anche E. de Martino, *Il latino della Chiesa nelle storpiature popolari*, in "Il Calendario del Popolo", VIII, giugno 1952, p. 1156; da qui è tratta la citazione.

«Il 25 maggio, dopo averla *vista* per la prima volta, dopo averla *sentita* per la prima volta, quella notte ho dormito, non ho fatto incubi, e ho sognato. Ho sognato quello che amavo fare di più nella mia adolescenza». Queste le prime parole che Vincenzo Fullone, ormai adulto, dice a Fabio Mollo, il regista che nel 2016 ha realizzato il film documentario *Vincenzo da Crosia*, un film¹⁷ che al di là dei suoi molti meriti, qui non presi in esame, sarà da me assunto come un vero e proprio documento etnografico, in un primo tentativo di comparazione con altri documenti e ricerche relativi ad analoghe vicende.

L'esperienza ricordata è quella di un adolescente che da anni è vittima di abusi in un piccolo paese dello Ionio, Crosia, da parte di giovani e adulti.

Nel silenzio complice di chi lo circonda e avrebbe invece dovuto proteggerlo, un silenzio ricordato però quasi senza rancore, sullo sfondo delle minacce ricevute dal padre se quelle voci che ormai cominciavano a circolare in paese si fossero rivelate vere, Vincenzo sperimenta una solitudine infinita, in una società che occulta le sue violenze, soffoca i conflitti, e tollera il riprodursi delle umiliazioni ai danni dei più deboli.

È una solitudine aspra, interrotta per la prima volta forse solo nel pomeriggio di un giorno di maggio (è il 1987), quando con un

17 Il film è stato discusso all'interno del ciclo di incontri organizzato presso il dipartimento di Cultura, Politica e Società dell'Università di Torino nel 2017 con gli studenti dei miei corsi e con quelli di Simona Taliani, oltre che con i membri del Centro Fanon. La scelta del film è merito di Andrea Pendezzini, che lo ha discusso con me ed è stato il primo a segnalarmene i contenuti. Il film è attualmente visibile sul sito <https://goo.gl/SDStRs>.

coetaneo si reca in una piccola chiesetta. Qui accadono cose strane: salito sull'altare per soffiare via la polvere dal volto di una statua della Madonna, Vincenzo scorge qualcosa: «Quando ho aperto gli occhi, ho visto qualcosa che stava scendendo dagli occhi della Madonna, era una lacrima». Pensa dapprima di aver «spostato qualcosa» senza esserne accorto, ma l'amico che è con lui lo chiama e gli dice «la Madonna sta piangendo». Tornano allora la domenica successiva, e ancora la statua piangeva: in quel momento «l'hanno visto tutti».

Quelle lacrime sono ormai il *miracolo*, ma, per Vincenzo, sono soprattutto l'incontro con chi sembra conoscere il suo dolore, e gli sussurra con quelle lacrime di compassione che egli può finalmente condividere con qualcuno tutta la sua sofferenza. Così, il bambino che da dieci anni prova a nascondere al mondo ciò che il mondo sembra non voler sapere, scopre che non è più solo: un Altro conosce il suo segreto, e la sua esperienza non è un errore di percezione, e nemmeno un sintomo, perché sono in molti a vedere la stessa cosa.

È l'esordio. La prima «apparizione» sarà due giorni dopo, quando «la Madonna aveva appena finito di piangere»: è in quel momento che sente «una voce» che lo chiama: «Vincenzo». Il racconto così continua: «A un certo punto, mi sono stato che ha mosso le mani, e ha detto, “Omissis terra. Io sono la Vergine della pace e dei miracoli, la catastrofe ormai è vicina, pregate! pregate! Il mondo ha bisogno di preghiera. Voglio che domani vieni alla stessa ora [...] perché gli avvertimenti per l'umanità non sono terminati”». La prima «apparizione» non è però solo la comparsa di un meraviglioso (le lacrime che sgorgano da una statua): è nutrita da parole, e sentire risuonare il proprio nome attesta in modo inequivocabile che l'Altro lo riconosce, lo conosce, lo ama.

Dopo l'attesa, un tempo altro comincerà a scandire la sua vita, un legame si è ormai creato. Ma qual è il senso di quelle parole? Quale mistero annunciano?

Sembra che la terra, il mondo intero debbano essere occultati, mantenuti "segreti" (questo il significato che attribuiamo al termine «Omissis»). A questo sembra alludere quel termine che ricorre negli archivi militari, negli atti parlamentari, o nei documenti ecclesiastici, e la richiesta rivolta alla comunità dei credenti perché preghi, e salvi così il mondo da una catastrofe vicina, ha quasi un tono perentorio («gli avvertimenti non sono terminati»; «vuole venti giorni di preghiera, cominciando da stasera»; «ha detto che ci dobbiamo convertire, senno' succede un terremoto molto terribile, in questo paese e in tutti i paesi circostanti»). Il mondo minacciato da una catastrofe, da un'apocalisse, è il mondo di Vincenzo?

Ritornerà d'ora in avanti nella chiesa, rispondendo alla richiesta della Madonna (alla legge di un vincolo che ormai gli impone di scavare dentro di sé uno spazio dove accogliere il «tempo dell'altro», scrive de Certeau).

Dovrà poi tornare con una coetanea di un centro vicino, il piccolo paese di Mirto, anch'essa oggetto di una visita, anch'essa protagonista di una visione. L'esperienza del sacro segue i sentieri di una geografia invisibile ma efficace. La giovane Anna Biasi ripete a un giornalista quanto deve avere già più volte ripetuto:

Nella notte fra il 22 e il 23 maggio dell'87, mentre che dormivo, ho sentito una voce che mi chiamava per tre volte. Ho aperto gli occhi e ho visto questa signora, una signora con i vestiti tutti, tutti rotti, e lei che mi ha detto «non avere paura, io sono la mamma di

tutte le mamme, e so' venuta qui per potervi salvare, voglio che vai a Crosia, lì incontrerai Vincenzo.

I due ragazzi si recano in chiesa, e la madonna chiede acqua, «ha detto: “ho sete, andate alla sorgente più vicina, prendete dei fazzoletti”». Ecco, un altro miracolo conferma che qualcosa di straordinario sta accadendo: la sorgente più vicina, quella di Cuppo, solitamente avara, spesso prosciugata, e con acqua di scarsa qualità, comincia invece a gettare un frotto potente e limpido. Dopo alcuni giorni, un'altra visione sopraggiunge, questa volta con un carattere diverso. Vincenzo, in chiesa con Anna, ha l'impressione di scoppiare, ha «la pelle d'oca», si volta allora a destra e vede «una luce stupenda»:

Durante che vedevo questa luce, comincia a chiarificarsi, a chiarirsi quest'immagine di donna. Aveva un'età all'incirca come la mia, 15-16 anni, bellissima, alta non oltre un metro e sessanta, i lineamenti erano meravigliosi, un ovale perfetto, le ciglia folte, nere, le sopracciglia anch'esse folte, le labbra carnose. Era piena di luce.

Dagli occhi della statua sgorgano lacrime: «È triste, è lacrima, *si sente*». La sensualità dei tratti, il *lavoro dei sensi* (il “sapore” delle lacrime, le labbra carnose, le parole che giungono a lui come «vibrazioni»). Quelle che Vincenzo descrive sono *visioni sensuali*, come quelle di Chiara Signorini (la donna modenese accusata di stregoneria dal tribunale dell'Inquisizione di cui scrive Carlo Ginzburg) e che fanno dell'estasi quello che sappiamo già: un'esperienza dove protagonista è il corpo, ed è questo il registro che sembra imporglisi al di là di ogni dubbio: «Quello che vedevo, non avevo bisogno che me lo confermassero», perché ciò che vede Vincenzo *lo sente* nelle «pelle

d'oca». E di questo momento di gioia dei sensi, ricorda: «Una cosa è certa: *ne volevo ancora!*».

Nel rievocare queste vicende nel corso di un'altra intervista, rilasciata nel 2016, Vincenzo osserva:

Lei mi ha chiamato: "Vincenzo". Col mio nome e non con i diminutivi come facevano in famiglia o in paese. Avevo pensato in un primo tempo che fosse la mia maestra. Poi, quando ha iniziato a parlare in dialetto, ho capito che non poteva essere la mia insegnante. Inizialmente ho avuto paura e lei: "Vincenzo, veni a 'cca. Nun te spagnare" (Vincenzo, vieni qua. Non spaventarti). Come faccio a non spaventarmi, pensavo? Continuò: "Tu sugnu mammeta". Alla paura era subentrata la gioia. Ero estasiato. E, poi, un'espressione per me di difficile comprensione all'epoca: "Tu sugnu a mamma de tutt'e mamme". È stato in quel momento che mi sono alzato e sono andato verso l'altare maggiore. E lei ha continuato a parlare, dicendomi che il mondo andava verso il precipizio. "Tu so venuta 'cca pe ve salva – mi disse. Vi voglio qui domani alla stessa ora (cioè alle 16.30). Vallo a dire al sacerdote. Portale st'ambasciata: Pregate, convertitevi, credete al Vangelo. Il giorno è ormai vicino. Il momento della fine è ormai vicino.

Sembra un grido rivolto a tutti perché si accorgano finalmente di quel segreto intollerabile che grava su di lui da anni, che sentano lo scricchiolio che annuncia la catastrofe («il momento della fine») e lo avvolgano di preghiere.

Azzardo un'ipotesi, che non ha alcuna pretesa se non quella di indicare un possibile percorso in territori già dissodati dall'aratura demartiniana: l'esperienza della visione (o di una voce che chiama e annuncia), talvolta emergente nel momento in cui l'apocalisse psicopatologica rischia di sommergere il suo protagonista, lancia al grup-

po come un appello perché finalmente *intenda* e partecipi di un progetto di cura. La visione deve essere detta e condivisa, perché possa essere operata una reintegrazione per scongiurare la crisi che minaccia uno o più dei suoi membri.

È un conato di apocalisse culturale, teso a immaginare le condizioni di possibilità per un rito che assuma come funzione quella «reintegratrice e mediamente produttiva di valori intersoggettivi»¹⁸. La visione esprimerebbe un tentativo disperato di reazione da parte di chi, assediato, «tenta una sortita oltre la barricata, concedendosi al mondo, ma secondo la nuova paradossia di ridurre il divenire alla ripetizione»¹⁹. Le visioni, le processioni, lo spettacolo di una folla che prega, i ceri che illuminano la notte, il reiterarsi dei miracoli, il ritornello del rosario, il resoconto pubblico dei messaggi divini. Sono già una sintassi elementare di questa ripetizione e di questa reintegrazione, che ha il suo principio in un'altra ripetizione: quello del miracolo, quello della presenza divina. Da un certo momento in poi ci sono – afferma Vincenzo – «fra virgolette, *come degli appuntamenti*, in cui *lei* [...] dice di andare lì tutti i giorni».

Il ritmo delle apparizioni cambierà: settimanale prima, mensile poi. Un *canone* sembra affiorare in queste «visioni mariane», ed è quasi superfluo stare a ricordarlo: una coppia di ragazzi, appena adolescenti, che vivono in piccoli centri rurali; i messaggi della Madonna, detti in dialetto; la richiesta da parte di quest'ultima di pregare, o di erigere una chiesa, insieme al presagio di catastrofi... Ma perché

18 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini. Introduzione di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 1977, p. 693.

19 Ivi, p. 137.

stupirsi che il mistico, il meraviglioso, lo straordinario rispettino anch'essi delle norme (estetiche, stilistiche, discorive)? Perché l'esistenza di un canone, di una sintassi, fa sorgere un dubbio sull'autenticità dell'esperienza? Di quale ingenua psicologia sono espressione questi sospetti? Come se il vero, lo *spontaneo*, dovessero essere ontologicamente agli antipodi della ripetizione, come se quest'ultima non avesse in sé, per definizione, il seme della differenza... Sarebbe sufficiente riprendere le parole del teologo René Laurentin, che incontra Vincenzo in quegli anni di fermenti ecclesiastici quando un giudizio deve essere espresso sulla natura e l'autenticità di tali esperienze: sono «*normali* nell'ordine del soprannaturale», dice il teologo.

Fermiamoci un momento a considerare alcuni passaggi di questo racconto.

I messaggi ricevuti sono in dialetto, elemento, quest'ultimo, che per Vincenzo assume il valore di una prova (paradossale, forse, o della quale si può dire che essa rovescia i principi e i criteri dell'autorità epistemologica): se avesse parlato in italiano, avrebbe potuto essere la sua insegnante, dichiara con tranquillità Vincenzo, ma il fatto che quella fanciulla parli in dialetto, usi i suoni della tradizione, testimonia invece che si tratta proprio di una lingua soprannaturale.

È un tema decisivo, sul quale tornerò brevemente più innanzi, ma del quale si può già dire che, come per il «malato di nervi», questa lingua fondamentale ha «qualcosa di arcaico». È come «un fantasma che ricompare sulla scena», osservava de Certeau, «abitato forse dalla presenza di un indeterminato materno»²⁰ («ecco perché non riuscivo a farmi capire da mia madre [...] è *Lei* mia madre», dice a un tratto Vincenzo). Ma altro ancora deve accadere perché possa essere

20 M. de Certeau, *Storia e psicoanalisi*, op. cit., p. 193.

messa in scena un'altra storia, un'altra verità, allucinata ma incoercibile: la propria.

Dopo essere stato sottoposto a esami neurologici, che come può essere facile prevedere non troveranno nulla di anomalo, essendosi accontentati i medici di cercare solo con elettrodi e martelletti ciò che avrebbe dovuto essere cercato altrove e con altri mezzi; dopo aver subito giudizi sferzanti ogni qualvolta si chiede o gli viene chiesto perché sia stato prescelto («Ti ha scelto perché ha messo la mano nell'immondizia, la prima mondezza che ha trovato eri tu»²¹), Vincenzo, consapevole di aver sfiorato la deriva della follia, risale al tempo in cui tutto è cominciato, quando «non aveva più nulla da perdere», ed era «come morto».

Due settimane prima dell'inizio delle visioni ricorda di essere stato oggetto di attenzioni da parte di un vicino, un adulto che conosceva la sua famiglia ed era padre di uno di quegli adolescenti che avevano già abusato di lui. Ma quando Vincenzo, esasperato, si ribella perché non accetta l'ennesima violenza, viene colpito e, creduto morto, seppellito e ricoperto con della terra.

Questa esperienza di morte è ricordata come la scaturigine delle sue esperienze: *metafora letterale* di morte e resurrezione, il suo corpo conoscerà allora le stesse esperienze dolorose del figlio di cui quella donna meravigliosa gli parlava incessantemente. La passione di Cristo diventa la sua: «il primo venerdì di ogni mese vive, rivive in termini personali, la passione di Gesù», dice un giornalista. «All'inizio delle apparizioni, spiega Vincenzo, vidi la passione di Nostro Signore, e mi fece molta tenerezza, volevo aiutare Gesù...». Commen-

21 Singolare coincidenza con quel nome (*Luder*, «immondo») con cui è chiamato Schreber!

tando le riprese fatte nel corso di uno di questi venerdì, un giornalista osserva: è «*come se* qualcuno lo inchiodasse», come se – aggiunge Vincenzo – «entrassero dei chiodi, *come se* fossi sulla croce ... ecco, quella deve essere la lancia nel costato», aggiunge vedendo le immagini che lo ritraggono torcersi sul letto nel dolore.

Le stigmate sono il passaggio a partire dal quale ricominciare a sentire un corpo, riappropriarsi di una sensibilità, guarire grazie ad una identificazione con il corpo di Cristo. Incomprensibili ai medici, compaiono via via misteriosi segni sul dorso, *come* di staffilate; stille di sangue colano dalla testa, *come* per una invisibile corona di spine; macchie di sangue su lenzuola e cuscino sembrano ricordare altre tracce²²; le violente contrazioni muscolari, *come* di chi è frustato o colpito, sono il modo in cui il corpo ricorda le violenze di cui è stato vittima. Quegli spasmi, quelle grida soffocate, non si lasciano ridurre però a sintomo isterico, al silenzio di una diagnosi, e attraggono in modo crescente l'interesse dei media e degli scienziati («Avete visto il pollice in che posizione è tenuto... Questo testimonierebbe una lesione del nervo mediano che, in un simulatore, insomma... è una cosa abbastanza difficile da produrre. Chiaramente è un'esperienza mentale, quella che vediamo riprodotta sul corpo di Fullone», commenta con qualche incertezza in televisione l'esperto).

A chi vuole occultare e dimenticare, Vincenzo sembra opporre l'irrecusabile testimonianza del dolore, di un corpo ferito o convulso. La sua sofferenza non sembra però trarre vantaggio dal modo de-

22 Queste tracce di sangue, visibili a tutti, *prova del miracolo*, non possono non ricordare quelle presenti sulla sua biancheria intima quando bambino, ma incomprensibilmente ignorate dalla madre, come ricorda Vincenzo nel corso dell'intervista.

ciso di una qualche cura rituale: l'oltrepassamento del rischio²³ non si realizza in questo caso ricorrendo a formule tratte dal sapere terapeutico locale, al quale non si fa mai riferimento.

Sebbene sia operante (e facilmente riconoscibile) il dispositivo del *così-come*²⁴, la reiterazione propria della destorificazione rituale²⁵ (tutto si ripete ogni venerdì...), mi pare che ad essere protagonista sia nel discorso di Vincenzo un altro gesto, un'altra sintassi: una contro-memoria, dove il corpo si fa ventriloquo del sociale. «I peccatori, i peccatori... salva i giovani, mio Signore, aiutami»: le parole sussurrate da Vincenzo sono eloquenti, quasi un *j'accuse*, mentre il corpo, scosso da invisibili colpi di frusta, o i «peccatori» che nomina nel

23 «C'erano tutti i presupposti perché potessi impazzire: il dolore, l'isolamento, la mancanza di affetto», dice Vincenzo.

24 «La destorificazione del divenire, o più esattamente, dell'accadere in quanto negativo attuale o possibile, ha luogo nella magia lucana attraverso la tecnica fondamentale del «così-come», con la quale il «così» di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio di eliminazione viene ritualmente riassorbito in una esemplarità mitica risolutiva» (E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1987 (prima edizione 1959), p. 104.

25 «Il trauma psichico dissocia: cioè dissolve la storicità della presenza [...] Qui sta la destorificazione o la alienazione come rischio, ed è questo ciò che si deve intendere come 'perdita della presenza'. Magia e religione nascono come difesa da questo rischio, o, se si vuole mantenere qui un vocabolo di coloritura religiosa, come 'riscatto' o come 'salvezza': si tratta di *entrare in rapporto con questa estraneità, di cercarla, di darle un nome, di fissarne il mito, e di poter rinnovare continuamente questo rapporto nel rito* [...] La destorificazione istituzionale riscatta perché *mette in rapporto con l'estraneità psichica* o perché *occulta la storicità dell'esistenza* [...] *Per l'uno e per l'altro motivo*: le due motivazioni stanno infatti necessariamente insieme» (E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, pp. 127-128; i corsivi sono miei).

corso della trance, sembrano additare a complicità e violenze la cui responsabilità vuole estrarre da un silenzio omertoso.

Di questo corpo-mondo in frantumi troppi però cominciano ad appropriarsi, facendone un mero documento di curiosità, l'occasione di una festa, o l'oggetto di dibattiti televisivi teologico-scientifici²⁶. Anche per questo il corpo di Vincenzo, le sue stigmate, la voce che lo riconosce e lo protegge, finiscono con l'esaurirsi. Anche per questo mi sembra che l'esperienza di cui racconta non trovi il suo significato tanto nel registro della destorificazione rituale²⁷ quanto in un orizzonte di critica sociale, quale spesso abbiamo riconosciuto alle visioni e alle parole di medium e profeti, o anche della stessa medicina tradizionale nel contesto coloniale. La nozione suggerita da George Lipsitz nell'analizzare le scritture femminili o i romanzi di autori appartenenti a minoranze, suggerisce una nozione, quella di contro-memoria, che può far emergere un altro tema (un *altro testo*) dalle visioni di Vincenzo da Crosia. Per Lipsitz la contro-memoria sarebbe

26 «Ho fatto un errore, osserva Vincenzo nel corso dell'intervista rilasciata a Fabio Mollo, che oggi non avrei fatto [...] Ho lasciato a un certo punto che dicessero *chi* era *lei* senza che io lo avessi mai detto, per me era una sconosciuta, una dolce sconosciuta, era *Idda*, che riusciva a parlarmi senza creare nessuna distanza». Le apparizioni sempre più spettacolarizzate della Madonna, i conflitti sull'autenticità delle esperienze, i fenomeni che incuriosiscono gli "esperti" o, addirittura, le interpretazioni ufologiche (sic!) di alcuni fenomeni luminosi registrati nella notte dopo una visione, faranno sempre più arretrare sullo sfondo l'esperienza di Vincenzo, ancora una volta lasciando ai margini la sua sofferenza e l'intollerabile verità della violenza.

27 E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 126.

un modo di *ricordare e dimenticare* che nasce dal locale, dall'immediato e dal personale. A differenza delle narrazioni storiche che cominciano con la totalità dell'esistenza umana e poi situano specifiche azioni ed eventi all'interno di quella totalità, la contro-memoria comincia con il particolare e lo specifico, per poi procedere costruendo una storia totale. La contro-memoria *guarda al passato cercando storie nascoste, escluse dalle narrazioni dominanti*. Ma a differenza dei miti che cercano di separare eventi ed azioni dalla struttura di una qualunque storia più ampia, la contro-memoria forza la revisione delle storie esistenti offrendo nuove prospettive circa il passato. La contro-memoria incorpora aspetti del mito e della storia, ma conserva un ostinato sospetto nei confronti di entrambi²⁸.

Quello che mi pare altrettanto importante è osservare però che, nel caso qui discusso, il lavoro della contro-memoria realizzato a partire dalle visioni e dai messaggi ricevuti da quella donna dai «lineamenti meravigliosi», o dalla sofferenza di un corpo che un pubblico di curiosi è invitato a vedere e filmare, non si dirige tanto contro narrazioni egemoniche o miti dominanti, ai quali contrapporre una contro-narrazione sovversiva, quanto piuttosto contro l'infinito ciclo di oscure violenze, silenzi e minacce che *altri subalterni* hanno perpetrato, nei suoi confronti. Ed è contro questo silenzio che quel corpo che siamo abituati a immaginare rassegnato alla volontà del Padre, si trasforma qui in un corpo che si contorce, fra lamenti e fra spasmi di dolore.

Le visioni di Vincenzo, poste a metà fra il desiderio di ricordare e la ricerca di una reintegrazione e di una intersoggettività rifondata dalla presenza del sacro, stanno a suggerire, forse, anche una di

28 G. Lipsitz, *Time Passages*, cit., p. 213.

quelle oscure vie della guarigione che è la *necessità di credere* nuovamente, nella speranza che un Altro risponda, ritorni, e mantenga la sua promessa («Una cosa è certa: *ne volevo ancora!*»).

3. “*Ho avuto una visione*”. *Come rifare il mondo*

Come per altri casi, il destino di questi discorsi e di queste memorie è spesso di essere inghiottiti dal dispositivo tecnologico dei media, o dalla fascinazione per l’arena di blog e siti internet, nuovo territorio dell’immaginario e dell’esperienza, che non risparmia nemmeno i contemporanei protagonisti del religioso: sono «le sacre visioni nell’epoca della loro riproducibilità tecnica», osserva acutamente Fabio Dei, prendendo a prestito la formula benjaminiana nel recensire i lavori di Apolito già citati in una precedente nota²⁹. Testimonianza recente di questo destino è senz’altro la vicenda di Tony Laggetta: il veggente di un piccolo centro pugliese, nato a San Cesario di Lecce lo stesso anno in cui Vincenzo da Crosia ha per la prima volta le sue visioni, il 1987.

Della sua vicenda, di cui ho sommariamente già scritto, mi preme sottolineare soltanto un aspetto, che abbiamo già incontrato e riguarda l’uso del dialetto nei messaggi divini, e un problema: l’incertezza nel definire l’esperienza stessa della visione, un’esperienza difficile da ricondurre a una grammatica univoca. Ma centrale ri-

29 F. Dei, recensione a P. Apolito, “*Dice che hanno visto la Madonna*”. *Un caso di apparizioni in Campania*, Bologna, Il Mulino, 1990; *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un’apparizione mariana*, Bologna, Il Mulino, 1992, in “*Etnoantropologia*”, 2, 1993, pp. 142-146. Della vicenda di Vincenzo Fullone il film “*Vincenzo da Crosia*” racconta anche gli sviluppi più recenti, che qui non sono stati presi in considerazione.

mane il ruolo che queste esperienze rivestono nell'articolare la sofferenza o la marginalità in un vocabolario mistico-religioso, e la possibilità di rifare il (proprio) mondo che questa stessa articolazione consente, e quanto, in qualche modo, rovesciare la propria condizione.

Tony ha visioni dall'età di sette anni, e dall'età di diciassette sono apparse quelle che in molti non hanno esitato a definire stigmatate. A Magliano, dove ho potuto incontrarlo e intervistarlo, vive con la madre e intorno a sé ha riunito una piccola ma consistente comunità di credenti che si riunisce settimanalmente, attendendo di ascoltare i messaggi divini ricevuti da Tony e poi trasmessi al pubblico dei postulanti.

Come per Vincenzo, le visioni si accompagnano a messaggi, ma a differenza del primo i messaggi si fanno quanto mai personali, nominando ciascuno dei presenti con iperboliche allusioni (e ciò anche al rischio di generare un effetto paradossale, o grottesco, ma non è proprio una voce che *riconosce e nomina* ciascuno nella sua singolarità quello che ogni credente desidera?). Quello di Magliano è un Dio che ascolta e sostiene i credenti della piccola comunità di fedeli che si raccolgono alla periferia del paese, o in casa di Tony, orientandoli nelle difficoltà quotidiane, sostenendoli nei momenti di crisi, e rivolgendosi a ciascuno di essi in un modo semplice.

La parola di Dio o di Gesù, la lingua *mistica* che Tony ascolta, trascrive sui suoi quaderni aiutato da alcuni assistenti che come lui sono anche veggenti, e comunica poi al gruppo, non sembra qui avere nulla di misterioso, come l'etimologia del termine («l'aggettivo del mistero»)³⁰ pure lascia pensare, tutt'altro. Ancora una volta quella

30 M. de Certeau, *La fable mystique, XVI-XVII siècle*, tome 1, Gallimard, Paris 1982, p. 127.

lingua sceglie la forma del dialetto, e la sua forza sembra discendere non tanto dai contenuti quanto dalla circostanza nella quale essa è stata rivelata, la visione:

Ecco, questa è un'altra cosa molto importante, che, molto umanamente, pure la gente può dire “ma il Signore parla proprio comunemente, semplicemente”, mentre a volte alcuni messaggi sono proprio più pesanti [...] che poi dipende [se sono] dettati da Dio Padre o da Gesù, cambiano anche leggermente il tono, come Padre e come Figlio [...] La cosa bella è che Lui a me mi parla in modo semplice, anche nei messaggi, perché io poi devo capire se voglio spiegarli [...] ci sono dei messaggi, con dei verbi, che io proprio non riesco a capire... che significato ha 'sta cosa, e quando arriva la voce, e non sai spiegare [...] allora chiedi “però Signore...”, ecco che i messaggi arrivano proprio terra terra, e una volta mi disse il Signore: “Farò come feci fare a Bernadette”, che addirittura Bernadette parlava in dialetto, e la Madonna iniziò a parlare in dialetto [...] se Dio vuole può parlare in qualsiasi modo [...] non c'è bisogno della virgola, del verbo preciso, non so come spiegare³¹.

Questa regola (la Madonna si rivolge in dialetto a Vincenzo da Crosia e ad Anna di Mirto, Gesù parla “terra terra” a Tony Laggetta), suggerisce che nessuna esegesi è necessaria: quando parroci, vescovi e teologi provano a ricondurre ciò che i veggenti raccontano nell'alveo di una interpretazione autentica, l'effetto è piuttosto quello di generare un'opacità semantica. Il tentativo di ricondurre il senso di quei messaggi a un discorso di cui essi soltanto avrebbero la chiave, finisce infatti per privarli di legittimità o di senso *sottraendoli* alle persone concrete che li ricevono.

31 R. Beneduce, *Angoscia e volontà di storia*, cit., p. 171.

È un'inversione del principio secondo cui la parola divina esige una mediazione, un'interpretazione che ne sveli il significato («il segreto è la condizione di una ermeneutica», scrive ancora Certeau³²). In questi casi nulla invece sembra fare ostacolo alla comprensione della parola sacra, e ancora una volta è questo dialogo senza intermediari a costituire forse il nucleo più manifesto di una critica dell'ordine culturale egemonico che fonda le gerarchie del senso e dell'esperienza. Quello che è possibile riconoscere è, infine, il potere che una tale grammatica ha nel reintegrare, *in qualche modo*, coloro che rischiano di soccombere: «La religione è una tecnica per a) destoricizzare il passaggio critico, b) riprendere la alienazione della presenza, c) reintegrare la presenza nella storia», annotava de Martino³³. La visione ne è un capitolo decisivo, e la formazione del discorso e delle memorie condivise nel gruppo di Magliano è solo un'espressione particolare di comunicazione dialogica, al cui interno trionfa il “romanzo” della visione che, con Bachtin, potremmo definire come «l'incontro [...] di due coscienze linguistiche, separate da un'epoca [...] una differenza sociale, o da entrambe», e alimentata da un processo di «assimilazione delle parole dell'altro»³⁴. E se nel romanzo in senso proprio questa ibridazione è intenzionale, nel linguaggio dei nostri protagonisti cogliamo piuttosto una formazione discorsiva intermedia, vicina a quello che Bachtin definisce, in riferimento alla lingua, un «ibrido storico inconsapevole», nato dall'incontro di coscienze linguistiche diverse.

32 M. de Certeau, *La fable mystique*, cit., p. 135.

33 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 663.

34 M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris, coll. «Bibliothèque des idées», 1978, pp. 175-176.

L'esperienza di un altro veggente pugliese, indipendentemente dai problemi di definizione e di classificazione, ci aiuta nell'esplorazione dei molteplici profili di ciò che sembra impossibile definire al singolare se non per economia di parole. Si tratta ancora di un caso di visioni, reso celebre dallo studio di Elena Cassin, e al centro di una vicenda singolare nell'Italia degli anni Trenta, di cui ebbe a scrivere anche il *Time Magazine* nel 1947.

Il suo emergere in un contesto particolare (il tempo del latifondo, il fascismo, la promulgazione delle leggi razziali, il bisogno cogente di terre coltivabili) rimette al centro delle nostre considerazioni anche la questione del religioso come spazio di azione politica.

Si tratta, in breve, della conversione di alcuni abitanti del piccolo centro garganico di San Nicandro, per lo più contadini, all'ebraismo, a partire dalle visioni di Donato Manduzio: personaggio carismatico e autore di un diario dal quale Cassin trae buona parte delle informazioni sulla sua vita e la sua conversione. L'interesse di questa vicenda è molteplice, a cominciare dal fatto che si tratta di una conversione senza che vi fosse mai stato contatto fra i fedeli della religione alla quale si intendeva aderire, l'ebraismo, e i nuovi convertiti. Convertirsi all'ebraismo a San Nicandro ha in effetti qualcosa di misterioso (Manduzio non sa ancora dell'esistenza di altri figli del Vecchio Testamento in Italia: il suo primo gesto sarà la ricerca di coloro che professano la stessa fede, poi, immediatamente dopo aver appreso dell'esistenza della comunità ebraica di Roma, l'attesa di un riconoscimento e di un'investitura).

Al di là dello scarso seguito, la sua conversione e quella del gruppo che si riunisce intorno a lui conserva però un carattere straordinario: in anni che vedono crescere l'odio razziale, in un pic-

colo centro sperduto del Sud, Manduzio si sente chiamato a predicare la verità del Dio del Vecchio Testamento (il ruolo delle visioni e le cure magico-terapeutiche alle quali si era dedicato in passato costituirà a lungo una sorgente di contraddizioni per il carattere dissonante nei confronti della tradizione ebraica).

Alcuni dei convertiti riusciranno persino ad avere l'autorizzazione di farsi circoncidere, e un piccolo gruppo si recherà in quegli anni terribili di violenza e di miseria a cercare la sua parcella di Terra Promessa. Non però Manduzio, che per ragioni in parte ignote (forse anche a causa delle sue cattive condizioni di salute) decide che il suo posto è a San Nicandro.

La storia della conversione e l'inizio delle visioni è in sé semplice. Autodidatta (non era stato mai a scuola a causa della povertà), abile oratore e narratore, lettore appassionato di testi di astrologia, conoscitore di rimedi, dotato di una forte personalità, Donato riceve un giorno da un nipote una Bibbia, a sua volta ricevuta da un protestante (il nipote gli dice che ne farà senz'altro un uso migliore di quanto possa farne lui, e gliene fa dono), nella cui lettura s'immerge subito. Quel libro che lo affascina e lo cattura contiene le risposte ad un'esperienza fatta solo qualche giorno prima:

Nel 1930, nella notte tra il 10 e l'11 agosto, ho avuto una visione: ero nell'oscurità, e sentivo una voce che mi diceva "Ecco una luce che vi porto". Ho visto nelle tenebre un uomo che aveva in mano una lanterna spenta, che non illuminava. E io gli dicevo: "Perché non accendete la lampada che avete in mano?". E l'uomo mi dice: "Non posso, non ho fiammiferi, ma voi ne avete!". E allora ho guardato nella mia mano e, in effetti, avevo un fiammifero già acceso. Gli ho preso così la lanterna, già pronta con l'olio e lo stop-

pino, lo ha accesa, le tenebre si dissolsero, e la visione scomparve.
Ma non sapevo il suo significato e la tenevo per me³⁵.

Il dono del libro gli offre una chiave per comprendere il senso di quelle parole, in un periodo che lo vede incerto fra la professione di mago e guaritore, il ritorno al cattolicesimo e l'adesione all'evangelismo. Nelle prime pagine egli trova non solo una risposta alle domande sulla creazione del mondo (lo psicopatologo sa che cosa si cela spesso nelle domande sul principio, sull'origine...), ma soprattutto accede al significato della visione avuta qualche giorno prima: spetta a lui il compito di riprendere e diffondere la parola di Dio.

Una seconda visione conferma questa idea: davanti alla propria casa sente una voce che dall'interno gli si rivolge chiamandolo Levi; guarda allora all'interno e vede un candelabro con ventotto candele, sette da ogni lato. Gli toccherà essere profeta come lo fu Mosè, non ci sono più dubbi... Le visioni diventeranno a poco a poco uno strumento di conoscenza di se stesso, di esplorazione delle intenzioni di chi lo circonda: una vera e propria *tecnica*. Un piccolo gruppo di fedeli si è ormai costituito intorno a Donato quando un giorno un giovane, proveniente da un villaggio vicino, si annuncia come l'inviato di Dio. Fra i due si combatte un autentico duello teologico. Nei giorni successivi Donato «prega Dio per fargli sapere *attraverso una visione* la verità sullo sconosciuto»; la notte stessa vede un albero, sui cui rami una giovane donna, un serpente nella mano, gli dice di tagliare un ramo perché marcio. Non ha più dubbi: deve mandar via quel

35 E. Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Quai Voltaire, Paris, 1993 (première édition 1957), p. 33. Sulla vicenda di Donato Manduzio è tornato recentemente il libro dello storico J. H. Davis, *The Jews of San Nicandro*, Yale University Press, New Haven and London 2010.

giovane provocatore, che si rivelerà essere un folle (?), e sarà successivamente arrestato per i suoi comportamenti e le sue frasi ingiuriose contro Dio e la legge, contro tutti (passaggio decisivo questo, dove le grida fastidiose del folle e la voce del profeta s'incontrano, dialogano per un momento, per poi separarsi...)³⁶.

Le visioni si succedono, lo guidano nell'interrogare la propria condizione, scegliere. Ormai le invoca, si aspetta che Dio gliene invii, sapendo che quella lingua gli parlerà con un linguaggio metaforico, alla stregua di quello della Bibbia, che egli dovrà pazientemente interpretare. Ma è la struttura stessa di queste esperienze a fare problema: come gli autori che hanno spesso indagato il mondo dei veggenti e dei profeti, anche Donato Manduzio si muove fra il termine "visione" e quello di "sogno", e quest'ultimo – osserva Cassin – significa innanzitutto "essere preso" (*avvelato*) dallo spirito divino. *Essere presi*, cercare spasmodicamente questa *cattura* di fronte ai dubbi, attendersi una visione da Dio che gli consenta di uscire dalle difficoltà, è la regola che informa ormai la sua esistenza. Quando sorgeranno conflitti nel gruppo, turbato dagli eventi, Donato «chiede a Dio di illuminarlo: e Dio gli invia una visione». È da queste visioni, d'altronde, che egli trae la propria autorità sul gruppo, ed è da una parola forte che egli sembra attratto. Come nota Hobsbawm nel recensire il libro di Davis,

36 Questo episodio viene ripreso anche da Hobsbawm nel suo *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Norton & Company, New York 1959, pp. 181-183), in appendice, dove una lunga serie di nomi compone un quanto mai eterogeneo insieme di «banditi sociali», profeti, visionari, nel quale difficile è orientarsi. Questo aspetto e i problemi posti dalla classificazione delle diverse forme di ribellione assunte nei gruppi subalterni non sarà discusso per limiti di spazio nelle mie considerazioni.

sebbene egli avesse un forte interesse nell'astrologia, non ci sono elementi concreti per sostenere che egli avesse avuto in precedenza un qualche interesse nello studio dei testi sacri. Non è chiaro quanto egli abbia approfondito lo studio della Bibbia prima di ricevere da Dio le visioni o i sogni che lo avrebbero convertito nel 1928. Di certo, essere stato scelto da Dio lo incoraggiò a studiare ancor più i testi biblici, sebbene egli continuasse a fondare la sua autorità sulle visioni e i sogni. Forse ciò che lo convertì al Vecchio Testamento era il fatto che, a differenza del Nuovo Testamento, Dio si presenta spesso con apparizioni personali per asserire e confermare il suo potere, per minacciare, punire e istruire³⁷.

Che cosa sia la *visione* rimane incerto (se Hobsbawm oscilla fra «sogno» e «visione», se Cassin fa lo stesso come del resto lo stesso Donato nel suo diario, o Vincenzo da Crosia, de Martino adotta di volta in volta il termine di «visione allucinatoria» ne *Il Mondo Magico*, di «visione oniroide» in *Sud e Magia*, mentre ne *La fine del Mondo* include le visioni accanto alla *transe*, al tremolio, alla glossolalia, alla ecolalia, al drigrinare i denti (sic!), come atti che, quando «pianificati ritualmente, guidati, ecc. combattono il rischio psicopatologico». Muovendosi fra esperienza cifrata e intima, profilassi del rischio psicopatologico, costruzione di un legame sociale, scrittura di un romanzo condiviso, la visione è però in primo luogo un attestato di legittimità del profeta che, dalla sua «nicchia» (Hobsbawm), può esibire la prova di un rapporto diretto con il sacro, ripetere i segni e le parole dell'Altro, per affermare una *sua visione del mondo*. Sta in questo strano chiasmo forse il nucleo più intollerabile della visione, oggetto

37 E. Hobsbawm, *A Niche for a Prophet*. Review of *The Jews of San Nicandro* by John Davis, in "London Review of Book", 33, 3 (3), pp. 3-5 (i corsivi sono miei).

di imbarazzo o, secondo i casi, di repressione da parte del potere: là dove essa sembra poter anticipare, nell'immagine o nelle parole ricevute in sogno, come il calco di un possibile orizzonte a venire, come il negativo di una lastra fotografica che contiene l'immagine di un'altra realtà, un altro futuro.

4. «Volontà di storia» e «insurrezione terapeutica». *Le vie del riscatto*

Ogni delirio ha un contenuto storico-mondiale, politico, razziale; esso comporta e mescola razze, culture, continenti, regni

G. Deleuze e F. Guattari³⁸

Tornare ai materiali delle visioni di Donato Manduzio, Vincenzo Fullone e Tony Laggetta, interrogare quelle immagini in grado di sconvolgere il ritmo lento di questi piccoli centri (San Nicandro, Crosia, Magliano) e dei loro abitanti, non ha l'obiettivo di far confluire le loro diverse esperienze dentro una comune struttura (psichica, economica o religiosa), sottratta ai vincoli della storia. Non ritengo che ciò sia possibile, e ancora meno m'interessa una simile riduzione. Ciò che ho voluto esplorare, nello sfogliare qualche pagina di questa «antologia di esistenze» (Foucault), di queste scritture minori del disastro (la povertà e l'incertezza sullo sfondo dell'imminente catastrofe bellica, l'esperienza dell'abuso e della colpa), è piuttosto il *momento* reso possibile dall'esperienza della visione, del dialogo con l'Altro, in quanto avvio (*embrayeur*, direbbe forse Favret-Saada) di un

38 G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, introduzione e traduzione di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1977, p. 98 (ed. or. *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Minuit, Paris 1972).

processo che muterà radicalmente la loro posizione nel gruppo e nel mondo, e in parte il loro destino.

Nelle loro traiettorie singolari la marginalità, la sofferenza, la precarietà, sono rovesciate a partire da una *voce* e da un *sogno* che rivelano, in ciascuno di essi, un'inattesa capacità di prendere la parola e trasformare le proprie esistenze «oscure e sfortunate»³⁹ (Donato è un invalido di guerra, Tony un fornaio, Vincenzo un bambino di una comunità dove «non si sa come amare»). Facendosi profeti e veggenti, essi tornano a modo loro ad *agire nella storia*, anticipandone gli sviluppi (Donato riceverà in una visione, poco prima di morire, l'annuncio che il suo gruppo si stabilirà in Palestina, la terra che lui, come Mosé, non arriverà però a conoscere). Come la divinazione, ciò che la visione istituisce è una semiotica del tempo, ciò che prefigura è una chirurgia degli eventi.

Poco importa se intorno a sé hanno creato consenso, polemiche, diffidenza o solo un'umana simpatia. È stato grazie a quell'incontro con una voce, con l'Altro, e al sopraggiungere di quelle visioni sacre, che la loro vita ha potuto farsi poema, a partire da circostanze o gesti che sembrano banali: soffiando la polvere dal volto di una statua della Madonna, o riprendendosi da una malattia la cui guarigione era stata annunciata dalla visione dei santi Cosimo e Damiano (come nel caso del padre di Tony Laggetta, che può inscrivere così nell'anamnesi familiare la frequentazione del sacro⁴⁰). Del

39 M. Foucault, *Archivio Foucault*, a cura di A. dal Lago, trad. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1977, p. 247 (ed. or. *La vie des hommes infâmes*, in "Les cahiers du chemin", 1977, 29, pp. 12-29, ripubblicata in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 237-252).

40 R. Beneduce, *Angoscia e volontà di storia*, cit., p. 175.

resto, non è proprio del “miracolo” la capacità di «produrre degli effetti straordinari con mezzi ordinari»⁴¹?

Vi è tuttavia un altro aspetto che giace sullo sfondo di queste biografie, e che ripropone la questione del potere e della contestazione dell'ordine sociale, una questione centrale in quei discorsi e in quei saperi di cui mi occupo da tempo in un altro contesto: i saperi della cura e il mondo della stregoneria nell'Africa subsahariana (Mali, Camerun, Mozambico).

Vi è infatti un chiasmo che emerge da questi campi di esperienza e di conoscenza, a partire dalla dialettica visibile/invisibile e da quella che annoda la “visione” intesa come esperienza a una “visione” concepita come pensiero sul mondo che si fa discorso, promuove azioni, genera legami. Nasce in questo chiasmo il potere performativo della visione che, come anticipato, rende possibile la singolare metamorfosi da *immagine ricevuta* (nel corso di un sogno o di un'esperienza oniroide, ad esempio) a *Weltanschauung*, da *voce allucinatoria* a messaggio o *profezia*.

Il nodo del chiasmo sta, forse, in un duplice passaggio: dal registro dell'invisibile (o dell'*inaudito*) a quello del visibile (e del detto), e da quello del delirio inteso come discorso privato a quello della profezia che si annuncia a un pubblico di credenti: forma elementare di mobilitazione o coscienza storica («Dell'enorme contenuto politico, sociale e storico del delirio di Schreber, *non una parola viene presa in considerazione*»⁴²). Quale atto di sovversione nel rendere pubbli-

41 E. Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Quai Voltaire, Paris 1993 (première édition 1957), p. 50.

42 G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 61.

ci questi messaggi cifrati, nel tradurli come formule sul presente e la storia!

È dentro queste azioni che possono articolarsi visioni diverse (e spesso contrapposte) del mondo: un mondo incessantemente fatto, distrutto e rifatto. Lo spazio dell'invisibile torna ad essere così il campo di battaglia dove le metafore, le visioni, i messaggi divini assumono il profilo di un esercito in grado di scuotere l'ordine egemonico (se non la sua macchina repressiva, il suo senso), ed esprimere una critica la cui grammatica elementare cogliamo nei saperi locali della cura, nei discorsi dei mistici e dei profeti, e talvolta nelle pratiche definite "occulte".

La critica sociale espressa dalle pratiche rituali nell'Africa coloniale di cui scrivono Feierman, Hunt ed altri autori⁴³ può essere intesa, in questo senso, non tanto come un'azione rivolta a rovesciare l'ordine del mondo (quello coloniale, in quel caso) ma come un contro-discorso diretto a demolirne le ragioni, *rivelandone la natura arbitraria*, di «made thing», proprio come nel caso dei discorsi e delle pratiche di cura dei contemporanei guaritori mozambicani quando operano contro gli stregoni e curano le affezioni dei loro pazienti:

Si dice che gli stregoni sfuggano ai vincoli del mondo visibile rendendo se stessi invisibili ed usando il regno dell'invisibile così pro-

43 S. Feierman, *Healing as Social Criticism in the Time of Colonial Conquest*, in "African Studies", 54, 1, 1995, pp. 73-88; N. R. Hunt, *A Nervous State. Violence, Remedies, and Reverie in Colonial Congo*, Duke University Press, Durham and London 2016. Sulla nozione di vocabolario visuale, cfr. lo straordinario testo di W. MacGaffey, *Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi*, in "Journal of Southern African Studies", 14, 2, 1988, pp. 188-203.

dotto come una piattaforma dalla quale elaborare visioni egoistiche di un mondo trasformato [...] Se gli stregoni Mueda distruggono con i loro discorsi il mondo, coerentemente alle proprie visioni predatorie, i guaritori lo restaurano con i loro discorsi e in accordo alle loro visioni ricostruttive. Per fare ciò, essi non solo elaborano visioni trascendenti di un mondo ricostituito, ma le articolano all'interno della società [...] Dicendo ai loro pazienti che le loro sofferenze – dunque, le loro realtà – sono state prodotte discorsivamente [nient'altro che una cosa costruita, dunque, solo *made things*], i guaritori rendono queste realtà suscettibili di una trasformazione metalinguistica⁴⁴.

I guaritori, i veggenti, i profeti, proverebbero dunque a *disarmare* le forze ostili e le minacce del mondo, articolando nuove visioni di esso⁴⁵. Operando attraverso l'appropriazione degli oggetti e delle immagini dei conquistatori, dei colonizzatori, delle classi egemoniche, il religioso (non diversamente dai discorsi della stregoneria) è per sua natura la figura sovrana di un *bricolage* infinito, di un inces-

44 H. West, *Ethnographic Sorcery*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2007, pp. 56-57. Sul linguaggio rituale, la cura e il ruolo che vi esercitano le immagini, cfr. in particolare i lavori di C. Severi, *The Invisible Path. Ritual representation of suffering in Cuna traditional thought*, in "RES", 14, 1987, pp. 66-85; Id., *Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", (n.s.), 10, 2004, pp. 815-838; Id., *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino, 2004.

45 Sul lessico marziale della medicina tradizionale in Camerun, rinvio al mio lavoro *Corpi e saperi indocili. Stregoneria, guarigione e potere in Camerun*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. Sul ruolo della visione nell'esperienza dei guaritori e di società della foresta, cfr. almeno E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala*, Plon, Paris 1981 e P. Descola, *Les lances du crépuscule. Relation Jivaros, Haute Amazonie*, Plon, Paris 1993.

sante movimento di “raccolta”⁴⁶, che riconosciamo come il tratto ricorrente, differenze a parte, delle pratiche dei movimenti religiosi e delle esperienze dei loro protagonisti, ovunque essi siano considerati⁴⁷. Il vocabolario della visione che ho rapidamente tratteggiato taglia i *mille piani* di un orizzonte epistemologico, psicopatologico e politico quanto mai contraddittorio e caotico. Dentro questo territorio, dentro il movimento realizzato da queste esperienze e queste contro-memorie, sorgono altre domande, altri nodi.

Provo a riprenderne alcuni, a guisa di provvisoria conclusione.

Il primo: se l’operare del rito, l’efficacia simbolica, la destorificazione rituale, sono strutturalmente intrecciati alla questione della finzione, e alla «falsa alternativa ermeneutica artificio-sincerità»⁴⁸, dovremo allora riprendere daccapo e per intero (come fa West, purtroppo ignorando però il testo demartiniano) il ruolo della simula-

46 La felice metafora proposta dagli autori ai quali faccio riferimento è quella del *butinage*: ossi l’attività instancabile attraverso cui le api raccolgono il polline e disseminano altrove i semi dei fiori di cui si sono impregnate nel corso dei loro “viaggi”, e che trova un’espressione esemplare nel racconto e nella vicenda di Donato Manduzio, ad esempi.

47 Y. Droz, E. Soares, A. P. Oro, *Le butinage religieux: regard anthropologique sur les pratiques religieuses*, in P. Chanson, Y. Droz, Y. Gez, E. Soares (éds.), *La mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Karthala, Paris 2014, pp. 17-37. Y. N. Gez, Y. Droz, E. Soares, J. Rey, *From Converts to Itinerants: Religious Butinage as Dynamic Identity*, in “Current Anthropology”, 58, 2, 2017, pp. 141-159; A. Mary, *Le bricolage africain des hétérochrétiens*, Éditions du Cerf, Paris 2000; P. Yengo, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Karthala, Paris 2006.

48 E. de Martino, cit. in C. Gallini, *La ricerca, la scrittura*, in *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 settembre – 31 Ottobre 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996, p. 63.

zione, dell'invenzione, del "come se", al cuore di queste vicende che rimangono inchiodate, nel discorso dei loro stessi protagonisti, al dubbio sullo statuto e il valore della propria esperienza (l'incertezza di Vincenzo da Crosia sul senso delle sue visioni, la reticenza con la quale Tony Laggetta oscilla fra asserzione convinta e ritrarsi pudico, sono suggestive di questa esitazione epistemologica).

Se parlo del *dubbio* è perché, lo si sarà intuito, si dischiude in questa parola un altro celebre dibattito, un secondo nodo. Mi riferisco al dialogo fra Derrida e Foucault sul rapporto fra Cogito, follia e storia⁴⁹, sul cui sfondo s'intravede anche quel dialogo non avviato da de Martino con le tesi di Foucault⁵⁰.

Si articola in queste pagine una domanda sulla quale bisognerebbe attardarsi a lungo, perché dalla possibilità o meno che *della fol-*

49 J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1963, 68, 4, pp. 460-494; M. Foucault, *La follia, l'assenza di opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1979 (ediz. orig. *Histoire de la folie à l'âge classique*, suivi de *Mon papier, ce corps, ce feu* et *La folie, l'absence d'œuvre*, Gallimard, Paris, 1972), pp. 626- 636 e, rispettivamente, pp. 637-666.

50 Di questo mancato incontro così scrive Clara Gallini: «Ed eccoci all'episodio. L'*Histoire de la folie* mi aveva colpita molto [...] Dietro il pensiero di entrambi gli studiosi intravedevo l'attiva presenza di un'eredità gramsciana profondamente ridiscussa proprio sui temi dell'articolazione tra egemonia e costruzione (de Martino) o negazione (Foucault) del soggetto [...] Comunque, timidamente ne parlai con de Martino. Il quale tagliò corto con un'asserzione che mai dimenticherò: "della follia non si può fare storia". Certo, follia per lui è questo: crollo di ogni processo di soggettivazione, caduta dalla "storia" – in quanto comunitario orizzonte di senso – nella non-storia – in quanto perdita di tale orizzonte»; C. Gallini, *Presentazione a La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 2008 (prima ed. 1961), pp. 16-17.

lia si possa fare storia s'irradia un grappolo di questioni non meno decisive: da quella sui modi in cui la follia interpella la storia e il vocabolario con il quale la follia stessa è stata di volta in volta nominata ed espulsa da essa, ai tentativi di scrivere un nuovo progetto-di-mondo e ad agire nuovamente nella storia, o quanto meno annunciare una particolare forma di coscienza storica, sino alle considerazioni sullo statuto delle visioni, delle voci, dell'immaginazione dell'indovino, dell'atto creativo. E, naturalmente, la questione dischiusa dal rischio che accompagna ciascuno di questi gesti: il fallimento del rito, quando il simbolo rimane «inoperante», e il destino del tarantato, che sarà quello di essere inghiottito dalle diagnosi psichiatriche (di «isterismo in soggetto frenastenico», ad esempio, poi di «processo schizofrenico», scrive de Martino nel ricordare la vicenda di Giorgio da Galátone).

Si tratta di una tensione, di un rischio, che i protagonisti di cui abbiamo sommariamente ricordato le vicissitudini conoscono bene. Nel riprendere un tema vicino a quello ora suggerito, Giordana Charuty scrive in un recente lavoro che

come Ernesto De Martino, Foucault non si rassegna all'idea di sacrificarsi all'ingiunzione di professione della fede materialista e, come lui, convoca le esperienze di alterità che la psichiatria esistenziale documenta quando neutralizza ogni concezione apriori della normalità, per descrivere i progetti-del-mondo dei malati in cui il delirio non è che continuazione, con altri mezzi, di un progetto originario di essere con sé e con il mondo [...] Sono queste le affinità riconosciute tra l'esperienza moderna della follia, del sogno e della letteratura che liberano dal compito impossibile di fondare scientificamente la psichiatria a vantaggio di un'antropologia dell'immaginazione che identifica la modernità nel rischio perma-

nente di follia, una minaccia perpetua – o un’ossessione, come dirà Jacques Derrida. Una “necessità [...] legata alla possibilità della storia”, afferma la prefazione di *Storia della follia nell’età classica*, soppressa poi in tutte le edizioni successive a partire dal 1972. Una minaccia perpetua che De Martino designa come “rischiosa prossimità alla nuda crisi”⁵¹.

Infine, una questione, un nodo ancora. Dalle nicchie da cui veggenti, guaritori e profeti lanciano le loro visioni e i loro messaggi, emerge un diverso progetto-di-mondo: ed quello al quale fa indirettamente riferimento anche la nozione di «critica sociale» e di «insurrezione terapeutica» già ricordate. *Nominando* i disastri dove apocalissi psicopatologica e violenza storica si intrecciano inestricabilmente (Georges Balandier parlava di «patologia» quando prendeva in considerazione le società coloniali), lottando contro l’erosione del mondo, la *rêverie* dei subalterni, dei veggenti, dei profeti continua a disturbare attraverso quella che potremmo definire, prendendo a prestito l’espressione di Bachelard, «immaginazione materiale» (quale migliore formula potrebbe indicare l’esperienza della visione?), e la capacità illimitata di disegnare con il suo vocabolario visuale sempre nuove eterotopie ed eterocronie⁵².

51 G. Charuty, “Occorre ridiscendere agli inferi”. *Follia e storia in De Martino e Foucault*, in “aut aut”, 2015, 365, pp.15-37.

52 «Probabilmente, in ogni cultura e in ogni civiltà esistono anche dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che sono predisposti nell’istituzione stessa della società, e che costituiscono delle specie di contro-spazi, delle specie di utopie effettivamente realizzate in cui gli spazi reali, tutti gli altri spazi reali che possiamo trovare all’interno della cultura, sono, al contempo, rappresentati, contestati e rovesciati, delle specie di luoghi che stanno al di fuori di tutti i luoghi, anche se sono effettivamente localizzabili. Dato che rappresentano qualcosa

Tutto questo sarà detto spesso, come in ogni scrittura del disastro, attraverso parole torte e corpi convulsi. D'altronde, «Comment en ce si siècle ferait-on pour dire autrement qu'avec des mots tordus» (Sony Labou Tansi).

di assolutamente diverso da tutti gli spazi che riflettono e di cui parlano, chiamerò questi luoghi eterotopie, in contrapposizione alle utopie; credo che tra le utopie e questi spazi assolutamente altri, queste eterotopie, esista una sorta di esperienza mista, di esperienza promiscua, quella dello specchio [...] Quarto principio. Nella maggior parte dei casi, le eterotopie sono connesse a dei tagli del tempo, cioè sfociano in quelle che potrebbero essere chiamate, per pura simmetria, le eterocronie; l'eterotopia funziona appieno quando gli uomini vivono una sorta di rottura assoluta con il proprio tempo tradizionale» (M. Foucault, *Eterotopie*, in *Archivio Foucault*, op. cit. pp. 310-313 (première éd. *Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 marzo 1967), in "Architecture, Mouvement, Continuité", 1984, 5, pp. 46-49, pubblicato poi in *Dits et écrits*, cit., pp. 1571-1581).