

IN UN MONDO RIGENERATO
AVVENTURE ETNOPSICHIATRICHE DENTRO UN
«PRESENTE SENZA GRAZIA»

Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse¹.

Cosa resta della magia ...

«Rozze pratiche di magia cerimoniale», «rozze descrizioni», «rozza magia»; e ancora: «bassure», «bassa magia cerimoniale lucana» e tutto ciò che «nella cultura meridionale sta ancor oggi al livello più rozzo e più basso». Con il virulento vocabolario della primitività Ernesto de Martino introduceva il lettore di *Sud e magia* entro quel «re-

¹ L. Wittgenstein, *Note sul "ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 28.

gime arcaico di esistenza»² abitato da uomini e donne che già nel soprannome conservavano traccia della loro umana selvatichezza, come nel caso di quella «Maria Adamo, detta *La Silvestre*», vittima di un episodio di fascinazione del latte materno³. A leggere oggi le interviste realizzate tra il 17 e il 28 maggio 1957 ad Albano, paese di settecento famiglie nella valle del Basento, si avverte l'emozione di certi tentennamenti, materni per Maria, al cospetto di saperi e dispositivi che i contadini lucani interpellavano senza alcuna garanzia di poter scongiurare il peggio.

“Io tengo un bambino, è piccolino, è nato il 24 settembre. Il giorno 26 mi è calato il latte: tenevo le mammelle piene di latte, il giorno 26. La mattina del 27 mi sono trovata senza nemmeno un pochetto di latte... *Non avevamo che cosa pensare*: chi diceva che era rubato, chi diceva un fatto, chi un altro. [...]”.

“Ma da zio Giuseppe ci siete andata?”

“Sì, *non nascondo niente io*, ci sono andata. Questo bambino, che era 3 chili e 800 grammi quando è nato, si era ridotto a 1 chilo e mezzo. Il dottore diceva: ‘Il bambino non ha niente’ [...] ‘Non è mica ovvero che non ha niente questo bambino’, ha detto [zio Giuseppe]. [...]”

Io dissi: ‘Zio Giuseppe, *mi devi dire la verità*, se il bambino campa dimmelo, se deve morire vuol dire che lo vedrò morire: ma dimmelo lo stesso, ché non ci faccio impressione’. E lui: ‘Ci sono bambini pigliati d’occhio ai bronchi, ce ne sono che muoiono e schiattano in corpo. Il tuo bambino è pigliato d’occhio ai visceri. Ma non te ne incaricare, il tuo bambino camperà’”⁴.

2 E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1987³.

3 Ivi, p. 68.

4 *Ibid.* (i corsivi sono miei).

Come allora e come in altre circostanze ancora – si pensi al Frazer descritto ne *Note sul “ramo d’oro”* – la grossolanità, la rozzezza e le bassure di cui si parla negli scritti antropologici sulla magia denunciano la superficialità di chi osserva, non di chi viene osservato, e segnalano un limite «che – secondo de Martino – va ricercato non già nella stupidità e nella ignoranza delle plebi, ma nelle stesse forme egemoniche di vita culturale, e in ultima istanza nella stessa “alta” cultura»⁵. Credo che sia stata la ferma volontà di interrogare questo “limite”, nel punto della sua insorgenza, a farlo insistere così tanto in *Sud e magia* sulla “rozzezza” della magia lucana: egli così facendo provoca e scuote i lettori, oggi più ancora di ieri, affinché riconoscano un pregiudizio razionale duro a morire.

Ernesto de Martino non cessa di ritornare su questo “limite” e la sua argomentazione si fa più stringente quando propone di guardare al folklore come «relitto»: non già, però, nel senso di «avanzo archeologico» isolato, disgregato, astratto dal suo contesto di produzione e proliferazione; ma come «stimolo documentario che aiuta a misurare i limiti interni e la interna forza di espansione di una civiltà attuale»⁶. Se già Carla Pasquinelli aveva notato «benissimo»⁷ che per de Martino si trattava di cogliere la funzione storica del mondo popolare magico – e dunque «leggere nella sua muta presenza il limite della penetrazione della cultura delle classi dominanti»⁸ – Amalia Si-

5 Ivi, p. 10.

6 Ivi, p. 11.

7 A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L’asino d’oro edizioni, Roma 2015, p. 19.

8 C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 25.

gnorelli ha insistito piuttosto sull'importanza che per lui aveva l'«allargamento della coscienza storica dell'Occidente»⁹. Il limite della cultura scientifica, razionale, moderna egemonica emerge già doppio: tanto nella mancata domesticazione del “pensiero selvaggio” (ciò che rende le culture subalterne resistenti, al più sincretiche e, dunque, pur sempre vitali), quanto in una sua pretesa esaustività e autosufficienza, che però non risparmiano nessuno dal rischio della crisi, senza per altro offrire maggiori garanzie di reintegrazione. Resta comunque ancora oggi irrisolta nelle discipline antropologiche la questione dell'interpretazione di certe “concezioni del mondo e della vita”, in seno ad una società progredita continuamente alle prese con l'alternativa tra magia e sragione, sortilegio e delirio. Siamo al cospetto di un discorso che non solo non sembra esaurirsi, ma che appare girare sempre più a vuoto e inciampare su ostacoli che sembrava si fossero rimpiccioliti di molto da poter essere agilmente superati. Se nell'opera demartiniana la questione era stata posta senza mancare l'essenziale, a me sembra oggi che questo non si possa sostenere per numerosi contributi che ritornano sulla “realtà” dei poteri magici, interpretandola entro il ristretto orizzonte di un pensiero binario: tracciati due assi cartesiani, si disegnano funzioni in cui l'esistenza della magia è inversamente proporzionale all'emancipazione dei soggetti¹⁰.

9 A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, op. cit., p. 9.

10 Per strana ironia della storia, la scomparsa d'intellettuali di sinistra nel dibattito intorno ai residui della magia ha visto il prevalere di una lettura marxista ortodossa della storia delle classi popolari senza che la rivoluzione proletaria (né quella anti-coloniale se penso alla letteratura fanoniana) sia andata nella direzione auspicata negli anni '50 e '60 da Fortini, Luporini, Alicata ed altri ancora. Per un approfondimento sul tema si rimanda alla recente riedizione del lavoro di

Ernesto de Martino ci invitava ad addentrarci dentro le “coesistenze assurde” e i compromessi e tutti quei relitti di bassa magia cerimoniale del Sud – che «ovviamente non ritiene il valore di una designazione meramente geografica, ma politica e sociale»¹¹ – con rispetto e senza arretramenti di fronte alla potenza di parole e gesti osservati e ascoltate durante i soggiorni esplorativi e le tante *spedizioni meridionali*. Attingerò, nel percorrere questo cammino, da un materiale etnografico eterogeneo, accumulato in anni di ricerche sulla trasformazione sia dei sistemi di cura che degli idiomi della sofferenza, non soffermandomici però estesamente¹². Tracerò piuttosto schizzi, come nel caso che ora riporto con stile piuttosto anedddotico.

Cocullo, 1 maggio 2017. In un paese riempito a festa, in attesa dell'uscita pubblica della statua di San Domenico avvolta da mille serpi appena risvegliatesi dal torpore invernale, scorgo una decina di ragazze africane e immagino arrivino da qualche centro d'acco-

R. Rauty, *Quando c'erano gli intellettuali. Rileggendo «cultura popolare e marxismo*, Mimesis, Roma, 2015. Sul rapporto ambivalente con la cultura in Fanon mi permetto di rimandare a S. Taliani, *1956 et alentours. Frantz Fanon et le corps à corps avec les cultures*, in “Politique africaine”, 143, 2016, pp. 93-111.

11 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 8.

12 Alcuni degli elementi emersi nel corso delle ricerche etnografiche faranno da sfondo e ne riprenderò soltanto alcuni frammenti, rimandando il lettore per un approfondimento ad alcuni miei precedenti lavori. Per quanto attiene alle ricerche pugliesi: S. Taliani, *Immagini del caos. La vita psichica dei subalterni*, in “Aut Aut”, 366, 2015, pp. 197-228. Per quanto riguarda la migrazione, nigeriana: S. Taliani, *Calembour de choses dans le vaudou italien: Corps-fétiche et principes d'inégalité devant les dieux*, in “Social Compass”, 63 (2), 2016, pp. 163-180; S. Taliani, *Coercion, Fetishes and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy*, in “Africa: The Journal of the International African Institute”, 82 (4), 2012, pp. 579-608.

glienza limitrofo.

Siamo su una stradina laterale alla piazza principale – dove di lì a poco si realizzerà il rito e inizierà la processione – di fronte al Municipio nella cui sala consigliare si era tenuto il giorno prima il seminario *Oltre il presente*¹³. Nell'accostarmi intenzionalmente al gruppo, riconosco il pidgin e non faccio fatica, ascoltandole, a capire da quale città dell'Africa abbiano cominciato il loro viaggio.

Le osservo aggirarsi tra la folla, che aumenta di minuto in minuto, fino ad inglobarci in un insieme indifferenziato. Passeggiano tra noi ragazzine e ragazzini del paese che tengono, avvolte ai polsi, differenti serpi che dal marrone scuro tendono, assottigliandosi, al verde chiaro. Spariscono le mani dietro questi ammassi di materia fredda e intorpidita, come parti di un robot pronte a lanciarsi nel vuoto cosmico. Mentre le perdo di vista – alcune eccitate, altre serie, altre semplicemente assonnate – mi chiedo cosa stiano pensando, partecipi di un rito che ha nei serpenti («la più scoperta eredità del mondo antico»¹⁴) il punto di attrazione massimo.

Che cosa pensano vedendo questa muta inedita, questo “scambio” di pelle giocoso tra bambini e animali? Che pensano al cospetto di donne e uomini, creature e anziani, che morsicano stretto il filo di una campanella, posta all'ingresso della chiesetta dove si celebra la messa principale, per tirarla su e giù con le labbra affinché leniscano i dolori ai denti né si patiscano, per l'anno a seguire, infiammazioni di alcun genere alla bocca? Che pensano davanti alla statua di San Domenico che, come testa di Medusa o corpo bronzeo di una delle tante Mami Wata africane, si erge alta per i vicoli del paese?

Loro, con le innumerevoli storie di spiriti delle acque, del fuoco e di altre divinità-animali; loro, con i rocamboleschi racconti di per-

13 L'associazione Alfonso M. Di Nola e l'amministrazione comunale di Cocullo hanno organizzato il 30 aprile 2017 il seminario dal titolo *Oltre il presente. L'antropologia di Alfonso Maria Di Nola a 20 anni dalla morte*.

14 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 126.

secuzioni mistiche e perquisizioni notturne, nell'intimità delle loro stanze, da parte di donne e uomini neri; loro, con i tanti dinieghi accumulati e una regolarizzazione sempre rimandata a causa proprio delle credenze denunciate come prova della loro necessaria fuga da casa, visto che gli operatori e i funzionari pubblici non vedono altro che storielle fantasiose dietro ai loro racconti spirituali.

Come il Frazer di Wittgenstein, le giovani nigeriane capiscono «benissimo questa superstizione»: capiscono, vedendo e partecipando alla festa, «che anche in noi qualcosa tende verso il modo di comportamento dei selvaggi»¹⁵. Ma a differenza di Frazer non credono affatto «che un selvaggio muoia per errore»¹⁶. Loro hanno decisamente capacità di comprendere e dispongono di categorie interpretative più sofisticate perché sanno riconoscere l'apparizione del negativo nell'esperienza umana, ma in un mondo ormai dissociato rispetto alla realtà magica – respinta negli uffici e riaffermata nei vicoli – non sanno più a chi far fede e soprattutto a chi votarsi.

Il tema della secolarizzazione delle società¹⁷ è stato certamente caro a Ernesto de Martino, che ha tra i numerosi altri suoi interessi interrogato proprio le modalità attraverso cui nelle scienze sociali ci si potesse accostare a quell'*invisibile* che resta in un «mondo senza grazia»¹⁸. Lo spazio della cura è uno di quelli che maggiormente ne

15 L. Wittgenstein, *Note sul "ramo d'oro" di Frazer*, cit., pp. 27-28.

16 Ivi, p. 28.

17 E. de Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 2002.

18 L'espressione è di Philippe Descola e la riprendo perché mi permette di tratteggiare, seppur rapidamente, l'atmosfera di degrado, di anonimato, di violenza che contrassegnava e tuttora contrassegna i *paesaggi subalterni*, dove si ammassano corpi il cui avvenire è ipotecato e il presente stenta "a passare". Descola usa l'espressione per descrivere Puyo, una città coloniale ai piedi del versante orientale delle Ande ecuadoregne «indifferente al tempo». P. Descola, *Les*

sono attraversati da parte a parte. Non a caso, forse, nei diversi mormorii ascoltati a Cocullo ve n'era uno che evocava il ruolo terapeutico della lingua delle serpi nel guarire la sordità; e non a caso, già si era notato da parte di alcuni colleghi che fossero giunti nel paese genitori con figli non udenti, in attesa presumibilmente di una qualche forma di sollievo. È certamente in questi luoghi attraversati dalla speranza di un rimedio, di una reintegrazione, di una guarigione possibile che si possono ancora trovare studiosi seriamente interessati a rispolverare il senso storico del folklore, la motivazione intrinseca a ogni credenza, il valore inestimabile degli oggetti magici, nonostante la «sconfitta delle culture popolari, tradizionali o innovative» che è anche stata, scriveva Tullio Seppilli, la «nostra sconfitta intellettuale»¹⁹.

Vorrei entro questo orizzonte terapeutico riaprire un dibattito su ciò che nelle discipline antropologiche si era iniziato a guardare dapprima con sospetto, poi con imbarazzo, infine con una certa stanchezza e anche un crescente fastidio. Qualunque cosa significhi, il “mondo magico” non ha mai smesso di far parlare gli antropologi intorno all'*animazione e animalizzazione del mondo* e a quel peculiare rapporto di dipendenza che l'essere umano instaura con tutte quelle “cose” fabbricate che iniziano a vivere di vita autonoma e ad agire nel mondo, cambiandolo. Mi interessa sviluppare qui due o tre riflessioni su una possibile «convocazione terapeutica del sacro»²⁰ nei laboratori di etnopsichiatria, che sono per definizione contaminati e

lances du crépuscule. Relation Jivaros, Haute-Amazonie, Plon (Terre humaine), Paris 1993, pp. 14-15.

¹⁹ Tullio Seppilli lo sostiene nella postfazione scritta al lavoro di R. Rauty, *Quando c'erano gli intellettuali...*, cit., p. 297.

impuri, al cospetto di una sofferenza che prende corpo nella migrazione. Le chiamerò, in questo lavoro, avventure etnopsichiatriche per restituire il carattere assolutamente imprevedibile della direzione della cura, oltre qualunque deriva culturalista che certe antropologie e psicologie hanno contribuito ad affermare e diffondere, a volte a ragione, altre secondo assunti pretestuosi. L'intento sarà quello di lasciare i percorsi già battuti e tentare di far dialogare Ernesto de Martino con Frantz Fanon intorno ad alcuni documenti psicopatologici e culturali²¹. Ora, però, avvierò il discorso a partire da un recente dibattito, per soffermarmi poi su uno dei più celebri lupi mannari della storia della psicanalisi. Qualche lettore avrà già compreso che è a Sergej Konstantinovič Pankeev che rivolgerò la mia attenzione, attraverso la lettura che del "caso" hanno dato Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Millepiani* e Carlo Ginzburg in *Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari*²².

20 R. Massé e J. Benoist (a cura di), *Convocations thérapeutiques du sacré*. Karthala, Paris 2002. Il sacro sarà qui inteso nella sua «nozione basilare ... come alterità». L'espressione appena usata è ripresa dalle pagine dell'introduzione che Marcello Massenzio dedica a *Furore, simbolo, valore*. Continuando, egli scrive: «[I]l sacro è una realtà non più *a priori*, bensì derivata, inerente alla dimensione dell'alterità creata allo scopo di offrire una vita d'uscita al problema dell'alienazione umana». M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, cit., p. 11.

21 E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", 69-71, 1964, pp. 105-141.

22 G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, Castelvechi, Roma 1996; C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986.

... se tutto è deciso fin dall'inizio?

Prodromo di una certa stanchezza antropologica nel pensare al tema dell'alternativa tra magia e razionalità è stato, a mio avviso, il dibattito che Eduardo Viveiros de Castro e David Graeber hanno tenuto a distanza tra il 2014 e il 2015 intorno alla realtà dei poteri magici. La questione della "realtà" dell'efficacia dei feticci è tornata ad animare la discussione scientifica, non diversamente da quanto la "frequenza" delle crisi stregonesche ha consentito a Jean-Pierre Warnier di criticare una certa antropologia africanista in un articolo recentissimo dal titolo assai provocatorio: *Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie*²³.

Nella lezione inaugurale dedicata a Marilyn Strathern, tenutasi nel 2014 a Cambridge col titolo *Who's afraid of the ontological wolf?*, Viveiros de Castro rimproverava a David Graeber di avere presentato una descrizione non sufficientemente buona del mondo magico merina e del potere di alcuni loro oggetti perché *si era deciso fin dall'inizio* che i feticci per come li concepivano i Merina non potevano realmente esistere²⁴. Una «descrizione sufficientemente buona»

23 J.-P. Warnier, *Ceci n'est pas un sorcier. De l'effet Magritte en sorcellerie*, in "Politique africaine", 146, 2017, pp.125-141.

24 Il passaggio di Graeber criticato da Viveiros de Castro è il seguente: «Of course it would also be going too far to say that the fetishistic view is simply true: Lunkanka *cannot really* tie anyone's intestines into knots; Ravololona *cannot really* prevent hail from falling on anyone's crops». D. Graeber, *Fetishism as social creativity: or, fetishes are gods in the process of construction*, in "Anthropological Theory", 2005, p. 430 (i corsivi sono miei). Commenta Viveiros de Castro: «'It was already decided from the very beginning', as Deleuze and Guattari might have said, that fetishes could serve only to represent necessary illusions conjured up by living in society». E. Viveiros de Castro, *Who's afraid of the on-*

avrebbe dovuto, secondo Viveiros de Castro, lasciare una via di fuga ai Merina in termini di autodeterminazione della realtà. I vizi di un simile atteggiamento interpretativo (*à la Graeber*, per intenderci) porterebbero, sì, ad una riconciliazione dei Merina con Marx – come afferma non senza ironia Viveiros de Castro – al prezzo però di una perdita: quella di non veder problematizzati gli assunti ontologici occidentali, che da questo *rapporto di senso* ne uscirebbero più forti e solidi che mai. L'illustre ingresso nella Storia dei Merina avverrebbe sotto il segno dell'ennesima sconfitta, perché i poteri magici, per come li concepiscono i Merina, non possono esistere.

Arriviamo sul campo per fare ricerca. Incontriamo persone che diventano nostre interlocutrici. *Se si decide fin dall'inizio* che cosa possa realmente esistere, non perde di senso qualunque aspirazione antropologica di descrizione della società osservata e dei suoi rapporti con altre società (e con altre nature)? E ancora. Pensare che il potere magico merina per come viene concepito dai Merina – pur nella evidente co-presenza sul campo di interpretazioni al male *di altra natura*²⁵ – non possa davvero esistere non significa, di fatto, decretare

tological wolf?: Some comments on an ongoing anthropological debate, in “Cambridge Anthropology”, 33, 1, 2015, pp. 2–17.

25 Graeber specifica che quando i Merina parlano di “medicina” ricorrono ad un concetto pan-malgascio, che viene esteso tanto ai trattamenti locali quanto ai farmaci dato nei dispensari sanitari (*fanafody*); mentre i loro riferimenti agli spiriti degli antenati differiscono notevolmente sull'isola, da parte a parte, di quartiere in quartiere («If there was a tacit ontology underlying [*fanafody*], presumably, it must be island-wide. Ideas about ancestors, on the other hand, varied considerably in different parts of the island»). Per di più, in Madagascar, altre due “alterità” dialogano costantemente con le “realtà” e le esperienze di vita: c'è, infatti, un termine per designare tutto ciò che è portato da fuori (*vaza-*

già in modo univoco e cristallino che cosa non ci fa paura? Quale mondo non temiamo? Quali tentennamenti dell'esistenza non ci sfiorano né (già lo sappiamo) ci sfioreranno mai?

Persiste una certa arroganza e rozzezza con cui l'uomo del venticunesimo secolo guarda al mondo magico dei suoi contemporanei e cerca di comprendere certi fatti spirituali. Lo spazio etnografico si fa angusto e scivoloso. Un passo di troppo e si cade nella spirale di accuse e scuse, dove lo stesso ricercatore viene coinvolto e suo malgrado intrappolato. Un passo indietro e non si torna a casa che con delle storielle²⁶. Se si decide di seguire il nostro interlocutore nelle sue

ha) e che si distingue da quanto è specificatamente "arabo" (*silamo*). Si chiede, dunque, Graeber nella sua risposta a Viveiros de Castro con quante "ontologie" convivano i Merina. «In the presence of genuine alterity, we must speak not of people who have radically different beliefs about, or perceptions of, a single shared world, but of people who literally inhabit different worlds. We must accept the existence of "multiple ontologies"». D. Graeber, *Radical alterity is just another way of saying "reality". A reply to Eduardo Viveiros de Castro*, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 5, 2, 2015, p. 10 e p. 18. L'accettazione di "molteplici ontologie" si estenderebbe fino a comprendere la coesistenza di "più mondi possibili" tra i Merina stessi, gli Occidentali e altri gruppi ancora (riprendo qui le categorie per come sono date nell'articolo, senza avere il tempo di commentarle); ma a questo punto Graeber si chiede se si stia usando correttamente il termine "ontologia" o se piuttosto esso sia diventato in antropologia tanto sinonimo di "cosmologia" quanto, molto più lascivamente, di "cultura" («The meaning of the term is in no way self-evident. Many anthropologists have come to use it very loosely, as little more than a synonym for "culture" or "cosmology"»; D. Graeber, *Radical alterity*, cit., p. 14).

26 «Prétendre, [...], qu'on veut entendre parler de sorcellerie paysanne et y rester étranger, c'est se condamner à d'entendre que des déclarations objectivistes, à collectionner des historiettes fantastiques et des recettes de désenvoûtement – soit, à relever des énoncés que le sujet de l'énonciation désavoue formel-

paure più intime e di rispondere alla sua richiesta di fare qualcosa di fronte alla «magificazione del mondo»²⁷ inevitabilmente ci si espone a dei rischi metodologici: dalla reificazione all'accecamento; dal contagio, alla suggestione, al relativismo. Penso che qualcuno di questi rischi gli antropologi debbano ben correrlo perché è l'unico modo per uscire dall'effervescenza della rappresentazione a detrimento della Cosa.

È difficile restare di fronte all'esperienza della crisi – cioè della «scelta»²⁸ – senza arretrare o impallidire o, peggio, imporre il senso dispotico dettato dal pensiero razionale a questa declinazione dell'essere. Il problema metodologico deve essere sviluppato insieme a quello ermeneutico: resta, infatti, irrisolta la questione egemonica tra interpretazione etica ed emica, non aventi le due eguale *valore* nelle scienze sociali.

Torniamo a quel «tutto è deciso fin dall'inizio»²⁹, la frase che Viveiros de Castro riprende da Deleuze e Guattari. Quando in *Millepiani* gli autori la usano è per sottolineare l'«esaltazione riduttrice»³⁰ di Freud di fronte al tema centrale del sogno del cosiddetto Uomo dei Lupi. L'antefatto è ai più noto: riguarda un giovane russo, di no-

lement». J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris 1977, p. 37.

27 Riprendo il contrario dell'espressione weberiana "entzauberung" nella traduzione di "de-magificazione" che ne ha dato Jean-Pierre Grossein, argomentando la scelta di traduzione a discapito del più noto "disincanto", nell'Introduzione (dal titolo "Leçon de méthode weberienne") alla recentissima edizione francese dei *Concepts fondamentaux de sociologie*. M. Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Gallimard, Paris 2016.

28 E. de Martino, *Furore, simbolo valore*, cit., p. 106.

29 G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 73.

30 Ivi, p. 58.

bile famiglia e ricco proprietario terriero, «la cui salute aveva subito un crollo in seguito ad un'infezione blenorragica contratta nel diciottesimo anno di età e [...] assolutamente incapace di affrontare la vita e di fare a meno dell'aiuto altrui»³¹. Sergej Konstantinovič Pankeev era entrato in analisi nel febbraio del 1910, dopo che diversi psichiatri in altrettanti sanatori avevano accolto il suo malessere, lo avevano diagnosticato come una forma di psicosi maniaco-depressiva e avevano fallito nelle cure. Era dunque un paziente alla ricerca dell'ennesimo trattamento. Freud vedrà nei sintomi dell'uomo una nevrosi ossessiva infantile spontaneamente risoltasi, sebbene sapremo poi da altri psicanalisti che il giovane aristocratico – finito sul lastrico dopo la rivoluzione russa – proseguì altre cure ancora dopo il 1914. Per ferma volontà di Freud, che introdusse per la prima volta nel suo dispositivo il tempo come agente terapeutico, il termine dato alla cura coincise con una vivace produzione di materiale analitico, tra cui il noto sogno. Racconta Sergej da adulto che all'età di quattro anni vide di notte, con grande spavento, sei o sette lupi bianchi, seduti tranquilli e immobili sul grande noce di fronte alla finestra spalancata della sua stanza; i lupi assomigliavano di più a delle volpi o a dei cani da pastore e lo fissavano intensamente, «come se avessero rivolta» su di lui «tutta la loro attenzione».

31 È importante ricordare anche che il paziente arrivò da Freud dopo la morte della sorella, ma né la malattia venerea contratta quando era ancora giovanissimo né il suicidio della sorella furono elementi presi in considerazione da Freud, che ipotizzerà piuttosto in questo lavoro una diretta continuità tra nevrosi infantile e nevrosi adulta, introducendo per la prima volta nei suoi scritti la nozione di “scena primaria” o “primitiva” (*Urszene*). Per un approfondimento si rimanda a S. Freud, *Opere*, VII, Bollati Boringhieri, Torino 1982.

In preda al terrore – evidentemente di esser divorato dai lupi – mi misi a urlare e mi svegliai [racconta Sergej a Freud]. La bambinaia accorse al mio letto per vedere che cosa mi fosse successo. Passò un bel po' di tempo prima che mi convincessi che era stato soltanto un sogno, tanto naturale e nitida mi era apparsa l'immagine della finestra che si apre e dei lupi che stanno seduti sull'albero. Finalmente mi tranquillizzai, mi sentii come liberato da un pericolo, e mi riaddormentai³².

Cosa accadde a questo punto è noto quasi quanto il sogno. Freud interpretò la scena onirica imponendo al paziente un'arditissima ipotesi: egli suppose che si trattasse di una rielaborazione della "scena primitiva" o "primaria" (l'*Urszene*) a cui Sergej all'età di un anno e mezzo circa doveva aver assistito (un coito *a tergo* tra la madre e il padre-lupo, vestiti soltanto della loro bianca biancheria intima). Per Deleuze e Guattari, ciò è potuto accadere perché Freud non conosceva altro lupo che quello "edipizzato". Ignorando cosa altrimenti potesse significare quell'esperienza, non poteva che ristabilire un'istanza dispotica – quella delle parole a discapito delle cose, della rappresentazione sull'esperienza – e ritornare a quanto gli era più familiare: a ciò che già conosceva e che doveva a tutti i costi difendere sotto i colpi minacciosi che Adler e Jung sferravano, in quegli stessi anni, alla teoria della sessualità infantile. Facendo dei sette o sei lupi della scena, prima cinque, poi tre, poi ancora due ed infine un unico padre-lupo-cagnolino-docile, egli decise fin dall'inizio che gli animali non potevano far altro che rappresentare il coito tra i genitori e l'esperienza precoce che il bambino ne fa (o come oggetto di deside-

32 Ivi, p. 483.

rio sedotto e abusato, o come spettatore involontario ma desiderante).

Dei lupi osservano e fissano il bambino che sogna; è talmente più rassicurante dirsi che il sogno ha prodotto un'inversione e che è il bambino a guardare dei cani o dei genitori mentre stanno facendo l'amore. [...]

Ecco che i lupi si dovranno purgare della loro molteplicità. [...] Si vede la molteplicità uscire letteralmente dai lupi e assumere la forma di capretti che non hanno assolutamente nulla a che fare con la storia³³.

È l'esperienza del «divenire-lupo», secondo Deleuze e Guattari, che è stata spurgata dal racconto dell'Uomo dei lupi: è quel rischio peculiare che l'umano corre nell'atto di assumere la posizione del molteplice; quel deterritorializzarsi per uscire fuori di sé; quel divenire-animale e vedere sfumare i contorni dell'umano, dunque del simile, per perdersi in una metamorfosi dall'esito incerto. Niente a che fare con la rappresentazione («del lupo, col credersi un lupo») perché a ben vedere è piuttosto di un grido rivolto al mondo che si tratta: «aiutatemi a non divenire lupo (o, al contrario, a non fallire in questo divenire)»³⁴. L'esperienza di Sergej diventa in *Millepiani* assimilabile a quella delle tante persone-animali che si incontrano negli spazi della cura e si appellano al riconoscimento delle loro molteplici identità, dei loro disumani sforzi per non soccombere e riuscire ad allargare le *ipotesi di vita*³⁵, non senza una sofferenza che si tocca tan-

33 G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 58.

34 Ivi, p. 63.

35 È Sansot che parla di «hypothèses de vie qui élargissent la vie». P. Sansot, *Paysages de l'existence*, InFolio, Gollion 2005.

ta è la pena di fallire e di restare intrappolati in una trasformazione incompiuta. Quando, stremati, confidano i timori di non farcela e cercano aiuto, c'è da sperare che qualcuno risponda e possa accompagnarli nell'impresa. Ma Freud, concludono gli autori, conosceva solo il «divenire-animale» addomesticato, assimilato, docile: quello prigioniero delle sue stesse libere associazioni che non includevano tra le possibilità di vita la trasformazione dell'uomo in animale.

Nulla possiamo dire di cosa sarebbe accaduto se Sergej avesse potuto associare liberamente in russo, cioè nella sua lingua materna³⁶. Carlo Ginzburg fa a questo proposito delle ipotesi per integrare, come egli stesso sostiene, l'interpretazione freudiana. Meno corrosivo nel suo intervento rispetto a Deleuze e Guattari, che per altro non vengono mai citati, Ginzburg non intende né abolire né confutare le implicazioni psicologiche supposte da Freud, ma mettervi accanto il «contesto culturale da cui il sogno è scaturito»³⁷: Sergej era nato con la camicia, il giorno di Natale; era accudito da una bambinaia, una *njanja* «devota e superstiziosa», che accorse premurosa al letto del bambino la notte della strana visione e delle urla, per calmarlo e farlo riaddormentare. Da questa donna del popolo Sergej avrebbe potuto apprendere «quali poteri straordinari (non necessariamente negativi) gli conferisse il fatto di essere nato con la camicia»³⁸. Ginzburg esplicita così il suo pensiero:

36 Nel Dizionario di Psicanalisi si dice del paziente che «sebbene parlasse bene il tedesco addusse talora a pretesto che non era la sua lingua materna, per negare il valore di quello che si trovava portato a dire». R. Chemama e B. Vandermersch, *Dizionario di Psicanalisi*, Gremese Editore, Roma 2004, p. 355.

37 C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie*, cit., p. 242.

38 Il riferimento di Ginzburg qui è ai lupi mannari slavi e baltici, che si riteneva fossero nati avvolti nella membrana amniotica, cioè con la camiciola, o

Nel sogno dell'uomo dei lupi possiamo decifrare ... un sogno di carattere iniziatico, indotto dall'ambiente culturale circostante. Più precisamente, da una parte di esso. Sottoposto a pressioni culturali contraddittorie (la *njanja*, la governante inglese, i genitori, i maestri) l'uomo dei lupi non seguì la via che gli si sarebbe aperta davanti due o tre secoli prima. Anziché diventare un lupo mannaro, divenne un nevrotico, sull'orlo della psicosi [...]

Il contesto culturale da cui il sogno era scaturito veniva ignorato: rimaneva soltanto l'esperienza individuale, ricostruita attraverso il reticolo di associazioni indotte dall'analista³⁹.

Mi sembra che Ginzburg, prudentemente, introduca due elementi che possono spiegare questo zoppicante divenire, “abortito” e subito “addomesticato”. Lupo mannaro l'uomo dei lupi non lo divenne per la mancata identificazione di Freud del «nesso tra nascere con la camicia e lupi (mannari)», quindi per una *svista ermeneutica* che produsse una spinta verso “altre” associazioni intorno al materiale onirico (se di sogno si fosse poi effettivamente trattato): associazioni familiari all'analista, ma non necessariamente al paziente che nella relazione transferale fu costretto a farle proprie. Ma lupo mannaro Sergej non lo sarebbe potuto divenire comunque, perché sottoposto a pressioni culturali contraddittorie da parte delle persone che lo avevano accudito e si erano occupate di lui fin dalla primissima infanzia,

nei dodici giorni tra il Natale e l'Epifania, come i benandanti friulani, i *kersniki* dalmati o i *táltos* ungheresi. In un lungo passaggio scritto da Freud emerge che Sergej gli confidò di essere «venuto al mondo in un amnio. Ecco perché aveva sempre ritenuto di essere particolarmente fortunato e che nulla di male potesse succedergli. Perdettero questa fiducia soltanto quando dovette riconoscere che l'infezione blenorragica che lo aveva colto costituiva effettivamente un grave danno per il suo corpo». C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie*, cit., p. 241 e sgg.

³⁹ Ivi, p. 242.

ben prima dell'incontro con il suo analista e della sua migrazione a Vienna.

Ci troviamo così «pur sempre di fronte a qualcosa che le nostre interpretazioni riescono ad avvicinare ma non ad esaurire», conclude Ginzburg, riconoscendo l'«indefinita approssimazione delle nostre categorie analitiche»⁴⁰. L'esperienza del divenire altro e la speculare esperienza che il mondo si animi si possono compiere o interrompere, ma sembrano non cessare di manifestarsi in una cornice storica di lunga, lunghissima durata: esse si (ri)conoscono ancora oggi in tutte quelle grida che non ingannano e che nessuna ermeneutica demagogica è mai riuscita a silenziare.

La grande provocazione ("se non è fattura, sarà malattia")

Roberto Beneduce racconta di un incontro etnopsichiatrico con un uomo-pantera, che gli rivelò la sua identità dopo alcuni colloqui avuti presso il Centro Frantz Fanon. Henry, un giovane centroafricano accolto in una struttura per richiedenti asilo, assunse durante un incontro un tono serio per parlare di una sua precisa preoccupazione.

[I] problema era un animale che suo padre aveva messo "dentro" di lui quando era adolescente, per renderlo capace di "controllare il bestiame durante la notte", anche mentre riposava. Si ricorda con me di un pomeriggio, quando si svegliò dopo aver sognato molto, sentendosi pieno di energia. Raccontò a suo padre di questa sensazione e il padre, che deteneva "poteri mistici", gli rivelò quanto aveva fatto. L'animale era una pantera (*nangui*) che un tempo lo rendeva sicuro di sé, instancabile nel lavoro, molto forte; ma

40 Ivi, p. 249.

ora la pantera lo disturbava: “Ha fame e chiede cibo”. Questa presenza dentro il suo corpo non lo lasciava tranquillo, soprattutto quando era con altre persone; a volte, poi, la pantera lo rendeva proprio inquieto, al punto da essere incapace di stare seduto e concentrato. Capitava che la vedesse nella sua stanza, accanto al letto, come se stesse lì a fissarlo. La sentiva muoversi nel suo corpo, tanto da “spingerlo ad alzarsi e forzarlo a camminare”. [...] Quando gli chiesi se i suoi genitori avessero altri poteri, cambiò nuovamente tono. Si fece cupo e silenzioso; poi disse che sua madre era una nota e temuta strega e che suo padre poteva “diventare un animale”; sua nonna paterna era infine una rinomata guaritrice nella cura dell’epilessia (si chiamava *mafom’vi*, ossia “donna forte, donna di potere”). “Se davvero conosci l’Africa, mi disse, devi aiutarmi perché ho paura di diventare pazzo e non posso raccontare a nessuno questa storia”⁴¹.

Sempre in *Sud e magia* troviamo pagine dense sia intorno alle esperienze della trasformazione, cioè del divenire-animale, sia sulle esperienze della dominazione, ossia dell’essere-agito-da, che nelle “vite di traverso” di Sergej e di Henry sembrano precipitare insieme in un grumo di pezzetti disarticolati di cui loro non sanno più dire nulla e, soprattutto, non sanno più che fare. Quanto trasmettono a chi li ascolta è soltanto più l’angoscia di diventare-pazzi. Consapevole che de Martino aveva messo in guardia da ogni «indifferenza storiografica»⁴² del mondo magico, non è mia intenzione riprodurre qui antichi vizi antropologici, comparando storie che non c’entrano nulla l’una con l’altra e le cui conclusioni accomunate rischierebbero di

41 R. Beneduce, “At the threshold of the untranslatable”. *Embodied Archives and Metaphors in Migrants’ Narratives*, in “Culture, Medicine and Psychiatry” (in corso di pubblicazione). La traduzione è mia.

42 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 115.

proporre soltanto delle generalizzazioni fuorvianti. Ho però esplicitato fin dall'inizio che non era mia intenzione addentrarmi in un campo etnografico specifico e non tenterò, dunque, di fare nessuna «lezione lucana», né bulu né tanto meno edo (se penso ai contesti che ho avuto modo di conoscere meglio in questi anni). È piuttosto l'attitudine all'ascolto al cospetto di un grido, "aiutami", che mi interessa riprendere, perché sono scelte quelle che compiamo sul campo che modificano la nostra stessa esperienza. C'è, infatti, nel lavoro di campo un evento che non inganna:

[T]ra lo stregone e il racconto che circola su di lui, c'è un elemento intermediario e tangibile. È la crisi stregonesca che colpisce il soggetto, lo afferra nel suo corpo o nei suoi beni, provoca in chi gli sta più vicino un'ondata di angoscia, di panico; e innesca una sequenza dove nella cura troviamo coniugarsi le condotte corporali con parole performative, enunciazioni e specifici usi di sostanze e oggetti materiali. È l'evento che ci consegna l'immagine speculare dello stregone inafferrabile⁴³.

Se la magia la si può cogliere solo per approssimazione, la crisi che è capace di generare ci colpisce alle spalle ma è impossibile non riconoscerla: travolge tutto e tutti, e trascina ognuno su un campo di battaglia e di scelte da fare. Ci siamo così coinvolti fino al collo, noi antropologi, con tempi e modalità difformi, certo, a seconda di variabili professionali e personali, ma senza scampo rispetto alle domande incalzanti dei nostri interlocutori. Se Matilda Coxe Stevenson, nel corso della spedizione etnologica americana tra gli Zuñi dei primi del '900, al cospetto del giovane diciassettenne accusato di stregoneria decise di prenderlo con sé e portarlo via per sempre dal villaggio

43 Warnier, *Ceci n'est pas un sorcier*, cit., p. 129.

dove era cresciuto⁴⁴; Warnier è onesto nel dirci che per qualche settimana nel 1983, per rispondere alla richiesta di un professore universitario camerunese suo amico, attaccato nella stregoneria, fece continui viaggi tra l'università e la casa del medico tradizionale in modo che il collega potesse correggere le tesi degli studenti che dovevano laurearsi. Non sempre l'essere stranieri protegge dalle accuse. Qualcuno ricorderà anche la scrittura oculata e prudente di Eric de Rosny in proposito, nell'affrontare l'eventualità scomoda che un prete potesse dare la morte a qualcuno, come nel caso delle accuse a lui dirette da parte dei familiari di Din, il giorno dopo aver visto *gli occhi della sua capra* (cioè al termine della sua iniziazione e alla "morte annunciata" del suo maestro spirituale)⁴⁵.

Si reagisce dunque alle richieste dell'altro cosificato-magificato-animalizzato (o capace di cosificare-magificare-animalizzare) e non si riesce a stare con le mani in mano. Ciascuno può certamente recuperare sui suoi taccuini e pensieri episodi simili. Vorrei qui suggerire che queste spinte all'azione (e alla reazione) non sono solo di chi lavora dentro il registro della cura: oppure, detto altrimenti, suggerisco qui che la magia è una credenza (nel senso attribuito da De Certeau a questo peculiare atto di dire e di fare) che ha come strano effetto quello di fare di ciascuno un potenziale attore della cura, perché

44 L'intervento della ricercatrice fu molto violento nei confronti della comunità del ragazzo e del consiglio dei notabili, che vennero arrestati dall'esercito appena lei e il giovane lasciarono il villaggio. Per un approfondimento sulla ricostruzione di questa "scena etnografica", a partire anche dall'analisi lèvi-straussiana, si rimanda a J. T. Siegel, *Naming the witch*, Stanford University Press, Stanford 2006.

45 E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Plon, Paris 1981.

cambia il modo di ascoltare l'altro nel momento in cui la Cosa si manifesta ben al di là di quella che è una "innocua" rappresentazione.

Tornando al registro più propriamente medico-psichiatrico e a quello da me maggiormente conosciuto, Numa Murard, nell'analizzare l'esperienza di Frantz Fanon presso l'Ospedale di Blida in Algeria, scriveva che «i *youyous* in ospedale non hanno bisogno di interpretazione. Risuonavano piuttosto come una sfida alla struttura coloniale» stessa⁴⁶. Più che un rapporto alla modernità sotto il segno della dissidenza – che prelude alla separazione dei mondi in cui si vive e a delle esistenze reazionali – potremmo vedere in queste grida, nelle entità che le giustificano (sostanze stregonesche o spiriti o *juju* o *djnnun*...) e in tutte le cose magiche invocate al cospetto di una malattia, di una sofferenza, di una morte imminente temuta (o viceversa invocata) una modernità tesa incessantemente sulla corda della sfida, cioè contraddistinta da un atteggiamento finalizzato a provocare una reazione da parte degli altri? Ma in che senso, le credenze "provoche-

46 Scrive Murad: «Fanon permise la rinascita di pratiche religiose che l'Ospedale, ci dice Azoulay, tendeva a distruggere. Il *mufti* di Blida, dapprima sospettoso, venne una volta, poi una seconda volta, sempre per la festa dell'Aït el Kébir, fino ad essere egolarmente presente nei reparti. Laddove i medici avevano fallito, scrive sempre Azoulay, il *mufti* realizzava inconsciamente una vera psicoterapia di gruppo, dialogando con i pazienti». Il successo dell'iniziativa fu tale che si introdussero altri cambiamenti, coinvolgendo anche cantastorie e musicisti: durante una serata in cui l'orchestra di Blida suonò davanti a un pubblico misto, composto da 400 spettatori, «[p]er la prima volta, conclude Azoulay, si sentirono in ospedale i *youyous*» dei pazienti (e, non è da escludere, anche degli infermieri e del personale sanitario arabo e berbero). Numa Murard, *Psychiatrie et politique: Frantz Fanon à Blida*, in *Penser aujourd'hui à partir de Frantz Fanon. Actes du colloque Fanon*, Éditions en ligne, CSPRP – Université de Paris 7 (la traduzione è mia).

rebbero” il pensiero razionale, la pratica medica e la società moderna nel suo insieme?

Matthieu Renault riprende il noto passaggio di Fanon sul fatalismo, che penso possa far eco con la scrittura demartiniana intorno al rapporto tra i subalterni e il mondo magico-religioso.

Il colonizzato riesce, grazie all'intermediazione della religione, a sbarazzarsi del colonizzatore (*à ne pas tenir compte du colon*). Grazie al fatalismo, ogni iniziativa è sottratta all'oppressore, visto che ogni male e miseria del destino riviene a Dio⁴⁷.

Ora, sebbene non si possano sovrapporre i diversi registri (del religioso, del magico, dello stregonesco), il fatalismo che prende voce nel subalterno e nell'oppresso esprime per Fanon un peculiare tipo di rapporto col tempo, più nello specifico con l'avvenire, e con i dominanti stessi, per detrazione del potere che essi detenevano nella colonia sulla vita della povera gente. Stregoneria, marabouttismo, spiriti, cose magiche sono, in fondo, la sfida “lanciata” nel fianco dello psichiatra e del ricercatore. La “volontà” degli spiriti o di Dio – il “come vo' Dio”, ricordato anche da Amalia Signorelli nel suo ultimo lavoro su Ernesto de Martino, ma con un senso a cui mi permetto di non aderire completamente⁴⁸ – lavora per sottrazione, rendendo meno potenti i dispositivi di contenimento e cura fatti in ambulatorio-

47 Matthieu Renault, *Damnation. Des usages de la religion chez Frantz Fanon*, in “ThéoRèmes”, 4, 2013; <http://theoremes.revues.org/445>.

48 Scrive Signorelli: «Vivere rassegnati a essere “come vo' Dio”, comunque Dio ci voglia far essere, non è forse stare nella storia come se non ci si stesse?». Risponderei negativamente a questa domanda, pensando che è piuttosto uno stare nella storia alle proprie condizioni e non a quelle (imposte) di qualcun altro. A. Signorelli, *Ernesto de Martino*, cit., p. 16.

rio o in ospedale. Sono istanze queste che continuano ad interpellare chi cura e chiedono una sua “reazione”. Cosa e come rispondiamo “se non è malattia”?

Frantz Fanon, come psichiatra, ha avuto un rapporto non lineare rispetto al corpo-a-corpo che i suoi pazienti colonizzati avevano con la loro propria cultura (disumanizzata, umiliata, rotta come rotte erano le membra e le menti dei suoi pazienti torturati). Egli sapeva che Blida altro non era che un ospedale di «terza linea»⁴⁹ per malati che giungevano sempre e soltanto dopo i fallimenti dei medici dell'Ospedale Mustapha di Algeri e di quelli dei *marabouts* e dei guaritori dei villaggi. I duecento uomini musulmani ricoverati a Blida arrivavano sempre “tardi”, o meglio sempre “dopo” altri gesti di cura e interpretazioni del male (non diversamente da quanto accadeva a Vienna o in Basilicata o da quanto accade oggi nei laboratori di etnopsichiatria e in un qualunque ambulatorio cittadino). Blida o il Centro Fanon, in fondo, si ritrovano alla fine di una *catena di cura*, che si può poi rigenerare all'infinito nella ricerca disperata di un sollievo al negativo dell'esperienza. I terapeuti – anche quelli “tradizionali”, a prestar fede al racconto del *liengu* di Claire fatto da Eric de Rosny al cospetto della guaritrice di Kribi, piccolo paese sul mare nel sud del Camerun – non fanno altro che incontrare (e curare) malati già incontrati (e curati) da qualcun altro.

Di più. I malati soffrono di “malattie differenti” contemporaneamente. Non diversamente dal giovane paziente marocchino, ricoverato nell'ospedale psichiatrico Arrazi di Salé, di cui parla Stefania Pandolfo in un suo bel lavoro del 2008, coloro che soffrono moltiplicano i *modi ontologici* della malattia e del male senza soluzione di

49 Numa Murard, *Psychiatrie et politique: Frantz Fanon à Blida*, cit.

continuità. «Il nodo dell'anima» – espressione che Pandolfo riprende da una frase detta in arabo dalla madre del ragazzo – indica per questa donna tanto la legatura stregonesca (*ma'aqqad*) quanto il trauma (*sadama*) per la violenza domestica subita in casa da lei e di cui il figlio è stato per molti anni testimone, spettatore passivo degli scatti d'ira del padre. Nella topografia dell'invivibile tracciata da Pandolfo, il giovane Reda dal canto suo mette accanto *djinn*, attacchi stregoneschi, avvelenamenti da couscous, presenze demoniache, gli studi in matematica e la disoccupazione, oltre alla lettura di Cervantes e dei suoi mulini-a-vento: una enorme sfida rivolta al mondo circoscritto e assai limitato dello psichiatra (ma anche a quello dello psicanalista o del ricercatore). L'imbricazione delle temporalità che contraddistingue in modo inequivocabile il discorso del giovane paziente viene, infatti, troppo rapidamente ridotta dal medico curante al “medesimo”, attraverso la diagnosi di disturbo ossessivo-compulsivo.

Questo è il rischio – conclude Stefania Pandolfo – e la violenza, dei concetti, nella traduzione, quando la traduzione non si apre più sulla natura estranea del linguaggio, ma diventa al contrario l'apparato di appropriazione e di riduzione all'identico⁵⁰.

Per questo, per me, Graeber sbaglia quando scrive:

Sono andato in Madagascar aspettandomi di incontrare qualcosa di simile ad una diversa ontologia, un insieme di idee fondamentalmente differenti su come funziona il mondo; ciò che ho invece in-

50 Stefania Pandolfo, *The Knot of the Soul: Postcolonial Conundrums, Madness, and the Imagination*, in *Postcolonial disorders*, a cura di Mary-Jo Del Vecchio Good, Sandra Teresa Hyde, Sarah Pinto et Byron J. Good, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2008, p. 345. La traduzione è mia.

contrato sono state persone che ammettevano di non comprendere cosa succedeva realmente con il fanafody [la medicina “malgascia”]; che dicevano cose differenti e spesso contraddittorie sul fanafody ma che concordavano nel sostenere che molti dei guaritori erano dei ciarlatani, bugiardi ed imbroglianti⁵¹.

Se le persone non sanno cosa realmente succede nel regno della magia e se dubitano di fronte ad un mercato della cura dove chi salva la vita può anche dare la morte o dove si affollano apprendisti che sfruttano il potere del negativo per fini meramente personali (di credito e di prestigio), ciò non ci deve far abusare delle loro incertezze né ci esime dall’affinare i nostri strumenti di analisi, senza banalizzare quanto dicono né sorprenderci se non sono “esotici” abbastanza (o non quanto ce li eravamo immaginati prima di partire per il campo). Per questo la “lezione demartiniana” non cessa di farci interrogare sul modo che abbiamo di ascoltare l’altro. Da Ernesto de Martino apprendiamo che le persone *non hanno che cosa pensare* e, come nel caso di Maria La Silvestre, c’è sempre «chi dice un fatto, chi un altro».

Piano realistico e piano magico ... non entrano in contraddizione soggettiva fra di loro perché la magia non ha propriamente per oggetto, come la tecnica profana, la soppressione di questo o quel negativo, ma la protezione della presenza dai rischi della crisi esistenziale di fronte alle manifestazioni del negativo. Finché sussiste il bisogno di protezione il conflitto non ha luogo; ovvero resta puramente ideale e oratorio: qui sta la ragione per cui il piano magico si mantiene sostanzialmente “impermeabile all’esperienza”, e cioè sia agli insuccessi delle pratiche magiche, sia alla constatazione che

51 D. Graeber, *Radical alterity* ..., cit., p. 11. La traduzione è mia.

i successi accompagnano più frequentemente i comportamenti realistici che non quelli magici⁵².

Da de Martino apprendiamo che il rapporto tra mito, nevrosi e psicosi non è lineare e dischiude a diversi regimi di esistenza, non necessariamente tutti “protetti”. Vi è, infatti, anche la possibilità che nel delirio certe forze vengano «piegate ad un uso meramente privato, senza nessuna reale corrispondenza con la loro reale funzione storica e senza nessun legame con la coscienza culturale che se ne ha»⁵³. Resta una precisa sfida lanciata a chi ascolta, antropologo e medico, di interrogare il processo di «destorificazione del divenire» per seguire le sue traiettorie contraddittorie e confuse, e attendere di vedere se, «una volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere», la si sia «amputata del suo negativo e possibile», o se invece il negativo è ciò che resta in un mondo che non si è «rigenerato nel pensiero»⁵⁴. Due brevi storie tratte dalla mia esperienza clinica ed etnografica potranno essere a questo proposito utili per far entrare in risonanza tanto la clinica degli immigrati, quanto quella dei rifugiati, quanto

52 E. de Martino, *Sud e magia*, cit., p. 96.

53 Ivi, p. 112.

54 Secondo Marcello Massenzio la formula demartiniana «rigenerare nel pensiero» esprime con vigore la necessità di capire un oggetto «che solitamente si tende a escludere dalla portata del pensiero». Sono preziose le pagine introduttive che Massenzio dedica al tema della rigenerazione. M. Massenzio, *Introduzione*, in E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, cit., p. 11. Ringrazio Pier Giorgio Solinas per aver evocato quest'espressione durante una cena autunnale a Siena, in un intreccio di ricordi e di teoria intorno all'*elementarmente umano* di cui si stava allegramente discutendo. Le sue parole hanno infatti reso possibile, immagino a sua insaputa, che qualcosa nel mio pensiero cominciasse a sbloccarsi.

infine quella di chi è rimasto “a casa” (e sogna di emigrare, come nel caso di Reda e di tanti contadini lucani).

Anas è un giovane di origine marocchina seguito dal Centro di salute mentale di un ambulatorio in provincia di Torino. È arrivato in Italia all'età di dodici anni, attraverso il ricongiungimento familiare con il proprio padre. Da quando maggiorenne, è sempre stato un lavoratore stagionale nelle campagne piemontesi. L'ultimo impiego è stato nel settore ortofrutticolo del cuneese, nella raccolta e nell'imballaggio di mele e kiwi. Rimasto disoccupato, ha iniziato ad avere quelle che lui chiama “visioni”, intorno a due assi centrali: da un lato la possessione da parte di 'A'isha Qandisha, una Jinniyya (o “demone”, come altre volte il giovane la chiama, dal corpo di donna e dai piedi da cammello) che si trasforma a volte in serpente; dall'altro, la “voce” di un topo che identifica nel personaggio di Splinter, protagonista di un cartone animato giapponese molto noto tra i bambini e gli adolescenti fin dai primi anni '90 (Le tartarughe ninja). Queste storie di infanzia e d'incubo precipitano oggi nelle sue più profonde angosce, mettendo per lui in dubbio il confine tra ciò che è reale e ciò che non lo è, e dando forma ad una sofferenza psichica che è presente nella misura in cui sta tra il mondo magico-religioso dei demoni e il mondo tecnologico della televisione. Nel frattempo, il ragazzo aspetta un futuro che non arriva mai (essendo da più di due anni disoccupato).

Il giovane sente il topolino Splinter dirgli che lui sa “chi ha dato fuoco al mulino”: il riferimento è ad un incendio, avvenuto il 16 luglio del 2007 a Fossano, nel quale hanno perso la vita cinque operai, lasciando tutti gli altri disoccupati perché l'azienda che produceva farina non ha mai più riaperto.

Boubacar è un giovane maliano che ha ottenuto un permesso di soggiorno per protezione umanitaria. È in Italia da quattro anni e ha ricevuto diverse cure mediche per una profonda ferita da taglio

che ha sul lato destro del cranio. Dopo pochi giorni dal suo sbarco a Lampedusa, Boubacar ha iniziato a sentire tutte le membra del suo corpo irrigidirsi e non sottostare più alla sua volontà (verrà ricoverato per due settimane circa in questo stato catatonico). Nello zaino conserva scrupolosamente tutta la sua documentazione medica. Termina ogni frase con un “se Dio vuole”. Soffre da quattro anni di forti cefalee e da qualche mese perde copiosamente sangue dal naso.

Ritiene che i medici non gli abbiano fatto tutti gli accertamenti perché è Nero, ma comunque prende tutte le pastiglie che gli hanno prescritto che, riferisce, lo fanno stare un poco meglio. Ha comunque iniziato anche ad auto-curarsi, cospargendo la testa di acqua e limone e tenendo i capelli molto corti (perché è quando crescono che il dolore aumenta).

Se la cefalea e il sangue dal naso sono secondo lui dovuti al trauma cranico subito – e dunque all’aggressione di cui è stato vittima a Gao durante un conflitto dove non è chiaro chi fosse islamista e chi non lo fosse affatto – la sensazione di irrigidimento degli arti è connessa ad un *sòn* che qualcuno in Mali avrebbe fatto su di lui per impedirgli il successo di cui è in cerca in Europa. Il termine francese che usa per tradurre *sòn* (o *sonni*) è “lapidation” (al posto del più comune “arrosement” o anche “immolation”). Ringrazia in ogni preghiera del mattino e della sera sua madre perché sa, lui dice, che quando era piccolo è lei che lo ha protetto, altrimenti ora sarebbe già morto. «Una madre – dice – non ti dice quello che fa; lo fa e basta».

Vorrei, nel provocare alcune categorie demartiniane, classificare questi testi come ciò che sta tra il documento culturale e quello psicopatologico, senza che la linea di demarcazione tra essi sia tracciabile in modo inequivocabile *a priori*. Tutto non è deciso dall’inizio, o almeno non dovrebbe esserlo. Sono testi in potenza, presi nel

momento della loro possibile trasformazione da una cosa all'altra (possono in altri termini diventare ancora l'una o l'altra cosa). L'ambito disciplinare che può comprenderli è quello etnopsichiatrico, il solo che nel governare la *différance* (secondo la concezione derridiana della "differenza") sia capace di tenere insieme l'imbricazione delle temporalità e non ridurle ad essere la *stessa cosa* (una diagnosi, per esempio). In questo senso di appartenenza alla vita problematico, l'ascolto etnopsichiatrico dovrebbe estendersi verso un mondo più ampio e comprensivo, senza ridurre l'eterogeneità dei sintomi, delle visioni e delle interpretazioni a "biculturalismo", "ibridità" o "meticciato", perché è chiaro che è in gioco qualcosa di ben altra portata in queste *storie biforcute*.

Le domande restano ancora numerose e le conclusioni inevitabilmente provvisorie: come cogliere il senso di sfida a più regimi d'esistenza (e di realtà) nella sofferenza così espressa, alla ricerca di una topografia del vivibile? Può l'etnopsichiatria – termine che ormai si usa a malincuore e con il timore di essere sempre fraintesi – non arretrare di fronte alla richiesta di "reazione" che la persona sofferente chiede a gran voce, nella sua sfida all'*ordine normale delle cose*, per andare incontro ad un processo di (mutua)auto-determinazione?

Nel documento psicopatologico della fine il mutamento di segno della realtà, la perdita di senso e la catastrofe degli enti intramondani, del proprio corpo e della stessa presenza al mondo, la caduta dei rapporti interpersonali, il progressivo e minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, il carattere rigidamente privato, cifrato, incomunicabile delle rappresentazioni disforiche o euforiche che accompagnano la crisi, testimoniano di un effettivo precipitare che mette progressivamente fuori giuoco qualsiasi possibile ordine storico-culturale, qualsiasi piano comunitario

di nuova valorizzazione della vita e del mondo, qualsiasi dischiudersi di messaggi comunicabili, qualsiasi rapporto culturalmente produttivo fra tradizione e iniziativa, costume e decisione personale, retrospezione attiva del passato individuale o collettivo e attiva apertura prospettica verso il futuro.

Per quanto clinicamente diverso possa essere il modo di manifestarsi di questo precipitante finire, e diverso il modo col quale il malato si rapporta ad esso, ciò che qui denuncia il carattere morboso è la caduta della energia della valorizzazione della vita, il mutamento di segno della stessa possibilità dell'umano su tutto il fronte dell'umanamente e intersoggettivamente valorizzabile. Qui dunque noi siamo di fronte alla apocalisse come rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile, in nessuna operosità socialmente e culturalmente validabile, in nessuna intersoggettività comunicante e comunicabile⁵⁵.

Ancora una volta il cammino de Martino lo aveva tracciato con grande lucidità. A noi scegliere se seguirlo, se pensare all'etno-psichiatria come ad un sapere compromesso e teso verso «slanci valorizzanti»; capace di «rigenerare nel pensiero» il mondo, restituendovi la «grazia» perduta. Tutto, in fondo, parte dall'ascolto.

55 E. de Martino, *Apocalissi culturali*, cit., p. 71.