

Escursus

Antonio Chiochi

SU “COSA RESTA DEL MANICOMIO?”

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA

BIELLA

1ª edizione 2023

Antonio Chiocchi

SU “COSA RESTA DEL MANICOMIO?”



Lavoro di ricerca

<https://lavorodiricerca.altervista.org>

Su "Cosa resta del manicomio?"

[I testi che qui si commentano sono apparsi nella rivista *Cartografie sociali*, n. 9/2020]

di Antonio Chiocchi

L'orizzonte di lettura che ho scelto cerca di rilevare le linee portanti che definiscono il "quadro di insieme", del quale ogni contributo allarga il raggio di azione. Questa impostazione mi ha impedito di riservare un'adeguata attenzione a tutti i contributi, come pure essi meritavano. Mi dispiace e me ne scuso.

1

Trovo che già il titolo: "Cosa resta del manicomio?", sia indicativo nel senso più stimolante del termine. La domanda, difatti, dice esplicitamente che il manicomio *resta* e, nello stesso tempo, cerca di capire *cosa* e *come* resta; e *cosa* e *come* cambia. Si apre qui una *spazialità* nuova, entro cui il presente si posiziona in una configurazione temporale che unisce le dimensioni di passato e presente con quelle di presente e futuro. Nell'apertura di questa scansione spazio/temporale, il futuro annunciato può essere colto nel suo urto col presente e il passato. La critica di tutti i tempi non si scioglie in una mera anticipazione del futuro. Dal presente possibile, ma già esistente, sono approssimati gli spazi della gestazione dei tempi. È il futuro di tutti i tempi che si rende disponibile all'esperienza e alla costruzione. L'incardinamento avviene in un presente situato come riattraversamento del tempo e dello spazio. La discussione a cui viene dato inizio, se ho colto

3

nel segno, continua e lacera lo scorrimento dei tempi transitati e di quelli in svolgimento, per ripensarli e ritesserli nella sperimentazione di nuove trame.

Non casualmente, la rivista nasce da esperienze concrete, come rimarcato nell'*Editoriale* di Elena Cenini e Antonio Esposito e nell'avvio del *Dialogo* tra Maria Grazia Giannichedda e Antonio. Ora, nel dialogo emerge con chiarezza un altro e non secondario asse genealogico: "il fascino discreto del manicomio" che, facendosi significativamente "indiscreto", funge da sottotitolo del numero della rivista. Viene subito ricordato che il fascino dell'internamento ha in Basaglia il suo principale critico. Nel presente, più che ancora nel passato, è oltremodo difficile da demistificare, come altrettanto prontamente fa osservare l'*Editoriale*. Uno degli elementi del dialogo che immediatamente colpisce è la considerazione della Giannichedda che, rifacendosi a Castel, fissa plasticamente la genealogia del manicomio come dominio esteso su un *paesaggio morale*. Ed è proprio questo il cuore generativo dei contributi che animano la rivista. Le abiezioni attraverso cui si estrinseca il controllo delle menti e dei corpi vengono messe a nudo. L'ordine psichiatrico è posto al centro dell'indagine e, nel contempo, è analizzato come un sottosistema intermediato dalla concatenazione di ordini superiori e laterali che ne configurano e mutano assetti, regole di funzionamento e logistiche di adattamento.

Il patto tra Stato e ordine psichiatrico è stato anticipato da quello tra Stato e ordine filosofico e teologico-politico che ha decretato la proprietà privata sui corpi e le menti degli schiavi. Passiamo qui dalla "schiavitù per nascita" di Aristotele allo sterminio/ schiavizzazione degli indios che ha accompagnato la "scoperta delle Americhe", fino al potere assoluto del sovrano sul "corpo dei sudditi". Va rilevato, ancora, che la proprietà privata sui corpi e sulle menti ha compiuto ulteriori passi in avanti con il dominio su masse immiserite e sul corpo/intelligenza dei

lavoratori salariati che, fin dall'accumulazione originaria, ha caratterizzato la civiltà capitalistica. L'ordine custodiale e quello psichiatrico sono stati e continuano a essere agenti di sostegno attivo delle logiche di appropriazione/estorsione elaborate dal potere, per negare e annichilire la sovranità della libertà dei corpi e delle menti. La combinazione ha stratificato la terribile costruzione sociale dell'oppressione. La Giannichedda avanza il "sospetto" che la trasformazione dell'ordine psichiatrico racchiuda in sé elementi riconducibili al "mondo asilare".

Intorno a questo "sospetto" si snodano tutti i contributi presenti nella rivista. In che modo il *sospetto* diventa *realtà* è uno dei temi attraverso cui fluisce la disamina delle facce nuove e mascherate dell'internamento. Ed è vero, come dice ancora la Giannichedda nel dialogo con Antonio Esposito, che la persistenza dell'internamento si riproduce *quasi all'infinito* come un *prêt-à-porter* (pp. 25-44). Nell'infinitizzazione di forme congiunturali e/o occasionali va sempre ricercata una delle ragioni di fondo della trasformazione/stabilizzazione dell'ordine, sotto l'azione di pressioni interne ed esterne. Il combinarsi di tali pressioni genera la risposta del sistema, da cui erompono mutamenti, secondo variabili morfogenetiche nel tempo e nello spazio. Dalla trasformazione/stabilizzazione dell'internamento parte anche Antonello D'Elia, per svolgere il suo discorso sull'*infinito internamento*. Sulla scia di Foucault, Arendt e Agamben, egli mette al centro della sua analisi il "dispositivo sociale e mentale" che regola l'internamento degli *indesiderabili* che, privati di vita sociale e affettiva, finiscono con l'essere disseminati in microsistemi funzionali che spezzano ogni legame di solidarietà e trasudano oppressione da tutti i pori, diventando una delle principali leve del controllo sociale. Il governo degli indesiderabili, per esempio, impara dall'internamento dei migranti che, a sua volta, ha completamente interiorizzato l'internamento psichiatrico. Assistiamo a una socializzazione che seleziona e incrocia tutti gli indesiderabili, sospingendoli in un processo unitario, ma articolato che pone in interconnessione tutte le forme di internamento.

Per la precisione, gli indesiderabili sono fatti sprofondare in sistemi di intercomunicazione sociale che estraggono valore in forma di plusvalore etico, convertito in profitto. Vediamo, così, delinearsi gli approdi dell'impiego del *paesaggio morale*, di cui la Giannichedda argomentava all'unisono con Castel. Un paesaggio – si tratta di aggiungere – che partecipa attivamente alla composizione del Pil, in considerazione della curva espansiva assunta dalla spesa sanitaria a carico delle famiglie. Da un lato, gli assoggettati al trattamento/internamento sono stritolati dagli ingranaggi di un sistema spietato; dall'altro, registriamo l'azione perseverante di sottosistemi che lucrano sulla sofferenza umana. Siamo, così, ricondotti nel vivo dell'internamento che *resta* per trascorrere alla genealogia dell'internamento che *muta*. Il dominio sul paesaggio morale si esprime qui in tutta la sua terribile potenza: lo svuotamento totale dell'etica e della solidarietà. Come fa rilevare D'Elia, lo *spazio manicomiale* come "soluzione di controllo e negazione di qualsiasi progetto emancipativo, cioè di cura della persona e delle relazioni", diventa il collante che tiene avvinte tutte le forme differenziate dell'internamento. Sempre con D'Elia, possiamo ancora dire che le tendenze emergenti danno forma all'*ubiquitarità geografica* e alla *trasversalità storica* delle soluzioni di internamento adottate, tanto a livello micro quanto a quello macro. Il tutto sotto il segno della strutturazione di politiche che destrutturano completamente gli affetti.

Esaminando le connessioni che la rivista individua tra i processi di strutturazione dello stigma e quelli della disseminazione della sofferenza, ci si rende immediatamente conto che l'eterogeneità delle figure sottoposte a violenza viene agita come potente leva di discriminazione. Qui eterogeneità sta per diversità; che sta per inferiorità; che sta per subumanità; che sta per sottospecie umane; che sta per umanità che non ha alcun diritto di vivere. Si è qui perfettamente in linea col paradigma nazionalsocialista della soppressione di esseri umani, la cui vita è ritenuta "indegna di essere vissuta". Con la rilevante diffe-

renza che lo sguardo viene qui assuefatto dall'invisibilità, che si scioglie tra menzogne verbali e manipolazioni mentali e ottiche. Ha qui luogo un processo di mimetizzazione che viene anche "orgogliosamente" rivendicato con strategie di vero e proprio marketing. Qui lo Stato non si limita a esercitare un mero diritto di proprietà sugli indesiderabili; bensì si avvale del suo potere supremo, per rendere invisibili la loro morte e la loro vita, attraverso protocolli decisionali pubblici che certificano spudoratamente la sofferenza e la morte. I migranti possono morire in mare; ma possono anche essere accolti in centri di accoglienza che ne offendono e calpestano l'umanità. Eguale sorte tocca all'invisibilità dei soggetti sottoposti a internamento psichiatrico, qualunque sia la forma della sua organizzazione materiale e istituzionale. Il morire decretato attraverso la violenza/indifferenza della legge e l'invisibilità dell'esistenza è una forma atroce della cancellazione/estinzione di esseri viventi.

Migranti e "folli" condividono lo stesso atroce destino. Fenomenologie con origini differenti modellano, però, le medesime matrici, dalle quali schizzano fuori, per tracciare altri itinerari, attraverso cui confermano, innovano e brutalizzano sia le origini che le matrici. Ne deriva una spinta impetuosa verso ordini che si aprono e differenziano, per blindare nei loro circuiti l'umanità intera, partendo proprio dagli indesiderabili. L'umanità è stata sempre l'oggetto del desiderio del potere; ora, però, si tenta di trasformare questo *oggetto* nel *soggetto agente* la propria morte, con il suo semplice essere al mondo. Da qui la necessità avvertita da Antonio, nel suo dialogo con la Giannichedda, di determinare con maggiore perspicuità la razionalità concettuale e le forme dell'internamento, ponendo una grande attenzione alle loro varie "gradazioni". Quello che rimane certo, come ribadisce ancora Antonio, è che "le diverse forme di internamento si realizzano su un piano prevalentemente amministrativo", le quali sovvertono palesemente lo spirito e la lettera della legge 180. Ora, in questi ultimi 30-40 anni, si è visto e capito

bene che non v'è decisione più politica di quella amministrativa, per tutta una lunga serie di ragioni. La principale delle quali sembra essere questa: niente come una decisione amministrativa intercetta e destruttura i "bisogni decentrati", riconducendoli sotto la "centralità del comando" che, così, li governa nella loro varietà, dichiarando la propria irresponsabilità. Il mutamento istituzionale non è mai frutto della mera imposizione; è soprattutto il recupero del difforme periferico alle consonanze dei vari "centri di comando". La razionalità sistemica del labirinto delle forme dell'internamento psichiatrico sarebbe altrimenti inspiegabile. La legge 180 viene aggirata da scelte amministrative che sono la strada, neanche troppo occulta, lungo la quale scorre la serie delle decisioni politiche rilevanti. Con tali strategie, l'amministrativizzazione delle decisioni cerca di conseguire un duplice vantaggio: incidere profondamente nella realtà e tentare abilmente di proteggersi dalla critica. Elena e Antonio mostrano bene nell'*Editoriale* come alcune organizzazioni, pur conservando al loro interno forme ridefinite di internamento psichiatrico, tentano di accreditarsi in perfetta linea di continuità con la legge 180 e l'esperienza teorico-pratica che ha preso origine e movimento da Basaglia, mentre ne sono la flagrante contraddizione. Altrettanto interessanti sono le osservazioni della Giannichedda su internamento e potere amministrativo; con particolare riferimento al TSO e alle Case di riposo, ritenuti forme illegittime persino dell'internamento.

3

La rivista fa scorrere immagini forti che urlano il dolore dei vivi e dei morti, contro la "civiltà del diritto" e degli interessi del "più forte", come con sdegno fa osservare la compianta Assunta Signorelli. Un corpo/anima che soffre non fa testo: è brutale normalità; se non addirittura "vita di scarto", come rileva Laura Faranda. L'incursione dolorosa negli snodi estremi della civiltà incivile che ci assedia porta a galla una soffe-

renza che strazia cuore e anima. La rilevazione dell'assenza del corpo, colta dalla Signorelli, si rovescia nella messa in scena dell'urlo di dolore che dà voce al silenzio strabordante del patire umano. Un silenzio che non è semplicemente la voce dei vinti, ma anche quella della ribellione che chiama a raccolta ciò che di vivo ancora si agita e freme nel corpo e nell'anima. Questo è il controcanto soprattutto del corpo delle donne: il canto contro la guerra antica e attuale che ha come suo bersaglio fisso proprio il corpo delle donne. L'appello della Signorelli a spiazarsi da questo "teatro di guerra" è una strategia di lotta che intende sabotare la belligeranza del *logos*, per il suo mettere al centro della scena i corpi femminili come "oggetto di scambio, di piacere e d'offesa". Non è, questa, una forma di internamento e simultaneamente una rivolta contro l'internamento, per costruirne vie d'uscita? Anche per questo, è sacrosanto ciò che dice la Signorelli: "Senza questa possibilità, la ricerca non è altro che legittimazione di ciò che già si sa", facendo sua la lezione di Foucault intorno alla necessità di *dislocarsi* da ciò che si vive e si sa. La critica del *logos* qui richiama un "sapere dell'anima" diverso da quello declinato da María Zambrano che, però, ne amplia gli orizzonti. Non tanto per il fatto che vi introduce la presenza femminile, quanto per il motivo che risale alla *forma primaria* dell'internamento: quello delle donne. L'internamento nasce con l'interdizione pubblica della presenza femminile. Per il *logos*, la presenza delle donne è intollerabile e, perciò, viene addomesticata da codici che le rendono estranee a se stesse, alla vita e al mondo, internandole nella sfera domestica. Un'assenza viene qui contrabbandata come presenza. Nel gioco di specchi della presenza/assenza si è andato consumando l'internamento delle donne come internamento che non appare e, proprio per questo, forma primaria ed estrema, docilizzata e invisibilizzata come fenomenologia della normalità. L'offesa del corpo delle

donne – di cui il femminicidio è solo l'ultima forma di espressione in ordine di tempo – nasce da queste pulsioni arcaiche e descrive bene la furiosa antropologia oppressiva del potere. È con queste chiavi di lettura, ricondotte a "uno sguardo di genere", che la Signorelli interpella la deistituzionalizzazione dei manicomi, in "un'alternanza fra gioia e dolore non secondo copione, ma a partire dai moti del sentire umano".

Sviluppando queste linee di analisi, la Signorelli può agevolmente risalire alle relazioni cancerose fra democrazia e manicomio. La democrazia non è il contrario del manicomio: la sua negazione. Ne è, invece, una forma di incubazione, a misura in cui lo lascia vivere, anziché distruggerlo. Il manicomio non è negazione della democrazia, fino a quando la democrazia non riuscirà a liberarsi del manicomio: "un filo sotterraneo lega manicomio e democrazia: la democrazia ha bisogno del manicomio". Con ciò la Signorelli pone una questione decisiva: l'intreccio tra la chiusura dei manicomi e il superamento della democrazia, nelle forme che di essa abbiamo finora conosciuto. Lo stesso deve dirsi per il rapporto tra la democrazia e le istituzioni totali in genere. Ed è da questo punto in poi che, a parer mio, il discorso della Signorelli tocca il vertice: non si tratta di chiudere i manicomi per "allargare i confini della democrazia", ma cambiare le regole del "gioco democratico", per eliminare tempo e spazio del manicomio. Possiamo veramente collocarci fuori dal manicomio soltanto varcando lo spazio/tempo della democrazia che sappiamo e conosciamo: dislocandoci, come diceva Foucault e ribadisce la Signorelli. Quanto più la democrazia comprime gli spazi di libertà, tanto meno può fare a meno dei manicomi che riproduce in forme nuove e sotto mentite spoglie. Ma il manicomio e la democrazia, però, vanno visti come risvolto inquietante l'uno dell'altra, altrimenti finiamo prigionieri di un circolo chiuso. Se è la stessa democrazia ad avere escluso dai diritti di cittadinanza per-

sone ritenute giuridicamente incapaci, come essa può essere coerentemente allargata, senza estinguere il manicomio? Di questa contraddizione di base la Signorelli è dolorosamente consapevole. La democrazia dichiara e costruisce strutturalmente spazi senza diritti. Ritorniamo qui alle forme dell'internamento archetipico delle donne prolungato dalla democrazia, declinandole contro i folli e gli indesiderabili. Di nuovo, sono le verità inconfutabili del *logos* del potere che stringono in una "gabbia d'acciaio" società e soggetti sociali. Ed è vero, come sostiene la Signorelli: "Oggi la contraddizione si è spostata". Tuttavia, lo spostamento richiede un ritorno all'origine: "la scomparsa dei corpi dalla scena, il loro non valore". Per la Signorelli, il terreno sul quale occorre "costruire il confronto" è questo. Decisiva mi pare quest'altra sua considerazione: "Sarà centrale, in questo confronto, la possibilità di ritrovare quelle culture che in questi anni hanno mantenuto un diverso legame con la natura e i sentimenti".

4

Provo a seguire gli interrogativi e le proposte di analisi della Signorelli, spostandomi al saggio di Anna Cotone. Già i primi assaggi avvertono che la psichiatizzazione delle donne è solo "una forma di catalogazione in senso medico di un comportamento che segna un percorso esperienziale e storico della condizione umana delle donne". Dalla catalogazione sono nate narrazioni che hanno nascosto allo sguardo proprio le origini remote della condizione delle donne. Ciò che qui riveste un rilievo cruciale è la *torsione* dello sguardo che non rinuncia a vedere e a sapere e, dunque, si disloca "fuori dai tempi della storia" raccontata e tramandata. Nasce da qui lo sguardo dislocante delle donne che "nell'inchiesta sull'origine e sul ritrovamento del mito scoprono una violazione dei loro luoghi e

dei loro corpi come appropriazione indebita di un sapere". La dislocazione dello sguardo è finalizzata all'uscita dagli ordini cristallizzati, perché è fuori da questa immobilità che esistono i tempi e gli spazi veri delle donne, intessuti di resistenza, lotte, immaginazione e creazione. Ora, con un esplicito riferimento ad Angela Carter, questa immobilità è designata da Anna con un'immagine assai densa: la *camera di sangue* di Barba-blù, nella quale l'internamento è totale e gira a vuoto, replicando all'infinito il medesimo avvio e la medesima conclusione.

Un approccio di questo tipo ci interroga su una serie di problematiche; mi soffermo brevemente su quella che, per i temi in discussione, mi pare la più importante. Parto dalla domanda: *serve il passato a riempire il vuoto del presente?*¹ Ebbene sì; ma con una precisazione. Serve quel passato che riempie il vuoto del presente, quanto più in quel passato il *pieno* è stato schiacciato e confinato nel *vuoto*. La storia sconosciuta delle donne, di fronte alla quale ci colloca Anna, riapre il tempo e gli chiede ragione del suo vuoto e del suo pieno. Le donne riavviano il tempo, per tramutare il loro internamento originario in storia della loro libertà e di quella tutti i soggetti oppressi. Un nuovo e vero inizio deve partire anche da qui: dalla storia delle donne che riapre il flusso della libertà di tutti. In tale cammino, possono finalmente deflagrare tutte le narrazioni che hanno legittimato e tramandato

¹ Il mio riferimento bibliografico è P. Sorlin, *Serve il passato a riempire il vuoto del presente? García Márquez e la «La hojarasca»*. Nel saggio viene preso in esame il primo romanzo di Márquez (1955), tradotto in italiano col titolo *Foglie morte* (Introduzione di D. Puccini), Milano, Mondadori, 2010. Il saggio di Sorlin è in Anna Dolfi (a cura di), *Il racconto e il romanzo filosofico nella modernità*, Firenze, University Press, 2013, pp. 323-332. Del testo di Sorlin faccio un uso improprio, a partire proprio dal titolo che sottopongo a un'evidente deviazione di senso.

l'oppressione, a cominciare da quelle delle donne. Il vuoto del passato si prolunga sempre nel vuoto del presente; così come quello del presente arretra fino a quello del passato, reinterrogandolo. Il dislocarsi fuori dai tempi storici: a) riavvia la storia, riconfigurandola attraverso percorsi che danno conto della verità e della libertà; b) attribuisce valore al non-avvenuto che la storia ha estirpato; c) scongiura che l'invisibile sia indefinitivamente dissolto; d) dà corpo e voce alle pratiche che fanno riemergere il differente dal passato e sporgere il differente dal presente.

È, infine, significativo il richiamo di Anna a Carla Lonzi, la quale sostiene che il femminismo è: "la scoperta e l'attuazione della nascita a soggetto delle singole componenti di una specie soggiogata dal mito della realizzazione di sé nell'unione amorosa con la specie al potere". La Lonzi, con chiarezza, sottopone a confutazione il *logos* maschile in tutte le sue forme di manifestazione e, nel contempo, mette "sottosopra" la stessa teoria-prassi femminista. Ella avverte con chiarezza l'esigenza di uno sforzo analitico di "rifondazione" e "pulizia", se si vuole arrivare fino al fondo dei processi di rimozione/cancellazione del Sé femminile. Il saggio di Anna, a mio avviso, ha percorso dall'interno queste "sovversioni" etiche, filosofiche ed epistemologiche, intorno alle quali ha preso forma e sviluppo la sua ricognizione sulla psichiatrizzazione delle donne. Mi pare che sia questo il telaio che sorregge il suo discorso. Volendo riassumere in sintesi la sostanza del suo saggio, si può dire che nemmeno l'inferno della psichiatrizzazione può impedire di dire alle donne: a) "Noi esistiamo"; b) "Con noi esiste il mondo"; c) "Senza di noi il mondo sarebbe privo di mondo". Ed ecco qui attaccate e sovvertite le costanti estreme del dominio maschile: dall'autorità del *logos* al dominio patriarcale/maritale fino alle relazioni sociali ed etico-politiche.

Per tutti i motivi che ho cercato di riassumere, mi pare assai calzante il riferimento che Anna fa al mito e alla mitografia del dominio maschile. Ancora con Carla Lonzi, possiamo ripetere: "La donna appartiene alla specie vinta: vinta dal mito dell'uomo"². Ed è proprio tale mito, come puntualizza sempre la Lonzi, che mantiene soggiogate le donne e fa in modo che gli uomini nemmeno le vedano, avendole confinate nello specchio riflettente del potere maschile. Come Narciso, il Sé maschile vede solo e sempre se stesso, fino a perdersi totalmente nel suo riflesso. La messa in cattività delle donne come costante del dominio maschile è solo la faccia in luce dell'autodissolvimento maschile. Fin dall'inizio, il dominio maschile ha lavorato con ostinazione all'autodissoluzione del mondo, pur di mantenere la sua autorità suprema. Salvare il mondo vivente dal dominio maschile è possibile soltanto iniziando a liberarlo dal potere del *logos*; e le donne sono le prime che hanno praticato questa forma di rivolta e liberazione che non è circoscrivibile nel perimetro descritto dagli ultimi due secoli. Il richiamo fatto da Anna alla stratigrafia tragica del mito (con un rinvio incrociato a Christa Wolf ed Euripide) ci serve anche per ripercorrere all'indietro l'intera storia dell'umanità, ricercandovi la mitopoietica nascosta e/o sepolta che ha narrato e scritto un'altra storia. Del resto, nella stessa mitografia della tragedia greca esistono figure femminili, come Alceste e Antigone, che *per amore* hanno trasgredito le gerarchie del potere maschile, mettendo senza esitazione in gioco la loro propria esistenza. L'itinerario che il saggio di Anna indica è facile da individuare: ogni figura e soggettività umana acquisisce dignità e libertà, in quanto generatrice di vita.

² Ricorro a un secondo riferimento bibliografico: Carla Lonzi, *Significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi*, in *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1990, p. 141.

Questo atto di rottura e rigenerazione è proprio dell'essere delle donne; e anche questo spiega la loro psichiatizzazione. Mi pare, quindi, congruo chiudere queste mie considerazioni con una lunga citazione dal saggio di Anna:

Chi è Medea, se non l'oggetto su cui viene spostato lo sguardo della storia che rovescia sulla figura della madre che uccide i figli una pratica consolidata di misconoscimento e distruzione che il maschio ha posto in essere con l'uxoricidio e il sacrificio dei figli?

E Ifigenia chi è?

La figlia dello stupro di Clitennestra, costretta a sposare il suo violentatore e a subire la volontà di Agamennone, che gliela strapperà per sacrificarla in nome della vittoria e del potere.

I due racconti chiariscono che l'intera storia mitologica è costellata da soglie in cui lo stupro rappresenta l'atto fondativo della follia femminile e che esso genera un'accettabile appartenenza di sangue e quindi di legge.

È così che il percorso di manipolazione delle storie e della scissione dell'io delle donne ha condotto, nel corso delle trasformazioni sociali, alle tante "cliniche" su cui si è costruita la civiltà contemporanea. La psichiatizzazione delle donne, effetto della sottrazione del sé, è divenuto un dispositivo complesso, regolato da un meccanismo storicizzato che opera nella struttura preposta attraverso la sovrastruttura da cui deriva. Il dispositivo è in grado di mettersi in moto ogni volta che il processo di socializzazione delle donne, come una leva potente, irrompe nella civiltà occidentale, facendo emergere una forma del sé non conforme all'immagine rinviata dallo Specchio della storia (pp. 315-316).

[...]

In ogni caso, seguendo ancora gli insegnamenti di Carla Lonzi, qualsiasi si la risposta, nessun gruppo deve definirsi o essere definito sulla base di un altro essere umano e di un altro gruppo (p. 319).

6

Passo ora alle *archeologie del silenzio*, intorno cui argomenta Laura Faranda. Il filo che cerco di seguire è l'intreccio tra memoria critica della condizione delle donne e *memoria manicomiale*. Non casualmente, con un ancoraggio alla nozione demartiniana di *presenza*, la Faranda si richiama a immagini e voci di "donne demartiniane": la lamentatrice di Pisticci, la puerpera di Albano Lucano, la posseduta di Serra San Bruno. Con approccio antropologico, ella si confronta con i "silenzi e gli spazi irrelati" dell'opera postuma di De Martino³, con i quali entra nei "vissuti di alienazione, derealizzazione, depersonalizzazione" e si misura "con la psicopatologia e con l'impatto emotivo di un corpo a corpo con una sofferenza mentale che promette di potenziare «il suo dramma storico della crisi della presenza»". Ed è al tornante dell'incontro con la psicopatologia di Bruno Callieri, come con acume coglie la Faranda, che De Martino traccia nuove *geografie della presenza*. È opportuno riportare una citazione della Faranda, densa nel suo significato e aperturistica nel suo movimento:

Le stanze della memoria di un ospedale psichiatrico degli anni Cinquanta del Novecento legittimavano così un "cercatore d'uomini" della tempra di De Martino a intraprendere il suo viaggio escatologico ai confini del mondo. Le stesse stanze che nel Medioevo includevano

³ *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di Giordana Charuty), nuova edizione, Torino, Einaudi, 2019.

la follia nella gerarchia dei vizi, che nel Rinascimento la rubricavano come l'esercizio di un sapere sregolato e che progressivamente la storia ha deportato ora nel vagabondaggio della parola poetica, ora sulla scena teatrale, ora nelle arringhe dei tribunali (p. 82).

Qui la Faranda non può fare a meno di rilevare un collegamento tra il De Martino della *Fine del mondo* e la prima grande opera di Foucault⁴, nel punto in cui in essa si parla della "nave dei folli" (*stultifera navis*) e dell'"ospedale dei matti": la prima imbarca i "matti" e i "viziosi" verso l'"isola della follia"; il secondo li interna. Con un passo in avanti che si *torce* contemporaneamente all'indietro, grazie alla Faranda, ci spostiamo dai confini del mondo ad alcune delle sue inquietanti risultanze seicentesche; per, poi, subito far scattare il percorso inverso e così via. La demartiniana *fine del mondo* individua la crisi della presenza al suo terminale catastrofico, cercando di solcarlo, non per rigenerarlo, ma per prenderne definitivamente le distanze. Il distanziamento avviene senza azzerare il

⁴ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (a cura di M. Galzigna), Milano, Rizzoli, 2011. Per cercare di rendere più chiaro il mio discorso complessivo, riporto un passaggio dell'opera di Foucault: "Forse, un giorno, non sapremo più esattamente che cosa ha potuto essere la follia. [...] Resterà soltanto un enigma di questa Esteriorità. Quale era dunque, ci si domanderà, questa strana delimitazione che è stata alla ribalta dal profondo Medioevo sino al ventesimo secolo e forse oltre? Perché la cultura occidentale ha respinto dalla parte dei confini proprio ciò in cui avrebbe potuto benissimo riconoscersi, in cui di fatto si è essa stessa riconosciuta in modo obliquo? Perché essa ha affermato con chiarezza a partire dal XIX secolo, ma già dall'età classica, che la follia era la verità denudata dell'uomo e tuttavia l'ha posta in uno spazio neutralizzato e pallido ove era come annullata?". Sono convinto che la rivista, nel suo svolgimento, si sia fatta carico anche delle interrogazioni di Foucault.

tempo, tantomeno lo spazio. Piuttosto, tempo e spazio vengono *riabitati*, con una sfacciata conversione dell'*inabitabilità* dell'oppressione in *ospitalità* dell'abitare. L'incontro di De Martino con Callieri è alla base di questa svolta, come la Faranda puntualizza. Dai continenti dell'inabitato e dell'inabitabilità è possibile far parlare il silenzio e ascoltare voci. Intorno a questo nodo si condensano sia le ricerche antropologiche di De Martino, sia lo scandaglio di Foucault sulla follia. Possiamo reperire tanto linee di separazione quanto campi di intersezione. Ma l'intendimento della Faranda va al di là della navigazione che le ha consentito di incrociare De Martino e Foucault. Il suo obiettivo è tentare una «possibile rigenerazione antropologica delle "vite di scarto"». Ha preso da qui origine una sua personale esplorazione:

attraversando i silenzi, le censure di una storia coloniale prima, di una psichiatria coloniale dopo. A cominciare dall'avventura imprevista, avviata nel 2005, negli archivi dimenticati di una stazione coloniale francese, fra i Dogon del Mali, dove ho provato a rimettere in forma i lasciti coloniali del Cercle di Bandiagara, alle porte della grande Falesia. [...] ho tentato, nel corso di una campagna di ricerca quinquennale, di restituire dignità di memoria a una comunità in sofferenza, la cui storia ufficiale e scritta si interrompeva, anche nei manuali scolastici, esattamente a partire dalla colonizzazione francese (pp. 84-85). [...]

sono certa che il lavoro di restituzione antropologica della memoria, degli spazi narrabili, di archivi silenziati dalla storia vada esperito a tutto campo e in modalità oserei dire militante, proprio per esorcizzare il rischio che il silenzio stratificato diventi luogo dell'oblio o dell'abisso (p. 85).

Siamo qui collocati proprio sull'abisso del silenzio ed è da questo abisso che occorre uscire, entrandovi. Continuare il cammino di De Martino e Foucault è essenziale; ancora più importante è dare inizio dall'oggi a percorsi nuovi; ma da un oggi che sappia identificare quali sono le forme assunte dalle "navi dei folli" e dai manicomi. Giustamente la Faranda, richiamandosi alla migliore letteratura critica, sferra un duro attacco alla "psichiatria coloniale", per la sua acritica adesione ai "canoni psichiatrici" occidentali. Ora, la psichiatria occidentale e quella coloniale si caratterizzano proprio per il loro non voler e non saper leggere la sofferenza mentale, se non in linea differenziale, comparandola con la cd. normalità. In questo modo, presupposto e risultato del trattamento finiscono con il coincidere e l'internamento è la soluzione di partenza, confermata dai risultati così precostituiti. Concludo questa parte del discorso, ricorrendo a un'altra citazione della Faranda:

Per parlare attraverso un archivio con la voce degli altri bisogna essere sensibili alla fedeltà che queste voci reclamano — prima ancora che siano iscritte nel corpo di un testo — come voci calde e corporee, emerse dall'afasia storica ed emancipate da una sofferenza sociale che esige qualità di ascolto (p. 95).

7

Passo al saggio di Stefania Ferraro che volutamente colloco all'incrocio di passato, presente e futuro, in una dimensione che apparentemente prescinde dalla follia e dall'internamento, ma che nella sostanza vi fa intensamente i conti. Stefania fa del Covid-19 il suo battello di navigazione e narrazione. Il richiamo a *Esperienza e povertà* di Benjamin l'aiuta in questo tentativo. Leggere "*#Io resto a casa*" come il bivio in cui *esperienza e po-*

vertà si intrecciano attualizza Benjamin e, nel contempo, riconduce il Covid-19 ad alcune antiche radici. L'orologio che scandisce i tempi e gli spazi della vita quotidiana ci mette di fronte a una evidenza nuova: la strategia di contenimento del Covid-19, nella sua sostanza politica, è un nuovo archetipo dell'internamento che va ben al di là delle sue motivazioni necessitate e necessitanti. Come sempre, la "tutela" della sicurezza, della salute e della sofferenza mentale è una strategia di controllo sociale. Il Covid-19, come ogni altro evento globale, ha effetti planetari da cui l'esercizio del potere intende trarre profitto. Per noi come per Benjamin, il punto è ora: arretrare oppure avanzare? e avanzare e arretrare verso dove? E ancora: in che termini si pone la linea di discriminazione che Stefanica pone tra civiltà e barbarie? La convergenza tra natura e tecnica è un processo indotto, nel senso che la tecnica ha scompaginato gli assetti naturali, tentando di surrogarli autoritativamente, non solo con uno strumentario politico. Siamo di fronte a una forma capitalistica della barbarie e a una nuova forma di "civiltà"; come nuova è la forma di potere che ha ora sovranità sul mondo. Non è tanto la tecnica in sé e nemmeno l'uso capitalistico della tecnica, quanto lo sterminio di lunga data delle forme del vivere, del pensare, sentire e amare a essere rideterminato dal Covid-19. Perciò, trovo che sia stata un'intuizione felice partire da *Esperienza e povertà*. L'esperienza vitale traccia sia le linee di fuga ed emancipazione dalla povertà di senso, sia la precipitazione estrema in essa. Ed è qui che si disegna il luogo dove la civiltà fa massimo attrito con la storia. E, dunque, qui la povertà d'esperienza può essere anche il luogo di nascita della costruzione di un infinito orizzonte di senso dell'esperienza⁵. Vi può essere sia ricchezza che povertà di esperien-

⁵ Il riferimento che qui faccio è a Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire* che cerco di raccordare col Benjamin di *Esperienza e povertà*. Rischiamo ancora Benjamin: "[...] il carattere distruttivo conosce solo una parola d'ordine: creare spazio; un sola'attività: far pulizia [...] Il carattere distruttivo è giovane e allegro. Distruggere infatti ringiovanisce, per-

za. Le esperienze traumatiche, come la guerra e la presente pandemia, sono *povere* di esperienza vissuta. Il Covid-19 è una forma di barbarie, quanto più depauperata e annichilisce l'esperienza vissuta. È a questo incrocio che la povertà di esperienza (e quindi il Covid-19) diventa una forma di barbarie. Si può dire anche così: la barbarie capitalista fa dell'esperienza una forma di contrarietà assoluta al vissuto e al vivente e, perciò, è animata dall'ossessione di annichilirli. La barbarie è prodotta da quella civiltà che decreta la depredazione e umiliazione del vissuto e del vivente, in tutte le loro forme. A questo stadio, come dice Benjamin nella citazione che Stefania riporta:

"davanti agli occhi della gente che si è stancata delle infinite complicazioni del quotidiano [...] appare redentrice un'esistenza che in ogni piega basta a sé stessa nella maniera più semplice e al contempo confortevole [...]. E per una volta prenderemo le distanze, arretrremo (p. 57).

È la povertà di senso ad aprire all'esperienza una possibilità di redenzione, semplice e confortevole come dice Benjamin. Non si tratta del ritorno a una mitica età dell'oro, ma della contromossa che pone nel mirino il carattere sepolcrale a cui è pervenuto il capitalismo. È il *carattere distruttivo* del viaggio di scoperta e ribellione a

ché toglie di mezzo le tracce della nostra età e rallegra [...] Il carattere distruttivo non è affatto interessato a essere capito. Considera superficiali gli sforzi in questo senso. Anzi, egli provoca l'equivoco [...] Il carattere distruttivo non vede alcunché di duraturo. E proprio per questo scorge ovunque vie d'uscita. [...] deve anche sgomberarsi ovunque la strada. Non sempre con la forza bruta, talvolta anche raffinatezza. E poiché scorge vie d'uscita ovunque, si trova sempre a un bivio: nessun attimo può sapere cosa porterà il successivo. Riduce l'esistente in macerie non per amore delle macerie ma della via d'uscita che le attraversa" (Benjamin, *Il carattere distruttivo e il pensiero della soglia*, in *Opere complete*, Torino, Einaudi, vol. IV, a cura di E. Ganni, pp. 551-552).

riaprire il fuoco del gioco. Come ci insegna Benjamin, arretrare e avanzare vuole dire aprire spazi, vivificare tempi: non perdersi nello spazio e non eclissarsi nel tempo. Arretrare, a volte, può significare avanzare; così come avanzare può condurre allo straneamento di sé nello smarrimento della memoria e del tempo. Ma prima di continuare a costeggiare il saggio di Stefania, vorrei fare un riferimento fulmineo ad Artaud, del quale: a) tengo implicitamente conto i sei anni di internamento in manicomio e di trasferimento da un ospedale psichiatrico all'altro; b) rimarco la sua sferzante critica a tutti i canoni della linearità del senso e la sua focalizzazione del Sé sulle linee di alterazione causate dall'Altro; c) privilegio la sua difficile e, a volte, contraddittoria ricerca dell'oscuro e del crudele della vita. Fondamentale, ancora, mi pare il rapporto tra Artaud e le armonie del *Teatro del Nô*, dal quale gli scatti e trasalimenti della vita riaffiorano estatici e, insieme, trasfigurati⁶. Ciò che qui conquista la scena sono il ritmo, il suono e le vibrazioni dell'anima. Inseren-

⁶ Rinvio a A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, Torino, Einaudi, 1974. Per il collegamento al *Teatro del Nô* è fondamentale Zeami (1363-1445), *Il segreto del Teatro del Nô*, Milano, Adelphi, 1966. Faccio un ulteriore riferimento a Zeami che mi sembra essenziale, per i temi trattati Stefania nel suo saggio. Si tratta di una pièce teatrale: «La trasmissione segreta del fiore», in cui Giorgio Albertazzi recita alcuni frammenti emblematici del *Teatro del Nô*: "Prima di morire Zeami ha scritto: dimenticando il risultato vedete il Nô; dimenticando il Nô vedete l'attore; dimenticando l'attore vedete la mente; dimenticando la mente raggiungerete il fiore. Per penetrare il fiore, un attore, come un maestro di kendo, deve entrare nello stato della "non-mente", del vuoto mentale, del non-io, lo spazio privilegiato dove è invulnerabile e inaccessibile ad ogni condizionamento. Là dove il dualismo non esiste più, dove l'io è uguale al tu, dove l'ombra è luce, e la luce ombra. Dove l'attore e il pubblico sono la stessa cosa". Il testo *Zeami* di G. P. Calasso è stato messo in scena nel 2013 prima alla "Japan House" di New York e poi al "Maggio Fiorentino", con la regia di dello stesso autore e G. Albertazzi nel ruolo di Zeami.

dosi in questa linea di indagine ancestrale, Artaud ci propone di varcare il feticismo dell'occhio e del logos insediandosi come internamento dei corpi/anima. Tanto più ciò vale per il nostro tempo, in cui l'esistente che ci viene proposto, imposto, narrato e mostrato è la negazione/soppressione del vissuto vero. Se facciamo cooperare Benjamin e Artaud su una rampa di lancio metamorfica, forse, possiamo renderci ancora meglio conto delle vicissitudini attraverso cui è transitata la "povertà di senso" dell'esperienza umana, fino al suo attuale precipitare nella pandemia. A me pare che Stefania allarghi la sua riflessione sul Covid-19 verso nuove prospettive di ricerca, sospingendosi oltre l'immediatezza della sofferenza, per capirne il senso più profondo e nascosto: dalle epoche remote fino all'immediatezza che ci avvolge e soffoca. Il carattere remoto e immediato della "disavventura Covid-19" sta cercando, nel presente, di eliminare le tracce di un dominio che dall'antichità all'attualità ci è stato imposto, rendendoci precocemente vecchi e facendoci smarrire per intero la nostra gioventù. Mandare in rovina l'esistente che è stato istituito, per passarlo da parte a parte, è la strada per ritrovare un cammino che ci era stato strappato, ma che non ancora abbiamo perso. Ci era stato tolto e noi stessi l'avevamo colpevolmente smarrito. E ora non ci resta che ricostruirlo e reinventarlo da un punto più avanzato. Tutto è assai più difficile; ma per fortuna vi sono ancora delle possibilità da afferrare. Il Covid-19 ci costringe a fermarci, a tornare indietro e andare avanti. Verso dove nessuno può saperlo; ma sta a noi trovare, aprire e rinnovare i campi di esperienza giusti. Gli effetti di tutte le nostre scelte sono sempre il portato della nostra esperienza, della sua povertà e della sua ricchezza. La povertà dell'esperienza del Covid-19 può essere un punto di svolta, a patto che alla genesi oppressiva della civiltà faccia da contraltare il carattere distruttivo di cui ci ha parlato Benjamin. Che è quello di stare sempre fermi e, nel contempo, in movimento a un incrocio, da dove si diramano infinite vie e infinite esperienze. Mi pare che siano questi i sentieri che Stefania cerca di aprire. La

barbarie capitalista ha di buono poche cose e tra queste quella di rendere possibile, dai suoi spazi cavi, l'esperienza confortevole di una "barbarie" inedita e trasgressiva che rompe gli ormeggi con le crudeltà del vissuto ereditato: per ritrovare la bellezza, l'intensità, la profondità e la complessità della semplicità delle armonie e delle contraddizioni che fluiscono le une nelle altre. La presenza onninglobante del Covid-19 porta all'estremo la crisi della presenza indagata da De Martino, di fronte alla quale la Faranda ci ha opportunamente posto. Dobbiamo imparare a soggiornare nei *tempi cavi* del Covid-19. Che sono quelli in cui vivono reclusi i nostri *tempi pieni*. Parte da qui la lotta di Stefania (e la nostra) contro la compressione dell'esperienza spossante del tempo (e nel tempo), dello spazio e degli affetti sperimentata nell'era del Covid-19. Le nostre esperienze di vita individuali e collettive, al di là delle misure di protezione sanitaria, sono in grado di sconfiggere il Covid-19, prendendolo sul serio teoricamente e praticamente, come Stefania inizia a fare nel saggio. Per dirla con Benjamin, occorre essere barbari "nella maniera giusta".

Le variabili e le costanti generali che ho cercato di estrarre dal saggio, Stefania le trasfonde nell'archivio critico della pandemia che lei inizia a costruire. Mi preme qui fare un inciso. Ancorare lo sguardo sull'orizzonte benjaminiano può essere utile anche per ripercorrere criticamente le strategie disciplinari e governamentali che abbiamo dovuto affrontare nella gestione del Covid-19, come Stefania tiene a sottolineare. Ora, come da lei ribadito nel saggio, la pandemia non pare avere affatto un carattere "democratico". È una palese menzogna la narrazione che sostiene che essa colpisca tutti allo stesso modo. Come Stefania ricorda, ci sono corpi e corpi, anime e anime. Tra di loro non vigono condizioni di eguaglianza nell'accesso alle cure, nell'esposizione allo stigma e all'emarginazione, nei modi del vivere, negli standard culturali, nella fruizione delle risorse economiche e nella collocazione lavorativa. Vi sono, dunque, corpi e anime che risultano inesorabilmente più esposti degli altri. Per non

parlare delle imposizioni imprenditoriali che, per non rischiare il *plusvalore*, diventano i paladini della "produzione forzata" facendo scadere il *valore* dei lavoratori e dei cittadini a *contro-valore* da riciclare in termini di colonizzazione della loro vita. Se ci spostiamo sul versante etico-economico, altrettanto ciniche sono quelle raccomandazioni di "etica clinica" tese a privilegiare "la maggiore speranza di vita", per restringere l'accesso ai reparti di "terapia intensiva". In una maniera tanto arbitraria quanto antidemocratica, si attribuisce *valore* a una vita ritenuta *degn*a di vivere e *disvalore* a una vita considerata *pronta* a morire.

E Stefania ha ragione: non v'è alcun motivo di stupirsi dell'abiezione a cui nella gestione di Covid con il ricorso all'utilitarismo etico, strettamente associato all'utilitarismo economico. È la celebrazione orripilante dello status di *morti viventi* e di *zombies*, come lei ricorda sulla scia Franz Fanon⁷. L'importante è che le risultanze della cura facciano sempre tornare i conti, sia sul piano del controllo sociopolitico, sia su quello strettamente economico-finanziario. Affari e controllo del resto, vanno sempre a braccetto. Si tratta soltanto e sempre di costi e ricavi, di efficienti e redditivi investimenti produttivi. Sono fermamente convinto che le linee di ricerca tracciate da Stefania si collochino al di là dei paradigmi disciplinari e governamentali, più o meno alternativi tra di loro. La fenomenologia del Covid-19 che lei problematizza è il risultato iniziale dell'applicazione di chiavi di lettura che mi sembrano più avanzate degli approcci che ho appena menzionato. In proposito, trovo che il richiamo al saggio breve di Tatiana Cossu sul "puro e l'impuro nel mondo antico" abbia un valore non meramente bibliografico. Infatti, sulla scia di Tatiana Cossu, Stefania sostiene:

Del resto, proprio i discorsi e le pratiche sull'idea di purezza e di contaminazione hanno una forte valenza politica e possono

⁷ Di Franz Fanon, cfr., in particolare, *I dannati della terra* (a cura di L. Ellena), Torino, Einaudi, 2007.

mettere in luce i rapporti di forza dentro la società e tra le società (p. 67).

Il fatto interessante è che questi rapporti di forza Stefania li legge e li vede in azione dinamicamente. Insomma, non ne fa una questione di "competizione tra paradigmi" e nemmeno di una "ibridazione dei paradigmi". Si attesta al di sopra e al di sotto dei paradigmi, proprio richiamandoli e percorrendoli. Cerca la storicità effettuale della *presenza* del Covid-19 (rinvia a De Martino, passando per la Faranda) che le consente di scandagliarla come fenomeno perspicuo dell'oggi e, al tempo stesso, ne individua le stratificazioni remote. Ecco perché il rinvio al lavoro della Cossu, secondo me, riveste un valore fondamentale. È vero che qui impattiamo contro la forza persuasiva delle narrazioni sull'interiorizzazione della colpa e dell'impurità: esse fanno bene il loro mestiere, tentando di prosciugare le risorse della resistenza e dell'azione e, inoltre, vi aggiungono la smobilitazione degli affetti. Il tutto avviene allo scopo di agglomerare volontà servili. Il che acquisisce una valenza nuova, proprio perché riguarda tutti noi, come sottolinea Stefania. In linea generale, intorno al Covid-19 si sono polarizzate volontà dominanti (qualunque sia il campo della loro collocazione), allo scopo di organizzare e schierare volontà servili, secondo un meccanismo di risposta binaria Sì/No alle politiche di gestione della pandemia. Sottostanti a tale polarizzazione vi sono calcoli politici di estensione o "conquista" del potere, per rafforzare o capovolgere i rapporti di forza esistenti. Tanto per fare soltanto alcuni esempi: le politiche di Trump e in casa nostra di Salvini e della Meloni e sul versante apparentemente opposto quelle dell'UE rappresentano soltanto varianti di un progetto planetario (mi viene di dire: endemico/pandemico) di asservimento, non semplicemente *alla* ragione economica e/o a quella politica; ma, più ancora in profondità, *delle* volizioni intellettive, sentimentali e affettive. Dagli strati inferiori della coscienza, della mente, del linguaggio e dell'anima vanno emergendo sommovimenti che rideterminano

tutte le relazioni tra il mondo e l'ambiente, tra l'umano e il contingente, tra l'interiorità e l'azione, tra la verità e la libertà. Sommovimenti che tanto più proseguiranno la loro marcia catastrofica quanto più saranno circondati e presidiati dall'unilateralità totalizzata dal potere estrattivo/estorsivo che col Covid-19 sta riorganizzando i suoi moduli di azione e le sue pratiche di occupazione/svuotamento del tempo e dello spazio. Tra i sommovimenti degli strati inferiori e le pratiche di occupazione/svuotamento azionate dal potere c'è una distesa di vuoto da riempire. Se ho capito bene, mi pare che proprio in questa direzione Stefania si va muovendo. Cerca di spingersi oltre i confini spaziali e simbolici che delimitano il campo di esistenza dei dispositivi di inclusione/esclusione elaborati e innestati dal Covid-19. Non rimane ferma al nesso categoriale purezza/impurità che, in sé, non è molto di più di un'invenzione e rielaborazione continua dell'invenzione. Soprattutto alla stazione d'arrivo a cui siamo giunti, non c'è più alcuna purezza delle origini da salvare o a cui richiamarsi. Il Covid-19 è l'ultimo fantasma, in ordine di tempo, che tenta di resuscitare gli spettri del passato. E di un passato terribile che ha finora occupato gran parte dei nostri presenti, generando la "strage delle illusioni" (Leopardi) e lo sterminio (in senso letterale, prima ancora che simbolico) dell'umano in quanto specie e della natura in quanto sfera primigenia che nutre e colpisce tutte le forme di vita. Eppure, anche con questi spettri si tratta di fare i conti, senza ricercare nuovi *modelli* di umanità. Ed è qui che, per tornare al saggio di Anna Cotone, occorre tentare di riattraversare il *mito*, con particolare riferimento alla stratigrafia mitopoietica dell'internamento delle donne. Uno dei messaggi più profondi che mi è stato trasmesso dalla lettura dei saggi della rivista riguarda proprio la decostruzione genealogica (diretta e indiretta) del mito, per riassaporare la sua carnalità e spiritualità, riscoprendone tutta la carica sovversiva. Il potere riserva solo a se stesso la ricerca e la punizione dei colpevoli, attribuendosi una dimensione mitopoietica (appunto). Eguale cosa, su un versante nominalmente opposto, fan-

no quei poteri che ricorrono a ontologie discorsive alternative. Di solito, questo è uno stratagemma, a cui tutte le forme di potere fanno ricorso, per nascondere o giustificare la loro immoralità. Per questo motivo, l'immoralità è stata espulsa dai piani alti occupati dal potere e situata nel sottoscala entro cui sono allocate le classi inferiori, dove massimi sono emarginazione e internamento. Più che in un rovesciamento, impattiamo in un *detournement* negativo della realtà e della verità. Qui il potere si appropria non solo del situazionismo, ma dell'intera carica immaginativa, sovversiva e creativa dei movimenti degli anni Sessanta e Settanta, sterilizzandone la carica libertaria, sottoposta a un'immane torsione autoritaria e distopica.

Voglio, infine, collegarmi al discorso che Stefania va sviluppando intorno al tempo, laddove con precisione individua che quello del Covid-19 non è un *tempo sospeso*, malgrado tutte le apparenze contrarie; anzi, è il tempo pianificato e organizzato dal quale al *pianeta umanità* non è dato di svincolarsi. L'approccio disciplinare e quello governamentale costituiscono la base su cui si è mosso il Covid-19, per rielaborare i paradigmi della *fine della storia*, posta all'ordine del giorno. Si gioca qui la svolta che il Covid-19 ha impresso al potere come forma e alle forme declinate in termini di potere. Qui il Covid-19 gioca la salvezza delle forme del potere, finalizzandola alla catastrofe di tutto il rimanente non necessario al suo dominio: vale a dire, una smisurata e crescente estensione di umanità e di mondo. Viene qui progettato e allestito lo spettacolo del mondo *suicidato*, mistificato come *salvezza* del mondo: una specie di *Teatro del Nô* catastrofato. Da questo nucleo letale Stefania ha iniziato a estrarre gli ordini e le narrazioni, fino a predisporre mini archivi per ordini, voci, categorie, tipologie ecc.

Dal saggio di Stefania passo a quello di Elena Cennini, nel quale colgo linee di indagine che si incrociano con quelle di Stefania. Voglio partire da questa sua conside-

razione: "La libertà è sempre più in là dei cancelli e delle sbarre, è libertà individuale se è ricompresa in una libertà collettiva e viceversa". Ancora più essenziale è il passo che Elena riporta di una lettera Gino Sandri alla madre, del 23 maggio 1931:

I sani non hanno idea del dolore che vi è qui, i sani si accontentano di fare spallucce gh'in matt!! Beato il tempo che attorno siti simili ove giacciono centinaia di doloranti esseri sarà fatta una zona di silenzio! (pp. 237-238).

Grazie a Elena è possibile gettare un altro ponte dentro/contro/oltre la follia, dopo quello che ho embrionalmente tentato di direzionare verso Artaud. Ma non sono in grado di farlo, perché di Sandri tra le mani non ho altro che il saggio di Elena. Però, posso tentare di aprire una via che da Artaud possa condurmi a Sandri, seguendo i passi di Elena.

Parto dalla lettera di Sandri: fare dell'internamento una zona di silenzio intorno a luoghi doloranti. Un silenzio non solo verso l'esterno, ma che assedia la vita intima e tutte le relazioni con i corpi/anima dei propri compagni di sventura. L'internamento è una forma di silenzio coatto che, però, parla e vive i linguaggi istituzionalizzati delle codificazioni e delle pratiche psichiatriche. Per tornare alle aperture di Stefania sul nesso benjaminiano tra esperienza e povertà, si può osservare che il silenzio coatto manipola e plasma a piacimento i corpi/anima, riducendoli allo stato larvale di una subumanità condannata a una torturante ed estrema "povertà di esperienza". "Vite scucite, mancate o tradite" le chiama Sandri ed Elena ce lo ricorda; come aveva già ricordato Francesco Mastrogiovanni, il "maestro più alto del mondo", sottoposto nel 2009 a TSO, con un dispiegamento di forze che dire smisurato è dire poco⁸. Ora, il legame tra sofferenza, sentire

⁸ Ovviamente, il rinvio è al bel saggio di Elena, *Vite scucite, mancate o tradite*, in "Annali del volontariato", n. 1/2018.

e silenzio è fortissimo, come ribadisce ancora Elena con un riferimento esplicito ad Assunta Signorelli⁸. Grazie al saggio di Elena del 2018, si possono contestualizzare meglio lo spazio/tempo del silenzio coatto e delle correlate pratiche di tortura che spingono crudelmente Francesco Mastrogiovanni verso la morte, come dolorosamente ricostruito da Elena⁹. "Vite di scarto", diceva la Faranda nel suo saggio. Dall'egemonia della parola sancita dal *logos* – sferzantemente criticata da Artaud – trascorriamo all'egemonia del silenzio coatto. Il viaggio è qui da Artaud a Sandri e Mastrogiovanni. Parola e silenzio si avvinghiano in un abbraccio letale che stritola ogni cosa nell'ingrannaggio crudele e ottuso di una visione *iperealistica* della storia, della vita, della riflessione, delle emozioni e della *presa in cura* del mondo. L'iperealismo uccide, per il motivo preciso che la sua logica modulare l'ha finalizzato al dominio sulla società, sugli esseri umani e sui sentimenti. Un dominio mortifero, come mostrato anche dall'esperienza di Artaud, Sandri e Mastrogiovanni. Le espressioni della vita e dei sentimenti, più che essere perdute, sono trascinate in un gorgo infernale, entro cui sono condannate: a) a morire, vivendo; b) a vivere, morendo. Sono proprio gli "scarti" (Faranda), i frammenti e le fratture della sofferenza (Elena) che fanno riemergere ciò che era sfuggito (e non poteva che sfuggire) alla rachiticità dello sguardo selettivo del *logos*. Non si tratta di ricomporre i cristalli sparsi della "coscienza felice"; bensì di riscoprire, agitare e mobilitare l'energia poetica e poetica delle tensioni generative e creative della vita, navigando in perpetuo nella sua problematica complessità e nelle sue ancora più problematiche armonie contraddittorie. Elena trova felicemente questi percorsi, laddove afferra e sostiene le pratiche della differenza tracciati dalla Signorelli. Ma fa un ulteriore passo: disintegra la logica manicomiale, mandando a picco gli stereotipi diagnostici del compor-

⁹ *Ibidem*, p. 63. Riporto per intero la citazione della Signorelli fatta da Elena: «è forse impossibile definire in termini teorici la sofferenza perché essa è intimamente legata e connessa al sentire, al silenzio».

tamento degli internati. E qui richiama Franca Ongaro Basaglia ("Commento a E. Goffmann"). Mi pare importante riportare questo passaggio del saggio di Elena:

La domanda è sempre la stessa: chi parla? Domanda riflessa e a due voci, a chiarire posizioni, dissimmetrie, precondizioni del dare e ricevere ascolto e/o parola. Perché il chi parla s'accompagna alle declinazioni di legittimità, al suo essere o meno conforme alle leggi. Può un matto parlare? E quale spazio di parola può prendere, dove è possibile lasciarlo esibire, a quanti è concesso dire? È libero un matto? E chi fa domande a un matto? Chi è a sua volta colui che parla, uno psichiatra, un medico, un familiare, un sociologo, un economista o un politico? Esercizi di posizione e distinzione¹⁰. Le marginalità hanno incamerato le loro distanze sociali e attendono con riverenza. Ognuna con il suo marchio, il suo stigma a discriminare e statuto di una possibilità di vita, su tutto un solo riconoscimento, che di inferiorità "umana" si tratta (pp. 238-239).

Le domande sul silenzio e su chi parla sono di decisiva importanza, perché come ci ricorda Elena, possono aiutarci a chiarire posizioni, dissimmetrie, dare/ri-cedere ascolto. Cercare risposte a queste domande, significa perforare le corazze che inibiscono il contatto vitale, avvolgendolo in ombre condannate a non vedere la luce e serbandolo in una luce che va mutando in nera oscurità. Sguardo, pensiero, azione e tensione alla vita si spengono inesorabilmente. Le parole e il pensiero non parlano e non pensano da *dentro* e *per* noi, ma da *fuori* e *contro* di noi, scaraventandoci in ammutolimenti alienanti e recitazioni reificanti, di cui abbiamo smarrito ogni consapevolezza. Le logiche dell'internamento stringono in un nodo scorsoio. Internare significa simulare la morte naturale, mentre in realtà si sta uccidendo. E questo vale non soltanto per chi è segregato, ma per tutti coloro che sono diventati *indesiderabili* o considerati *scarti*. Nella sua sostanza più propria, internare ha il senso di marchiare diagnosticamente, eticamente e socialmente l'inferiorità,

per assoggettarla ed espellerla, fino a sospingere la vita nel baratro della morte. La ricognizione che Elena compie tra Sandri, Mastrogiovanni⁹, Assunta Signorelli, Franca Ongaro, Bourdieu¹⁰, Goffmann¹¹ e Borgna¹² ci conduce a questo transito estremo. Che, però, riapre nel tempo e nello spazio squarci di vita: a partire dalle vite negate e umiliate di Sandri e Mastrogiovanni. Come ricorda Elena, citando Eugenio Borgna che, a sua volta, rinvia a Gabriel Marcel: *la speranza è la memoria del futuro*.

Mi rifaccio ancora a un passo di Artaud. Lo scopo è quello di incrociare la materia sensibile, sofferente e gioiosa che percorre il saggio di Elena, da un'angolazione colloquante con gli strati più intimi e commoventi del suo saggio. Il passo è questo:

Come se ondate di materia rovesciassero precipitosamente le loro creste l'una sull'altra, affluendo da ogni punto dell'orizzonte per prendere posto in una porzione infinitesimale di fremito, di trance, e colmare il vuoto della paura¹³.

Sono convinto, grazie ad Elena, Artaud e ai saggi ospitati nel numero della rivista, che dislocarci in ogni punto dell'orizzonte e in ogni sua "porzione infinitesimale" possa non soltanto colmare il "vuoto della paura", ma anche varcarne le soglie, aprendo alla gioia le distese di silenzio

⁹ Su Mastrogiovanni, Elena rinvia all'importante contributo di Dario Stefano Dell'Aquila, *Microfisica di un Trattamento Sanitario Obbligatorio. Sulla morte di Francesco Mastrogiovanni*, In A. Esposito e L. Melillo (a cura di) *Carta straccia. Economia dei diritti sospesi*, Napoli, ad est dell'equatore, 2011.

¹⁰ Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 2001.

¹¹ Cfr. E. Goffmann, *L'identità negata*, Verona, ombre corte, 2003.

¹² Cfr. E. Borgna, *Il tempo e la vita*, Milano, Feltrinelli, 2016. Borgna cita Marcel alle pp. 11 e 96. L'opera di Marcel, qui in questione, è *Homo viator*, Paris, Aubier, 1945.

¹³ A. Artaud, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, in *Il teatro e il suo Doppio*, Torino, Einaudi, 1974, p. 181.

e dolore che vi sono trincerate. Lo "sguardo" di Elena ha la capacità di catturare l'attenzione non soltanto verso campi di sapere inesplorati; ma orienta anche verso zone di dolore e gioia inesplorate, esattamente nei punti in cui esse fanno intersezione. Le zone di trance e le visioni allucinatorie, per fare ancora uso del lessico di Artaud, da qui possono essere illuminate, proiettandovi dentro fasci luce e ombra che ne svelino i trucchi e i segreti. Come aveva già osservato Stefania nel suo saggio, rinasce da qui l'*esperienza* che va oltre la povertà di senso della civiltà capitalistica e che della povertà di senso fa un'arma di distruzione/creazione assai prolifica; come per primo Benjamin ci ha insegnato.

Ricorro ancora ad Artaud e precisamente a *Eliogabalo*¹³, nel punto in cui la sovversione dell'ordine etico ed estetico dato è costretta a scontrarsi con un cosmo scosso, demolito e, infine, mandato in necrosi. Per molti versi, soprattutto dopo il Covid-19, il nostro presente si trova gettato in questo precipizio. È necessario, per questo motivo in più, che le sue genealogie, le sue modellazioni, le sue trasformazioni siano sgretolate, senza dar luogo a una nuova genealogia di forme statiche, risorta dalle sue stesse ceneri. Altrimenti i matti e noi non usciremo mai dall'internamento; soprattutto dalle sue forme più sottili e inquietanti. I saggi raccolti nella rivista, assieme a quello di Elena, ci invitano a pensare e vivere un altro spazio e un altro tempo per la festa, la gioia e il dolore. È qui che il manicomio che *resta* inizia ad allontanarsi dall'internamento che è. Qui occorre trasgredire i riti e i codici del potere: sia quelli nominalmente predisposti al bene; sia quelli che stigmatizzano e criminalizzano quelli che propongono opzioni e pratiche differenti. Prendo come esempio antropologico, sociologico e politico il discorso critico della Signorelli sul carattere apparentemente dualistico della relazione tra manicomio e democrazia. Tutti i dualismi sono trappole disseminate dai discorsi di potere e dai loro ordini. Su questo – e molto altro ancora – dobbiamo sempre ricordare che Foucault è stato un insuperabile maestro.

Elena, su questa linea di esplorazione è dialogo con il saggio di Stefania e ci invita a superare i dualismi, combattendo la *dimenticanza* sparsa dalle strategie di gestione del Covid-19 che rendono gli invisibili ancora *più invisibili* e *sacrificabili*. Osserva Elena: "Solitudine e silenzio, dunque, è quello che resta di quello che era"¹⁴. E, dunque, sepolto è tutto quello che è e tutto quello che sarà. Elena cala il suo bisturi nella geografia separante e torturante del dualismo imperante del Covid-19: Noi sani/Voi malati e infetti. E con esso scava nei suoi abissi:

Tutto accade nello spazio di un "è là", lontano, distante, a tratti di rassicuranti contingenze, fintanto che, a sacrificio normalizzante, lì giace il corpo d'altri . [...] Ancora una volta, se come scrive Levi, «ogni parola è figlia di un'altra e madre a sua volta», tocca a noi: salvare, comporre e avere cura di un lessico che non sia di contenzione e respingimento. Ma oltre alla parola, la condizione di forzato isolamento che stiamo vivendo, ci spinge con maggiore evidenza a immaginare e a chiedere: luoghi e spazi e città. Ora che distanti siamo tutti insieme e non siamo rimasti niente (pp. 242 e 243).

È come se Elena ci conduca per mano verso un viaggio dell'anima, per penetrare la profondità degli abissi, strappando tutti i veli delle apparenze. L'anima si trova catapultata in labirinti prima inaccessibili e fa finalmente accesso all'immobilizzante gioco dei dualismi. Entra in contatto materiale, oltre che visivo e simbolico, con l'orrore agghiacciante che sta a monte della produzione della follia, della nascita dei manicomi e della generazione della catena di montaggio, smembramento e mutazione dell'internamento. Qui l'orrore della morte sale verso l'intangibilità dello zenit psicologico, materiale e immateriale della povertà estrema dell'esperienza. Raggiunto lo stadio del Covid-

¹⁴ Elena Cennini, *Solitudine e silenzio*, nello stesso nr. della rivista, pp. 235-248.

19. Elena osserva: ora *tocca a noi* salvare e salvarci. Ciò sprona tutti a decostruire architetture e genealogie della soggettività (singola o multipla che sia), per ricordare e restituire alla vita i corpi/anime internati nell'oblio. Un oblio che riguarda tutti: è bene non dimenticarlo. Niente accade una sola volta: non la parola, non il gesto, non la scrittura, non il linguaggio, non l'esperienza. L'oblio stesso è una mimesi che si riadatta *ogni volta*, perché *ogni volta* cambiano la sua scena e il suo racconto. Ciò gli consente di agire *ogni volta* come un pugno di ferro invisibile contro il vissuto e il vivente. Disarmare la mano del pugno di ferro dell'oblio, significa distanziarsi irrevocabilmente dall'anatomia che seziona e classifica corpi/anima, restituendoli in forma di esseri viventi ridotti a referto protocollare-statistico. Ed è proprio qui che il bisturi di Elena effettua le sue incisioni: *disseziona il sezionato*.

9

Diversi sono i saggi che ho mancato di prendere direttamente in considerazione. Ma, in un qualche modo, ho cercato di tenerne egualmente conto. Mi scuso ancora con i loro autori.