

Santi in laboratorio.

Pratiche collettive di trasformazione e politiche della santità in un Centro di salute mentale

Massimiliano Minelli

assegnista di ricerca presso il Dipartimento Uomo & Territorio della Università degli studi di Perugia / docente a contratto di antropologia culturale nella Facoltà di scienze della formazione, Università degli studi di Macerata.

1. Etnografie, laboratori e fabbriche di santi

Un gruppo di operatori e utenti del Centro di salute mentale di Gubbio (provincia di Perugia, USL n. 1 della Regione dell'Umbria) ha finalizzato circa due anni di lavoro – tra la fine del 1998 e l'inizio del 2001 – alla pubblicazione di un piccolo libro sulla santità femminile in Umbria nei secoli XII-XVI (ATTIVITÀ LIBRI - ATTIVITÀ CIAK 2000). Ho seguito con interesse questa iniziativa, nata quasi fortuitamente all'approssimarsi del Giubileo dell'anno 2000 e condotta nel quadro delle azioni di prevenzione e riabilitazione promosse dal locale *Centro accoglienza diurno* (d'ora in avanti CAD). Già all'inizio della mia permanenza nella città di Gubbio, avevo infatti deciso di muovermi nella direzione di uno studio etnografico di quelle pratiche psichiatriche che sembrano combinare in modo peculiare saper fare professionali e profani⁽¹⁾. La "fabbricazione dei santi" in un contesto di riabilitazione psico-sociale mi ha incuriosito e mi è apparsa ben presto come un oggetto privilegiato al fine di esplorare i rapporti sociali e le azioni concrete di diversi agenti nel campo della salute mentale (psichiatri, operatori, pazienti, amministratori locali, autorità civili e religiose, etnografo, ecc.) coinvolti in prima persona in quelli che sarebbero andati progressivamente definendosi come dei processi collettivi di trasformazione.

Appunto in riferimento a questa scelta degli operatori del CAD di promuovere un laboratorio sulla santità femminile medievale volto alla costruzione collettiva di un testo storico-agiografico, nel presente articolo intendo proporre un'etnografia delle pratiche quotidiane prese in un problematico intreccio fra agiografia, storia locale e fabbricazione della santità. Nelle

azioni compiute insieme ai partecipanti al laboratorio, negli incontri e nei colloqui formali e informali che ho avuto con loro, durante i circa due anni di lavoro, ho cercato di cogliere i discorsi, i gesti, le scelte, come pratiche materiali di fatto “irriducibili” alle definizioni della malattia. Le mie note di campo (descrizioni di eventi, di riunioni organizzative, di giornate di lavoro, di interazioni informali) si sono focalizzate soprattutto sulla costruzione dei dispositivi e sulla loro interrogazione da parte dei soggetti che li mobilitano e li attraversano. La mia ipotesi è che proprio facendo di questo terreno instabile un sito etnografico possiamo tentare di esplorare alcuni processi di trasformazione che hanno un impatto decisivo sia sulla salute dei partecipanti sia sulla possibilità di aprire spazi di confronto politico nella comunità locale. Si tratterebbe allora di lavorare su quei luoghi critici nei quali pensiero, conoscenza e azione concreta di persone concrete sono inestricabilmente intrecciati in “collettivi” ove diviene possibile mettere in gioco capacità di agire (*agency*), desiderio, volontà e immaginazione⁽²⁾.

Per una più chiara definizione dei problemi che affronterò in questo testo, mi sembra utile delineare le linee interpretative provenienti da due consolidati filoni di ricerca etnografica: la prima concernente le pratiche di laboratorio nelle scienze sperimentali (§ 1.1.), la seconda relativa alla fabbricazione dei santi e alle politiche della santità (§ 1.2.); e attraverso il loro incrocio definire un campo di osservazione su pratiche, oggetti e corpi in azione (§ 1.3.). Passerò quindi a delineare le direttrici del progetto riabilitativo qui esaminato nel più ampio contesto delle attività del CAD (cfr. § 2.1.) e a descrivere il gruppo di lavoro, le sue interazioni all’ingresso e all’interno del laboratorio (§ 2.2., § 2.3., § 2.4.), concentrandomi su alcune pratiche sperimentali che attingono a gesti quotidiani: leggere e scrivere (§ 3.1.), fare una visita in un santuario (§ 3.2.), compiere “atti di consacrazione” (§ 3.3.), vedere un’immagine di una santa o avvicinarsi al “riflesso” di una reliquia (§ 3.4.). Prenderò poi in esame quelli che possono essere considerati come dei processi collettivi di trasformazione: *a*) la rilettura di un’esperienza traumatica attraverso l’esempio di figure della santità protagoniste di episodi di “tentazione” e “riscatto” (§ 4.1.); *b*) l’interrogazione di quelle che sembrano essere azioni volte a favorire un cambiamento nella quotidianità: il farmaco e la preghiera (§ 4.2.); *c*) la riflessione sulle pratiche laboratoriali tramite specifiche costruzioni della storia locale (§ 4.3.). Successivamente mi concentrerò sui dibattiti concernenti la santità, simili a dispute teologiche (§ 5.1.), e sulle negoziazioni, ispirate a conflitti nel campo rituale (§ 5.2.), che hanno caratterizzato il confronto nel laboratorio, allo scopo di sottolineare l’importanza delle situazioni “rischiose” in cui a fronte di possibili interpretazioni “eterodosse” ci si scontra con

un “interdetto” dell’autorità religiosa (il vescovo) (§ 5.3.). Alla fine, i confini mobili e irregolari tra riabilitazione e terapia, tra campo medico e campo sociale, tra spazio pubblico e spazi riabilitativi, sono interrogati dai partecipanti al laboratorio (etnografo compreso) mettendo in primo piano l’azione corporea e le pratiche collettive (§ 6.1., § 6.2.).

1.1. Etnografi in laboratorio

Il termine *laboratorio* è di solito usato per richiamare un sito, o un insieme di siti fra loro comunicanti, in cui gli “scienziati” portano avanti i propri esperimenti e in cui si trovano gli strumenti del loro lavoro. In tal senso, è un termine impiegato per indicare non solo “luoghi” e “attività” riferibili, grosso modo, alla ricerca sperimentale e ai dispositivi ad alta tecnologia (in particolare in campo biomedico), ma anche il training dei ricercatori. Un addestramento che avviene attraverso un’attività performativa finalizzata all’acquisizione di una conoscenza indissociabile dalle pratiche materiali. Negli ultimi decenni, gli studi di storia, antropologia e sociologia della scienza hanno sottoposto ad analisi critica la prospettiva che vedeva il laboratorio come luogo circoscritto e isolato dal resto del mondo. Hanno inoltre contribuito a rivedere quella che precedentemente era apparsa come una sostanziale coincidenza tra i laboratori e gli esperimenti⁽³⁾.

Quando i dispositivi di laboratorio vengono storicamente collocati in un complesso intreccio di azioni e retroazioni, l’attività sperimentale si svela come un modo di produzione dei “fatti” scientifici, tramite la combinazione congiunturale di molteplici elementi eterogenei e disseminati⁽⁴⁾. In simili casi, nello stabilizzare le conoscenze, la teoria non ha la priorità assoluta e sono spesso le azioni esterne al laboratorio ad assumere un ruolo significativo. Ciò rende problematico qualsiasi tentativo di isolare le attività di ricerca, costitutive della “scienza normale”, in un circuito autoreferenziale teoria-pratica-esperimento (HACKING I. 1987 [1983])⁽⁵⁾.

Spostare l’attenzione dall’esperimento al laboratorio ha implicato un significativo allargamento degli interessi della ricerca etnografia a pratiche culturali non formalizzate che, senza essere strettamente metodologiche o organizzative, possono essere interpretate come processi di costruzione simbolica e politica della scienza contemporanea⁽⁶⁾. Lungo questa linea, il *laboratorio* includerebbe un insieme di operazioni, ricostruibili non solo concentrando l’attenzione su materiali, soggetti e prodotti che vi fanno ingresso e successivamente ne fuoriescono, ma su azioni e sensibilità corpo-

ree di agenti che si muovono in spazi intersoggettivi⁽⁷⁾. Si tratta allora di capire come tali dinamiche tendano a essere formate, per certi versi “materializzate”, nella produzione di oggetti che, in definitiva, divengono esiti conclusivi di pratiche di ridefinizione dei campi fenomenici. È quanto suggerisce Cetina Knorr, riprendendo l’espressione *campo fenomenico* da Maurice Merleau-Ponty, per riferirsi a uno spazio in cui le azioni e le trasformazioni degli agenti sono volte a riconfigurare il sistema *Io-l’Altro-le cose* (KNORR CETINA C. 2001 [1992]: 80, cfr. MERLEAU PONTY M. 1945 [2003]: 101)⁽⁸⁾.

Riconoscere il carattere composito e la costruzione tecnica, politica, retorica degli oggetti scientifici ha permesso di eleggere a terreno etnografico la dinamica instabile fra le pratiche sociali e i commenti su di esse⁽⁹⁾. Con l’ingresso di antropologi e sociologi nei laboratori di biologia sperimentale, per esempio, si sono andate sviluppando ricerche sulla distanza che separa le descrizioni fatte dagli stessi scienziati della *pratica* sperimentale (una organizzazione ex post di un programma contingente) e i contesti formali della *teoria* scientifica (connessi a un programma empirico) (GILBERT G. N. - MULKAY M. 1984)⁽¹⁰⁾. Ciò che può essere colto nei contesti locali sono proprio le peculiari configurazioni che assume l’incessante produzione di enunciati sulla realtà. Si tratta di processi collettivi di produzione di discorsi che mal si adattano a ricostruzioni di “sistemi completi e chiusi”. A tal proposito, per evitare i rischi di reificazione e di essenzialismo va considerato come gli aggregati sociali e le situazioni di conversazione cambino volta a volta con l’ingresso o l’esclusione di eventuali nuovi interlocutori (FLECK L. 1979 [1935]: 98-111)⁽¹¹⁾. Le etnografie di laboratorio, al di là dei loro diversi approcci, mostrano come il rapporto tra iscrizioni e pratiche sia più complesso di quanto non appaia agli stessi scienziati⁽¹²⁾.

La relazione complessa tra le azioni quotidiane dei ricercatori, i modi in cui interpretano il loro lavoro e il mondo circostante deve essere contestualizzata storicamente e politicamente. In uno dei suoi ultimi scritti (BOURDIEU P. 2003 [2001]), Pierre Bourdieu ha fornito spunti interessanti al riguardo, muovendo alcune critiche a quegli studi etnografici di laboratorio che hanno rischiato di essenzializzare la cosiddetta “cultura di laboratorio” proiettando una “logica di villaggio” nei contesti della bioscienza⁽¹³⁾. In tal modo essi hanno sottovalutato l’importanza delle relazioni e dei rapporti di forza che si attivano nei laboratori e che riflettono la complessa e mutevole configurazione del “campo scientifico”. Tale critica è rilevante perché consente di allargare la prospettiva etnografica sui processi di produzione della conoscenza alle relazioni tra oggetti e agenti nel “campo scientifico”⁽¹⁴⁾. Nella pratica scientifica, secondo Bourdieu, dovremmo tentare di cogliere l’incontro di due storie: la storia incorporata dagli agenti

sotto forma di “disposizioni” e la storia oggettivata nella struttura del campo scientifico sotto forma di “strumenti”, “oggetti” e “iscrizioni” (BOURDIEU P. 2003 [2001]: 50).

Un’etnografia della prassi nei contesti laboratoriali ha dunque come obiettivo l’osservazione di collettivi in cui i “fatti” sono prodotti da diverse istituzioni e soggetti (etnografo compreso). Dovrebbe inoltre sottoporre a critica il carattere astratto di uno “scienziato ricercatore” in cui le dimensioni della “presenza corporea” e del “genere”⁽¹⁵⁾ spariscono dietro una idea di “testimone modesto” che nei propri resoconti rispecchierebbe la realtà osservata e trasformata nella scena sperimentale attraverso i dispositivi (SHAPIN S. - SCHAFFNER S. 1994 [1985], MARTIN E. 1997, HARAWAY D. J. 2000 [1997]). In entrambe le direzioni di critica culturale la nozione di pratica è da considerarsi come un punto di svolta. Seguire le pratiche porta a fare i conti con una sostanziale pluralità di azioni, di oggetti e di procedure. E poiché nelle attività di laboratorio la conoscenza non può essere separata dalla prassi, ne consegue che le operazioni cognitive degli agenti non possono essere isolate dalle mutevoli configurazioni delle loro interazioni e dalle loro azioni concrete.

1.2. Politiche della santità

In un significativo numero di studi, storici e antropologi hanno considerato la santità nell’Europa cristiana, medievale e moderna, come una complessa costruzione storico-sociale che risponde a precise scelte politiche. In particolare, con l’espressione “fabbricazione dei santi” (SCHMITT J. C. 1984, 1988, CHARUTY G. 1995a, CATEDRA M. 1995) ci si è riferiti alle azioni molteplici di vari soggetti impegnati a trasformare attivamente le biografie di “persone significative” per la comunità in vite esemplari di mediatori e intercessori tra visibile e invisibile (BROWN P. 1983 [1981])⁽¹⁶⁾. Le vicissitudini degli stessi corpi dei santi e dei loro resti, la circolazione delle reliquie, sono state esplorate entro rapporti di potere e relazioni di scambio nelle comunità, regolati dalla chiesa e dai patronati locali.

La “santificazione” di un membro eccellente della comunità, ricostruita osservando le pratiche rituali, le forme di devozione e le trasformazioni dei rapporti sociali, ha portato anche a considerare la santità come un dispositivo per scomporre e proiettare, su piani analitici diversi, i processi storici e sociali di larga scala⁽¹⁷⁾. Sono stati così delineati i modi specifici in cui il potere e i conflitti in differenti contesti toccano direttamente i cicli

agiografici e le pratiche taumaturgiche⁽¹⁸⁾. In tale prospettiva, la santità non è definita una volta per tutte dalla canonizzazione ratificata dalle gerarchie ecclesiastiche, ma è inquadrata all'interno delle procedure capillari che costituiscono per certi versi una "burocrazia della santità" (ALBERT J. 1995: 76).

Per i fedeli, inoltre, "fare i santi" significherebbe anche vivere con il proprio corpo dei processi di trasformazione collocabili nell'itinerario vita-morte della "persona cristiana" (FABRE-VASSAS C. 1995, CHARUTY G. 1995b). Giordana Charuty offre un'interessante interpretazione dei legami che sussistono tra le condizioni di accesso interrotto alla mascolinità e alla femminilità e le rappresentazioni sociali della follia nell'Europa cristiana: la figura della *buona cristiana* e le esemplari *gesta dei santi* sono le principali chiavi d'accesso a quelle che Charuty chiama le "pratiche cristiane della follia" (CHARUTY G. 1997)⁽¹⁹⁾.

L'intreccio fra memoria agiografica, azioni rituali e pratiche devozionali è un terreno privilegiato per studiare i mutamenti storici e politici locali. Ciò vuol dire che la produzione della santità è realizzata da persone in carne ed ossa che agiscono in concrete situazioni di cooperazione e conflitto. È quanto mostra ad esempio Berardino Palumbo (PALUMBO B. 2003) in una recente etnografia sulle politiche culturali, in cui il culto dei santi ha un ruolo decisivo. A Catalaro, in Sicilia Orientale, per controllare il sapere storico e le azioni di patrimonializzazione è necessario praticare la "guerra dei santi", cioè entrare nelle lotte tra le due parrocchie locali che si contendono il patronato, e volgere a proprio favore i rapporti di forza. Le negoziazioni e i conflitti sul come fare la festa del santo patrono mettono in luce da un lato le contese per definire le gerarchie e l'autorità religiosa, dall'altro la specifica natura giurisdizionale del rito (PALUMBO B. 2000).

Un carattere eminentemente dinamico e processuale, sin dalle fasi di definizione del terreno, connota quegli studi che si pongono in una prospettiva critica verso le azioni di naturalizzazione ed "essenzializzazione", implicate nelle strategie identitarie che alla santità attingono (CATEDRA M. 1995). La santità, un oggetto denso e stratificato che consente di mettere in luce quali scelte concrete, nella prassi rituale, siano agite pubblicamente, fa emergere anche la possibilità di compiere azioni trasformatrici o di disinnescare e ridurre la capacità d'agire di alcuni a favore di altri⁽²⁰⁾. In definitiva, concentrare l'attenzione sulla fabbricazione dei santi è un modo particolarmente efficace per cogliere nel vivo uno dei più importanti dispositivi per la definizione politica della "località" nell'occidente cristiano⁽²¹⁾.

1.3. *Pratiche, oggetti e corpi in azione*

In questo testo, con il termine “laboratorio” indicherò sia le pratiche di produzione e trasformazione di oggetti, immagini e discorsi sulle figure della santità locale, sia l’iscrizione di tali pratiche e di tali oggetti. In tal modo cercherò di evidenziare le mutevoli configurazioni dei campi fenomenici in cui hanno operato gli attori sociali. Proverò inoltre a cogliere nelle azioni e nei movimenti dei membri del laboratorio gli elementi chiave dei processi di produzione di oggetti culturali: l’azione collettiva che caratterizza il lavoro; le procedure di costruzione che evidenziano l’importanza dei gesti in un mondo materiale e sensibile; la presenza di conflitti tra teorie e visioni del mondo messi in gioco in un confronto intersoggettivo. L’ipotesi generale lungo la quale ci muoveremo porta a considerare le molteplici azioni innescate dalle pratiche di laboratorio come esiti di una prassi dissipativa ed “eccentrica” che può avere conseguenze inattese: le pratiche disperdono all’esterno quanto i “saperi specialistici” professionali tendono a costituire in fasi differenti di lavoro come protocolli di intervento o procedure terapeutiche.

Possiamo chiederci quali vantaggi possano derivare da una tale dispersione. La mia interpretazione, maturata partecipando alle pratiche riabilitative, è che nella prassi quotidiana possano emergere forme di interrogazione e di riflessività, che si attivano particolarmente in situazioni d’incertezza, per esempio quelle situazioni in cui è percepibile la responsabilità di un’azione e i dubbi sui suoi possibili esiti. Per questo vale la pena chiedersi se una riflessione sulle pratiche di trasformazione e costruzione di oggetti ibridi, al confine tra psichiatria, storiografia e religione, non possa essere proprio la chiave per riconsiderare i rapporti tra diversi campi sociali che sono mobilitati dai progetti di terapia/riabilitazione ⁽²²⁾.

Nel caso specifico, un lavoro etnografico sul laboratorio ci offre l’opportunità di mettere in luce alcuni momenti decisivi della costruzione di un “mondo” prima che venga definitivamente “naturalizzato” e appaia come “dato”. Sulla linea di quanto l’antropologia della scienza cerca di fare, si tratterebbe allora di considerare i campi di pratiche come luoghi di produzione di conoscenze e di azioni trasformative in lotta per avere un riconoscimento ⁽²³⁾. In effetti, i problemi e le azioni nel campo della salute mentale – in particolare, la definizione di quadri concernenti la malattia e le forme di cura/presa in carico – possono essere studiati solo se vengono considerati come interazioni complesse tra aggregati eterogenei di pratiche e oggetti, idee e modalità classificatorie, in una pluralità di contesti

definiti o negoziati, volta a volta, da agenti concreti della medicina e della psichiatria con altri campi sociali. Il carattere circolare dei processi interattivi (HACKING I. 2000 [1999]) tra le pratiche riabilitative/terapeutiche e gli agenti direttamente coinvolti, rende infatti necessario considerare: da un lato la microfisica dispersione dei rapporti di potere e delle forme di resistenza; dall'altro lato le scelte che i pazienti fanno per muoversi all'interno di una serie di rapporti sociali che, in talune circostanze, essi stessi contribuiscono a rafforzare e a naturalizzare.

Nel terreno di ricerca qui esplorato, la nozione di campo⁽²⁴⁾ è considerata come un costrutto teorico che può consentire di pensare la pluralità dei limiti, dei contesti, delle risorse storicamente mutevoli. Ricostruire le pratiche situate e periferiche in un laboratorio sui santi ci permette perciò di valutare la flessibilità del campo della salute mentale. È attraverso un'etnografia dei processi di produzione di oggetti, interessata alla pluralità e dispersione di azioni significative – leggere, scrivere, attraversare spazi consacrati, guardare un'immagine sacra, raccontare un sogno –, in larga parte invisibili nelle fasi di lavoro agli stessi protagonisti delle attività laboratoriali, che possono aprirsi spazi di riflessione su quei processi sociali di trasformazione (individuale e/o collettiva), concernenti sia la salute dei partecipanti sia il confronto politico nella comunità locale.

2. *Il laboratorio sui Santi*

Per circa due anni di lavoro, l'attività del laboratorio sui Santi presso il CAD è consistita in riunioni di gruppo – una riunione plenaria e altre ristrette – tenute due o più giorni a settimana. In genere, si trattava di scegliere le fonti, compiere una ricognizione e uno studio sui testi di storia locale, leggere le agiografie delle sante vissute in Umbria nei secoli XII-XVI, prendere appunti e fare “schede di lettura”. Le riunioni rispettavano un corso regolare e le conversazioni avevano una struttura piuttosto ordinata. Unico fattore di disturbo era costituito dal telefono che spesso suonava nella stanza attigua alla *sala libri* e costringeva gli operatori sociali ad assentarsi per andare a rispondere. Le due ore erano intervallate di solito da una pausa di circa mezz'ora per il caffè o per il tè, occasione in cui ci si spostava in cucina e le interazioni assumevano il tono di dialoghi informali in piccoli gruppi. Ogni riunione poteva prolungarsi talvolta oltre i tempi previsti, al fine di completare alcuni compiti o per “recuperare” tempo su una fase di lavoro rimasta incompiuta. Il calendario e i

tempi delle sedute di lavoro erano fissati dai partecipanti in discussioni collettive, nel corso delle quali erano anche programmati con un certo anticipo gli spostamenti da fare per realizzare alcune riprese video in monasteri e santuari.

La parte propriamente organizzativa degli incontri verteva soprattutto sullo scambio d'informazioni con altri soggetti del territorio, oltre che sul reperimento di materiali logistici per le "uscite" e di risorse economiche per il finanziamento del progetto. Occuparsi di santi era stato infatti anche un modo per inserirsi nel circuito di iniziative a finanziamento pubblico di Regione, Provincia e Comunità Europea, in occasione del Giubileo dell'anno 2000. A Gubbio, in particolare, si erano andati costituendo altri progetti a finanziamento pubblico sulle principali figure di santi locali, che si prefiggevano di ricostruire il doppio itinerario dei pellegrinaggi francescano e romualdino. Il primo emblematico della predicazione urbana e il secondo del ritiro spirituale e monastico. In effetti, era divenuto chiaro agli operatori e all'intero gruppo di lavoro, che le scelte compiute all'interno del *Progetto Giubileo* si collocavano in tal modo entro vere e proprie politiche del patrimonio storico-culturale, in un periodo in cui in tutta la regione si erano andate moltiplicando le iniziative per promuovere la santità, il paesaggio, gli itinerari della pace, anche in vista di un massiccio afflusso turistico-religioso.

2.1. Il Centro accoglienza diurno (CAD)

A differenza di altri servizi psichiatrici attivi nella regione, gli operatori del Centro di salute mentale di Gubbio⁽²⁵⁾ hanno scelto di non realizzare un Centro accoglienza diurno di tipo semiresidenziale. Ciò significa che ogni paziente può frequentare una o più attività, di sua scelta, in alcuni giorni della settimana, e che lo spazio del CAD non prevede la permanenza continuata dei pazienti durante l'intera giornata (ad esempio, non prevede il pranzo all'interno della struttura). Grazie a questa flessibilità, un numero considerevole di utenti, circa 60 persone, frequenta abitualmente attività di vario tipo: teatro, lettura e scrittura, musica, cucina, pittura e immagine, produzione audiovisuale, bricolage (costruzione di piccoli oggetti, soprattutto giocattoli, in legno), fotografia, studio e organizzazione di escursioni naturalistiche. A questi gruppi si affiancano attività di carattere motorio e/o sportivo: palestra (ginnastica posturale), nuoto, calcio a cinque⁽²⁶⁾. Nei progetti riabilitativi, gruppi misti – formati da uno o più terapeuti, pazienti, operatori sociali e infermieri – in base a interessi per-

sonali o ad attitudini specifiche, seguono i “laboratori” sotto la guida di una persona esterna al “Servizio” – un “esperto” – che abbia una specifica competenza nel settore. Tali gruppi sono variabili per numero e composizione ⁽²⁷⁾.

L'interazione all'interno dei gruppi è caratterizzata da rapporti che si configurano da un lato in base alla definizione degli status sanciti dalla relazione terapeutica/riabilitativa, dall'altro in relazione alle difficoltà oggettive con cui tutto il gruppo deve confrontarsi nel corso del lavoro. Di fronte a tali difficoltà e alle competenze specifiche dell' “esperto”, operatori psichiatrici e pazienti condividono infatti una condizione iniziale di “non conoscenza” e intraprendono un comune percorso formativo. Può succedere (anche se non di regola) ad esempio che un paziente lavori in un gruppo, al fianco del proprio terapeuta di riferimento, e si relazioni a quest'ultimo in modo diverso dalla interazione duale che caratterizza i colloqui in ambulatorio. In proposito, operatori e pazienti hanno più volte fatto riferimento alle forti emozioni condivise e scambiate in prossimità di eventi pubblici, quali ad esempio la rappresentazione teatrale che si tiene ogni anno o la presentazione del libro, di cui darò conto più avanti, in cui l'impatto con il pubblico è motivo di scambio e di discussione, oltre che occasione di solidarietà e di supporto reciproco. In questa chiave, le interazioni seguono i processi d'apprendimento e i gradi differenziati di partecipazione a una “comunità di pratiche”, con specifiche relazioni di potere, struttura sociale e condizioni di legittimità (LAVE J. - WENGER E. 1991) ⁽²⁸⁾. Va peraltro considerato che anche nei contesti esplicitamente pensati per alimentare rapporti interpersonali di tipo paritario e orizzontale, come nel laboratorio sulla santità qui preso in esame, le scale gerarchiche nel servizio psichiatrico, i rapporti interni di opposizione e le distinzioni di ruolo tra terapeuti, operatori e pazienti, oltre che le relazioni conflittuali tra il CAD e la realtà esterna, sono fattori da non sottovalutare. Si tratta anzi di elementi cruciali per esplorare i processi di trasformazione nei progetti riabilitativi, in particolare quando ci si riferisce ai quadri sintomatici, alle diagnosi ⁽²⁹⁾, al trattamento, questioni che emergono periodicamente nelle riunioni in cui gli operatori psichiatrici fanno il punto della situazione.

Per quanto riguarda il vissuto del disagio e della malattia, a una osservazione dall'interno, il CAD appare come un luogo dove il linguaggio della sintomatologia non dovrebbe prevalere, in cui si dovrebbero ipotizzare forme di interazione che – in un certo senso – permettano di non collocare la presenza del paziente immediatamente all'interno di uno spazio

definito dalla terapia. I problemi concernenti la salute sono infatti intenzionalmente circoscritti agli incontri periodici che avvengono in ambulatorio, al “Servizio” – come si è soliti dire -- per distinguere il luogo della consultazione e della terapia psichiatrica dal CAD, il luogo delle azioni riabilitative. Nella interazione con l’operatore sociale, l’espressione da parte del paziente del disagio, del sintomo, è così rimandata al terapeuta di riferimento⁽³⁰⁾. Accade perciò piuttosto raramente che il linguaggio corporeo del sintomo e del malessere venga espresso nel rapporto con gli altri: si può dire, ad esempio, in alcune circostanze, di non sentirsi bene, di aver perso ore di sonno la notte, o ancora di avere il mal di testa, ma in generale questo tipo di richiesta non contraddistingue le modalità d’interazione delle persone che lavorano nei laboratori riabilitativi. Può invece accadere, senza che ciò richiami particolare attenzione da parte dei membri del gruppo, che qualcuno sia assente per un certo periodo perché preferisce non venire, oppure perché è momentaneamente alle prese con qualche problema.

2.2. Progetto Giubileo: *territorio, risorse comunitarie e riabilitazione*

Nella prassi quotidiana del CAD si presenta di frequente la necessità di oltrepassare le linee di confine tra specifiche istituzioni e di coinvolgere diversi soggetti politici. L’urgenza di allargare le relazioni è avvertita dagli operatori e dagli utenti con i quali ho lavorato. Ho parlato con loro, in varie occasioni, di quali fossero l’atteggiamento e la partecipazione della cittadinanza alle politiche della psichiatria comunitaria. In merito, il giudizio sia dei pazienti sia degli operatori è stato piuttosto severo: l’ambiente circostante infatti è percepito come relativamente chiuso e caratterizzato da una certa mancanza d’interesse per i temi della salute mentale; temi che, negli anni più recenti, solo raramente sono stati affrontati in dibattiti pubblici che coinvolgessero la cittadinanza⁽³¹⁾. Per questo motivo, il Centro di salute mentale ha tra i suoi scopi primari lo stabilire nuovi rapporti con l’esterno e favorire le relazioni dei pazienti impegnati in progetti riabilitativi con attività analoghe svolte in città. In proposito la rete dell’associazionismo (fotografia, pittura, poesia e letteratura, teatro, interessi naturalistici) rappresenterebbe uno sbocco, per così dire, naturale per gli interessi coltivati nel CAD.

Con particolare riferimento al laboratorio di cui ci occupiamo in questo articolo, si erano andate delineando iniziative, piuttosto articolate, destinate a mobilitare diversi gruppi di lavoro e ad attivare risorse nel contesto

urbano e nel territorio⁽³²⁾. Quello che era stato chiamato *Progetto Giubileo*, come era espresso efficacemente nei documenti preparatori che ho potuto leggere e discutere con gli operatori, oltre alle specifiche finalità terapeutiche aveva come obiettivo di promuovere un più ampio programma di riabilitazione, di taglio socioculturale, in dialogo con la città e le istituzioni. Nella definizione delle attività, è delimitato con chiarezza il terreno in cui le iniziative del Centro di salute mentale avrebbero dovuto svilupparsi:

«Si ritiene che l'attuazione di questa iniziativa, per altro molto complessa, sia fondamentale per le implicazioni terapeutiche da una parte e culturali dall'altra.

Dal punto di vista terapeutico sono due gli elementi importanti: 1) fornisce ai pazienti la possibilità di sperimentare, in una situazione protetta ma protesa all'esterno, capacità che la malattia ha reso per molto tempo inaccessibili; 2) permette di sviluppare il lavoro di gruppo facilitando nei pazienti la possibilità di stabilire legami relazionali.

Dal punto di vista culturale si ritiene che la possibilità di collaborare attivamente con istituzioni del territorio, uscendo dagli spazi classici della terapia e della riabilitazione fornisca al Centro Salute Mentale la possibilità di far conoscere la modalità di lavoro integrata e complessa che in questi anni ha costruito.

Questo costituisce un passo fondamentale nel processo di superamento dei pregiudizi e delle paure nei confronti della malattia mentale: a questo il CSM di Gubbio da tempo lavora perché ricade in maniera positiva sulla salute dei singoli pazienti e sull'immagine del Servizio e dell'Azienda». (CENTRO DI SALUTE MENTALE DI GUBBIO 1998).

Si può notare come nel *Progetto Giubileo* fossero indicati con una certa precisione, già in fase iniziale, gli aspetti riconducibili all'ambito della terapia e fossero chiamati in causa gli interlocutori istituzionali per contrastare i processi di stigmatizzazione. Nell'evocare queste possibili alleanze con le istituzioni locali, in particolare quando all'immagine del "Servizio" si associa quella della Azienda sanitaria (il referente principale delle richieste di finanziamento della psichiatria per quel che concerne "il versante medico-sanitario"), è implicitamente ribadita un'articolazione strutturale del campo psichiatrico, che ha un ruolo centrale nelle dinamiche di trasformazione perseguite in un progetto riabilitativo.

Nelle fasi di progettazione i confini fra sociale e sanitario, fra interno ed esterno del servizio psichiatrico e fra riabilitazione e terapia sembrano rispettare linee tracciate piuttosto nettamente, forse più agevolmente di quanto non avvenga quando si è pienamente coinvolti nelle attività all'in-

terno del CAD. A questo riguardo, va precisato che “riabilitazione” è il termine controverso⁽³³⁾ su cui gli stessi operatori sono spesso impegnati in discussioni nelle riunioni interne al servizio psichiatrico e talvolta in confronti con l'esterno. Raramente il termine “riabilitazione” è usato per descrivere quanto accade all'interno del CAD, esso emerge invece quando gli operatori sono chiamati a tracciare un limite fra azioni riconducibili all'ambito tecnico della psichiatria e azioni che coinvolgono risorse diversificate, con un impatto sociale più ampio sulla definizione del rapporto salute/malattia. I confini tra cura e riabilitazione psichiatrica sono labili e soggetti a continue controversie⁽³⁴⁾ che mettono in evidenza i lineamenti compositi, articolati, culturalmente definiti, delle tecniche della psichiatria a fronte dei processi di “soggettivazione” dei pazienti⁽³⁵⁾. Non è solo un problema di linguaggio, ma una questione di taglio epistemologico: come vedremo più avanti, le pratiche concrete disperdono in azioni molteplici e sfuggenti, in contesti imprevedibili in cui decidere è rischioso, quanto i saperi strutturati vorrebbero pianificare sul piano delle procedure. Nella riabilitazione le azioni eterogenee e disperse producono oggetti ibridi, che sembrano confondere “politica” e “conoscenza”. Proprio come accade nei laboratori scientifici, descritti nelle etnografie, nei quali è la stessa pratica quotidiana degli scienziati a mettere in crisi i presupposti teorici della “modernità”. Presupposti che, come ha mostrato Bruno Latour, sono fondati sulla netta separazione tra “decisioni” della politica e “fatti” della scienza (LATOUR B. 1995 [1991]).

2.3. Il gruppo di lavoro

La pluralità dei punti di vista su religione e storia della santità cattolica, in un certo senso, è il patrimonio cui il laboratorio ha potuto attingere costantemente. Il tema della santità locale poteva essere avvicinato dagli utenti con aspettative e scopi differenti. Pietro, 30 anni, sembrava ad esempio considerare la sua partecipazione al laboratorio come un proseguimento delle letture di libri di viaggio che aveva iniziato al CAD nei suoi incontri con Grazia, l'operatrice sociale. Alla scuola professionale che aveva frequentato da ragazzo, la sua “passione” era la geografia: nel corso delle riunioni del laboratorio ci invitava a impegnarlo in prove di destrezza e domande a trabocchetto sulle capitali di tutti gli stati del mondo: «la capitale dell'Australia, del Marocco, della Nigeria...». Ancora oggi ripete spesso che se potesse fare un viaggio sceglierebbe la California: andare a Los Angeles è il suo sogno, ha contato quante migliaia di chilometri separano

Gubbio dalla costa occidentale degli Usa. Ma il suo vero desiderio è più semplicemente andarsene lontano dalla piccola frazione nell'Appennino in cui vive. Vorrebbe trasferirsi a Milano, per trovare un lavoro e cambiare vita. Oppure all'estero, come suo padre «che in Francia ci ha lavorato per anni».

Marta, 25 anni, nei dialoghi più centrati sul significato complessivo del laboratorio ripeteva di voler scoprire la parte "universale" e "sacra" di alcuni aspetti della femminilità. I suoi interrogativi erano spesso volti a capire il senso di quelle scelte che, nel caso delle sante, le apparivano come coraggiose, definitive e proiettate in una dimensione ultraterrena. Le domande che poneva, accolte dagli altri membri del gruppo con interesse misto a stupore, sembravano richiamare tutti noi a scelte etiche impegnative.

Alessandro, 35 anni, che si è impegnato nella sistemazione al computer delle immagini da collocare alla fine nel libro, ha instaurato un rapporto affettivo particolare con alcune sante. Nei suoi ricordi queste figure benevole sembravano intervenire nei momenti in cui si sentiva maggiormente in difficoltà.

Invece Giacomo, 60 anni, il più taciturno, non lasciava quasi mai trasparire le sue impressioni di uomo di religione protestante di fronte a una ricerca che andava dispiegando l'uno accanto all'altro gli elementi del Pantheon della santità cattolica (GALLINI C. 1997). Il suo silenzio sembrava non permettere agli operatori di decifrare il suo livello di partecipazione alle gesta di figure portatrici di esperienze straordinarie, che testimoniavano la fede con trasformazioni corporee e con gesti inconsueti. Il suo è un enigma che non è stato sciolto neanche alla fine della esperienza del laboratorio.

Stefano, 34 anni, ha colto la realizzazione del progetto sulla santità come un'occasione per riprendere a leggere i libri che lo appassionavano anni prima, quelle stesse letture che aveva dovuto interrompere nel periodo degli studi universitari, quando aveva avvertito i primi problemi. Nel laboratorio cercava di approfondire la ricostruzione della storia degli ordini mendicanti, delle dispute teologiche e dei movimenti pauperistici medievali. Tentava inoltre di mettere alla prova la sua sete di conoscenza, confrontandosi con le domande che scaturivano da un suo recente riavvicinamento alla pratica cattolica.

Nel caso della signora Anna, 67 anni, che ama scrivere poesie e racconti, il laboratorio e la realizzazione del libro apparivano come un modo per interrogare criticamente una forma di alfabetizzazione ormai lontana nel tempo, una pratica della lettura che aveva costruito su quei libretti agiografici illustrati, dei quali ricorda l'efficacia delle immagini, sfogliati a lungo con curiosità nella propria infanzia:

Anna: E poi ho letto tanti e tanti libri, che passavano le suore a venderli, a porta e a porta. *Un fiore del cielo*, c'era un giglio disegnato con la fotografia o di un bambino o di una bambina. Parlava, insomma raccontava cose da bambini, che aveva rubato la marmellata alla madre.

Anche tra gli operatori le posizioni, piuttosto diversificate all'inizio, si sono meglio definite nel corso delle attività. In generale il laboratorio sulle sante metteva in luce differenze che tagliavano trasversalmente i ruoli professionali, per costituirsi in una polarizzazione tra laici e cattolici, oppure tra credenti e scettici. Si combinavano così gli atteggiamenti di scoperta e di critica, propri di alcuni, con gli accostamenti, proposti da altri, fra le pratiche di devozione per le sante oggetto della ricerca e le celebrazioni del santo patrono. Celebrazioni che sono caratterizzate da grande partecipazione popolare e che ogni anno li vedono coinvolti in città. È capitato infatti che la mia presenza e i miei interessi favorissero scambi linguistici centrati su forme popolari del culto locale. Di tanto in tanto, le attività del laboratorio potevano "reagire" con i resoconti che gli operatori e i pazienti facevano della preparazione e della realizzazione della festa del Santo Patrono, la Corsa dei Ceri, che viene celebrata nel mese di maggio⁽³⁶⁾. Gianni, per esempio, che ha lavorato alla realizzazione delle immagini per il *Progetto Giubileo*, è anche impegnato nella ripresa video per la Tivù locale di alcuni momenti della Corsa dei Ceri. Alberto come altri operatori è un "ceraiolo" (di San Giorgio), cioè uno dei portatori delle macchine in legno sormontate ciascuna da un santo protettore di tre corporazioni di mestiere (S. Antonio, S. Giorgio, S. Ubaldo) che il 15 maggio, in onore di S. Ubaldo, corrono in città e poi raggiungono il santuario sulla vetta del monte in cui sono conservate le reliquie del santo.

A fronte di questi accostamenti, c'era poi chi sembrava direttamente impegnato a tracciare confini tra le pratiche popolari e i tentativi di avvicinamento ai modelli della santità. Come vedremo più avanti, queste distinzioni si sono rivelate importanti nel corso dei lavori, in particolare se si considera l'impegno di qualche operatore sociale, Sandro ad esempio, nelle associazioni cattoliche di base in città.

Di difficile lettura apparivano le posizioni piuttosto distaccate e comunque finalizzate alla supervisione da parte di infermieri psichiatrici, psicologi e psichiatri. Laddove, per esempio, un'infermiera lasciava trasparire più di altri la possibile cornice terapeutica, talvolta esplicitamente medicalizzante, in cui sarebbe stato comunque possibile collocare l'intera iniziativa, Claudia, la psicologa più coinvolta nelle azioni laboratoriali, sottolineava con entusiasmo la declinazione di genere degli itinerari religiosi delle sante: figure femminili impegnate a mettere in discussione le gerarchie di valori maschili dominanti nelle città medievali che andavamo studiando.

2.4. “Sarà tutto vero?”

Per quel che mi riguarda, essere parte del laboratorio ha significato soprattutto capire in che modo partecipare e “stare dentro”. Il giorno del mio ingresso nella attività *Giubileo*, gli operatori avevano già annunciato l’arrivo di un “antropologo”. Avevano cioè vagamente evocato la presenza di qualcuno che sarebbe venuto a fare un lavoro sulla “salute mentale” e sulle “tradizioni popolari”, e che probabilmente poi sarebbe stato collocato dai frequentatori del CAD nello spazio eterogeneo in cui di solito agiscono quegli “operatori”, “esperti”, “psicologi tirocinanti”, che ogni tanto entrano a contatto con il “Servizio” e danno “una mano a fare le cose”. Al mio arrivo, il gruppo già riunito attorno il grande tavolo ovale della *sala libri* era impegnato in attività che sembravano richiedere una certa serietà, rigore e dedizione. Un osservatore esterno avrebbe potuto farsi l’idea – e questa fu una delle prime superficiali impressioni che ebbi al mio ingresso – di avere davanti a sé un gruppo molto “disciplinato” di studiosi, impegnati a discutere di un libro che, nelle intenzioni, avrebbe dovuto essere associato a un video e pubblicato durante l’anno giubilare e che, per questo motivo, sembrava essere vincolato da vincoli temporali strettissimi. A tale scopo si prevedevano alcune imminenti riunioni al servizio psichiatrico, un colloquio con il vescovo, contatti con una giornalista della tivù locale. Sulla programmazione delle fasi di lavoro si supposeva che avrebbe inciso anche l’attesa per l’installazione di un nuovo computer e l’acquisizione di “abilità d’uso” degli utenti. Alcuni pazienti già lavoravano al computer, ma il *Progetto Giubileo* era finalizzato alla acquisizione di competenze per i programmi di videoscrittura da parte di tutti i partecipanti, anche degli operatori sociali e psichiatrici. Un simile progetto avrebbe avuto prevedibili ripercussioni sulla organizzazione complessiva e sui ritmi di lavoro del servizio psichiatrico. Per esempio, sarebbe stato necessario parlare con gli autisti in modo da posticipare gli orari di rientro per permettere così di prolungare le ore di attività dei gruppi, visto che di solito gli utenti senza mezzo di trasporto proprio erano riaccompagnati a casa alle 17.00.

Nella intensità di quelle discussioni di lavoro, qualsiasi distinzione dei ruoli tra operatori e utenti appariva come tutt’altro che evidente; essa sembrava anzi francamente inutile a chi fosse intenzionato a comprendere quanto si andava decidendo. Nelle mie note di campo⁽³⁷⁾ sono riconoscibili le difficoltà iniziali nel chiarire la mia posizione e la mia ricerca a un gruppo poco convenzionale nei ruoli e nelle appartenenze.

È un po’ complicato presentarsi a un gruppo di lavoro così composito e già schierato, in particolare quando si interrompe una riunione. Riconosco persone con cui in precedenza ho già avuto modo di scambiare impressioni e idee sul mio progetto di ricerca:

Giovanna la psichiatra responsabile del centro, che introduce la mia presenza, e Claudia la psicologa promotrice del progetto. Al centro di uno dei due lati lunghi è seduto l'autorevole figura del coordinatore/esperto Enrico G., un professore di scuola media inferiore che da alcuni anni collabora con le attività promosse dal Centro di salute mentale e con altre iniziative culturali presenti in città. Ai suoi lati i suoi più fidi collaboratori: Stefano, lo "storico" del gruppo, interessato soprattutto alla storia dei movimenti religiosi medioevali e deciso a collocare in un contesto adeguato alcuni santi e le loro gesta, primo tra tutti S. Francesco, sul quale ha letto molti libri; c'è poi Grazia, l'operatrice considerata da molti come la figura femminile che rende il Centro accoglienza diurno come una casa comune; e Gianni, l'operatore più attivo nella organizzazione delle "escursioni per le riprese video". Al suo fianco siedono Nicola, un paziente che ha fatto della sua passione per la telecamera un'occasione per l'inserimento lavorativo nella tivù locale, e Franco che ha recitato nella commedia al teatro comunale cui ho assistito in autunno. Le mie parole devono aver tradito un certo imbarazzo se una donna, che più tardi conoscerò come la signora Anna, sentendo pronunciare il mio cognome è venuta in soccorso chiedendomi notizie sulle mie presunte origini eugubine. Penso di essermela cavata rispondendo pressoché automaticamente, ormai abituato a fronteggiare la curiosità sulla mia provenienza, che mio padre è eugubino, ma che io provengo da Perugia, la città in cui nei primi anni Sessanta egli ha trovato lavoro in fabbrica e si è sposato. Non sono seguite altre domande sulla mia ricerca o sulla mia collocazione nel Centro di salute mentale. Il lavoro è così proseguito in un clima accogliente e rilassato, sotto il controllo attento di Francesco: i capelli lunghi, lo sguardo un po' stanco, che tradisce qualche impazienza. A un certo punto, Francesco con la testa delicatamente poggiata sul braccio disteso sul tavolo ci ricorda l'imminente scadere dell'ora di lavoro e i ferrei tempi del *break* per il tè.

In un dialogo avvenuto a qualche settimana dal mio ingresso nel laboratorio, durante una pausa, Anna mi coglie di sorpresa, prima chiedendomi in quale modo io fossi impegnato in una ricerca per l'Università, poi facendo scivolare quasi distrattamente una battuta: «eh, che ce vole fare, siamo gente un po' strana qui». Come rispondere ad una frase così diretta, eppure appena suggerita? Il suo mi è sembrato un attacco rivolto a smascherare qualsiasi tentativo di "ingresso mimetico": tu sai di essere qui, un posto conosciuto all'esterno anche perché è frequentato da gente "strana"; la tua collaborazione al lavoro collettivo è già dall'inizio segnata dalla mossa di apertura; non cercare di trovare scuse. In realtà, pensavo che molte delle azioni che si realizzano al CAD fossero effettivamente "originali", ma soprattutto perché quello è un luogo in cui capita di compiere con impegno e passione gesti che altre persone, in altri luoghi, non possono compiere e che tendenzialmente collocherebbero nel dominio del gioco e del tempo libero⁽³⁸⁾. In quel frangente, ho dichiarato di non saper bene in quale direzione mi sarei diretto insieme a lei e agli altri compagni del laboratorio. Pur avvertendo la necessità di fare chiarezza, infatti, non sono riuscito a trovare la via d'uscita. Ho cercato allora di spiegare che

almeno un punto era per me evidente: il mio interesse si rivolgeva a quanto si va facendo nella psichiatria comunitaria, ecco perché mi occupavo del *Progetto Giubileo* e delle esperienze di persone che vi lavoravano insieme. Alla replica di Anna, che seccamente mi chiede: «come si fa a parlare di esperienza se parliamo di Medioevo?», non ho saputo rispondere.

Forse grazie anche ai miei silenzi, poco tempo dopo questo scambio dialogico Anna mi ha dato da leggere la sua relazione intitolata *Sarà tutto vero?* Si trattava di un breve testo, scritto in modo eccellente, che cercava di fare il punto sulla religiosità femminile medioevale attraverso alcune recenti letture e la sua esperienza quotidiana. Ne risultava uno “schiacciamento” della prospettiva storica: le beghine, le eremite dalla vita selvaggia dei periodi più antichi (quelle alle quali va la simpatia di Anna), erano messe a confronto con gli ordini monastici dell’epoca, strutturati su una rigida gerarchia nobiliare e di censo, che non volevano accoglierle. Nelle descrizioni di Anna, sembrava di poter incontrare le donne per le vie strette e ombrose tra antichi palazzi di pietra di una Gubbio odierna. Donne che avrebbero comunque dovuto occuparsi della spesa, del bucato, dei figli e insieme a tutto questo della salvezza dell’anima propria e di tutti. Vi era così presentato una specie di piccolo racconto in cui, attraverso una opposizione che sembra riprodursi di generazione in generazione, un mondo femminile che compie scelte definitive e coraggiose per avvicinarsi al sacro è contrapposto a un mondo maschile che stabilisce regole e privilegi. Anna in alcuni rapidi passaggi si interrogava su «quante cose sono disposti a tollerare gli ordini mendicanti» a fronte della richiesta di un rinnovamento radicale. La sua conclusione era piuttosto pessimista: «qualche volta è meglio vivere d’illusioni».

La lettura di Anna, al tempo stesso sognante, lucida e problematica, era in questo senso una risposta alla domanda sulla “esperienza filtrata storicamente” cui mi ero in qualche modo sottratto tempo addietro. Ho considerato il suo gesto come un piccolo segno d’apertura. In seguito, da quel confronto è scaturito un rapporto d’amicizia e di stima reciproca che è proseguito negli anni seguenti e che è giunto fino alla scrittura di questo articolo, che Anna, insieme ad altri, ha letto e commentato in differenti stesure e fasi d’elaborazione. Oggi mi sembra che quell’episodio suggerisca che partecipare a un laboratorio collettivo di quel genere può rimettere in gioco possibili “tecniche” e “politiche” della *presenza*⁽³⁹⁾. Che *esserci*, per me, in questo come tutti gli altri partecipanti, significasse prima di tutto percepire i rapporti umani così come si definiscono nel campo della

salute mentale, anche in quelle situazioni in cui si tenta in vario modo di sottrarsi alle maglie strette delle definizioni dei ruoli. Avrei voluto parlare delle relazioni tra persone impegnate in un cambiamento personale e di gruppo, in senso progressivo e sperimentale, eppure le diverse posizioni nei contesti d'interazione riproducevano, in ogni caso, oggettivamente i rapporti di forza del *campo* della salute mentale. Rapporti di forza e contraddizioni che giorno per giorno possono essere messi in discussione e sottoposti a critica, spostati in avanti e talvolta superati, ma che non vanno mai dimenticati, correndo il rischio di non riconoscerli più. Al fine di non produrre una iscrizione desoggettivata, il problema che si è posto sin dall'inizio nella mia etnografia è stato dunque non tanto la presunta problematicità della presenza dei pazienti, ma la dimensione politica della *presenza* di ciascun partecipante al laboratorio in una rete di rapporti, azioni e commenti su di esse; nel caso specifico, la presenza problematica e intrusiva dell'etnografo⁽⁴⁰⁾.

3. Pratiche sperimentali

Come nelle opere degli agiografi medioevali, i partecipanti al laboratorio hanno cominciato a costruire testi in cui sistemare pazientemente le biografie delle sante vissute in Umbria nei secoli XII-XVI, le loro opere mirabili, le visioni, i miracoli e le guarigioni. Si trattava di scegliere le fonti e di compiere uno studio su libri di storia locale. Gli itinerari lungo le vie di pellegrinaggio che attraversano l'Umbria, immaginati a tavolino nel corso della lettura delle agiografie e nella ricostruzione storica dei contesti di vita delle sante, si sono in seguito concretamente sviluppati all'esterno con sopralluoghi nei conventi e nei santuari. Al ritorno dai viaggi di documentazione, infine, gli inviati erano soliti fare una relazione sulle riprese al resto del gruppo, riunito in seduta plenaria.

Nei gruppi di lavoro ristretti si ascoltava uno di noi incaricato di leggere ad alta voce un testo storico o una vita di una santa e, insieme, si prendevano appunti sui testi in consultazione. Tali appunti, che ci vedevano impegnati a turno, erano destinati a diventare un insieme di tracce lasciate su grandi fogli di carta a righe o su quaderni personali. Fogli e quaderni sarebbero successivamente stati raccolti da Enrico, l'esperto, per essere montati e rielaborati in un testo comune. In una riflessione etnografica su quelle fasi di lavoro deve essere considerata la situazione concreta in cui si organizzano le forme di ricezione del testo in quanto azione collettiva. Esplorare cioè le possibilità corporee della pratica della lettura e della scrit-

tura soffermandosi sulla ricostruzione meticolosa e microfisica degli atti e delle posture.

3.1. *Leggere e scrivere*

La pratica della lettura ad alta voce nel laboratorio si è dispiegata principalmente a partire dalla percezione uditiva, si è cioè basata soprattutto sull'ascolto: lungo un "tempo d'attesa" riempito dalla voce narrante di uno dei membri alle prese con la lettura ad alta voce di un testo storico o agiografico. Le resistenze e le reazioni all'ascolto passivo si trasformavano talvolta in associazioni di immagini e in micronarrazioni assemblate collettivamente. Allorché per esempio di fronte a un testo particolarmente noioso ci si interrompe a vicenda, per lasciare spazio a discussioni sui film visti di recente alla televisione; oppure per ascoltare i racconti dei viaggi in autostop fatti da Pietro, che le mattine in cui viene a Gubbio dal suo paese non ha un mezzo pubblico da prendere; o ancora per discutere della vita monastica odierna: un villaggio-convento, sulla collina nei pressi della città, in cui vivono "suore" che «guidano come pazze il loro fuoristrada» sui sentieri nelle zone agricole circostanti. È in quelle occasioni che meglio si evidenzia una propensione ad allargare gli argomenti di discussione, a dirigersi in varie direzioni, seguendo gli interessi che emergono durante la lettura. Un giorno, ad esempio, il gruppo si confronta con un testo sulla vita monastica femminile nel Medioevo (PERNOUD R. 1986 [1980]).

Viene il turno del signor Giacomo che legge piuttosto lentamente, ma con una certa fluidità. Alla fine del brano, proviamo a scrivere qualcosa, suggerendo i passaggi da sottolineare a Luca, l'operatore incaricato di stendere gli appunti. Poco dopo, sulle tracce delle gesta di Ildegarda di Bingen, Pietro coglie un quesito sulla esatta collocazione di una città tedesca come occasione per lanciarsi in un funambolico viaggio sull'*Atlante geografico*. Lo sfoglia avidamente: attraversa l'Italia, raggiunge la Francia, la Germania, fa una puntata in Antartide, si precipita in California e poi tocca l'Australia. Progressivamente veniamo tutti presi dal viaggio desiderato, fatto di mani che accarezzano montagne, sorvolano continenti di ghiaccio e attraversano sconfinite pianure. Proprio in questi momenti di confronto il gruppo permette di lavorare anche su situazioni che creano disagio. Pietro chiede se quelli di là, nell'altra stanza, stiano ridendo di noi. Più tardi Grazia, l'operatrice sociale, attenta al lavoro sulla "relazione interpersonale", mi spiegherà che una delle forme più evidenti della iniziale "chiusura" di Pietro è stata proprio la paura di essere spiato.

Le fasi successive del lavoro hanno visto alcuni membri del laboratorio impegnati varie ore nella digitazione dei manoscritti iniziali su personal

computer. Proprio nel rapporto con il computer il mio ruolo si è andato definendo anche come un possibile supporto al lavoro collettivo: sono stato cioè impiegato come “istruttore” di videoscrittura per chi avesse voluto cimentarsi con questo particolare tipo di interfaccia tecnologico⁽⁴¹⁾. Le note e le schede sulle biografie delle sante e sulla storia degli ordini monastici sono state trascritte in *files*, solo dopo aver cooperato in una complicata interpretazione delle grafie oscure degli estensori. La trascrizione in gruppo diveniva in questo caso una specie di meticolosa costruzione collettiva che alternava scommesse interpretative, atti divinatori su segni oscuri e un gioco di pazienza condotto sul varco apertosi tra l'atto della lettura e le oscure scritture amanuensi. Più che di trascrizione in alcuni casi si poteva parlare di tentativi di accedere a una vera e propria scrittura cifrata.

Nonostante la ripetitività dei compiti svolti, la cosa si fa divertente. Certo, ci vuole “una certa calma...”: è questo un consiglio che è ripetuto da un po' tutti i partecipanti, considerati i tempi d'attesa cui ciascuno si sottopone prima di poter accedere al proprio turno alla tastiera. Così, riportare gli appunti al computer, una “macchina” con cui alcuni utenti del CAD devono ancora prendere confidenza, ha spinto i miei compagni a sperimentare nuove tecniche di lavoro. Nel rapportarsi alla scrittura su personal computer, per esempio, Anna dimostra flessibilità e curiosità davvero notevoli, e anche Giacomo, di solito restio ad essere coinvolto, alla fine si cimenta nell'impresa, dopo insistenti inviti di Grazia. Anche piccoli atti di apprendimento e di coordinazione richiedono massima attenzione. Ciò obbliga a pensare per esempio alla tecnica richiesta dalla manipolazione del *mouse*, che porta con il passare del tempo ad impossessarsi di una piccola “magica” dissociazione tra il movimento della mano sul piano orizzontale del tavolo e la direzione dello sguardo rivolto alla freccia, che si sposta sullo schermo verticale, per raggiungere l'icona. Dopo un inizio comprensibilmente piuttosto lento e difficile, il lavoro ha iniziato a procedere bene, alternando lunghi silenzi con le battute e le domande di Pietro.

La lettura e la scrittura si sono rivelate ai partecipanti come pratiche estranee all'immagine disincarnata che se ne ha generalmente. In altri termini, è emerso il rapporto che queste pratiche intrattengono quotidianamente con quanto è, al tempo stesso, la loro sorgente e destinazione: il corpo in azione; più specificamente il corpo che percepisce, sente e attiva ciò che talvolta gli altri non percepiscono e non sentono⁽⁴²⁾. L'effetto di straniamento che il laboratorio attribuisce a quelle pratiche è dovuto in larga parte al suo essere incorniciato in un processo collettivo. La lettura ad alta voce e in gruppo è stata caratterizzata cioè da quei vuoti e silenzi, quelle attese frustrate e attenzioni fluttuanti, che l'ascolto in silenzio di una voce “altra da Sé” talvolta costringe a subire. In tal senso, come vedremo più avanti, quanto è accaduto nel laboratorio è un modo pratico di comprendere quelle tecniche di visualizzazione della mistica cattolica in cui è la lettura ad aprire

nuove possibilità per l'unione mistica, o a offrire i varchi per l'attacco di un demone⁽⁴³⁾.

L'etnografia come azione e riflessione situata nel flusso irreversibile delle pratiche quotidiane (BOURDIEU P. 1980: 137-138) può far emergere, nelle azioni riabilitative, quelle "discipline" che investono anche i gruppi orizzontali e paritari, in cui consenzientemente tutti i membri aderiscono a una sorta di ripetizione delle condotte abitudinarie. Si tratta peraltro di tecniche, e ciò va detto, cui ciascuno di noi si affida interamente ogni volta che si siede per scrivere una lista di "cose da ricordare" o, disteso un divano, aggiusta la propria posizione per leggere più comodamente. Un tale lavoro spinge a ripercorrere a ritroso alcune tecniche che, potremmo dire, in senso costitutivo hanno rappresentato la disciplina del corpo durante i processi di scolarizzazione⁽⁴⁴⁾. Un corpo che, immobile, è rimasto soggetto all'addestramento della lettura, prima a voce alta, poi rigorosamente silenziosa, e che si è esercitato nella scrittura, gesto della mano in cui si concentra interamente il trascorrere del tempo. In effetti, tutti i partecipanti (operatori, utenti, etnografo) hanno dovuto riconoscere che riprendere in età adulta, in un contesto di gruppo, un processo di apprendimento della lettura e della scrittura, lasciato di solito piuttosto precocemente alle spalle, provoca uno spostamento di senso in molte delle azioni compiute nella quotidianità. Ne emergono due tratti significativi: da un lato alcune pratiche sembrano assumere la fisionomia di una "scuola di base"; dall'altro esse propongono limiti all'agire cui in alcuni casi le persone tentano di sottrarsi⁽⁴⁵⁾. Scopo della etnografia è inscrivere questi processi sociali storicamente situati, fatti di situazioni concrete in cui si organizzano collettivamente le forme di ricezione e produzione del testo agiografico. Gli enunciati che si riferiscono a una parte non visibile della realtà sociale sono allora inseriti in una trama di azioni e discorsi che fluttuano durante un lavoro apparentemente poco impegnativo.

Pietro vuole sapere se sognare l'acqua porta male. Stanotte ha sognato di nuotare sott'acqua, al mare, e di incontrare in immersione un uomo vestito di rosso. Si presentano, dice di chiamarsi "Gambero rosso". È interpellata la signora Anna, «che lei di sogni se ne intende...», secondo la quale sognare acqua torbida può voler dire novità, sognare acqua limpida invece significa lacrime. Ma in questo caso dovrebbe trattarsi di lacrime d'amore. Pietro sembra più sollevato, finché rimane *single* non dovrebbero esserci gravi problemi. In questo momento egli si sta occupando piuttosto di problemi collettivi del servizio psichiatrico. Pietro ha infatti telefonato al numero verde dell'Alitalia per avere informazioni sul volo Roma - Tel-Aviv. Il prezzo del volo è alto, sono circa 990.000 lire a testa. Nonostante un viaggio in Terra Santa appaia decisamente costoso per tutti, Pietro sembra divertirsi all'idea di chiudere Centro accoglienza diurno, Servizio di salute mentale, e portare psichiatri, psicologi, infermieri, operatori e utenti in pellegrinaggio.

In questi casi è fondamentale considerare il racconto di un sogno come una pratica sociale. I legami tra la realtà e l'immaginazione si sviluppano in enunciati complessi che tendono ad agire sul futuro, orientando le attese verso un divenire incerto. Il sogno, le lacrime, l'amore e il viaggio provocano una ridefinizione delle cornici di significato: dallo spostamento onirico, un tuffo nel mare, si passa all'immaginazione di un pellegrinaggio che coinvolge tutto il servizio psichiatrico.

Due anni dopo questo episodio, Pietro deciderà di viaggiare per conto suo: proprio lui che non si è mai allontanato dal suo paese più di qualche chilometro, mi spedirà una cartolina dal Portogallo, elencando le bellezze del paese visitato come membro di un viaggio organizzato.

3.2. *Troupes cinematografiche e pellegrini*

Un sottogruppo di utenti e operatori sociali, munito di strumenti di registrazione audiovisuale, si è spostato nel territorio per realizzare interviste su episodi della vita delle sante con i religiosi che ora abitano nei monasteri, antiche dimore delle protagoniste della ricerca. Quei sopralluoghi hanno assunto una forma complessa e ibrida: di escursione turistica, di viaggio di conoscenza, di *survey* etnografico, di costruzione di un set per un documentario e di pellegrinaggio religioso. Le interazioni che si sono susseguite in quelle escursioni non possono essere fatte rientrare in una cornice univoca: si può trattare della documentazione visuale di una festa religiosa, come nel caso della ricorrenza di S. Cecilia – un rito delimitato a un culto della santità locale a Montelovesco –; oppure della registrazione di suoni e immagini nel corso di una “performance artistico-religiosa” – come è accaduto per il concerto di musica sacra tenuto dal coro delle suore di clausura a Cascia –; o ancora della documentazione audiovisuale della vita nei conventi e nei santuari. Le “uscite” potevano arrivare anche a costituire dei veri e propri itinerari a piedi lungo i sentieri dei pellegrini medievali, com'è avvenuto in occasione di una escursione naturalistica conclusasi all'eremo di Fonte Avellana. E ciò significava anche affrontare insieme alcuni problemi logistici relativi alle azioni riabilitative. Gli infermieri e gli operatori sociali per esempio erano impegnati a osservare le interazioni del gruppo per poi discuterne nelle riunioni del “Servizio” e, se necessario, a somministrare i farmaci, oppure, più semplicemente, a valutare la fatica di un percorso troppo impegnativo.

Alle 10 circa arriviamo a Rocca Porena (presso Cascia). Adesso è la volta di Filippo, che prende la sua compressa. Decidiamo di salire in cima allo scoglio su cui era solita pregare la santa. È un itinerario ripido e lungo, da fare a piedi. Gianni, Pietro, Nicola ed io ci avviamo, gli altri ci aspettano in paese. A metà della ripida salita, la stanchezza comincia a farsi sentire. Dopo aver preceduto di qualche passo il gruppo, Nicola si blocca ansimante. Pietro che è un escursionista provetto, prosegue e ci guarda dall'alto con una certa sicurezza. In cima all'altura, dalla quale si gode uno splendido panorama, ci aggiriamo tra i segni del culto locale e facciamo alcune riprese del paese in basso e delle montagne circostanti. Sul masso dove s'inginocchiava la santa sono state appoggiate delle rose rosse. Pietro osserva con attenzione e mi indica le depressioni sulla pietra che la tradizione vuole essere i segni impressi dalle ginocchia di Santa Rita in preghiera. Gianni e Nicola continuano a girare il video seguendo anche le sue indicazioni.

Tornati in paese visitiamo la casa della santa. Ci si consulta sulle difficoltà incontrate nel prendere buone inquadrature, in penombra, all'interno delle stanze ora vuote. È una casa con corridoi stretti e scale ripide che attraversiamo in silenzio. Ogni tanto qualcuno richiama l'attenzione del cameraman su di un particolare.

A pranzo in un self-service ciascun membro del gruppo si muove autonomamente. Dopo aver mangiato, facciamo la conoscenza dell'anziano gestore del locale che dice di sapere tutto sulla storia dei luoghi e di Santa Rita. Parla della propria famiglia, di libri antichi e della leggenda della Ninfa Porrina, che si dice abitasse in una delle grotte della zona. Il suo è un diluvio di parole. Una scena dall'effetto grottesco. Primi piani: l'uomo che racconta senza fermarsi mai e le nostre espressioni, impietrite, tra l'attesa e lo sgomento ...

Nell'Orto di S. Rita una targa in bronzo serba memoria del luogo in cui avvenne l'ultimo miracolo della santa. Qualcosa che Franco ricorda di aver sentito leggere al CAD: ci dice che ci troviamo in prossimità dei luoghi ove l'agiografo racconta come un desiderio espresso da S. Rita, sul letto di morte, abbia fatto sbocciare alcune rose e nascere dei fichi in pieno inverno. Filippo attira l'attenzione del gruppo sulla grande quantità di biglietti e fazzoletti di carta, con preghiere e richieste votive, infilati nelle fessure della roccia.

I viaggi della *troupe* avevano primariamente un intento di “documentazione”, ma le visite erano anche un'opportunità di entrare in contatto con i luoghi di culto: occasioni in cui si deve fare il segno della croce ogni volta che si accede a qualche spazio sacro, e nelle quali qualcuno si ferma a pregare di fronte alle tombe e ai corpi delle sante, oppure vi è chi si apparta per prendere alcune foto delle statue o per accendere una candela in una cappella. I sopralluoghi inoltre prevedevano, e in qualche modo preparavano, l'ingresso ad aree interdette. In senso proprio, ciò significava avvicinarsi alla clausura e accedere così agli spazi che sono prossimi alla reliquia. In quelle circostanze, attraverso i nostri spostamenti nei monasteri, il superamento di barriere di protezione costituite da cancelli in ferro e l'ingresso in luoghi sempre più reconditi sembravano rendere “parte-del-sé” quanto prima appariva come un

susseguirsi di *interni* carichi di segni e caratterizzati da un silenzio impenetrabile.

Le grandi navate della chiesa di San Domenico (Perugia) in prossimità della cappella che custodisce la memoria di un miracolo della Beata Colomba da Rieti risuonano dei passi dei membri della troupe, che si separano in percorsi individuali o che si riuniscono in piccoli gruppi, per scambiare impressioni e commenti sottovoce. Franco si ferma a pregare di fronte all'immagine della Madonna, poi scatta una foto e accende una candela. Giovanni riprende con la videocamera il quadro che ritrae la santa con in mano una colomba e un giglio bianco, poi passa a inquadrare il Gonfalone portato in processione a Perugia, durante l'epidemia di peste.

Poco dopo. Raggiungere il centro dei luoghi di culto è entrare in rapporto con una esplorazione silenziosa degli interni. Nel monastero dove è custodita la cella in cui meditava la Beata Colomba da Rieti la suora ci accoglie sorridente dietro la pesante grata di ferro. Il silenzio e la distanza sono sensibilmente presenti nella conversazione, materializzati dallo scandire delle cortesi parole della nostra interlocutrice. Possiamo entrare nella stanza reliquiario della Santa: in teche protette da vetri, oltre agli ex voto, sono esposti gli abiti, il velo del battesimo, il cilicio, il breviario, il sermonario, una reliquia, un crocifisso che sovrasta una scultura del Golgota sul quale meditava la santa.

I passaggi che scandiscono ogni itinerario disarticolano e allo stesso tempo rendono evidenti le pratiche sociali che consentono di fabbricare materialmente, per ciascun pellegrino, l'interno del santuario e di farlo aderire alla "interiorità" personale⁽⁴⁶⁾. Gli itinerari tra oggetti (gli abiti, i crocifissi, i libri di preghiera, gli strumenti di penitenza) mostrati per evocare l'esistenza storica delle sante e l'avvicinamento alle reliquie, frammenti che rinviano a una "presenza" esemplare, diffusa, ma "irrimediabilmente" distante, collocano il gruppo in situazioni per certi versi paradossali. Affrontare collettivamente questi spazi provoca un disagio cui spesso si reagisce con ironia.

3.3. "Atti di consacrazione"

Essere collocati in prima persona negli scambi linguistici e nelle azioni che toccano il rapporto fra credenza e azione corporea, con le incertezze che ciò comporta, ha interesse per comprendere la relazione fra pratiche sociali, rito religioso e produzione di enunciati sul Sé e sul mondo circostante. Tali questioni sono evidentemente cruciali per esplorare il flusso dei "processi di soggettivazione" con un approccio critico alla prassi etnografica.

Gli *itinerari* hanno influito significativamente sul mio modo di partecipare al laboratorio e alla "costruzione" del libro. Attraversando fisicamente i

luoghi di culto, riconoscevo le pratiche che avevano scandito l'apprendimento religioso, da me compiuto, con i miei coetanei, da bambino, all'approssimarsi della *prima comunione*, in una parrocchia della periferia di una città dell'Italia centrale. Situazioni spesso dal carattere ludico e sensuale in cui, nel silenzio e in gruppo, si è impegnati a tenere un contegno adeguato, per far corrispondere alla compostezza esteriore un conforme dialogo interiore: situazioni cioè in cui la "coscienza" si dispiega in discorso e in immagini, anche quando non riesce a riesaminare, pur seguendo i suggerimenti degli adulti e delle guide spirituali, gli atti e le intenzioni, o sembra defluire nella meccanica ripetizione di formule di preghiera. Questa "memoria del corpo", in cui i movimenti e le posture riproducono materialmente raffigurazioni di un mondo morale "individuale" e "interno", può essere vista come una risorsa per la conoscenza etnografica. Purché non la si intenda come una conoscenza acquisita definitivamente, ma la si consideri piuttosto come una interrogazione continua delle pratiche di costruzione della "persona" nelle interazioni sociali.

Quando ho cominciato a riconsiderare, nei processi sociali in cui mi sono trovato co-implicato, questi atti microscopici di costruzione della "persona" ho colto alcuni aspetti significativi delle trasformazioni collettive catalizzate dal laboratorio. Il riavvicinamento ironico a una parte delle tecniche del sé (FOUCAULT M. 1978 [1976], 1992 [1988]) appartenenti al mio passato mi ha fatto riconoscere una particolare dinamica etnografica in cui ho agito: le mie tattiche e il mio gioco di spostamenti sul terreno hanno mirato soprattutto a mantenere, per quanto possibile, una condizione di "neutralità", a non lasciarmi coinvolgere in contesti di enunciazione fondati su una sorta di economia della "credenza": affermare, ad esempio, la propria posizione di ateo, di credente o di agnostico di fronte a un enunciato. Io, che potevo fare domande, cominciavo a preoccuparmi della necessità di dover dare risposte. Soprattutto in una fase in cui non riuscivo a capire quale tipo di partecipazione sul versante della credenza e della professione di fede avrebbe implicato per gli psichiatri, per gli operatori, per i pazienti, il progetto nel quale erano stati coinvolti.

Il riferimento ai gesti e ai "saperi corporei" di chi *fa* l'etnografia non può esser inteso in una logica di continuità biografica. Qui si vorrebbe suggerire una via di indagine che torna sui processi di incorporazione⁽⁴⁷⁾ della storia attraverso una riflessività che attinge alla dispersione delle pratiche e se ne sorprende, distanziandosene con un sorriso. La sorpresa apre allo

spazio della immaginazione (APPADURAI A. (2001 [1996]) quello che altrimenti verrebbe relegato in una impropria “illusione biografica” (BOURDIEU P. 1995 [1994])⁽⁴⁸⁾. Si tratta di un approccio che considera la *contraddizione* come una risorsa per la ricerca sociale, che deve concentrarsi sul carattere conflittuale delle relazioni e delle reciproche aspettative tra gli interlocutori. In questo caso il problema del rapporto fra credenza e pratiche corporee rende necessario esplorare le proprie percezioni e sensazioni in uno spazio, volta a volta definito collettivamente come “sacro”⁽⁴⁹⁾, attraverso specifici gesti di consacrazione.

L'espressione “gesti di consacrazione” è stata usata da Maurice Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione* (MERLEAU-PONTY M. 2003 [1945]), per indicare i modi in cui nei musicisti sia possibile cogliere un processo che in larga parte dell'azione sociale è invece invisibile, perché considerato come un patrimonio acquisito. Merleau-Ponty fa l'esempio di un organista che si avvicina a uno strumento che non ha avuto modo di suonare in precedenza: quando un musicista si avvicina a un nuovo organo è l'intero suo corpo che deve approssimarsi e per certi versi aderire a una configurazione complessiva, costituita dalle nuove posizioni dei tasti e dei pedali. In questa prospettiva, nei gesti dell'organista non vanno ricercate “attivazioni di ricordi”, ma veri e propri “gesti di consacrazione”: i suoi gesti «tendono vettori affettivi, scoprono sorgenti emozionali, creano uno spazio espressivo così come i gesti dell'augure delimitano il *templum*» (MERLEAU-PONTY M. 2003 [1945]: 201). Un'oscillazione continua tra gesti e cose, che “lavora” una distanza e una non-coincidenza, dove «l'abitudine non risiede né nel pensiero né nel corpo, ma nel corpo come mediatore del mondo» (MERLEAU-PONTY M. 2003 [1945]: 200). Questo specifico processo di adeguamento che consente la performance musicale è particolarmente adatto a mostrare come molti gesti, che sono compiuti anche nella quotidianità, solo raramente si configurino come riflessi condizionati e in larga parte siano invece «reazioni mediate da una apprensione globale dello strumento» (MERLEAU-PONTY M. 2003 [1945]: 201). Vorrei ricordare che questa specie di impellente e inesorabile necessità dell'invisibile da parte del gesto corporeo, che è mediatore del mondo, ha correlati molto concreti nella prassi sociale. Il problema è se nella prassi sociale appunto tali correlati possano essere riconosciuti e considerati come centrali per alimentare l'immaginazione o rimanere piuttosto politicamente inattivi e sostanzialmente inesistenti.

Nel seguente scambio di battute tra alcuni partecipanti al laboratorio si può cogliere come l'esperienza corporea di attraversamento dei luoghi

“consacrati” ponga interrogativi sulla sofferenza fisica e morale, il dominio del corpo e l’elevazione dell’anima. Interrogativi che possono essere posti con riferimenti alla “esperienza situata” del “pellegrinaggio” cristiano⁽⁵⁰⁾.

Anna: Però sono rimasta sempre scioccata dai digiuni, le flagellazioni, queste penitenze corporali che le sante si infliggono. Io non lo so, non credo di essere proprio terrorizzata dal dolore fisico, ma... non mi dà gusto quando ce l’ho, ecco. E forse però quello morale, spirituale è ancora più doloroso, anche se non si vede. E poi sò contenta insomma che queste sante sono di qui dell’Umbria, tutte. E infatti, quando sono andata a consultare i libri, la prima volta sono rimasta, perché... adesso dico uno sproposito, si dice sempre la verde Umbria, ma m’è sembrato che ci sono più santi che foglie d’alberi qui in Umbria. Io non me lo so spiegare da che dipende, però ci deve essere una cosa... che ci rende... non so, buoni.

Claudia: Si ricorda il vescovo che ci ha detto? *Gratia loci*.

Anna: Come dico, sono rimasta sempre affascinata da queste storie di vita vera. Però non voglio diventare santa perché non mi voglio flagellare.

Claudia: [*ridendo*] Mi sa che nessuno di noi...

Sandro: Adesso perché noi abbiamo preso questi modelli qua, ma spesso dobbiamo pensare che è una santità di quel tipo storico, di quel periodo lì. Ma non è mica tutta così la santità. Ci sono i santi di oggi anche, no. Non si flagellano, ma ci hanno, come ha detto lei, ci sono i dolori spirituali, morali che sono anche più... la santità moderna è una santità che non si vede insomma a livello fisico.

Stefano: Ad esempio San Francesco, non si flagellava mica San Francesco.

Anna: Ma dormiva sulla nuda terra.

Stefano: Ma c’erano anche i momenti in cui capiva i bisogni del corpo.

Il vescovo era stato particolarmente attento, in un precedente colloquio avuto con il gruppo, a correggere una espressione usata nella prima stesura del libro, “*genius loci*”, con una più consona all’idea di manifestazione della grazia divina nel creato: “*gratia loci*” appunto. L’idea di *genius loci* avrebbe probabilmente richiamato una sorta di divinità nel luogo, una solidarietà fra la manifestazione divina e la localizzazione di una “presenza” consacrata in una parte del paesaggio⁽⁵¹⁾. Eppure proprio questa sfumatura semantica appare particolarmente interessante se consideriamo l’idea di consacrazione descritta da Maurice Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*. Probabilmente nei riferimenti al paesaggio – a quanto viene colto dai protagonisti del laboratorio come *genius loci*, espressione poi corretta in *gratia loci* –, ritroviamo un tentativo di rendere conto di pratiche sociali attraverso cui, con il proprio corpo, «gli uomini da un lato e i luoghi, gli oggetti e i fenomeni naturali dall’altro si

richiamano a vicenda “iconicamente” e si trasferiscono le energie e gli attributi “indicalmente”» (TAMBIAH S. J. 1993 [1990]: 151). Ci si trova così presi, nella pratica, in una continua produzione di legami tra mondo visibile e mondo invisibile che attinge alle forme di incorporazione espresse storicamente nell’occidente cristiano attraverso il culto dei santi (BROWN P. 1983 [1981])⁽⁵²⁾.

3.4. Vedere

Le immagini girate dalla “équipe audiovisuale” erano talvolta prese in visione nelle riunioni del mercoledì, nel corso delle quali il gruppo scambiava impressioni sui luoghi visitati e sugli oggetti che facevano da corredo alle biografie delle sante. La scelta delle immagini (tratte dai fotogrammi dei video girati nelle chiese e nei conventi), che alla fine sarebbero state inserite nel libro, poteva diventare una di quelle operazioni che talvolta consideravo difficili da sopportare: con il gruppo schierato davanti al televisore per visionare lunghe sequenze su interni di chiese, su frati e suore impegnati a illustrare affreschi e statue e a raccontare storie, vicino a sarcofagi e scrigni, che custodiscono corpi mummificati e reliquie. Durante questi lunghi incontri davanti al televisore, ogni tanto, un fotogramma era fermato per decidere se potesse essere o meno una buona immagine nel libro. Proprio l’arresto, il fermo immagine, tuttavia metteva qualcuno a disagio.

Siedo fra Pietro e il signor Giacomo che mantengono una posizione di un’immobilità impressionante. Sposto nervosamente l’orologio da un polso all’altro, mi gratto il collo. Silenzi che mi sembrano lunghissimi. Ma a parte ciò il clima è rilassato e cordiale. Stefano ogni tanto intona il motivetto che è la sigla del cartone animato *L'uomo tigre*. Segue una breve discussione sui primi cartoni animati giapponesi giunti in Italia.

Rimane il fatto che non tutti sono interessati a questo tipo di lavoro: Stefano prima chiede quando s’inizia veramente a scrivere, poi fischiando se ne va a sedere sul divano all’ingresso. Proseguiamo la visione. In una inquadratura, il piccolo demone, che ci osserva dipinto in basso, vicino alla città di Perugia, nel gonfalone commissionato dalle autorità cittadine contro la peste, strappa un sorriso a Pietro. Ogni tanto un fotogramma è fermato e si decide se può essere buono o meno come immagine per il libro. Qualche commento cerca di glissare sui tratti più intimi della reliquia: il volto mummificato della Beata Margherita della Metola, la parte della calotta cranica, unica reliquia rimasta della Beata Colomba da Rieti. «Un po’ macabra...» – si lascia sfuggire la psichiatra. Per allentare la tensione, c’è anche qualcuno che fa battute ironiche, chi propone di giocare al “Super-Enalotto” i numeri del *time-code* che appaiono sul videoregistratore.

In questo episodio il clima si fa teso e la densità degli scambi linguistici si carica di una pluralità di piani di significato. Chi propone di “giocare i numeri” sembra ricordarci che l’apparizione del riflesso della reliquia può raddoppiare la visione del morto in un sogno premonitore. Il distanziamento da una materia così presente e al tempo stesso sfuggente è un aspetto importante del confronto di gruppo, perché sorridere delle apparizioni inquietanti è un modo per ridere anche del demone teriomorfo che ci osserva dal basso del Gonfalone della città di Perugia salvata dalla peste. Sapendo che qualche demone è un compagno importuno nelle giornate trascorse fuori dal CAD da qualcuno di noi. La relazione è piuttosto complessa, come si può ben capire, e va colta come azione transitiva che si alimenta nella distanza che ci unisce l’uno all’altro mostrandoci anche la reciproca inaccessibilità. Un fermo immagine consente di ironizzare e di distanziarci da strane apparizioni che ci colpiscono di rimbalzo, proprio quando si coglie *la distanza che ci unisce* a un nostro compagno. Naturalmente ciò significa che queste esperienze non dividono nettamente «chi vede e sente cose che gli altri non vedono e non sentono» dal resto del mondo, quanto più semplicemente che la distanza dal mio compagno, vicino a me, al quale è capitato di vedere e sentire cose che io non ho sentito o visto mi relaziona a lui, proprio perché egli si aspetta analogamente che nel mio mondo appaiano cose che non gli sono direttamente accessibili. Questo può accadere con riferimenti espliciti a esperienze straordinarie che alcuni talvolta raccontano, ma anche più semplicemente mettendosi in ascolto della melodia fischiettata dal mio vicino, che fa il verso a una sigla televisiva di un noto cartone animato giapponese.

In questa ricostruzione di quotidiane visioni collettive della santità, ciò che mette a disagio è l’arresto del flusso percettivo. Il *frame*, l’inquadratura su una reliquia o un corpo mummificato, situa una immagine in stato di arresto e rinvia a un flusso di immagini che rimane in larga parte non percepibile. È così indicato quanto resta fuori dalla visione istantanea, sia in senso spaziale, cioè il mondo fuori dalla cornice, sia in senso temporale, cioè gli istanti antecedenti e successivi. In tal modo, la cornice (il *frame*) può essere una via di accesso a forme d’immaginazione che toccano *in vivo* un corpo solo apparentemente passivo nella percezione visiva⁽⁵³⁾. Un corpo che in una condizione di incertezza percepisce il pericolo della propria “esposizione”.

Due azioni di produttiva manipolazione narrativa delle immagini possono essere utili a riflettere sulle esperienze della santità e sulla riflessività attivata nei partecipanti al laboratorio. La prima manipolazione delle immagini è proposta da Anna, che attingendo alle strategie narrative del rac-

conto popolare, si concentra sulle modalità comunicative della fiction televisiva e usa le agiografie per visualizzare parti non visibili dell'agire sociale.

Anna: Io per esempio ho visto il film di padre Pio, con lui bambino, di sette otto anni, andava in chiesa e parlava con Cristo. Dice: "quando io ti ho cercato tu non c'eri, ho paura." Allora, ho pensato Madonna, ma quelle sante di cui abbiamo scritto la vita chissà quante volte hanno avuto questi tremori e queste paure dentro di loro? Si sono sentite abbandonate da Dio, poi richiamate, riprese. Penso che sia una cosa... sconvolgente, pregare, fare del bene, insomma, fare digiuni e poi sentirsi abbandonati completamente. Penso che sia una cosa angosciante un bel po'.

La "fabbrica dei santi" oggi ha un correlato immaginativo che passa per gli schermi domestici. Ma fare i santi è un processo continuo di interazioni con pratiche personali di visione e preghiera. Non si tratta di azioni "garantite" e "certe", esse sembrano piuttosto caratterizzarsi come possibili conquiste da ottenere con impegno e concentrazione. Per esempio, Anna descrive la preghiera come un conflitto tra i pensieri cattivi e pensieri buoni: un ripetere incessantemente una formula che sembra non poter trovare la conclusione.

Anna: Che poi, anche la preghiera, certo, io per esempio vado a letto qualche volta alla sera, se sono calma, tranquilla, sto giù no, se sò esasperata, comincio a dire l'Avemaria e prima di arrivare a dirla completa, ce devo provà dieci volte. Perché la mente va sempre a quella cosa che m'ha disturbato e io dico no, invece, deve passà dalla mente. E allora è una battaglia tra l'idea matta e tra l'Avemaria che non si conclude.

Questa riflessione è importante, essa richiama l'impossibilità di portare a compimento un'azione nell'atto del recitare una preghiera. Un'azione che anziché risolversi in un gesto che garantisca la presenza nel mondo, colloca il rischio di non poter riprendere il filo dei pensieri e della storia, proprio nel cuore di quella stessa "tecnica" che dovrebbe garantire ripresa e riscatto. Se è così, ogni preghiera è anche una battaglia della volontà che cerca il proprio riscatto e non vuole perdersi⁽⁵⁴⁾. Solo tenendo conto di questa "battaglia", combattuta in prima persona, si può comprendere il trasferimento continuo di significati tra la sofferenza individuale e la sofferenza esemplare del corpo dei santi.

La seconda azione sulle immagini è proposta da Alessandro, il quale seguendo la dispersione molecolare⁽⁵⁵⁾ delle pratiche di spostamento e d'immaginazione, propone continue trasformazioni e, in tal modo, sembra moltiplicare le possibilità di esplorazione dell'esperienza di cambiamento nel laboratorio. Alessandro, che ha lavorato soprattutto alla scelta e al montaggio delle immagini, torna spesso su un legame con una dimensione invisibile, la cui presenza può essere evocata e invocata con la preghiera.

MM: Quali sono le figure più significative per te?

Alessandro: Tutti i santi, Massi. Tutti i santi in particolare.

MM: C'è n'è qualcuno al quale sei più devoto?

Alessandro: Sì, Santa Rita da Cascia, che sono andato a trovarla, San Francesco, Sant'Antonio da Padova. Poi mi sono affezionato alla santa Colomba.

MM: E cosa è che ti attrae, che ti interessa?

Alessandro: Eh, che do sempre il massimo io Massi, no. E allora stare vicino ai santi me lo sento come... per esempio, se devo andare in paradiso e combattere contro gente che soffre. Ci saremo noi santi che li aiuteremo, no, Massi, e tutti i problemi si risolvono.

Per Alessandro, le sante sono figure che inseriscono la propria storia all'interno di altre storie. Quando parla del proprio rapporto con quelle figure, egli si richiama a una memoria genealogica che considera importante nel definire anche i suoi legami con la famiglia, con gli spazi domestici, con la città in cui vive.

Alessandro: Forse qualche rapporto perché... tanti dicono è [sono] de la terra, però i santi si fanno sentire no... Anche i morti, per esempio uno va al cimitero e è devoto, dice una preghierina, fa la comunione. Però lo sai che è? Che siamo smemorizzati un po' de la terra, per esempio tanti dicono che l'uomo deriva dalla scimmia. Tanti lo dicono e tanti no. Poi per esempio siamo smemorizzati sui dinosauri, sui brontosauri. Ci sono specie di razze che vanno in estinzione, sui canilupi che... i lupi che per esempio aggrediscono le pecore e tanti li vogliono uccidere. Invece il lupo, può darsi che è uno dei più... di quegli animali... forse batte anche l'aquila qualche volta. Forse l'aquila no, però...

MM: Quando parli di questo legame con i morti e con il passato a cosa ti riferisci? Al fatto che si sente un legame con le persone che non ci sono più?

Alessandro: Un po' lo sento, però... mi darebbero la forza "Alessandro, Alessandro, sei in gamba, dai metticela tutta". Poi mi dicono "Alessandro, vedi che passa? Anch'io quando stavo sulla terra... adesso sono in paradiso".

MM: E sono parenti?

Alessandro: Amici, parenti... Sono di tutto un po', Massi. Poi è difficile che vado a vedere su un coso... su una cappellina che non mi è parente o che non mi era amico, è difficile che ci vado.

MM: Quindi per te è importante quando si va al cimitero.

Alessandro: Sì, è un luogo... di culto, sì, di culto si dice, no Massi? Di culto.

L'arco temporale investito da questo confronto diretto con le figure della santità attraversa più generazioni, mettendo in comunicazione con il mondo dei morti e fornendo una mediazione tra realtà umana e mondo animale e vegetale. In questa particolare tecnica narrativa, paragonabile a un

montaggio di visioni situate, che ripropone gli spostamenti materialmente avvenuti nel campo religioso, vi è la possibilità di cogliere gli aspetti tattici e tattili della visione. Alessandro propone in questo modo accostamenti che potrebbero essere visti come il corrispettivo immaginativo della rete di pratiche negoziate socialmente e dispiegate temporalmente durante tutta l'esperienza del laboratorio. Al fine di un'etnografia della fabbricazione dei santi in laboratorio, gli esercizi immaginativi di Alessandro assumono importanza e autonomia anche rispetto a quanto avviene nella interazione clinica e terapeutica in altri momenti della giornata. Intendo dire che Alessandro compie dei percorsi immaginativi servendosi di combinazioni di elementi concreti tratti da pratiche di spostamento. Se teniamo conto che, quando parliamo di terapia, riabilitazione e diagnosi psichiatriche, solo alla fine di molte traslazioni ci troviamo di fronte a oggetti fissati e naturalizzati nei campi sociali che attraversiamo, allora possiamo considerare in tutta la sua importanza la sua proposta. Alessandro ha la capacità infatti di mobilitare quanto altrimenti apparirebbe come consolidato, guidandoci in modo peculiare tra immagini in movimento, che solo vari "pellegrinaggi" collettivi renderanno accessibili a tutti i membri del gruppo.

4. *Storie di trasformazioni possibili*

Poiché si è trattato, in particolare, di uno studio sulle figure di santità e sulle vite dei santi umbri, sui loro tormenti, sulle vicende di quella che Piero Camporesi chiama *la carne impassibile* (CAMPORESIS P. 1994), il laboratorio ha significato soprattutto "leggere e scrivere di corpi", e pertanto, fin dai più intimi livelli di relazione con l'oggetto si è andata sperimentando una mimesi progressiva, che non solo ha attinto alle memorie individuali, ma ha anche prodotto un linguaggio comune ai partecipanti. Il termine mimesi in questo contesto va considerato sia come la facoltà di produrre somiglianze e di riconoscerle, sia come l'impiego di tale facoltà nella conoscenza sensibile dell'altro, entro concreti rapporti di potere (TAUSSIG M. 1993). La mimesi infatti, in quanto facoltà di produrre somiglianze, attiva un processo ambivalente, nel quale il potere di rappresentare il mondo e quello di falsificarlo e mascherarlo sono inscindibili. In questo senso le persone che prendono parte al laboratorio, occupandosi delle esperienze corporee dei loro protettori invisibili, mettono in gioco la propria azione concreta nel campo religioso ed esplorano, assumendosene i rischi, le possibilità di svelare le procedure che "molecolarmente" trasformano i corpi dei fedeli entro specifici "rapporti di forza" ⁽⁵⁶⁾.

Per capire i processi in cui si combinano la fabbricazione dei santi, le pratiche riabilitative e le costruzioni del corpo/sé in un laboratorio di riabilitazione, prenderò ora in esame alcuni problemi, che scaturiscono direttamente dalle situazioni etnografiche in cui sono stato direttamente coinvolto. Essere direttamente collocati in prima persona negli scambi linguistici e nelle azioni che toccano il rapporto fra credenza e azione corporea, con le incertezze che ciò comporta, ha interesse per comprendere la relazione fra pratiche sociali, rito religioso e produzione di enunciati sul Sé e sul mondo circostante. Affronterò le questioni della preghiera, della credenza e del rapporto fra storia e santità con un approccio che considera la *contraddizione* come una risorsa per la ricerca sul campo, e che deve il suo potenziale euristico proprio al carattere variabile, irregolare e conflittuale delle relazioni sociali⁽⁵⁷⁾. Il rapporto problematico fra credenza e corporeità infatti richiama direttamente il margine di incertezza che circonda le “ragioni” dell’Altro.

I componenti del gruppo si sono trovati a districarsi fra la compilazione meticolosa di piccole narrazioni agiografiche e le discussioni sulla storia socio-politica dell’Umbria dei secoli XIII e XIV. Gran parte del lavoro svolto stava a suggerire la possibile coniugazione del piano “pedagogico” degli *exempla* medievali (LE GOFF J. 1988 [1985])⁽⁵⁸⁾ con la narrazione breve sul modello della *historiola* popolare (DE MARTINO E. 1989 [1959])⁽⁵⁹⁾. Ciò aveva consentito ad alcuni di accostarsi al tema con intenzioni, per così dire, “devozionali”. Altri, tuttavia, consideravano le scelte di fede e le conversioni dei protagonisti come delle storie da ricostruire nel quadro di cambiamenti collettivi. Qualcosa che invitava a pensare alla società degli uomini più che alla città celeste.

4.1. *Exempla*

Vediamo ora un esempio di come la lettura di un brano agiografico possa costituire il nucleo di una complessa interazione di gruppo e un’opportunità per rileggere un’esperienza traumatica. A questo riguardo va ricordato che la fonte agiografica principale della ricerca, un trattato del Seicento sui santi umbri (IACOBILLI L. 1971 [1647-1662]), ha permesso ai membri del laboratorio di mettere in gioco una serie di richiami intertestuali a scritture dai toni drammatici. Nella prosa seicentesca dello Iacobilli scopriamo imprese straordinarie e anche, in alcuni momenti, quel “dominio del senso” – con il trattamento *post mortem* dei corpi santi – che Camporesi descrive nella *Carne impassibile*. Racconti in cui «laboratorio di farmacia,

cucina, macello, obitorio hanno tutti qualcosa di agghiacciante in comune» (CAMPORESI C. 1994: 19).

In una sessione di lavoro del “gruppo ristretto”, mentre Grazia ci legge ad alta voce la vita di S. Chiara d’Assisi, Anna scrive appunti e Pietro ascolta con attenzione. Giacomo invece preferisce passeggiare avanti e indietro di fronte alla finestra, sostenendo che deve sgranchirsi le gambe e che gli sembra più interessante scrivere al computer piuttosto che leggere le vite delle sante. Nell’episodio in cui ci troviamo immersi, Santa Chiara affronta il demonio, che le appare nella forma di un *moro*. La santa resiste alle tentazioni, dice al demone che egli è cieco e che non vedrà la luce.

In un passo successivo, lo Iacobilli descrive il miracolo operato da Chiara per difendere le sue consorelle dall’attacco dei *mori* della guardia imperiale di Federico II. I *mori* determinati, come “fiere bestie”, a fare violenza alle monache vengono accecati e fatti precipitare dalle mura. «Finita questa oratione, si udi dal cielo una voce, che disse “Io le guarderò sempre”. I Mori si spaventarono talmente da quella voce, che quelli che erano saliti sulle mura divennero ciechi, e caddero in terra con loro danno notevole, e tutti gli altri fuggirono pieni di timore, le monache rimasero illese e libere; ringraziando infinitamente Dio di tanta gratia» (IACOBILLI L. 1971 [1647-1662] 1647: 534 cit. in ATTIVITÀ LIBRI - ATTIVITÀ CIAK 2000: 25-28).

Terminata la lettura dell’episodio, dopo qualche attimo di silenzio, Anna dice di aver visto il demonio in tre occasioni. Anche lei dunque potrebbe avere qualcosa in comune con le sante – sostiene con un sorriso. L’ascoltiamo in silenzio e con stupore. La prima volta, si è presentato con le sembianze di un vicino di casa. La seconda, con l’immagine di sua madre, morta da poco. La terza invece Anna dice di non riuscire a ricordarsela. Si ricorda solo di aver chiesto al vicino, che le era apparso in camera, cosa fosse venuto a fare: lo ha visto avvicinarsi lentamente, sempre di più e, all’ultimo momento, si è trasformato in una figura demoniaca. «Mi sono sentita ghiacciare, legare».

Mentre Anna ci racconta quanto le è successo, Pietro appare preoccupato. «Ma com’è possibile? Ma può essere vero? Io non l’ho mai visto il diavolo. È una cosa terribile. Signora faccia qualcosa perché è una cosa terribile». E, cercando quasi di rassicurarsi e di rassicurarci tutti, aggiunge: «Ma signora, sarà stato un incubo». «Non dormivo, ero sveglia. – aggiunge Anna sicura – La seconda volta stavo guardando la Tv seduta vicino al marito e al figlio». E Pietro: «Metta dei santi, faccia benedire la casa». Alla fine Anna taglia corto: «Ce l’ho i santi a casa. Sopra una mensola ci sono tutti i miei cari defunti».

Nei colloqui che abbiamo avuto nei mesi seguenti, Anna userà più volte i termini “ghiacciare”, “legare” per descrivere il suo senso di impotenza. Racconterà che il volto caro di sua madre le si è accostato fin quasi a toccarle il viso. Quando era ormai molto vicina, l’ha vista come sfumare e trasformarsi in sembianze oscure e ostili. Il diavolo poi è sparito non appena Anna ha invocato Dio. Non riesce a descrivere l’immagine demoniaca, l’ha vista svanire nel momento in cui ha cominciato a manifestarsi. Ha pregato, ma senza riuscire a muoversi. Anna si sentiva impotente ed

impietrita, la voce non poteva uscire. Il marito l'ha come rianimata, riportandola indietro dal terrore.

Anna: Io di tentazioni, se le ho avute, non me so accorta, però ho visto il diavolo tre volte.

MM: È una esperienza forte.

Anna: È una esperienza forte, è una cosa che lascia sbigottiti e impauriti. Però impauriti fino a un certo punto. Ho sognato... No, ero... non dormivo, ero sveglia. Ho visto vicino al letto, la camera in penombra, un vicino di casa. E s'abbassava giù, come per guardarmi bene, o per baciarmi. E dico "ma questo che vuole?" Come ho detto "questo che vuole" la testa sua s'è trasformata in quella di Satana. E io a pregà, a pregà. Madonna, me sentivo oppressa. Dico qui me viene un infarto di quelli boni. Me ne vado oggi. E invece a forza di pregare "Signore aiuteme, Madonna benedetta aiuteme" è svanito.

Poi un'altra volta col viso di mia madre. Eh, dico, la mamma potrei pensà che disgraziatamente è andata all'inferno, ma il vicino di casa è vivo... Allora chi sa perché questi visi così di queste persone poi... [...] Quando sono a dieci centimetri, quindici centimetri, c'è quel cambiamento e io devo lottà, lottà, lottà con tutta me stessa. Però adesso è parecchio che... è successo tre volte, quasi una in fila all'altra, adesso è tanto che non succede più. Non me sò neanche preoccupata tanto, perché... voglio dì, ha tentato Gesù nel deserto, ha tentato tutte queste povere sante. Poi dice guai a dire che i sacerdoti sono tutti buoni, perché può succedere che qualcuno faccia del male, perché siccome sono consacrati a Dio, a Satana je fa rabbia, e allora tenta loro più di quanto non può tentare un uomo qualunque. [...] E allora, lì per lì, lo spavento era tanto, poi dopo me sò un po' consolata. Dico, non sono na santa, ma non sò neanche un'indemoniata perché... Ma non capisco perché m'è successo sto scherzo.

Anche la tentazione o la possessione possono collocarsi in un eventuale cammino d'elevazione, mentre la pluralità del mondo percepito e delle relazioni sensibili con gli altri è progressivamente modellata dal conflitto cosmologico tra bene e male. In questa chiave, si può comprendere come le percezioni non ben definite, le sensazioni sfumate che sembrano sfuggire, siano state progressivamente oggettivate, nei dialoghi del laboratorio, e alla fine fissate nella scrittura, sia essa agiografica, storica, psichiatrica, o sia essa, come in questo testo, etnografica. La sofferenza personale diviene allora un momento di una più ampia e articolata *poetica di trasformazione corporea*. Proprio tali situazioni mostrano l'importanza di considerare la corporeità come dominio privilegiato di produzione della cultura (CSORDAS T. 1990, 1994).

4.2. *Quale efficacia? Il farmaco e la preghiera*

Costruire piccole storie straordinarie, che potrebbero costituire storie di possibili trasformazioni, consente di rapportarsi in modo diretto con le autorità che stabiliscono i regimi discorsivi, i confini e gli interdetti, proprio mentre si cerca di produrre “nuova conoscenza” sul mondo circostante. La possibilità di relegare le “esperienze straordinarie” nell’ordine della psicopatologia rappresenta una forma di riduzione che è stata più volte colta con una certa ironia da pazienti e operatori. Che qualche comportamento “estremo” di una santa medievale possa divenire oggi oggetto di attenzione psichiatrica è una ipotesi tutt’altro che infondata. D’altro canto, il laboratorio sulla santità ha mostrato in vari frangenti che anche il linguaggio religioso traccia dei confini molto rigidi alle possibilità di vivere esperienze “non conformi” alle azioni più regolate e ortodosse. L’agiografia attinge a questa delimitazione dei confini, pur toccando i corpi sensibili che agiscono e che sentono⁽⁶⁰⁾. Essa può essere vista come un modo per produrre simboli che orientano l’azione sociale ed elaborare una nuova conoscenza sul mondo «che è interamente incorporata e connessa ai sensi e alla sensibilità delle persone» (MELLOR P. A. - SHILLING C. 1997: 56). In effetti, le gesta straordinarie delle sante – estasi, levitazione, miracoli, stigmate – si avvicinano inevitabilmente a esperienze concrete di persone in carne ed ossa che attraversano gli spazi religiosi e dei fedeli che partecipano ai riti della loro commemorazione⁽⁶¹⁾.

Per Anna la lettura di piccoli libri su episodi edificanti della vita delle sante, diffusi dagli ordini religiosi, è stata parte significativa dell’apprendimento durante l’infanzia. Ad attrarla erano quelle azioni di donne che superavano i confini dello spazio e del tempo. Il fatto, per esempio, che Santa Rita avesse vinto le resistenze al suo ingresso nell’ordine monastico, penetrando di notte con un “volo magico” all’interno del convento, le cui porte erano state sbarrate dalle suore per impedirle l’accesso⁽⁶²⁾.

Anna: Di Santa Rita da Cascia, quello che mi colpì, da giovane, è il fatto che lei si ritrovò dentro il convento ed erano tutte le porte e le finestre sbarrate. Dico, ma allora è una cosa grossa un bel po’.

MM: All’inizio le suore non...

Anna: Non la volevano, non l’acceptavano.

E gli stessi miracoli che Anna ricorda solo raramente toccano le grandi guarigioni. Questi richiamano invece le trasformazioni che attraversano il mondo naturale e il ciclo dell’anno agricolo – per esempio, le fioriture invernali, i frutti che maturano improvvisamente alla richiesta della santa – o le premonizioni e le illuminazioni divine che consentono al corpo estatico

di muoversi in altri “mondi possibili”. Le sante sono figure che vengono poste su un piano di eccezionalità tale da oltrepassare talvolta i limiti della subalternità del mondo femminile, ma allo stesso tempo sembrano ratificare i tratti dominanti della separazione dei generi: ecco allora che i percorsi di santità riguardano non solo le vergini votate alla clausura, ma anche le donne che vivono un matrimonio casto o che, come Santa Rita da Cascia, mostrano una via di elezione per le devote che sono anche spose e madri.

In effetti, le letture nel laboratorio sembravano confermare l'impressione che anche l'importante azione politica, svolta da alcune sante nel rinnovamento spirituale del Quattrocento, avesse riguardato spazi conventuali chiusi, in cui la comprensione e la trasformazione della realtà collettiva si legava a visione individuale e illuminazione mistica. L'approssimarsi ad atti ed emozioni dei corpi esemplari delle sante, pur proiettando su un piano universale ed escatologico l'attesa della salvezza, tocca così in modo sensibile la realtà quotidiana e le azioni domestiche femminili. Si tratta di forme di devozione legate al privato, che hanno un carattere intimo e si dispiegano negli ambiti della casa e del vicinato.

Va ricordato tuttavia che le agiografie, proprio in quanto “storie di vita esemplari”, incastonate in cicli di pratiche rituali, mantengono un riferimento all'itinerario biografico, senza per questo fornire dei rigidi supporti alla costruzione autobiografica della identità personale.

«Esse sono associate con corpi aperti e modi carnali di relazionarsi al mondo in cui la fisicità umana e i sensi sono abbracciati come una componente integrale della conoscenza di sé e del proprio mondo. [...] Lunghi dall'essere un mezzo autonomo di rappresentazione del mondo, dunque, le parole erano spesso viste come sature di significato extra-discorsivo» (MELLOR P. A. - SHILLING C. 1997: 57-58).

I significati extra-discorsivi che entrano in gioco nel laboratorio sulla santità rinviano inevitabilmente alla “forza” delle azioni mediche e religiose, talvolta in conflitto tra loro. È ancora Anna a invitarci a riconsiderare la relazione terapeutica, con i suoi conflitti e le sue resistenze, avanzando interrogativi sulla perdita di “forza” e di “efficacia” del discorso religioso. È quanto accaduto il giorno in cui Grazia, l'operatrice, ci ha informato sulla spedizione fatta dal gruppo-Ciak (l'équipe incaricata delle riprese) alla festa di S. Cecilia a Montelovesco. Santa Cecilia è una santa mai effettivamente beatificata, venerata nella zona rurale ai confini della diocesi di Gubbio per il suo intervento taumaturgico sui bambini e sulla fecondità femminile⁽⁶³⁾.

Grazia dice che c'erano molte persone: la troupe ha assistito quasi ad una rissa, che stava per scoppiare a causa di due uomini fermamente determinati a portare davanti alla chiesa un trattore nuovo, per farlo benedire dalla santa. La difficoltà incontrata a far passare il mezzo e la polvere, alzata dalla strada non asfaltata, hanno fatto crescere la tensione che alla fine è divenuta esplosiva. Quando gli animi si sono di nuovo placati, la troupe è scesa insieme ai pellegrini al torrente e ha registrato un'intervista con il parroco. Il gruppo-Ciak ha fatto anche alcune riprese in chiesa e nella grotta in cui erano state accese delle candele. È stata inoltre presa una copia dell'opuscolo, che viene distribuito al santuario, in cui è descritta la pratica, testimoniata in una fonte seicentesca e in una visita pastorale, poi stroncata dalla curia locale, di porre i bambini malati di fantignole e rachitismo nelle "buche" perché vi dormissero. Riferendosi a questa forma di *incubatio* e chiedendosi come fosse possibile guarire con un procedimento simile, Anna ha proposto un accostamento vivo e "polemico" con l'oggi. Ma come? Se è vero, come sostiene anche una sua conoscente, che con alcune preghiere si può guarire dalla malattia e dai problemi "mentali", perché la religione non sostituisce la medicina? «Se fosse veramente così, dovremmo prendercela con qualche prete... Ma c'è veramente bisogno di punture e pasticche, se disponiamo di mezzi come la preghiera?» Le sue sono affermazioni severe rivolte direttamente alla psichiatria: «Ci sono alcuni dottori che non capiscono». Non sono disposti ad ascoltare – prosegue –, non sempre credono a quanto si dice. Quando Anna inizia a far notare loro alcune cose che non vanno bene, talvolta le viene risposto: «signora lei è un po' in crisi». Mentre dice queste parole, Anna con lo sguardo sembra interpellare Grazia, l'operatrice sociale, che precisa a sua volta di non essere una psichiatra.

Perché la preghiera non può sostituire il farmaco? Si chiede Anna. La questione sembra evocare un nodo problematico e un'esperienza di vita: la religione, la preghiera, ma anche il riscatto sociale di una donna che riflette su una visione del mondo subalterna e richiama discorsi che non dispongono di sufficienti paradigmi di legittimazione.

4.3. Fare storie: la politica, la morte, la guerra

Il lavoro sulla santità, che ci era stato inizialmente prospettato come la possibile costruzione di "piccoli ritratti" delle sante, andava progressivamente accostando l'uno accanto all'altro itinerari agiografici e dibattiti storiografici. Il problema del cambiamento e della conversione religiosa si configurava così come una questione storica. Pur preferendo un approccio attento alle periodizzazioni e alla contestualizzazione, Stefano diceva di non potersi comunque sottrarre al fascino esercitato dalle figure religiose incontrate nel laboratorio. Si tratta, in ogni caso, di «cose che ti coinvolgono molto. Perché quelle lì hanno fatto una scelta di vita. Anche tu... di certe cose devi tenerne conto». Stefano proponeva un problema che non deve essere trascurato, e cioè che le trasformazioni intraprese nel corso del

lavoro, che toccano la presenza nella storia, non riguardano tanto un rapporto irrisolto tra credenza e azione, ma toccano soprattutto il significato da attribuire a un percorso di conoscenza intrapreso da un essere mortale. Riflettere cioè sulla vita, a cominciare dal destino della morte che riguarda tutti.

Stefano: Negli ultimi tempi l'ho recuperato parecchio. Anzi, io non ce l'avevo quasi mai avuto. Avevo fatto la comunione, d'accordo, però... C'è stato un periodo in cui sono stato ateo. E poi c'è stato tutto un periodo in cui mi ero anche avvicinato, però non troppo. Per cui, ad esempio, non conoscevo il santo rosario, non conoscevo bene tutte le funzioni, invece adesso, ad esempio, mi capita, che ne so, coi neocatecumeni di preparare l'omelia del sacerdote. Queste cose qui, per cui molto è cambiato. Però questo apre tutta una serie di nuovi problemi, nel senso che tu devi cominciare a pensare "ma se San Francesco ha fatto questo, io cosa devo fare?" Ad esempio il problema grosso è quello del sapere, perché ti trovi che sai, però sai che una volta tutto questo sapere... l'uomo è mortale, per cui è un problema grosso. L'angoscia è sempre quella, penso che più o meno... Ad esempio, io so molto di più sull'epoca 1860-61 che su tutta la storia della Bibbia. Però ti dà gusto conoscere quel campo, per cui ti interessa sapere, però fino a che punto serve questo sapere?

D'altra parte, il suo atteggiamento riguardo alla religione ha portato Stefano a prendere una certa distanza, da forme di coinvolgimento eccessivo. Ha frequentato per un breve periodo un gruppo di preghiera, attivo in città, da cui si è allontanato perché riteneva che vi si praticassero riti in cui i partecipanti sembrano perdere il controllo di sé.

Stefano: Ho frequentato anche un altro indirizzo religioso, i carismatici, però non riuscivo a stare come loro. A Gubbio, a San Pietro. Però non riuscivo. Loro partivano proprio di testa, dicevano che il loro cammino era stato voluto dallo spirito santo, che è lo spirito santo che aveva voluto questa cosa.

MM: Cosa succedeva?

Stefano: Questi pregavano, si lasciavano andare parecchio, agitavano le mani, cantavano, e io non riuscivo a... Per me era meglio a quel punto il rosario classico.

Ho avuto modo di parlare a lungo con Stefano a proposito dei movimenti di rinnovamento religioso nel medioevo anche fuori dal Centro diurno, seduti al tavolo di qualche bar, bevendo bibite analcoliche. In quelle occasioni, la storia mescolava effettivamente il sacro e il profano: le considerazioni sulla religione di Stefano si fondevano ironicamente con le nostre discussioni appassionate sui movimenti rivoluzionari e sul marxismo. I dialoghi con Stefano si allargavano progressivamente alla storia locale – la guerra e la resistenza a Gubbio, la povertà delle campagne della zona e la

vita dei mezzadri, raccontate a Stefano da sua nonna –; si spingevano a considerare l'interesse che avrebbe il suo progetto di compiere «uno studio antropologico della simbologia risorgimentale»; a discutere del fascino esercitato su di lui dall'espansione di Bisanzio, un impero orientale alla conquista dell'Occidente; oppure alle figure marginali e alle popolazioni “esotiche” nelle grandi narrazioni storiche: egli attribuisce grande importanza a Gioacchino Murat più che a Napoleone, oppure ai Goti, una “nicchia storica” di cui parla sempre con grande interesse. Mi raccontava allora di quando i soldati tedeschi bruciarono la casa di suo nonno in una zona montuosa fuori del paese in cui viveva la famiglia. Una rappresaglia per una aggressione di un contadino armato di falce contro un militare. La gente poté fuggire dopo l'esecuzione dell'uomo, ma le case furono bruciate tutte.

Stefano: Sì è vero c'è questo rapporto molto forte con la storia, che per esempio fin da bambino mio papà mi raccontava di quando avevano bruciato casa i tedeschi, cose così. E poi c'è la grande passione mia, la politica. Mi piace parlare di politica, mi piace portare avanti progetti politici.

La primavera e l'estate del 1944 furono un periodo terribile per la città e il territorio, ricordato per gli eccidi di persone innocenti. E l'allegoria della *strage degli innocenti* è forse la chiave per riconoscere i richiami frequenti al martirio che i partecipanti al laboratorio sulle sante hanno fatto, ricordando la strage dei quaranta civili avvenuta il 22 giugno 1944, in una rappresaglia, prima della ritirata dell'esercito d'occupazione tedesco. La città è rimasta profondamente segnata dalla strage avvenuta dopo uno scontro a fuoco in un bar del centro, in cui morì un ufficiale tedesco e un altro rimase gravemente ferito. Gubbio silenziosa e sbarrata con le strade battute dai tedeschi a caccia di cittadini per la rappresaglia, è un'immagine emblematica del terrore che prese l'intera città (SPAZIANI C. 1994 [1947]).

Anna che attraverso la scrittura in versi cerca di elaborare poeticamente il ricordo della guerra sa cosa significa narrare la violenza e gli scontri mortali. Ma vive anche concretamente il peso della memoria: la storia lunga di rivalità tra i fronti familiari che hanno continuato a guardarsi con ostilità dopo le tragedie dell'ultimo anno di conflitto. L'incertezza posta sul confine tra la vita e la morte è nei racconti di chi è scampato al rastrellamento del giugno 1944.

Anna: Eh, ma una volta eravamo tutte famiglie numerose, ci sono fratelli, sorelle, nipoti, vojo di. I genitori ormai non ce son più, specie de quelli anziani, ma ce sono tanti fratelli, sorelle, nipoti. Erano famiglie numerose na volta, in tempo de guerra, minimo cinque figli, sette, otto dieci ...

MM: E senta, come li presero?

Anna: Ah, non ... E li presero un po' dappertutto, anche seduti giù l giardino due o tre anziani. Il fratello mio ce scherza sempre, dice che erano al Cinema Italia, hanno spalancato le porte, dei tedeschi se son messi su la porta, perché andavano così a simpatia e antipatia, chissà, tu sì, tu no. Tre o quattro passavano, un altro lo fermavano. E lui piccolino com'è, c'era un tedesco che parlava appoggiato sulla porta, e lui s'è abbassato e gli è passato sotto l braccio.

MM: E s'è salvato.

Anna: Ha detto "forse la ... la bassezza m'ha salvato quella notte." E dopo due donne, madre e figlia [*due delle quaranta vittime*], n' lo so se sono andati anche nelle case, o l'hanno prese in qualche negozio. Ero piccola, non me ricordo bene.

Oggi a Gubbio forse l'ultimo evento che può ancora essere iscritto in un codice agiografico è la strage dei *Quaranta martiri*. Un episodio della guerra e della Resistenza ancora vivo nella memoria in città, non solo perché è significativo del silenzio sulle responsabilità delle stragi naziste in Italia, ma perché tale silenzio ha un corrispettivo nei ricordi di una violenza cieca che ha segnato l'intera comunità cittadina ⁽⁶⁴⁾.

La possibilità di far fluttuare, per un limitato periodo di tempo, in un campo circoscritto di possibilità, gli enunciati, senza produrre una nuova possibile iscrizione, fa emergere i rapporti di forza e fa percepire lo spessore storico e sociale dei regimi discorsivi in cui agisce il laboratorio. Mi sembra che proprio tale spessore storico e tali rapporti di forza siano determinanti per situare correttamente un processo terapeutico e per tentare una eventuale sua valutazione. A questo riguardo, particolarmente significativa è la possibilità, in certe condizioni, di poter definire culturalmente uno spazio della narrazione che faccia radicalmente mutare lo statuto discorsivo in cui vanno a iscriversi gli enunciati prodotti: se da un lato una visione potrebbe essere iscritta interamente in un quadro sintomatologico, evitando di esplorarne in profondità i contenuti; da un altro lato, tale visione potrebbe essere elaborata, nello stesso ambito, – di fronte ad un percorso religioso che in forme variabili è condiviso da operatori e pazienti – come un accesso diretto a una forma di conoscenza "superiore", o come un modo per collocare l'esperienza individuale in poetiche della storia collettiva.

5. Dubbi, pericoli, eresie

Negli scambi linguistici all'interno del CAD considerazioni che riguardavano più direttamente il lavoro della psichiatria si sono talvolta intrecciate,

per me all'inizio in modo sorprendente, con vere e proprie dispute di taglio teologico. Facendo di volta in volta riferimento a una distanza storica e a una contrapposizione tra "esperienza mistica femminile" e "potere istituzionale maschile", nelle riunioni settimanali, ci si è richiamati in varie occasioni alla distinzione fra eresia e ortodossia religiosa.

L'intreccio tra agiografia e azione corporea, rinviano da un lato a dimensioni performative del rito, dall'altro a questioni teologiche sulla relazione tra umano e divino e sulle componenti della "persona cristiana" (unità del sé, razionalità e sentimento, anima e pensiero) (CHARUTY G. 1997). In entrambi i casi, le persone possono partecipare a giochi linguistici in cui si vedono impegnate a valutare le credenze dell'Altro.

Operatori e pazienti si sono trovati di fronte ad una critica proveniente da un'autorità religiosa, il vescovo, alla quale gli stessi membri del gruppo avevano attribuito un ruolo importante nel definire il proprio campo d'azione. Che le questioni toccate fossero delicate, perché dotate di uno statuto discorsivo particolare, era intuibile sin dall'inizio, ma solo di fronte all'*interdetto religioso* il gruppo si è impegnato a tracciare consapevolmente nuovi confini nel rapporto tra ortodossia ed eresia, a prendere posizione nello sviluppo storico del campo religioso locale (BOURDIEU P. 1971). Ancora una volta i temi affrontati non sono "neutri": quando gli interrogativi riguardano la verità, storica o di fede, allora la santità, la mistica, la preghiera, sono questioni avvertite come cariche di potere.

5.1. Dispute teologiche

Lo spunto per una esplorazione della credenza e del pericolo incombente dell'eresia è stato offerto dalla lettura di un capitolo del romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa* (Eco U. 1980) in cui si narrano gli eventi relativi all'Italia centrale, che fanno da contesto storico alle vicende dei delitti dell'abbazia in cui indagano Guglielmo di Baskerville e il suo giovane discepolo Adso da Melk. In particolare nei passi del romanzo (*Primo giorno. Sesta. Dove Adso ammira il portale della chiesa e Guglielmo ritrova Ubertino da Casale*) in cui attraverso la conversazione tra Guglielmo e Ubertino da Casale, Eco ricostruisce le vicende che avevano avuto come protagonisti i gruppi degli "spirituali", sospettati di eresia, e le strategie politiche della chiesa romana e avignonese. Questi ed altri elementi si intrecciavano con visioni mistiche e profezie nella Montefalco di Chiara e nella Foligno di Angela. Lo studio nella duplice direzione della vita misti-

ca di Chiara da Montefalco e dei mutamenti sociali e politici nella Umbria all'inizio del sec. XIV ha prodotto effetti significativi ⁽⁶⁵⁾. Il gruppo si è più volte interrogato su come possano essersi combinati storicamente fenomeni apparentemente distanti: la mistica medievale, il mondo religioso femminile, i movimenti penitenziali, i francescani spirituali e la lotta tra papato e impero.

Leggendo stralci de *Il nome della rosa*, ci troviamo così nel punto d'incrocio di piani di lettura che prima sembravano procedere parallelamente. Le opinioni del gruppo si sono divise su come sia possibile interpretare il comportamento ambiguo di Chiara, che prima è al centro del cenacolo degli spirituali e che in seguito non esita a denunciare al cardinale Napoleone Orsini gli eccessi ereticali del movimento capeggiato da Bentivenga da Gubbio. Chiara alimenta il fuoco spirituale con le sue visioni e allo stesso tempo si muove per rafforzare il proprio convento acquisendo nuove donazioni. Nella nostra discussione si fronteggiano due tesi: da una parte Anna, Grazia e Marta, che sono rimaste colpite dalla contraddittorietà degli eventi e dal peso morale delle scelte che incombevano su Chiara da Montefalco, e dall'altra Sandro per il quale il disegno divino si incarna nelle scelte della santa. Per Anna, i confini sono sfumati: il demonio si serve degli uomini e la santa deve aver sofferto per raggiungere la beatitudine celeste. Pensare la trasformazione è possibile solo all'interno di una rete di rapporti conflittuali e mutevoli, dove le diverse possibilità sembrano ancora aperte, ed esponendosi al rischio del fallimento. Sandro invece cerca di riferirsi a quanto è definito e garantito nella figura della santità. A suo giudizio i confini sono più netti: Chiara è una santa che ha affrontato varie tentazioni del demonio superandole con l'aiuto divino.

In particolare, Anna non considera chiarito a sufficienza l'episodio della denuncia degli eretici da parte di Chiara da Montefalco: ma come? un santo non deve amare il prossimo e perdonare i nemici? Pone questi interrogativi richiamando la nostra attenzione sull'articolazione interna della chiesa del tempo ed accostando la conflittualità che la caratterizzava, nel secolo XIV, alle odierne contese sulle prerogative e le rispettive competenze in cui si impegnano i gruppi responsabili della celebrazione dei riti principali a Gubbio: la processione del Cristo morto il venerdì santo e la Corsa dei Ceri il 15 maggio. Paragona in tal modo gli ordini religiosi medievali e alla confraternita di S. Croce e alla Famiglia dei Santubaldari di oggi.

Probabilmente è stata saggia la proposta di Grazia, nel corso di una delle dispute più accese, di riprendere il confronto sull'eresia in una seduta plenaria (con Enrico, l'esperto, a fare da arbitro) per decidere una linea comune.

Qualche tempo dopo riprende la discussione sulla santità tra Anna e Sandro, l'operatore, sul grado di consapevolezza e protagonismo delle sante.

Anna. Io vorrei sapere da qualcuno che se ne intende più di me di cose di chiesa, queste sante definite predicatrici, come si dice, ... insomma che studiano la divinità, teologhe, sono definite predicatrici e teologhe, se loro si rendevano conto di avere questi, diciamo, pregi, anche essendo semianalfabete, oppure parlavano così, istintivamente, di quello che si sentivano di dire... se loro si rendevano conto o no di essere, come poi sono state definite.

Sandro. No, non si rendevano conto assolutamente di questo. Però non è che loro per istinto ... cioè, non è per istinto, è lo spirito santo, diciamo.

Anna ripropone la questione dell'accesso alla verità teologica, attraverso una parola non legata alla tradizione *culta*, ma solo alla grazia ricevuta da Dio. Un problema di grande interesse, quando si cerca di cogliere il legame tra istinto, sentimento, e accesso alla "verità". Se Anna pone al centro l'istinto, come abbiamo visto, Sandro segue invece una linea ortodossa ed esalta la presenza dello Spirito Santo.

Si è soliti considerare il problema secondo la formula "Dio chiama, l'uomo risponde", ma Anna deve aver letto da qualche parte che le sante sono, in alcuni frangenti della loro vita religiosa, «spettatrici dell'opera divina». Sandro si è sentito in obbligo di dire la propria sostenendo che una frase di questo tipo è errata, poiché la scelta è un aspetto centrale della vocazione. Altri, come Giacomo e Stefano, sono intervenuti ed hanno evocato il "libero arbitrio", provando a smorzare i toni. Tutto questo però non sembra aver avuto influenza sulla "disputa teologica".

Anna. Io penso praticamente che sia una strada tracciata dalla nascita. Come la Madonna chiamata vergine, e poi ha avuto Gesù, così queste sante sarà. E difatti se si pensa che ... chi era Santa Rita? Quando parlava da bambina nella culla le uscivano le api dalla bocca.

Sandro. Sì sono segni, segni di Dio che ti fa capire che quella persona.

Grazia. È stata scelta.

Sandro. Sì certo scelta. Però non si parla di destino, perché il destino per i cristiani non esiste.

Anna. Una strada tracciata.

Se collocati nei contesti di interazione, gli atti di parola dei protagonisti dei laboratori fanno percepire, in tutto il suo spessore, il campo di forze in cui si articolano gli enunciati sul Sé e sul mondo.

5.2. Contese rituali

Nel confronto con le storie delle sante, di fatto, Enrico, l'esperto del *Progetto Giubileo*, è stato spesso impegnato a cercare soluzioni che consentissero di mediare tra *conflitti politici* e *conflitti interiori* dei partecipanti. In seguito, durante una delle nostre conversazioni, in auto, mi confiderà di avere avuto qualche timore sulla possibilità che il libro alla fine apparisse "troppo laico" – qualcosa che suonava alle mie orecchie come un eufemismo, se consideravo la complessa mediazione tra laico e profano che si andava

compiendo – per incontrare i favori del vescovo, il quale ha seguito da vicino l'intera vicenda.

Al ritorno da una riunione, ho uno scambio di idee con Enrico, che mi parla delle difficoltà incontrate, alcune delle quali hanno generato anche tensioni: un lavoro storico, che poi diviene una guida per il Giubileo, parzialmente finanziato e appoggiato dal vescovo, è apparso a un certo punto come una macchina difficilmente gestibile. Enrico dice di essersi trovato “a fare da ombrello”, a smorzare i toni e questo non gli è piaciuto. Io provo a suggerire, in base a quanto accade di giorno in giorno, che forse le contraddizioni potrebbero essere delle risorse, a patto che non vengano subito disinnescate. Ma chi gestisce i mutamenti e le contraddizioni e soprattutto si fa carico di scelte che non si sa dove ci possano portare? Enrico sottolinea che questo lavoro deve essere fatto dal “Servizio”, non da lui. Evidentemente egli ritiene che anche le dispute teologiche, alla fine, dovrebbero essere regolate dagli psichiatri. Una scelta di questo tipo porterebbe però a occultare la complessità dei confronti che avvengono nel campo religioso. È Enrico stesso a richiamare in modo indiretto la specificità dei conflitti e le forme di regolamentazione che riguardano la religione, fuori dalla porta del Centro di salute mentale. Anche nel suo caso i conflitti sulle credenze religiose sono inquadrati nella logica del campo rituale. Gubbio è una città in cui si possono avvertire e quasi toccare con mano le continue contese che si aprono sul confine tra quanto è “ortodosso” e quanto sembra seguire pericolosamente l'entusiasmo del rito. Enrico si chiede cosa sia religioso e cosa sia laico, o addirittura pagano, nella Festa dei Ceri. In effetti ricorda che in città la dialettica tra sacro e profano torna in superficie ogni anno nel mese di maggio quando si prepara la festa.

I riferimenti continui al culto di S. Ubaldo e alla Corsa dei Ceri vanno collocati in una serie di relazioni “pratiche” e “politiche” tra il corpo del santo, il corpo della città e il corpo dei fedeli. S. Ubaldo rappresenta il vescovo che è anche un padre e un baluardo contro i demoni (ALIMENTI A. 1990, CASTELLI P. 1990). I pazienti si recano spesso al santuario sopra la città. Alcuni lo raggiungono in occasione delle liturgie ufficiali, altri considerano la strada che porta al convento di S. Ubaldo un itinerario da percorrere a piedi e in silenzio per “riflettere”. Tutti considerano le celebrazioni di maggio un periodo eccezionale per lo scorrere del tempo in città. Va tuttavia detto che proprio la percezione della celebrazione della santità locale, che mescola una serie di atti di forza, una retorica delle appartenenze di genere maschile e una continua messa in discussione delle gerarchie locali, assume una connotazione particolare se filtrata attraverso la lente della mistica femminile. In altri termini, la santità femminile esplorata nel laboratorio ha permesso di contrapporre le figure di culti domestici delle sante alla politica della santità urbana, che rappresenta la facciata pubblica maschile del culto cittadino.

Le divisioni necessarie a costruire e realizzare la festa richiamano continuamente il problema della competizione e della imprevedibilità. Nel rac-

conto di Piero, operatore sociale e ceraiolo di S. Giorgio, ad esempio il santo (San Giorgio) si trasforma in un ariete usato per vincere un assedio. Lo scontro fisico è rappresentato o effettivamente agito in molti frangenti della corsa. Nel chiostro, ad esempio, la devozione diviene battaglia, i toni si fanno bellici, i ceraioli schiere che si fronteggiano.

Piero: Il problema è che lassù [nel chiostro] è diventato ogni anno peggio. È diventato... che ne so... entrare a tutti i costi. [...] Sì, il sacro però lì si mischia molto col profano. Nel senso, lì San Giorgio vuole entrare a tutti i costi. Cioè, io non mi permetterei mai come sangiorgiario di usare il santo mio come... Un anno noialtri ci abbiamo spaccato il santo pur di entrare. C'era gente ch'era contenta che non je avemo fatto chiudere sta porta. E io ero dispiaciuto perché il santo era tutto rotto per esempio. Cioè, punti di vista proprio diversi se permetti. Quindi, anche lì c'è molto fanatismo. [...] Sì va sempre oltre, quell'oltre che alla fine, non so, a me non piace ultimamente. Forse prima sì, ero molto più... un anno con il mezzano⁽⁶⁶⁾ mio padre ci ha perso l'orologio, perché noi siamo arrivati, io facevo l'ultimo pezzo e siamo arrivati proprio... quasi per metterlo dentro, e quindi ha cercato di smanettare, perché ci sono i santubaldari, i sangiorgiari, e è una bolgia. Lì chi ci ha un ruolo proprio differente è Sant'Antonio. Lui è dietro, quindi proprio lui non ci ha *chances*, però loro più vicini arrivano e... Loro sono quelli meno interessati a questa cosa. E anche lassù c'è una guerra, tutti gli anni è una lotta, perché ormai capito, le forze si equivalgono. Una volta non c'era questa cosa perché Sant'Ubaldo arrivava con due stradoni di vantaggio. Lo mettevano giù piano, andavano sopra. Adesso le forze sono uguali.

Nel pieno della competizione i valori religiosi possono passare in secondo piano, lo spirito di parte prevale su quello della ricomposizione unitaria. È interessante notare come tali valori appartengano ad una struttura gerarchica che rinvia a una lontana origine comune dei contendenti.

Piero: C'è sempre questo scontro... scontro... chiamalo scontro, come ti pare, però siamo a un punto molto... e lì ti scordi sempre che c'è la chiesa, che c'è il santo, che tu corri per Sant'Ubaldo, in quell'attimo proprio te lo scordi. Poi dopo quando ritorni con la processione con i santi allora tutti abbracciati, tutti amici, però in quegli attimi te lo scordi, te lo scordi, non c'è un cazzo da fare.

Nelle discussioni comuni sulla Festa del Santo patrono, il conflitto rituale è invocato in contrapposizione a una regola d'inclusione riconducibile a un'autorità superiore: Ubaldo, santo pacificatore, che nella agiografia sancisce l'unità e la concordia nella città (ALIMENTI A. 1990, DEL NINNO M. 1976, CASTELLI P. 1990). Possono essere allora adottate alcune strategie di compensazione che facciano leva su quei valori religiosi, strettamente legati al Santo, che circoscrivono uno spazio più appropriato, caratterizzato da silenzio, preghiera e pellegrinaggio.

Nella stanza libri, alla fine delle riunioni di lavoro, si parla dei Ceri. C'è chi si scalda subito e chi sostiene che oggi non c'è più lo spirito della festa. E chi pensa che sia giusta la proposta del vescovo di non chiudere la porta del santuario subito dopo l'entrata del cero di S. Ubaldo per evitare gli scontri e celebrare l'unità civica. La festa è cambiata molte volte in tanti anni, perché non compiere un atto dall'alto valore simbolico di pacificazione come questo? Un operatore ha saputo che i *santubaldari* si sono riuniti e hanno rifiutato la proposta. Giovanni e Alberto sostengono che S. Giorgio deve tentare di entrare sempre! In una delle passate edizioni la statua del santo si è rotta nello scontro con la porta. La testa del cavallo è schizzata via. Probabilmente è stata raccolta da qualcuno e, nonostante gli appelli, mai più consegnata.

Nel laboratorio sui santi, alle dispute teologiche si è affiancata quindi una forma di riflessività che attinge alle esperienze corporee vissute nel rito del santo patrono, che è un dispositivo molto sofisticato per la regolazione dei conflitti. Il campo rituale (PALUMBO B. 2000, 2003) mostra che esistono altre possibili regole per "giocare" le interpretazioni religiose contrapposte cui diversi soggetti possono partecipare. In altri termini, a differenza di quanto accade nel confronto tra interpretazioni teologiche, nel campo rituale si può agire una conoscenza pratica che non è interamente e definitivamente prescritta dalla autorità religiosa e che per certi versi consente un ampio margine di manovra. L'aspetto interessante in questo caso è che proprio i meccanismi di proliferazione delle procedure e delle regole in un campo rituale non sembrano essere interamente sottoposti al giudizio di una autorità religiosa *super partes*. Gruppi e interessi contrapposti in città possono rapportarsi dialetticamente all'autorità vescovile.

Le dispute in laboratorio mostrano che in situazioni di conflitto si può adottare una delle due strategie, la visione teologica oppure la pratica rituale, per guadagnare un autonomo spazio di manovra: ad esempio, un'affermazione sulla verità teologica può mettere in discussione l'ortodossia di un particolare modo di regolare i rapporti nel campo rituale; viceversa la risoluzione dei conflitti nel rito può consentire di contrapporre la "tradizione locale" a quelle che vengono considerate intromissioni dell'autorità vescovile⁽⁶⁷⁾.

5.3. *Interdetto*

Nel mio diario di campo ho annotato le discussioni seguite al temporaneo rifiuto del vescovo di scrivere la prefazione – dopo una sua preliminare ricognizione delle bozze – al libro sulle sante, esito conclusivo del laboratorio. In quell'occasione, si sono rapidamente fatti largo tra i membri del gruppo dubbi sulla correttezza della interpretazione di alcuni eventi stori-

ci e sui rischi di aver forzato alcune interpretazioni delle esperienze mistiche delle sante. Il doppio livello di lettura, storico e agiografico, ha aperto contraddizioni cui era difficile sottrarsi.

Il gruppo è riunito per definire le ultime parti del libro e stabilire i tempi di consegna in tipografia per la stampa del volume. Claudia [*la psicologa responsabile del progetto*] ci invita tutti a sedere, preparandoci ad ascoltare una brutta notizia. Dice di avere avuto oggi una conversazione telefonica con il vescovo, che ha letto i materiali da noi inviati e ha trovato il lavoro interessante. Si aspettava in realtà una serie di storie di vita delle sante e non un quadro storico come quello presentatogli. Ma proprio perché si vede che il lavoro è stato fatto con impegno, egli si sente obbligato a dire molto chiaramente – «sarò un po' crudo» ha detto – che su alcuni punti non è d'accordo con quanto è stato scritto. Non potrà perciò scrivere la prefazione al libro.

Segue un lungo silenzio interlocutorio. Claudia ci guarda e dice di essere rimasta attonita, di aver stentato a riprendersi, e di non essere riuscita a replicare alle critiche puntuali del vescovo su alcuni passaggi del testo, perché si trattava di parti che non aveva ben presenti. Rammaricandosi che se almeno ci fosse stato l'esperto forse avrebbe potuto discuterne con lui. «Ancora non mi sono ripresa»: Claudia torna più volte sulla sua reazione di sorpresa e di spaesamento che dice essere sopraggiunta all'improvviso. Il vescovo peraltro deve essersi accorto della reazione e si è affrettato a dire che resta disponibile a collaborare con tutte le attività del CAD, che rimane comunque interessato ai lavori che si fanno qui al servizio psichiatrico. Claudia, in ogni caso, ha apprezzato la franchezza del vescovo e la sua correttezza nel valutare il lavoro, così come avrebbe valutato un qualsiasi altro lavoro storico, fatto seriamente. Aggiunge: «Ci ha fatto una critica, non ha detto genericamente che va bene, disinteressandosi della cosa. Ci ha trattato da "persone"». Claudia a questo punto ci chiede: «Monsignor Vescovo non è d'accordo su alcune cose che abbiamo scritto. Cosa vogliamo fare? Si possono chiarire alcune cose con lui?»

Nel corso della discussione seguente si capisce che ci sono sostanzialmente due ordini di problemi posti dal vescovo. Il primo riguarda la scelta del periodo e l'organizzazione temporale degli argomenti affrontati nel volume; nel testo si parla di due fratture: la prima, a monte, rappresentata dalla presenza di Francesco d'Assisi che raccoglie e incarna le istanze di rinnovamento nella chiesa; la seconda, a valle, costituita dal periodo di conflitti religiosi e di riorganizzazione della Chiesa in concomitanza con la Riforma protestante e la Controriforma postridentina. Il secondo ordine di problemi probabilmente riguarda l'enfasi eccessiva data nel testo alla mistica femminile; mistica che in alcuni punti è colta come contrapposta alla penitenza e all'obbedienza. Ma quale può essere la parte che ha spinto il vescovo a intervenire?

Enrico, l'esperto, pensa che probabilmente il vescovo intende suggerire che la spiritualità femminile è stata sempre la stessa; per questo forse tale spiritualità andrebbe vista in continuità e non in discontinuità storica. Certo, se la critica fosse questa, allora ne risulterebbe minato l'intero impianto della interpretazione storica del libro – che peraltro, ad una lettura attenta, rimane molto edulcorata e quasi agiografica –.

Anna si chiede: «Non poteva interessarsi prima di come andavano le cose? Se questa è la critica, allora è una critica ai libri che abbiamo usato. E chi ci dice che fossero sbagliati?» Claudia fa presente che il vescovo è stato corretto e sincero. La realizzazione del *Progetto Giubileo* è stata possibile anche grazie al suo interessamento. Saremmo obbligati ad invitarlo alla presentazione del libro in ogni caso. «Si fa un libro sulle sante ombre a Gubbio e non si invita il vescovo? Sarebbe un controsenso. Forse alcuni suoi suggerimenti potrebbero arricchire il lavoro». Unico punto su cui non si può negoziare è la lettura storica come scelta di fondo. In questo caso è una scelta che probabilmente va difesa: il CAD è una cosa diversa dalla chiesa.

Franco dice che dovremmo incontrare il vescovo. Marta aggiunge che potremmo considerare la cosa in termini positivi: «In fondo è nostro interesse fare il libro nel miglior modo possibile. I tempi sono obbligatori? Forse possiamo prendere la cosa come un'opportunità per un confronto».

Enrico è d'accordo, è opportuno incontrare il vescovo. Se i punti di discussione riguardano la parola adottata "frattura", allora ci si può tornare sopra. È una scelta della quale, come esperto, si prende tutta la responsabilità: «è stata fatta per motivare la scelta del periodo storico, ma ci potrebbero essere altre conclusioni». «La nostra è stata una scelta che riguarda un certo periodo, è possibile che questo abbia inciso sull'enfasi posta sulla discontinuità, piuttosto che sulla continuità con la storia religiosa delle epoche precedenti e seguenti». Su questo problema il vescovo potrebbe essere una guida preziosa. La mistica peraltro c'è sempre stata nella cristianità e quindi non va relegata ad un solo periodo storico da noi preso in esame.

A questo punto, Stefano, lo storico del gruppo, si chiede se non sia possibile avere una prefazione critica in cui il vescovo spieghi i punti di disaccordo. Ma Claudia fa presente che generalmente chi fa una prefazione condivide il contenuto del libro e il lavoro degli autori. In questo caso si può fare? Rimane il fatto – aggiunge Stefano – che vi possono essere letture storiche poco accettate dalla chiesa. E questo è frequente quando si mescolano storia e religione. Per esempio la chiesa è restia ad accettare un lavoro come quello di Jacques Le Goff che ha descritto la nascita del Purgatorio dentro le trasformazioni storiche della società mercantile del medioevo (cfr. LE GOFF J. 1996 [1981]). Chi è cristiano, crede al Purgatorio in quanto tale, ed è poco propenso a vederlo come una costruzione storica. In fondo è come nella discussione che recentemente è stata riproposta dalla televisione e dai giornali: se ora faranno santo Pio IX, probabilmente sarà necessario rivedere alcuni passaggi decisivi della storia del Risorgimento.

Anna, a supporto di quanto detto da Stefano, rammenta che ogni tanto la Chiesa parla di qualcuno che è stato mandato sul rogo nel passato per riabilitarlo oggi. «Dice che vogliono fare beato fra' Savonarola? E – riferendosi a Giordano Bruno – come è andata a finire poi per quello che ha dato il nome alla piazza del quartiere di San Martino?»

Anche Gianni e Alberto, i due operatori sociali che seguono i rapporti con la tipografia, sostengono che la soluzione preferibile è far seguire la stampa a un incontro chiarificatore con il vescovo. In fondo, per la fine dell'anno giubilare c'è ancora qualche mese. Bisogna bloccare la tipografia. Giacomo – interpellato a più riprese da Claudia – non si sbilancia. Dice che non sa. Claudia insiste, ma lui dice che non sa.

Con questa discussione giungiamo a un punto cruciale del percorso del laboratorio. All'inizio del lavoro probabilmente nessuno immaginava che

saremmo giunti così vicini all'esperienza concreta, sperimentata collettivamente, del "limite" rispetto a un particolare terreno di definizione della "verità". In questo caso, è stato possibile saggiare, attraverso la forza dell'interdetto, il potere simbolico che deriva dall'esercizio della parola in un campo sociale – la *ecclesia* – che fa dell'accesso alla "verità rivelata" e della conversione i principi base della trasformazione individuale (BOURDIEU P. 1971, 1988 [1982]). Il rischio di scivolare nell'eresia si avverte concretamente a livello individuale, ma può anche essere affrontato collettivamente. Peraltro, il fatto che i contenuti del lavoro siano rimasti fluttuanti per un certo periodo in un clima di incertezza che ha coinvolto tutti, compresi gli operatori psichiatrici, senza essere specificamente tematizzati ed esplorati sul versante terapeutico, non sta a significare che tali contenuti siano rimasti inattivi. Anzi, l'"incidente" del vescovo ci mostra come le questioni concernenti la sfera religiosa siano comunque inscrivibili in pratiche discorsive cariche di forza e come la scrittura possa contribuire a mobilitarle politicamente. Non va dimenticato in proposito quanto ripetono frequentemente i terapeuti, e cioè che la "verità" fabbricata nella relazione terapeutica ha la forza della realtà, è postulabile e trasformatrice. Ciò che non sempre essi riescono a riconoscere, nel flusso quotidiano delle pratiche di riabilitazione del CAD, è che tale "verità" si iscrive in specifici rapporti differenziali di potere e di azione collettiva entro i quali la responsabilità nella relazione medico-paziente è solo uno dei possibili ambiti di confronto politico.

6. *Epilogo: Fiori di cielo, un oggetto stratificato*

Dopo quasi due anni di lavoro, il libro prodotto (ATTIVITÀ LIBRI - ATTIVITÀ CIAK 2000) dal *Progetto Giubileo* appare come un oggetto stratificato che mantiene in sé custodite molte delle aspettative dell'intero laboratorio. Come in tutti gli oggetti fatti collettivamente, i partecipanti del laboratorio possono ritrovarvi qualcosa di sé, ma anche stentare a riconoscersi. Il libro è strutturato in quattro parti: le prime due affrontano la storia sociale e politica dell'Umbria medievale e rinascimentale, la terza e la quarta l'esperienza religiosa delle sante. In appendice sono state inserite le schede sulle vite delle sante con riferimenti alle opere e alle "azioni mirabili": in questo senso, come suggerisce il titolo scelto dai partecipanti al laboratorio – *Fiori di cielo* –, il libro non si sottrae ai legami di filiazione con i libretti agiografici che la signora Anna leggeva da piccola. Le illustrazioni – opportunamente sistemate e "alleggerite" nei toni – richiamano luoghi e

corpi delle sante. È stato possibile infine far precedere il testo da una breve presentazione del vescovo, risultato di un conclusivo scambio chiarificatore sui temi della religione e della devozione. Alcune contraddizioni raggiungono anche l'ultima stesura: in appendice sono riportate descrizioni del culto locale di Santa Cecilia di Montelovesco che, pur rappresentando una figura molto vicina ad alcuni membri del gruppo, ha rischiato sino all'ultimo momento di non essere inclusa nel testo perché troppo legata a un culto popolare di difficile inquadramento nella liturgia ufficiale.

6.1. Agire negli spazi pubblici

Nel dilemma se parlare di salute mentale, di riabilitazione o semplicemente di storia medievale e santità femminile, alla fine, gli operatori hanno deciso di portare avanti un percorso parallelo. In primo luogo, operatori e utenti del CAD hanno illustrato le finalità della struttura riabilitativa e le iniziative di promozione della salute mentale in uno spazio espositivo, dove *Fiori di cielo* era presente insieme ad altri prodotti dei laboratori, nella cornice più ampia di una mostra-mercato di prodotti locali. In secondo luogo, il gruppo del *Progetto Giubileo* ha deciso di presentare il libro alla Biblioteca comunale, di fronte a un folto pubblico e alle autorità civili e religiose della città. In questo secondo contesto, si è scelto di narrare la storia del laboratorio concentrandosi sulle pratiche collettive, senza toccare le storie dei singoli partecipanti. Si è preferito, cioè, evidenziare la parte religiosa e storica del lavoro senza parlare dell'esperienza individuale delle persone coinvolte.

Alcuni operatori si sono chiesti se alla fine non si fosse trattato di una soluzione di compromesso e se la scissione tra la promozione della attività riabilitativa nel contenitore della mostra mercato e la presentazione del libro nel tempio cittadino della cultura (la Biblioteca) non avesse riproposto la separazione tra sociale e sanitario che è alimentata continuamente dai rapporti nel campo psichiatrico. Lo stand della mostra mercato collocava il libro tra i prodotti alimentari, gli attrezzi agricoli, il tartufo e altri oggetti che svolgono un ruolo cruciale nella costruzione identitaria del territorio. In quella cornice, gli operatori psichiatrici e i pazienti potevano vendere il nuovo libro, insieme ai piccoli oggetti di bricolage, e allo stesso tempo informare i passanti sulla nuova comunità terapeutica, in costruzione sulla collina vicino al santuario dedicato a S. Ubaldo.

Nella presentazione alla Biblioteca invece è stata allestita quella che per certi versi è sembrata una vera e propria conferenza-performance, nel corso della quale Enrico, l'esperto, facendo seguito ad alcuni interventi di

amministratori sanitari e comunali, ha descritto il libro e le sue caratteristiche. La sua esposizione sui contenuti del testo e i problemi interpretativi affrontati, di taglio storico o religioso, è stata accompagnata dalla proiezione di diapositive in cui erano ritratti i luoghi sacri e dalla lettura di alcuni episodi agiografici fatta dai membri del laboratorio. Il montaggio di immagini e di testi su una partitura di musica sacra medievale e rinascimentale suggeriva così la pluralità di percorsi che hanno effettivamente caratterizzato il lavoro.

In questo modo, il libro, proposto come specifico risultato della circolazione e dello scambio tra il Centro di salute mentale e la realtà sociale esterna, è stato collocato in una "occasione pubblica" dove le autorità cittadine e il direttore generale della USL hanno affrontato anche i problemi dell'inserimento sociale, dello "svantaggio" e della psichiatria di comunità. Si è creata così una singolare occasione in cui la sostanza composita ed eterogenea dell'oggetto ha messo a disagio i soggetti istituzionali esterni chiamati a produrre nuove glosse, nuove iscrizioni, ai suoi margini. Si è assistito cioè ad avventurose peregrinazioni, da parte dei rappresentanti pubblici, tra considerazioni sulla carenza di risorse per finanziare i pur encomiabili progetti nel campo della salute mentale e arditi riferimenti a Dante, mettendo insieme la riabilitazione psichiatrica, San Francesco, gli itinerari della pace, la USL e l'Umbria mistica del Medioevo. È come se la prassi dello spostamento, esplorata nei pellegrinaggi del laboratorio, si traducesse in enunciati che, nel momento in cui tentavano di definire una cornice istituzionale alla intera operazione, si esponevano inevitabilmente anche a una ironia che li metteva fuori gioco. Sembrava in altri termini che il gruppo del laboratorio, ritualizzando la presentazione del volume, avesse continuato, all'esterno, a destabilizzare le cornici "teologiche" predisposte dai suoi interlocutori, in questo caso gli amministratori pubblici.

Osservate con attenzione, dunque, le pratiche laboratoriali sembrano allargarsi allo spazio pubblico agendo indirettamente su alcuni rapporti di potere che regolano il campo della salute mentale. L'effetto più significativo è dato da una "torsione" cui sembra essere sottoposto il linguaggio usato dagli interlocutori esterni, al fine di confrontarsi con gli "oggetti ibridi" prodotti dal laboratorio. Gli effetti sul linguaggio evidentemente non hanno un impatto decisivo sulle gerarchie istituzionali, ma possono utilmente destabilizzare le pratiche convenzionali nel campo psichiatrico. In questo senso, le azioni di riabilitazione mostrano una effettiva natura politica. Esse non vanno dunque separate né dalla produzione del sapere psichiatrico, né dalla formazione di spazi pubblici di confronto, nei quali

la dimensione corporea della vita sociale ha una valenza decisiva per il riconoscimento e l'attivazione di "saperi e pratiche emergenti".

In una realtà come la psichiatria "territoriale" e "pubblica" italiana, in cui gli operatori sono impegnati a dialogare in modo produttivo, spesso conflittuale, con altre aree socioculturali, ha una fondamentale importanza riconoscere le pratiche quotidiane di utenti e operatori, in situazioni di confronto politico. In simili circostanze è necessario seguire gli agenti – chiunque compia un'azione – in terreni che tendono a configurarsi come eccentrici rispetto alla diagnosi e alla terapia psichiatriche. Come abbiamo visto, è all'interno dei processi e in prossimità rispetto alle azioni delle persone che, nella dispersione delle pratiche, il gioco appare come complesso e articolato. Queste forme emergenti⁽⁶⁸⁾ possono essere attivate nei contesti terapeutici oppure, in quanto costruzioni intersoggettive, essere agite politicamente per allargare la riflessione sui confini del campo psichiatrico. Confini che, offrendo al vaglio della ricerca etnografica la loro natura contestuale, in riferimento alle pratiche della psichiatria territoriale, potrebbero essere colti in una continua negoziazione politica. Negoziazione in cui giocano un ruolo significativo i desideri, le scelte e le azioni di persone in carne ed ossa.

Nel periodo in cui si è lavorato alla preparazione della presentazione pubblica, oltre ai dubbi e ai timori di non farcela, sono tornate a farsi avanti le paure che si presentano nei momenti di crisi: Stefano con le sue prese di distanza da un lavoro che non domina interamente, la signora Anna con le sue emozioni espresse in un linguaggio connotato dalla opposizione tra mondo maschile e femminile. Per esempio, in una delle ultime riunioni del gruppo, Stefano si è chiesto chi avrebbe mai potuto trovare la forza di parlare, durante la presentazione del libro, del rapporto tra la malattia e il lavoro svolto. Egli così ricordava agli altri che parlare pubblicamente di un laboratorio condotto nel CAD non può non porre la questione della malattia mentale.

Stefano dice di sapere di essere cambiato nell'ultimo periodo. «Prima era una questione di piani di personalità differenti». Non sapeva che fine avrebbe fatto. Però sarebbe giusto parlare del lavoro. Di come si è proceduto. Egli si lascia sfuggire un richiamo alla opportunità di fare una confessione. Quasi a dire che raccontare la propria esperienza personale sia da considerare equivalente a una confessione religiosa. Claudia sostiene che comunque non sono gli aspetti della dinamica di gruppo a dover essere portati all'esterno, nel caso della presentazione del libro. Ma Stefano ricorda ancora, riferendosi a Claudia, che ci sono stati momenti difficili all'inizio del lavoro: «tu lo sai». Stefano pone così esplicitamente anche la questione della efficacia terapeutica di quanto abbiamo fatto insieme: «siete voi psicologi del "Servizio" che dovete dirmi se questo lavoro sulle sane mi fa stare bene». La psicologa sposta subito la questione sul terapeuta

di riferimento. «Bisogna che ne parli con Paolo [lo psichiatra di Stefano], e che eventualmente si riprenda il discorso qui al CAD in un secondo momento».

Di nuovo il vissuto della malattia entra obliquamente nei bilanci della attività quotidiana del CAD. Stefano mi racconta che lungo i viali che conducono al santuario di S. Ubaldo ha avuto paura, ha percepito molto chiaramente la presenza di una persona che sembrava seguirlo, poi quando si è voltato non l'ha più vista. Ha temuto che fosse un'allucinazione, ma al "Servizio" sembrano non credere a questi campanelli di allarme. Il pomeriggio della presentazione del libro alla Biblioteca comunale i dubbi e le paure si sono tradotti in una serie di ansiose telefonate al cellulare di Stefano che fino all'ultimo non sembrava intenzionato a presentarsi. Solo all'ultimo momento, Stefano raggiunge il resto del gruppo: facendoci coraggio a vicenda, procediamo alla presentazione. Dagli applausi finali sembrerebbe essere stato un successo.

6.2. *Molteplici vie d'uscita e pratiche emergenti*

Alla fine, le vie d'uscita dal laboratorio sono state molteplici. Pietro ha deciso, per motivi che riguardavano la ridefinizione del suo ruolo di paziente, fatto di diritti e doveri, di abbandonare il CAD. Giacomo invece continua a frequentare il CAD, facendo attenzione a non pronunciarsi, se non interpellato, su quanto avviene. Rimane incognita la sua visione dei santi e del dialogo mistico che si può con essi instaurare. Stefano, intende sviluppare i suoi interessi storici; oggi si sente meglio e ha nuovi progetti: vorrebbe scrivere un saggio sui rituali e sul segreto nei gruppi rivoluzionari della metà dell'Ottocento. Anna è riuscita finalmente, dopo vari anni, a recarsi in pellegrinaggio a Lourdes. Nel diario, che ha diligentemente tenuto durante il viaggio, dichiara di aver capito attraverso il laboratorio alcune cose importanti.

«Da qualche mese io e altre dodici o tredici persone stiamo facendo delle ricerche su alcune Sante ombre, ora siamo agli ultimi accordi tra noi e l'editore, è una cosa che mi ha maturata molto spiritualmente; fino a poco tempo fa mandavo imprecazioni agli eventuali nemici, lo dice il proverbio che abbiamo tutti due popoli uno che ci vuole bene, l'altro che ci vuole male e per questi ultimi erano tuoni e fulmini; poi pian piano ho cominciato a pensare che era più il male che facevo a me stessa che a loro, per cui appena mi è stato detto che c'era posto a Lourdes, ho fatto voto di dire un'Avemaria al giorno per quelli che fanno del male, e io chiamo aguzzini. Se le ricerche sulle Sante mi avessero lasciata del tutto indifferente, non solo avrei continuato a mandare imprecazioni, ma non avrei accettato di andare a Lourdes con il voto di dire un'Avemaria nella Grotta di Massabielle, per gli aguzzini. Ora mi sento molto più distesa, più serena».

Secondo gli stessi protagonisti del laboratorio, il processo che abbiamo esaminato ha la capacità di favorire trasformazioni. Si tratta di trasformazioni che non sono facilmente ascrivibili a possibili “itinerari di guarigione” individuali e sembrano riguardare pratiche collettive, in contesti che si configurano eminentemente come intersoggettivi. Per una ricerca etnografica sulla psichiatria, l’interesse di questo genere di attività riabilitative consiste non tanto nella possibilità di coglierne le peculiarità rispetto a un modello codificato di terapia, o di valutarne la funzione di controllo sociale sul tempo dei pazienti⁽⁶⁹⁾. L’interesse di tali pratiche sperimentali risiede principalmente nella loro capacità di catalizzare processi sociali in cui, attraverso l’immaginazione, si possono allargare gli spazi di confronto pubblico rendendo permeabili i confini tra “sociale” e “sanitario”. Due aree di competenze queste che gli stessi agenti co-implicati nei processi di riabilitazione tentano, con diverse strategie, di mantenere separate proprio quando cercano di pianificare e predisporre quelle azioni sperimentali che ogni giorno fanno transitare i pazienti e gli operatori da una parte all’altra. Di volta in volta, il punto che etnograficamente va chiarito è che questo confine tra sociale e sanitario, in modo speculare a quello tra terapia e riabilitazione, è storicamente situato e sembra rinviare a quella che Jean Lave ed Etienne Wenger hanno chiamato “partecipazione periferica legittimata” in una comunità di pratiche (LAVE J. - WENGER E. 1991: 57-58). La riproduzione sociale delle comunità di pratiche ha un carattere intrinsecamente contraddittorio che deriva dai processi di apprendimento di ogni singolo partecipante. Per questo motivo i cambiamenti che intervengono in attività sperimentali centrate su forme di azione collettiva non possono essere valutati in astratto: ogni specifico agente del campo di pratiche gioca se stesso in situazioni diverse. Le persone cambiano in comunità che cambiano, impegnandosi in un processo generativo del proprio futuro.

In tale prospettiva, nelle azioni riabilitative è necessario lavorare sperimentalmente sui “saper fare” che non vanno recuperati dai pazienti, ma vanno attivati da tutti i partecipanti. In un certo senso, di potrebbe dire che non si “ri-attiva” o “ri-abilita” nulla, ma si è *tutti* impegnati (etnografo compreso) a sviluppare socialmente sensibilità e immaginazione, nel flusso di un’azione collettiva. Il problema, di ordine teorico e pratico, in simili casi, è legato al fatto che è difficile pensare a una forma di riflessività che sia collocata fra procedure di tipo collettivo e cooperativo. Per esempio la distinzione, spesso fatta da alcuni operatori, tra riabilitazione e terapia, in base a una più o meno percepibile riflessività del paziente sui cambiamenti intervenuti (che sarebbe più significativa nella relazione psicoterapeutica e

difficile da individuare nella riabilitazione), appare come problematica. I laboratori sperimentali evidenziano infatti che quanto, in alcune interpretazioni degli operatori, può essere visto come una distinzione di grado o di profondità riferibile alla riflessività del paziente, rappresenta invece una zona opaca dell'agire psichiatrico che necessita un'esplorazione critica della natura sostanzialmente sociale e posizionale di quella riflessività.

In definitiva, mi sembra che riconoscere la specificità delle pratiche collettive di trasformazione emerse nel laboratorio sui santi, che ho preso in esame nella mia etnografia, abbia almeno due significative conseguenze che aprono nuovi campi di ricerca e confronto interdisciplinare.

*In primo luogo, appare necessario uno specifico e consapevole lavoro sulla prassi sociale nei contesti cooperativi in cui viene messa direttamente in gioco la capacità di agire di ogni partecipante. In altri termini, il laboratorio assume un significato peculiare se viene considerato come un processo collettivo che coinvolge i diversi agenti del campo psichiatrico e ne riconsidera alla base la distribuzione dei saperi e la possibilità di agire. Nello specifico è importante guardare alle trasformazioni catalizzate dal laboratorio come a un tentativo di riconfigurare il "campo fenomenico" degli agenti in un "campo di pratiche". "Fare i santi" in un centro di riabilitazione psichiatrica sembra così aprire possibilità inaspettate per un dispiegamento e un potenziamento della capacità di agire in una complessa interazione tra persone, oggetti e contesti. Sembra, per esempio, offrire ai partecipanti l'opportunità di raccontare e costruire collettivamente esperienze significative, facendo fluttuare immagini ed emozioni, in situazioni in cui sono manipolati oggetti percepiti come carichi di potere. In questo senso, poiché quando si è presi nel flusso delle pratiche si è spinti ad agire in campi differenziati e a riposizionarsi continuamente, la stessa "presenza" individuale può attingere a un ampio spettro di possibilità offerte dagli spostamenti e da una pluralità di "stati di coscienza". Negli spostamenti infatti anche la pluralità degli "stati di coscienza" può essere considerata come una risorsa e non solo come un rischio di "perdersi". Ciò porta a decentrare le definizioni locali della "persona" e ad acquisire una nozione più ricca di *agency* (indissociabile da come le persone si definiscono concretamente nella pratica attraverso relazioni molteplici): considerando, ad esempio, l'apprendimento delle tecniche come una forma di sperimentazione ludica, una combinazione di mimesi e sensualità nell'azione corporea, che porta a cogliere l'innervazione che attraversa ogni atto ripetuto e routinario. Il laboratorio sembra suggerire che percepire gli interdetti e le contraddizioni, in cui si lavora, faccia emergere l'*agency* at-*

traverso la percezione degli ostacoli ad agire e delle forze che puntano a espropriarla. In tal modo sono i punti di resistenza a darci la mutevole configurazione dei rapporti di forza e delle trasformazioni possibili in quella che appare come una insopprimibile irriducibilità delle pratiche.

In secondo luogo, diviene urgente considerare il ruolo dei rapporti di forza nelle trasformazioni storiche e sociali dei collettivi che tendono a coagularsi attorno a specifiche pratiche. Si tratta di rapporti di forza che sono sia interni sia esterni al campo psichiatrico e che hanno una significativa profondità storica. Come abbiamo visto, nel laboratorio, la pratica ha continuamente innescato situazioni contraddittorie, in cui essere concretamente presi significava dover entrare in una sorta di lotta degli enunciati. Una lotta che presupponeva una "economia della credenza". In realtà, nelle situazioni in cui è percepibile la responsabilità di un'azione e l'incertezza dei suoi possibili esiti, si verificano trasformazioni significative proprio rispetto a quanto viene "scommesso" nell'incontro con una pluralità di saperi "profani". Va chiarito, peraltro, che questa azione dispersa non corrisponde a una "dispersione" del Sé, ma a un suo dispiegamento in diversi ambiti sociali, attraverso gesti concreti. Passare da un campo sociale all'altro, con una flessibilità che consente di non rimanere inchiodati ai "ruoli sociali", per alcuni pazienti può essere estremamente importante nell'allargamento degli spazi di negoziazione quotidiana. Si tratta di una conquista di nuovi rapporti sociali che rende possibile esplorare opportunità di scambio sociale insieme ad altre persone e in altri contesti. Queste caratteristiche, di fatto, portano a ridefinire i confini storici e politici del campo psichiatrico. In questo modo, l'idea di riabilitazione è posta in una situazione contraddittoria, e per questo produttiva, fra un'istanza di controllo delle traiettorie di vita dei pazienti (quasi a voler recuperare la memoria perduta della capacità di agire) e la scoperta di un gesto radicalmente proiettato nel futuro.

Note

⁽¹⁾ Il lavoro qui presentato è stato sviluppato con la supervisione di Tullio Seppilli nel corso delle attività di ricerca del dottorato in "Metodologie della ricerca etnoantropologica" (XII ciclo, Università degli studi di Siena, Perugia e Cagliari) e portato a termine grazie ad un "assegno di ricerca" nel quadro del progetto "Retoriche della follia e pratiche della guarigione" (responsabile del progetto: Giancarlo Baronti), del Dipartimento Uomo & Territorio, della Università degli studi di Perugia.

In accordo con coloro i quali hanno partecipato alla ricerca, in questo testo userò degli pseudonimi ed eviterò di fornire indicazioni che possano identificare le persone coinvolte. Questo articolo è stato letto e discusso dagli operatori del centro di salute mentale in cui ho svolto la ricerca e da

alcuni partecipanti al laboratorio sulla santità che ringrazio per i commenti e i suggerimenti. Ringrazio inoltre Giovanni Pizza e Tullio Seppilli per le critiche e gli utili consigli su diverse stesure di questo testo.

⁽²⁾ Volontà e immaginazione, sogno e desiderio, come ha scritto Nancy Scheper-Hughes sottolineando l'importanza degli approcci contemporanei ai processi di incorporazione, sono al centro della domanda su cui vertono alcune significative indagini antropologiche: «*Che tipo di società è quella che il corpo desidera, sogna e di cui ha bisogno?*» (SCHEPER HUGHES N. 2000 [1994]: 284). Ritengo che proprio lungo questa direttrice, in Italia, a ormai più di venticinque anni dalla promulgazione della legge di riforma psichiatrica (legge 13 maggio 1978, n. 180) si sia potuto assistere alla formazione di un diffuso patrimonio di conoscenze e di pratiche sperimentali meritevole di un'osservazione attenta e approfondita. Per un'esperienza rilevante nelle azioni di salute mentale comunitaria, con particolare riferimento alle politiche di cittadinanza, rinvio a CARDAMONE G. - ZORZETTO S. 2000.

⁽³⁾ Una coincidenza considerata generalmente indispensabile in quegli approcci alla storia della scienza che cercano di cogliere i mutamenti storici attraverso "eventi decisivi" che risponderrebbero ad "esperimenti cruciali". Sull'antropologia della scienza si può vedere: ELKANA Y. 1989 [1981], LATOUR B. 1991 [1984], 1995 [1991], 1998 [1987], MARTIN E. 1997, FRANKLIN S. 1995, PICKERING A. cur. 2001 [1992]. Sulla ricerca sperimentale in campo biomedico e le sue dinamiche in termini di biopotere vedi: LOCK M. - YOUNG A. - CAMBROSIO A. curf. 2000, BERG M. - MOL A. curf. 1998.

⁽⁴⁾ Su questi aspetti del laboratorio si possono vedere: KNORR CETINA K. 2001 [1992], LATOUR B. - WOOLGAR S. 1979, LATOUR B. 1998 [1987], HACKING I. 2001 [1992]. Per un esempio storiografico chiarificatore di alcune correlazioni tra oggetti e pratiche nei primi laboratori vedi SHAPIN S. 2003 [1996], in particolare il cap. II. *Come si conosceva*: 61-124.

⁽⁵⁾ Ian Hacking ha esplorato lo stretto legame tra fare e sapere nei contesti sperimentali, mostrando il carattere sostanzialmente eterogeneo e instabile della scienza (HACKING I. 1987 [1983]). La "scienza normale" tende ad autodefinirsi come un insieme di pratiche, fondate sui risultati delle precedenti esperienze di laboratorio, che si ergerebbero a fondamento della prassi seguente nella comunità scientifica (KUHN T. S. 1978 [1962]: 29 e segg.).

⁽⁶⁾ Nei termini di Karin Knorr Cetina, lo studio dei laboratori «ha mostrato che gli oggetti scientifici non sono solo "tecnicamente" costruiti in laboratorio, ma anche inestricabilmente costruiti, simbolicamente o politicamente, ad esempio, attraverso tecniche letterarie di persuasione, come quelle che si trovano negli articoli scientifici; attraverso gli stratagemmi politici degli scienziati che formano alleanze e mobilitano risorse, o attraverso le selezioni o i trasferimenti di decisioni che "costituiscono" le scoperte scientifiche dall'interno» (KNORR CETINA 2001 [1992]: 79). La separazione moderna tra i poteri, che dovrebbero altrimenti essere definiti dalle costituzioni politiche, e le conoscenze, cui spetterebbe la definizione della natura delle cose, viene messa in discussione da approcci che si basano su un "principio di irriduzione": un atteggiamento sostanzialmente scettico e diffidente rispetto alle partizioni precostituite di quanto definirebbe le zone reciprocamente invalicabili di scienza e politica. Il rapporto complesso di scienza e politica è stato così affrontato attraverso la ricostruzione di pratiche di laboratorio che, costituendo degli ibridi, dei "quasi-oggetti", tendono far saltare le partizioni disciplinari. Cfr. SHAPIN S. - SCHAFFER S. 1994 [1985], LATOUR B. 1991 [1984], 1995 [1991], STENGERS I. 1993.

⁽⁷⁾ Di fatto vi è un legame stringente, in particolare nelle "scienze della mente", tra pratiche sperimentali e costruzione dei "soggetti". L'uso della espressione "soggetto sperimentale" si è affermato nel passaggio dai contesti clinici, nei quali la dinamica era definita dalla relazione medico-paziente, alle pratiche di laboratorio, nelle quali la parola "soggetto" è attribuita a intere popolazioni di "soggetti sperimentali" categorizzate in termini di prestazione cognitiva e non in termini sociali (DANZIGER K. 1995 [1990]: 115). Kurt Danziger scrive in proposito che quando i risultati sperimentali sono attribuiti a soggetti che non hanno altra identità diversa da quella di "soggetto sperimentale" ne deriva una separazione evidente tra esperimento e contesti della vita umana, ottenendo così «un isolamento dei prodotti di laboratorio dalla realtà personale e culturale che li ha prodotti». Per questo «sembra che l'esperimento porti direttamente agli universali umani, identificati di frequente con gli universali psicologici» (DANZIGER K. 1995 [1990]: 130).

⁽⁸⁾ La necessità di pensare alle relazioni nel laboratorio come a un campo fenomenico ha un valore epistemologico e politico. Come ha ricordato Donna Haraway nel suo invito a una conoscenza posizionata che si prenda carico del problema della responsabilità nei processi generativi delle “pratiche di visione”, i corpi sono agenti, non risorse, i cui confini si materializzano nella interazione sociale (HARAWAY D. J. 1991 [1988]). La conoscenza è nelle attività, negli strumenti e nelle procedure. Gli oggetti non vanno dunque pensati come “dati”, ma come “prodotti” nelle pratiche. In tale prospettiva i corpi sono fonti di conoscenze situate che producono a loro volta corporeità e pertanto essi vanno costantemente ricollocati in processi trasformativi. In questa direzione le differenze tra gli agenti nel laboratorio sono situazionali e non intrinseche e «ciò che i confini contengono, in prospettiva rimane generativo, produttivo di significati e di corpi» (HARAWAY D. J. 1991 [1988]: 201).

⁽⁹⁾ Il carattere storico, negoziale e processuale della conoscenza rende di solito inaccessibili i processi di costruzione della realtà, almeno sino a quando non sorgono particolari contenziosi, o non si intraprende un'indagine comparativa o storiografica. Al fine di capire le azioni concrete nei laboratori e le procedure di iscrizione (cui le stesse etnografie sulla scienza partecipano), Bruno Latour ha usato il termine “strumento” come un sinonimo di “dispositivo di registrazione”, ovvero l'insieme di tracce che guidano il ricercatore dall'articolo scientifico alle sue fonti (LATOUR B. 1998 [1987]: 88-90). A riguardo tuttavia, va rammentato che vi è il rischio – in qualche modo connesso alla scelta di concentrare prevalentemente l'attenzione degli etnologi sulle iscrizioni, cioè sull'interfaccia tra “tecnologia” e “mondo” da parte degli scienziati alle prese con la scrittura di *reports, papers* e articoli scientifici – di far progressivamente “aderire” le strategie testuali alle pratiche di laboratorio.

⁽¹⁰⁾ Sul ruolo decisivo del ragionamento retroduttivo e analogico nella spiegazione delle procedure degli psichiatri statunitensi alle prese con la diagnosi di *Post-traumatic stress disorder* (PTSD) vedi YOUNG A. 1995.

⁽¹¹⁾ In questa prospettiva, per noi rilevante, la stabilità dei sistemi di pensiero, che pone dei vincoli estetici e giuridici alla stessa percezione/cognizione, ha il potere di risultare “reale”, ma si impone per la sua dinamicità e flessibilità. Essa infatti è il risultato della interazione continua di azioni, oggetti e discorsi situati. «Un pensiero collettivo esiste ogni volta che due o più persone scambiano effettivamente pensieri. Questo tipo di pensiero collettivo è fugace e accidentale, si forma e si dissolve in ogni momento. Ma esso induce un particolare stato d'animo che altrimenti nessuno dei membri sentirebbe e che spesso ricorre ogni volta che tali membri si incontrano di nuovo» (FLECK L. 1979 [1935]: 102-103). L'approccio di Fleck è ancora oggi un punto di riferimento per delineare un'antropologia della conoscenza, piuttosto che un'epistemologia della scienza. In proposito vedi anche DOUGLAS M. 1990 [1986].

⁽¹²⁾ Sui sistemi di ragionamento connessi alle pratiche cfr. LATOUR B. 1998 [1987], in particolare il capitolo V. *I tribunali della ragione*, pp. 241-288. Nell'attività degli scienziati di laboratorio, analogamente ad altri attori sociali alle prese con tecniche che prevedono competenza e destrezza, bisogna fare riferimento a una *embedded knowledge*, una conoscenza incorporata nelle procedure e imbricata negli schemi non verbali. Va inoltre sottolineato che un attore produce più tipi di conoscenza e non è impegnato solo in iscrizioni (*literary inscription*), ma cerca di definire gli elementi da raccogliere e considerare (*literary collation*) entro specifiche aree d'interesse (YOUNG A. 1981: 381).

⁽¹³⁾ In particolare, è entrato in polemica con quello che può essere considerato il testo capostipite di quella corrente di studi: *Laboratory life* di Bruno Latour e Steve Woolgar (LATOUR B. - WOOLGAR S. 1979).

⁽¹⁴⁾ Nella visione di Pierre Bourdieu il laboratorio è un campo di gioco specifico all'interno del campo pratico e disciplinare della scienza (BOURDIEU P. 2003 [2001]: 51). Il campo scientifico si configura con un doppio carattere, relazionale e strutturale (in polemica con le letture interazioniste e fenomenologiche), come la combinazione di un “campo di forze” e di un “campo di lotte” in cui agenti individuali e collettivi si confrontano, spesso si scontrano (mettendo in gioco diverse forme di capitale sociale, simbolico, scientifico) per volgere a proprio favore le condizioni di accesso alle risorse, alla conoscenza e alle politiche di “riconoscimento”.

⁽¹⁵⁾ In effetti, osserva Emily Martin, solo di recente le attività dei ricercatori sono state riconsiderate come azioni concertate di gruppi di ricerca impegnati a costruire alleanze all'esterno dei siti spe-

rimentali, cercando cioè di andare oltre l'idea di individuo, sul modello del "businessman" occidentale, impegnato a trovare finanziamenti per la ricerca e a fabbricare iscrizioni e pubblicazioni (MARTIN E. 1997: 135). Le reti di relazioni che dal laboratorio proliferano nel campo scientifico sono molto ramificate e richiedono capacità cooperative e complessi giochi di squadra. Un esempio di etnografia che considera gli attori sociali nel vivo dei loro scontri, a fronte della scelta decisiva se lavorare in centri di ricerca privati o pubblici, nella competizione per la mappatura del genoma, è il testo di Paul Rabinow sull'invenzione della *polymerase chain reaction* (PCR) (RABINOW P. 1999 [1996]).

⁽¹⁶⁾ Cfr. SCHMITT J. C. 1984, 1988, CHARUTY G. 1995a, CATEDRA M. 1995.

⁽¹⁷⁾ Il saggio di Robert Hertz dedicato al culto di San Besso è un caso emblematico degli approcci precursori. In quello studio, com'è noto, Hertz cercò di interrogare le pratiche devozionali e le rappresentazioni del santo locale in un santuario alpino, collocando il pellegrinaggio entro i conflitti e le negoziazioni fra comunità locali e potere ecclesiastico centrale (HERTZ R. (1994 [1913])). In tal senso, quando Hertz invitava a combinare agiografia, ricostruzione delle contese fra comunità contermini ed egemonia religiosa, munendosi di "piccozza e scarponi" per seguire in prima persona le azioni di un'intera comunità mobilitata in un culto alpestre, contribuiva a chiarire l'importanza delle relazioni fra organizzazione dello spazio e articolazione dei poteri centrali e locali, nell'analisi ravvicinata delle rappresentazioni e delle pratiche della santità.

⁽¹⁸⁾ SCHMITT J. C. 1984, 1988, PETRANGELI E. 2003, VAUCHEZ A. 2000 [1999], in particolare cap. III. *Santi mirabili e santi imitabili: le nuove funzioni dell'agiografia negli ultimi secoli del medioevo*, pp. 39-55.

⁽¹⁹⁾ Nella proposta di Charuty è fondamentale osservare da un lato il ruolo svolto dal culto del santo patrono e dalle reliquie nel processo rituale, dall'altro le rappresentazioni cristiane della persona, del corpo, dell'anima, nel quadro delle azioni liturgiche e paraliturgiche (CHARUTY G. 1995a, cur. 1995b). Charuty inizia dal rituale al fine di interrogare le pratiche sociali e torna ad esso dopo un complesso itinerario di ricostruzione delle tecniche e dei gesti nei mestieri e nelle pratiche quotidiane. Il metodo adottato per cogliere la valenza simbolica degli atti e delle parole consisterebbe nell'operare un distacco dalle interpretazioni diffuse nel corpo sociale e nel «ritornare alla descrizione del "macchinario" dei riti, cioè alle operazioni eseguite e ai gesti effettuati, alle parole pronunciate, per leggervi come viene messo in atto un pensiero» (CHARUTY G. cur. 1995b: 5). Su questo approccio, che cerca nelle pratiche gli elementi generativi del simbolismo e gli elementi minimi dell'efficacia simbolica, vedi soprattutto il testo di Yvonne Verdier sulla produzione sociale della femminilità in una società contadina (VERDIER Y. 1979). Cfr. anche FABRE - VASSAS C. - FABRE D. 1995 [1987].

⁽²⁰⁾ Considerare la santità come un importante terreno di ricerca storica sul corpo, ad esempio, ha permesso di aprire una via di accesso allo studio dei processi di incorporazione, mettendo in luce una possibile strategia per "denaturalizzare" i fatti sociali. A questo proposito Carolyn W. Bynum ha mostrato come il misticismo femminile medievale sia stato storicamente un campo di pratiche e un'area di confine cruciale negli scontri per l'egemonia sul corpo femminile (BYNUM C. W. 1987, 1989). Sul ruolo del misticismo, del culto dei santi e delle confraternite nella ridefinizione delle forme storiche d'incorporazione in Europa, in una tensione tra "volatilità dei corpi" e legami degli individui nelle comunità consacrate, vedi anche MELLOR P. A. - SHILLING C. 1997: 64-97.

⁽²¹⁾ "Località" intesa, nei termini di Arjun Appadurai, come «una struttura di sentimento prodotta da particolari forme di attività intenzionale e che produce tipi particolari di effetti materiali» (APPADURAI A. 2001 [1996]: 237). Struttura di sentimento che penetra nell'intimità dei soggetti coinvolti, incide sulle loro stesse trasformazioni corporee e si distribuisce capillarmente nei "contesti effettivi" dove si produce e riproduce la vita sociale. Nello specifico caso della santità nell'occidente cristiano, ad esempio, la tomba del santo trasforma orizzontalmente il rapporto tra città dei vivi e città dei morti e verticalmente gli scambi tra mondo visibile e mondo invisibile (BROWN P. 1983 [1981]).

⁽²²⁾ Nei protocolli del servizio psichiatrico, l'approccio complesso alla psicosi prevede - dopo la ricostruzione della storia personale e un primo sostegno alla famiglia - un piano di azione integrato che coinvolge diverse competenze professionali in progetti terapeutico-riabilitativi complessi.

si. Progetti complessi che richiedono azioni in vari campi e collaborazioni con altre istituzioni, mettendo in primo piano le contraddizioni e i problemi di cui la comunità deve discutere: abitare, lavorare, avere relazioni sociali ricche e significative, esprimere in modo pieno affettività e creatività personale. In situazioni come queste, la psichiatria può avere ancora un significativo ruolo di cambiamento nella stessa pratica della medicina generale (MINELLI M. 2001: 361).

⁽²³⁾ Mi sembra che il modo più adeguato per osservare queste dinamiche sia rappresentato dal carattere disperso e capillarmente distribuito delle azioni che consentono il funzionamento dei dispositivi. I dispositivi psichiatrici, basati essenzialmente su atti ripetuti che seguono il corso di vita del paziente, agiscono direttamente sulla memoria individuale e collettiva, consentendo di innescare trasformazioni in chi li attraversa. Nel nostro caso, con “dispositivi di iscrizione” intendiamo riferirci, in senso ampio, a tutte quelle tecnologie di descrizione grafica che consentono di registrare le tracce delle pratiche di laboratorio, i loro sviluppi, i loro esiti.

⁽²⁴⁾ Il riferimento alla nozione di campo è cruciale allo scopo di mettere in luce il ruolo delle politiche della ricerca e delle logiche attive in un determinato contesto. Vorrei precisare tuttavia che possibili sviluppi in questa direzione possono consistere nella ricerca etnografica che si concentri sui limiti del “campo scientifico”, nello specifico del “campo psichiatrico”, soggetti a continua ridefinizione dalle pratiche considerate come esterne, ibride ed eterogenee. Se la psichiatria antistituzionale è considerata come periferica rispetto a un certo modello egemone della psichiatria (classificatoria, descrittiva e di impronta bio-molecolare), ciò è forse accaduto a causa del suo inevitabile carattere complesso. Le logiche *altre* di riconoscimento e la produzione di oggetti ibridi che tendono a sottrarsi alle forme rigide di definizione “rischiano” infatti di portare il sociale nel dispositivo clinico e di rendere pubblico e politico quanto, in una prospettiva medicalizzante, “dovrebbe” rimanere privato e individuale.

⁽²⁵⁾ Il Centro di salute mentale di Gubbio – che è parte del Dipartimento di salute mentale della USL 1 della Regione dell’Umbria (Città di Castello, provincia di Perugia) – programma e coordina il funzionamento della rete di strutture psichiatriche intermedie nel territorio. Nell’epoca della mia ricerca sul campo, la rete delle strutture di salute mentale prevedeva: due gruppi appartamento maschili, uno ad alta protezione (espressione che sta ad indicare la presenza continua durante le 24 ore, di un operatore sociale) con tre utenti, e uno a bassa protezione (in cui la presenza di operatori psichiatrici e sociali è limitata ad alcune ore della giornata) con quattro ospiti; e un Centro accoglienza diurno – struttura intermedia riabilitativa, aperta alcune ore della giornata, finalizzata all’attuazione di programmi terapeutico-riabilitativi – frequentato da circa 60 utenti. Nell’estate dell’anno 2000 è stato inoltre aperto un nuovo gruppo appartamento femminile, con quattro ospiti. Era infine in fase di completamento una struttura per ospitare una comunità terapeutico-riabilitativa, per circa 20 pazienti, in un’area collinare (voc. Fornacette) in prossimità della città di Gubbio.

Lo staff sanitario del Centro di salute mentale ha avuto alcune variazioni durante il periodo della mia ricerca, pur mantenendosi grosso modo nelle proporzioni seguenti: 5 medici psichiatri, 3 psicologi, 9 infermieri di ruolo. Le attività delle strutture intermedie coinvolgevano anche 18 operatori sociali che lavoravano nei vari punti della rete psichiatrica: attività del CAD, gestione dei gruppi appartamento, e un certo numero di assistenze domiciliari (mediamente circa 20 utenti).

⁽²⁶⁾ Nei fatti, la ripartizione delle diverse attività del CAD sembra collocare in diversi livelli gerarchici la partecipazione corporea alle pratiche sociali. Se lo sport è il regno del corpo in movimento, il bricolage del gesto e del lavoro costruttivo, la cucina della gestione delle abilità domestiche, la scrittura di un libro potrebbe apparire come dedicata allo sviluppo del pensiero, dunque rispetto alle altre la più distante dal corpo.

⁽²⁷⁾ I pazienti che frequentano il CAD sono in maggioranza di sesso maschile, di età tra i trenta e i quaranta anni. La prevalenza maschile, nella composizione dei gruppi di lavoro del CAD, è stato notato da alcuni pazienti e operatori, sembra essere complementare e simmetrica rispetto alla composizione prevalentemente femminile che caratterizza invece il “personale psichiatrico” (gruppo identificato attraverso l’espressione “il servizio” con il luogo in cui sono collocati gli ambulatori e le azioni esplicitamente finalizzate alla “terapia”). La presenza maschile e femminile sembra essere più equamente distribuita tra gli operatori sociali che agiscono nei progetti di riabilitazione.

⁽²⁸⁾ La «comunità di pratiche è un insieme di relazioni tra persone, attività e mondo, nel corso del tempo e in relazione ad altre comunità di pratiche tangenti o in sovrapposizione» (LAVE J. - WENGER E. 1991: 98) che viene a costituirsi in situazioni di apprendimento e sviluppo di specifiche attività. Jean LAVE ed Etienne WENGER sostengono che in questi contesti è fondamentale distinguere tra *teaching curriculum* e *learning curriculum*. Il *teaching curriculum* indica le istruzioni date ai nuovi arrivati. Con *learning curriculum*, si intende invece «un campo di risorse di apprendimento nella pratica quotidiana dalla prospettiva degli apprendisti» (LAVE J. - WENGER E. 1991: 97). Il *learning curriculum* è essenzialmente e costitutivamente situato e prevede una serie successiva di spostamenti in un campo di pratiche.

⁽²⁹⁾ Le diagnosi relative ai partecipanti al laboratorio non sono centrali in questa ricostruzione etnografica che cerca d'explorare i modi in cui le narrazioni biografiche costruiscono trame collettive, ai margini della definizione di biografie modellate sullo "studio di caso" clinico. In tal senso, questo testo cerca di sperimentare anche una forma di scrittura che possa trovare "vie di fuga", che elabori cioè iscrizioni dell'azione sociale (attingendo anche a forme narrative localmente elaborate) senza proporre "storie di vita". In senso proprio, si tratta di ricostruire i complessi processi collettivi che portano a delimitare specifiche costruzioni soggettive e peculiari traiettorie biografiche in quadri clinici problematici che possono essere fatti rientrare nell'area ampia delle "psicosi". Impiego il termine "psicosi" in modo analogo a quanto fanno gli attori sociali che hanno partecipato alla ricerca. Si tratta di usi locali di una terminologia psichiatrica rivolta anche a "non iniziati", che gli operatori adottano per fare ordine nell'andamento complessivo dell'attività del Centro, riservando una certa attenzione a tenere lontano questo ordine del discorso dai dialoghi che affrontano direttamente le situazioni di sofferenza di singoli pazienti. Qui gli usi del termine "psicosi" variano al variare dei contesti. In alcuni casi, "psicosi" sta ad indicare situazioni complesse che richiedono un lavoro diversificato e attento a vari aspetti della realtà sociale; in altri, un'area della "malattia mentale" grave, "dura", che porta generalmente a forme di cronicità. Per quel che concerne la sintomatologia, il riferimento alla psicosi porta spesso a parlare di "esperienze straordinarie", vissute dai pazienti, come il delirio o l'allucinazione. Nei contesti terapeutici, la "psicosi" si accompagna a un impiego significativo dei farmaci per abbattere alcuni sintomi; essa è spesso associata a quelle difficoltà di "accesso" a forme di espressione verbale che possono rendere difficile o sconsigliabile, per il paziente, un protocollo di vera e propria psicoterapia. Al di fuori del campo semantico della "psicosi" ritroviamo situazioni più specifiche e quadri clinici più precisi e articolati. In questo caso si farà preferibilmente riferimento a diagnosi definite (per esempio: disturbo di attacco di panico, depressione reattiva, ecc.) e a forme di relazione localizzate nell'ambulatorio, con trattamenti farmacologici di sostegno alla psicoterapia, che non prevedono necessariamente l'interazione con l'intero gruppo familiare del paziente. Alcuni pazienti, che attraversano giornalmente i luoghi della rete psichiatrica territoriale e che agiscono nel Centro accoglienza diurno, possono avere alcune delle precedenti caratteristiche.

⁽³⁰⁾ La responsabile dell'attività riabilitativa del CAD, che generalmente è una psicologa, o comunque un terapeuta, se nelle discussioni collettive emerge la questione personale del rapporto salute/malattia, di solito restituisce la domanda del paziente allo spazio dell'ambulatorio e al medico di riferimento. I casi in cui la questione della sintomatologia è posta esplicitamente assumono quindi una particolare importanza, in una struttura come il CAD, dove le attività sono collettive e soprattutto dove la relazione diadica medico-paziente non viene considerata come prioritaria.

⁽³¹⁾ Nei primi anni '90 si tengono tre Conferenze permanenti sulla salute mentale (1990, 1991, 1992), con una larga partecipazione delle famiglie dei pazienti, di cittadini e associazioni della città. La ripresa del confronto sociale sui temi della psichiatria può essere fatto corrispondere alla nascita dell'*Associazione per l'attuazione della riforma psichiatrica* (Ass. A.R.P.). L'Ass. A.R.P. - una presenza importante in Umbria - si presenta come un gruppo di cittadini che lotta per l'attuazione della riforma psichiatrica. Negli incontri pubblici si ripropone spesso una parziale sovrapposizione di differenti strategie d'azione che tendono in alcune circostanze a far aderire l'identità dell'associazione con quella dei familiari degli utenti, in altre ad allargare la sua funzione di rappresentanza a tutti i cittadini interessati ai temi della salute mentale.

⁽³²⁾ L'iniziativa ha coinvolto complessivamente diciotto utenti, tre operatori sociali, una psicologa, una psichiatra. Si è inoltre cercato di aprire un dialogo significativo con diverse agenzie e istituzioni presenti nella città: la Diocesi di Gubbio, consulenti nelle parrocchie circostanti, l'emittente radiotelevisiva locale, la Biblioteca e altre strutture comunali, la Regione dell'Umbria.

⁽³³⁾ La riabilitazione psichiatrica, pur nella sua contraddittorietà, appare come un terreno sociale di negoziazioni, di conflitti e di iniziative che investono differenti campi del sapere e della pratica medica. Mentre generalmente si cerca di formalizzare le procedure e si danno indicazioni sulla separazione dei gruppi, sulle diagnosi e sulle terapie, nella pratica riabilitativa sperimentale talvolta ciò non può essere fatto.

⁽³⁴⁾ Nel modello di riabilitazione elaborato dalla équipe del servizio psichiatrico, il CAD rappresenta soprattutto la cornice di iniziative socio-culturali parallele agli itinerari terapeutici. Gli psichiatri e gli psicologi dovrebbero limitarsi a essere "committenti", "facilitatori" delle iniziative, fornitori di mezzi e opportunità di lavoro, lasciando largo spazio ad azioni "profane" e mantenendosi a una certa distanza. In questi casi tuttavia emerge spesso il problema di come valutare le attività svolte nei laboratori, operazione particolarmente complessa, se ci si tiene distanti dal pensare i contenuti e le procedure specificamente messe in atto nel flusso delle pratiche collettive. La "metariflessione" sui processi, da parte di terapeuta e paziente, che per gli operatori è un tratto peculiare della psicoterapia sembra così essere piuttosto difficoltosa nel caso della riabilitazione.

⁽³⁵⁾ Il termine *soggettivazione* è riferibile a quei processi sociali, definiti e studiati da Michel Foucault, in cui un individuo viene trasformato in soggetto attraverso un modo di assoggettamento alle regole e un lavoro etico per «trasformare se stessi in soggetto morale della propria condotta» (FOUCAULT M. 1991 [1984]: 32). È importante chiarire che tali processi non sono esclusivamente riconducibili ad azioni disciplinari e restrittive, ma appartengono a quelle pratiche di conoscenza di sé che consentono l'introspezione e la narrazione, la costruzione delle proprie azioni da parte del "cittadino consapevole" e della "persona responsabile". In tal modo le istanze sociali e storiche di controllo del comportamento e i processi di costruzione dei soggetti attraverso la "pratica di sé" non sono dissociabili (FOUCAULT M. 1991 [1984], 1992 [1988]). Le costruzioni situate della "soggettività" dei pazienti vanno inquadrare in tutta la loro problematicità quando si agisce in contesti psichiatrici. Alcuni aspetti delle forme di soggettivazione nel campo psichiatrico possono essere individuati nei contesti esplicitamente rivolti alla terapia (in ambulatorio); altri appaiono invece con più evidenza nei modi di costruzione identitaria che prevedono affiliazioni ai gruppi di lavoro nella riabilitazione e nelle più ampie iniziative sociali in città. Si può infatti porre la questione della soggettività del paziente favorendo un progetto in cui a prevalere è l'individuo isolato, portatore di un'intenzionalità profonda che dovrebbe trovare un'adeguata modalità di espressione, oppure facendo riferimento, a forme di intenzionalità distribuita in una serie di oggetti-indici prodotti collettivamente, proiettando le trasformazioni su processi sociali allargati. Per quel che concerne la costruzione di oggetti come *agency* progressivamente disseminata nei contesti umani cfr. GELL A. 1995.

⁽³⁶⁾ Sulla Corsa dei Ceri vedi almeno: BOWER H. 1897, DEL NINNO M. 1976, 1983, SEPPILLI A. 1972. La configurazione locale di pratiche e "credenze" da mostrare a un "estraneo" ha favorito il proliferare di discorsi sulle appartenenze e sulle pratiche rituali.

⁽³⁷⁾ In questo articolo vengono riportati in corpo minore, oltre alle citazioni da altri testi, i brani estratti dal diario di campo (giustezza normale) e gli stralci dalle interviste (margini rientrati).

⁽³⁸⁾ Il carattere di molte azioni riabilitative rientrerebbe nella sfera *liminoide* (TURNER V. W. 1986 [1982]), si tratta però di capire in quali modi specifici venga costituito attivamente il flusso emotivo e volzionale che contraddistingue la sperimentazione attraverso gli atti corporei.

⁽³⁹⁾ L'importanza della tecnica e della politica della presenza verso se stessa, una tecnica che va intesa come lotta contro il naturalizzarsi della presenza, è stata suggerita da Ernesto de Martino, ad esempio, in *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*: «Questa tecnica (o, se si vuole, questa "politica") della presenza verso se stessa, questo dramma vitale-esistenziale, non va inteso affatto come vicenda *precategoriale*, dalla quale le distinte potenze del fare avrebbero nascita: al contrario tutte le categorie della vita spirituale, la totalità dei valori o delle forme della cultura, condizionano questa vicenda e la rendono possibile e pensabile come dramma umano [...] La presen-

za pertanto è spinta a cercare la forza che la minaccia, a isolarla e a formarla nella figura, e quindi a recuperarla, a reinserirla mediatamente nel piano della storia umana, ad assumersi coraggiosamente il rischio e a riplasmarlo nei modi del riscatto mitico e rituale, ridischiudendo così alle potenze del fare la possibilità di dispiegarsi per entro questa accorta “politica” o “diplomazia” vitale» (DE MARTINO 1995 [1953- 1954]: 60-61).

⁽⁴⁰⁾ In questo mio tentativo di scrittura allora il problema della presenza e della coevità (FABIAN J. 2000 [1983]) dei partecipanti diviene una questione cruciale per proporre un’etnografia dei processi di incorporazione negli spazi intersoggettivi: si tratta di entrare nelle reti, saggiare i rapporti di forza, cogliere le “volontà collettive” in formazione.

⁽⁴¹⁾ Sembra che nel laboratorio creativo qui in esame siano stati utilizzati strumenti tendenzialmente non performativi e quindi apparentemente separati dalla azione corporea. In realtà le tecniche del corpo hanno avuto un ruolo importante al fine di cogliere gesti che risultano in genere invisibili. La pratica porta ad acquisire abilità motorie e percettive (*skill*) che poi divengono inconsapevoli. Il fatto che siano agite inconsapevolmente ha un correlato corporeo nel potenziamento e nello sviluppo di alcune tecniche, posizioni e azioni corporee. L’insieme delle tecniche diviene quello che Hubert L. Dreyfus considera l’equivalente di una “*gestalt* muscolare” «che conferisce una nuova flessibilità e fluidità ai nostri comportamenti. [...] per imparare a sentire la seta dobbiamo imparare a muovere la mano – o essere pronti a muovere la mano – in un certo modo e con certe attese. Prima di acquisire questa *skill* le uniche sensazioni che percepiamo sono confuse» (DREYFUS H. L. 1988 [1972, 1979]: 341). Nella pratica quotidiana che si ripete in situazioni differenti tendiamo a ridurre il senso di disequilibrio tra *gestalt* corporee e *skills* acquisiti nel flusso delle azioni. In tal senso, un gesto compiuto con abilità, che riduce la dissonanza tra *gestalt* e *skill* tende ad avere massima presa (“*grip*”) sul mondo (DREYFUS H. L. - DREYFUS S. E. 1999: 110-113).

⁽⁴²⁾ Le azioni cooperative di iscrizione compiute nel laboratorio vanno a costituire quelli che appaiono come complessi prodotti sociali. Sulle strategie cooperative tra autore e lettore, sulla fenomenologia della ricezione e sulla lettura come tattica di appropriazione del testo vedi almeno BROOKS P. 1995 [1984], de CERTEAU M. 2001 [1990], ECO U. 1979, FISH S. 1987 [1980], HOLUB R. C. cur. 1989, ISER W. 1987 [1976]. Sulle pratiche della scrittura come forma diffusa e soggetta alle trasformazioni individuali cfr. FABRE D. cur. 1998 [1997].

⁽⁴³⁾ Il legame organico fra tecniche di controllo del sé e politiche della carne nella confessione cattolica, per Michel Foucault, è un nodo nevralgico dei “centri locali” di potere-sapere: «i rapporti che si stabiliscono fra penitente e confessore, o fedele e direttore di coscienza: dove sotto il segno della “carne” da dominare, diverse forme di discorso – esame di se stesso, interrogatori, confessioni, interpretazioni, colloqui – trasmettono, in una serie di va e vieni incessante, forme d’assoggettamento e schemi di conoscenza» (FOUCAULT M. 1978 [1976]: 87-88).

⁽⁴⁴⁾ Si tratta di tecniche che combinano un controllo del corpo, un regime di visibilità e un uso parsimonioso dei tempi. Sul rapporto tra tecniche di addestramento, regimi disciplinari e gestione del tempo cfr. FOUCAULT M. 1976 [1975]. In particolare la *Parte terza. Disciplina*, pp.147-247 [*I. I corpi docili; II. i mezzi del buon addestramento; III. Il panoptismo*].

⁽⁴⁵⁾ Questo ritorno sul flusso della scrittura ha avuto un impatto significativo sulla pratica etnografica quotidiana. Sono stato uno dei pochi a dedicare tempo alla scrittura durante il laboratorio, ma nel corso delle riunioni, le mie note erano interamente dedicate alla santità, alle dispute teologiche, alla organizzazione dei sopralluoghi. Solo la sera, a casa avrei steso il diario etnografico centrato anche sulle interazioni. Con un effetto ironico imprevisto, mi sono trovato ad annotare considerazioni sugli avvenimenti del laboratorio solo come contrappunti alle esegesi, tentate in gruppo, dei miracoli delle sante. Così alla fine le azioni, le procedure, le tecniche erano la “parte concava” messa in luce dalle trascrizioni delle estasi religiose di Beata Colomba da Rieti, delle azioni pie di Santa Sperandia da Gubbio, o delle tristi vicende della bambina cieca e deforme dalla nascita che diverrà Beata Margherita della Metola (Città di Castello).

⁽⁴⁶⁾ Gli attraversamenti di spazi interni e gli itinerari che accedono a luoghi collocati l’uno all’interno dell’altro costruiscono progressivamente forme-di-vita in cui gli oggetti complessi e articolati sembrano condividere con le persone una capacità di agire e di orientare l’azione (*agency*) (GELL A. 1995: 126-154).

⁽⁴⁷⁾ Nei processi che riguardano la malattia e la cura, è opportuno considerare il corpo, i suoi confini e le dinamiche di incorporazione-apprensione del mondo (*embodiment*) come costruzioni intersoggettive nella prassi sociale, in processi egemonici che combinano «una forza in apparenza meramente strumentale con idee in apparenza meramente espressive» (FRANKENBERG R. 1988: 328).

⁽⁴⁸⁾ Rendersi vulnerabile è una strategia per accedere ad alcune pratiche sociali. Ciò porta a fare i conti direttamente con i processi di iscrizione, inseriti in quelli che Pierre Bourdieu chiama istituzioni di totalizzazione e unificazione dell'io, che esprimono la complicità tra campi di pratiche e la "illusione biografica" nella *storia di vita* (BOURDIEU P. 1995 [1994]). Nella direzione che qui cerco di mettere alla prova, la vulnerabilità e la fluidità della *presenza* dell'etnografo che agisce sul terreno non può essere separata da un gioco riflessivo, eminentemente ironico, che torni criticamente sulla dispersione e irreversibilità delle azioni compiute.

⁽⁴⁹⁾ Scopo della etnografia è allora inscrivere l' "oggettivazione del sacro" (cfr. CSORDAS T. 1990) nei processi sociali, storicamente situati, di produzione del significato. Sulla oggettivazione come espressione - proiezione e esternalizzazione - di emozioni private in un linguaggio pubblico, in riferimento alle dinamiche dei culti estatici e della possessione nello Sri Lanka, cfr. OBEYESEKERE G. 1981: 77-78.

⁽⁵⁰⁾ Sul pellegrinaggio cristiano come viaggio vita-morte in cui sono continuamente articolati e ridefiniti i codici simbolici e le componenti della "persona cristiana" si può vedere CHARUTY G. 1997. Nel caso qui esaminato è bene ricordare che il rapporto tra religione e malattia non è meccanico, né diretto, ma va di volta in volta attivamente costruito dai pazienti e dagli operatori. Per questo motivo, si tratta allora di cogliere i processi di trasformazione che vedono nel pellegrinaggio un dramma sociale nel quale è direttamente preso il corpo e le sue contraddittorie trasformazioni (TURNER V. W. - TURNER E. 1997 [1978], FRANKENBERG R. 1986).

⁽⁵¹⁾ La continua interazione tra racconti, immagini e pratiche di devozione evidenzia come la produzione agiografica sia una forma di prassi corporea. Le narrazioni agiografiche infatti attivano continuamente rapporti di reciprocità fra "luoghi sacri" e "presenza incarnata" dei pellegrini che li attraversano. In questa prospettiva può essere considerato con rinnovato interesse da un lato l'intreccio di trame narrative e pratiche di costruzione d'oggetti, secondo le intuizioni di Benjamin sul rapporto tra narrazione e lavoro artigianale (BENJAMIN W. 1962 [1936, 1955]: 256), dall'altro i "gesti di lavoro" incastonati in micronarrazioni come i proverbi, che sono modi attraverso i quali il linguaggio cerca di catturare l'irreversibilità del flusso temporale nella pratica (de CERTEAU M. 2001 [1990]). In entrambi i casi si tratta di far emergere modalità locali e specifiche di articolare i tratti sfuggenti della *agency* individuale e collettiva.

⁽⁵²⁾ Sulle forme storiche d'incorporazione in Europa cfr. MELLOR P. A. - SHILLING C. 1997, PIZZA G. cur. 1998. Nel caso specifico, si tratta di evidenziare nella produzione discorsiva attivata dal laboratorio, ove possibile, i richiami iconici tra luoghi e agenti sociali e di capire quali attributi indicamente siano trasferiti dagli uni agli altri. Il modello interpretativo che richiama il trasferimento di tipo indicale tra energie e oggetti (TAMBIAH S. J. 1985, 1993 [1990]), nella produzione simbolica alimentata dalla presenza di un *attante* non visibile (postulata dai partecipanti a un'interazione), mi sembra particolarmente adatto a raccogliere gli spunti emersi nelle attività del laboratorio.

⁽⁵³⁾ Paradossalmente è la presenza passiva del corpo, davanti allo schermo, ad intensificare i sensi. L'attivazione sensoriale è il risultato della interruzione dei legami tra percezione e innervazione muscolare. Walter Benjamin ha esplorato per primo questa specificità dell'immagine in movimento e la possibilità di penetrazione del cinema, attraverso la tecnica dell'inquadratura, dell'ingrandimento e del montaggio. La macchina da presa penetra chirurgicamente nel materiale-microscopico esplorando quello che egli chiama "inconscio ottico": «Se di solito ci si rende conto, sia pure approssimativamente, dell'andatura della gente, certamente non si sa nulla del suo comportamento nel frammento di secondo in cui affretta il passo. Se siamo più o meno abituati al gesto di afferrare l'accendisigari o il cucchiaino, non sappiamo pressoché nulla di ciò che effettivamente avviene tra la mano e il metallo, per non dire poi del modo in cui ciò varia in relazione agli stati d'animo in cui noi ci troviamo. Qui interviene la cinepresa coi suoi mezzi ausiliari, col suo scendere e salire, col suo interrompere e isolare, col suo ingrandire e ridurre. Dell'inconscio ottico sappiamo qualche cosa

soltanto grazie ad essa, come dell'inconscio istintivo grazie alla psicanalisi» (BENJAMIN Walter 1966 [1936]: 41-42). Sulla materialità della costruzione cinematografica e la penetrazione delle immagini nella sensibilità quotidiana e profana vedi BUCK-MORSS S. 1994, TAUSSIG M. 1993. cfr. anche JAMESON F. 2003 [1992]. Per una lettura che faccia del montaggio una strategia di avvicinamento etnografico ad alcuni processi della contemporaneità vedi MÜLDER-BACH I. 1997.

⁽⁵⁴⁾ Ciò permette di seguire gli usi personali di simboli collettivi attivati all'interno dei dispositivi e di cogliere in azione il "lavoro della cultura" (OBEYESEKERE G. 1990) di fronte all'esperienza della sofferenza e alla richiesta di guarigione. Il problema, più specificamente, come proponeva Ernesto de Martino, è esplorare i modi in cui i soggetti agiscono costantemente per farsi sani. Tali modi possono essere colti nel costante lavoro, fatto di gesti quotidiani e di elementi transitivi nell'azione concreta, "prodotti" e "coperti" nel momento stesso della loro produzione (DE MARTINO E. 2002 [1977]).

⁽⁵⁵⁾ L'espressione "trasformazione molecolare" ricorre più volte negli scritti della prigionia di Antonio Gramsci (GRAMSCI A. 1975). Vedi GERRATANA V. 1987. Sull'importanza dei processi di "trasformazione molecolare", e in senso ampio sulla necessità di una lettura ravvicinata delle opere di Antonio Gramsci, per affrontare questioni centrali dell'antropologia medica, quali l'*agency*, i processi di egemonia e di azione politica, vedi PIZZA G. 2003. In particolare ove egli suggerisce di far emergere i luoghi in cui Gramsci usa l'espressione "molecolare" per riferirsi «all'unità minima dell'esperienza vitale, al particolare immediato, attinto dalla vita quotidiana» (PIZZA G. 2003: 39), allo scopo di esplorare le trasformazioni della società e della persona. L'etnografia del laboratorio di cui ci occupiamo mostra come sia possibile descrivere un processo di trasformazione collettiva che pone i presupposti per un disvelamento di alcuni rapporti di potere che regolano campo psichiatrico e campo religioso. Mettere in gioco queste forme di disvelamento rende ogni processo di trasformazione (che nello specifico investe direttamente le relazioni e le pratiche della cura) un atto politico rischioso e dagli esiti incerti. Nel campo psichiatrico, le trasformazioni molecolari portano a considerare come inscindibili il cambiamento e le costituzioni della soggettività, in situazioni collettive. Per questo, riguardo ai processi politici costituenti, andrebbe colta l'occasione di congiungere le differenti visioni situate con le molteplici possibilità di partecipazione corporea, che sono a loro volta molecolari, locali e disperse. Su questa linea considero il molecolare come una declinazione specifica della pluralità e della dispersione dei gesti e delle azioni corporee e non come un attributo della "persona" (DELEUZE G. - GUATTARI F. 2003 [1980]).

⁽⁵⁶⁾ Un modo di interrogare il potere è rappresentato dalla ricostruzione dei rapporti di forza immanenti a un dato campo di pratiche sociali. A fini analitici è importante ricordare quanto Antonio Gramsci ha proposto di evidenziare come "momenti" o "gradi" di specifici rapporti di forza: 1) i rapporti che tendono a imporsi alla volontà degli agenti perché dati da dinamiche strutturali; 2) i rapporti che si delineano nella valutazione del grado di organicità e omogeneità delle componenti sociali in un'azione politica (in questo senso l'unificazione di forze disperse è un esito finale di azioni di organizzazione); 3) i rapporti determinanti per un'azione diretta di cambiamento (quello che Gramsci chiama rapporto politico-militare). La distinzione di Gramsci è importante per comprendere come le analisi dei rapporti di forza in un dato momento storico-sociale richiedano una prospettiva costituente su di un determinato campo sociale e non possano essere considerate fine a se stesse. Esse «acquistano un significato solo se servono a giustificare una attività pratica, una iniziativa di volontà» (GRAMSCI A. 1975: 1588). Per quel che concerne il potere nel campo psichiatrico ho provato a riflettere su questo punto in MINELLI M. 2003.

⁽⁵⁷⁾ Considero importante quanto Paul Willis ha efficacemente chiamato "politica del fieldwork": lo "scontro" con una molteplicità di fonti e di voci; la possibilità di venire sorpresi dalle interpretazioni proposte dagli interlocutori; la consapevolezza che è ciò che non viene "condiviso" a creare il problema. Ha scritto a riguardo Willis: «Nei termini della generazione di "nuova" conoscenza, veniamo a sapere precisamente che cosa essa sia non perché l'abbiamo condivisa – la nozione usuale di empatia – ma perché non abbiamo una tale condivisione. [...] Sostengo che, nel contesto delle metodologie 'qualitative', i dati significativi sono messi in relazione reciproca non attraverso la purezza o la scientificità del metodo, ma attraverso lo status del metodo in quanto relazione sociale, e specificamente attraverso i momenti di crisi in tale relazione e nel modello – che rimane da scoprire – di ciò che è/non è condiviso: la contraddizione entro e tra queste cose» (WILLIS P. 1977: 92, 93-94).

⁽⁵⁸⁾ Nel Medioevo l'*exemplum* «non più imperniato sull'imitazione di una persona (Cristo era l'*exemplum* per eccellenza), consiste piuttosto in un racconto, in una storia da cogliere nel suo insieme come un oggetto, uno strumento di insegnamento e/o di edificazione» (LE GOFF J. 1988 [1985]: 117). Jacques Le Goff fa riferimento alla dialettica che si instaura fra tempo storico e tempo escatologico: «Il tempo storico dell'*exemplum* tende verso un presente di conversione che deve innescare il futuro accesso alla felicità eterna. L'*exemplum* ha perciò la funzione di stabilire un collegamento fra la realtà storica e l'avventura escatologica». (LE GOFF J. 1988 [1985]: 121).

⁽⁵⁹⁾ In de Martino l'*historiola* si delinea come una breve narrazione in cui il mito è direttamente agito con il gesto. Se gli scongiuri contro la fascinazione si configurano come monadi narrative, ove il gesto e la parola ripetono un modello metastorico di azione sul negativo, accade che talvolta tali monadi si dispieghino in «esplicita *historiola* che attraverso la parola e il gesto rituali riassorbe nel suo *exemplum* il negativo attuale del sentirsi affascinato» (DE MARTINO E. 1989 [1959]: 20).

⁽⁶⁰⁾ Sulla scelta di osservare i processi corporei e la fluidità degli scambi tra il corpo e il mondo come una pluralità di pratiche in situazioni di conflitto e trasformazione storica vedi COMAROFF J. L. - COMAROFF J. 1992, in particolare: *Bodily reform as historical practice*, pp. 69-91.

⁽⁶¹⁾ Sull'importanza delle cerimonie di commemorazione vedi CONNERTON P. 1999 [1989].

⁽⁶²⁾ Sulle gesta di Santa Rita e le interpretazioni del "volo magico" cfr. SCARAFFIA L. 1990, GIACALONE F. 1996.

⁽⁶³⁾ Il culto di Montelovesco ha interessanti risvolti terapeutici descritti già da Zeno Zanetti alla fine del sec. XIX (ZANETTI Z. 1978 [1982]). Cfr. ALIMENTI A. 1992.

⁽⁶⁴⁾ Il periodo della occupazione tedesca, in cui la città è stata investita dalla morte e dalla minaccia della completa distruzione è narrato da alcuni ripensando il ruolo del clero locale, del vescovo e del santo patrono. Nei due giorni che precedettero la strage, il vescovo assunse il ruolo di mediatore per riscattare la vita delle persone in ostaggio. Durante l'occupazione tedesca alcuni eugubini rimasero vicini al corpo del santo, temporaneamente collocato per precauzione nel muro della basilica (SPAZIANI C. 1994 [1947]).

⁽⁶⁵⁾ Per un quadro storico delle relazioni tra questi eventi (il movimento degli spirituali e il Grande Scisma) e l'agiografia umbra cfr. SENSI M. 1991.

⁽⁶⁶⁾ I Ceri mezzani sono ceri di medie dimensioni portati dai giovani della città, la domenica seguente la festa del santo patrono. Si tratta di una corsa che ha le stesse caratteristiche distintive di quella ufficiale, con un valore particolare per l'apprendistato dei "ceraioli".

⁽⁶⁷⁾ Nel nostro caso, possiamo vedere concretamente come una logica sociale specifica permetta di cambiare il livello della contraddizione attraverso un collaudato dispositivo, pubblico e sociale, rappresentato dal rito. Il rito mostra, dà a vedere l'azione sociale, ponendo paradossi che non producono mai doppi vincoli (HOUSEMAN M. - SEVERI C. 1994). Questo è un vantaggio per gli agenti che si muovono nel campo rituale e cercano sia di definire le rispettive posizioni sociali sia di regolare politicamente i conflitti manipolando la storia (PALUMBO B. 2003).

⁽⁶⁸⁾ Se il processo del riemergere viene continuamente rinnovato, un compito necessario è studiare la condizione di preemersione, in forme non articolate dell'emergente. A questo riguardo Raymond Williams ha proposto di affrontare criticamente i possibili legami tra le forme di incorporazione e le dinamiche emergenti nella pratica sociale, mettendo al centro della riflessione i processi di egemonia. A rigore, ciò che dovremmo studiare è una *presenza* vivente all'interno di un flusso sociale, anche se nel campo socio-antropologico quelle che tendono ad imporsi sono letture delle forme oggettivate. «Stiamo parlando di elementi caratteristici di impulso, ritegno e tono; elementi specificamente emotivi di coscienza e rapporto: non il sentire contrapposto al pensiero, ma il pensiero come è sentito e il sentire come è pensato; coscienza pratica d'un tipo attuale, in una continuità vivente e interagente. Stiamo dunque definendo questi elementi come una «struttura»: un insieme complesso con rapporti interni di tipo specifico, e al tempo stesso interdipendenti e in costante tensione. Ma stiamo anche definendo un'esperienza sociale che è ancora *in atto*, spesso anzi non ancora riconosciuta come sociale, ma piuttosto, considerata come privata, eccentrica, se non addirittura emarginante, ma che nell'analisi (e raramente in altri modi) possiede le proprie caratteristiche emergenti, relazionali e dominanti, anzi le proprie gerarchie

specifiche. Gerarchie che spesso è più facile cogliere a uno stadio successivo, una volta formalizzate; classificate e – in molti casi – trasformate in istituzioni e formazioni. A quel punto, la situazione è diversa, poiché, nella realtà sociale presente, avrà già cominciato a prender forma una nuova struttura del sentire» (WILLIAMS R. 1979 [1977]: 175). Sulle strutture del sentire vedi WILLIAMS R. 1979 [1977]: 169-178 / 13. *Strutture del sentire*.

⁽⁶⁹⁾ Un intrattenere che, suggerisce Benedetto Saraceno, talvolta è un tenere dentro la psichiatria (SARACENO B. 1995).

Riferimenti bibliografici

- ALBERT Jean-Pierre (1995), *Hagio-graphies. L'écriture qui sanctifie*, "Terrain", 26, marzo 1995, pp.75-82.
- ALIMENTI Alessandro (1990), *La figura di S. Ubaldo nella ritualità della Festa dei Ceri e nella cultura popolare contemporanea: identità urbana e funzioni protettive*, pp. 367-393, in BRUFANI S. - MENESTÒ E. (curatori), *Nel segno del santo protettore: Ubaldo vescovo, taumaturgo, santo. Atti del Convegno internazionale di studi, Gubbio, 15-19 dicembre 1986, Regione dell'Umbria - La Nuova Italia Editrice, Perugia-Firenze*.
- ALIMENTI Alessandro (1992), *Regione "segnata dal sacro"?*, pp. 116-135, in ALIMENTI Alessandro - GENTILI Lamberto - GIACCHÈ Luciano - MELELLI Alberto - TOSCANO Bruno, *Per l'Umbria: itinerari di ricerca*, Amilcare Pizzi Editore, Milano.
- APPADURAI Arjun (2001 [1996]), *Modernità in polvere*, traduz. dall'inglese di Piero VERENI, Meltemi, Roma [ediz. orig.: *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996].
- ATTIVITÀ LIBRI - ATTIVITÀ CIAK, CENTRO DI ACCOGLIENZA DIURNO, DIPARTIMENTO TUTELA SALUTE MENTALE - USL n. 1 DELLA REGIONE DELL'UMBRIA (2000), *Fiori di cielo. Viaggio nella spiritualità femminile umbra*, GESF, Gubbio.
- BENJAMIN Walter (1962 [1936, 1955]), *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, pp. 247-274, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, traduz. dal tedesco e introduzione di Renato SOLMI, Torino, Einaudi [ediz. orig.: 1936, poi in *Schriften*, a cura di T. W. ADORNO - G. ADORNO con la collaborazione di F. PODZUS, 2 voll., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1955].
- BENJAMIN Walter (1966 [1936]), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, pp. 16-56, in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, traduz. dal tedesco di Enrico FILIPPINI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, "Zeitschrift für Sozialforschung", Paris, 1936].
- BERG Marc - MOL Annemarie (curatori) (1998), *Differences in medicine. Unraveling practices, techniques, and bodies*, Duke University Press, Durham-London.
- BOURDIEU Pierre (1971), *Genèse et structure du champ religieux*, "Revue Française de Sociologie", vol. XII, 1971, pp. 295-334.
- BOURDIEU Pierre (1980), *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- BOURDIEU Pierre (1988 [1982]), *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, traduz. dal francese di Silvana MASSARI, Guida, Napoli [ediz. orig.: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1982].
- BOURDIEU Pierre (1995 [1994]), *L'illusione biografica*, pp. 71-79, in *Ragioni pratiche*, traduz. dal francese di Roberta FERRARA, Il Mulino, Bologna [ediz. orig. del volume: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1994].
- BOURDIEU Pierre (2003 [2001]), *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, traduz. dal francese di Alessandro SERRA, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Éditions Raison d'Agir, Paris, 2001].
- BOWER Herbert (1897), *The elevation and procession of the Ceri at Gubbio*, The Folk Lore Society (Nutt D. Publisher), London.

- BROOKS Peter (1995 [1984]), *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, traduz. dall'inglese di Daniela FINK, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Reading for the plot. Design and intention in narrative*, Vintage Books, New York, 1984].
- BROWN Peter (1983 [1981]), *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, traduz. dall'inglese di Luciana REPICI CAMBIANO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *The cult of the saints*, University of Chicago, Chicago, 1981].
- BUCK-MORSS Susan (1994), *The cinema screen as prosthesis of perception: a historical account*, pp. 45-62, in SEREMETAKIS C. Nadia (curatore), *The senses still. Perception and memory as material culture in modernity*, University of Chicago Press, Chicago.
- BYNUM Carolyn W. (1987), *Holy feast and holy fast. The religious significance of food in medieval women*, University of California Press, Berkeley.
- BYNUM Carolyn W. (1989), *The female body and religious practice in the later middle ages*, pp. 166-219, in FEHER Michel - NADDAFF Ramona - TAZI Nadia (curatori), *Fragments for a history of the human body: part one*, 3 voll., Urzone, Zone series nn. 3, 4, 5, The MIT Press, New York.
- CAMPORRESI Piero (1992), *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma*, Garzanti, Milano.
- CARDAMONE Giuseppe - ZORZETTO Sergio (2000), *Salute mentale di comunità. Elementi di teoria e pratica*, Franco Angeli, Milano.
- CASTELLI Patrizia (1990), *Daemones in corpore: ossessione e demonologia nel culto di S. Ubaldo*, pp. 323-366, in BRUFANI S. - MENESTO E. (curatori), *Nel segno del santo protettore: Ubaldo vescovo, taumaturgo, santo. Atti del Convegno internazionale di studi, Gubbio, 15-19 dicembre 1986*, Regione dell'Umbria - La Nuova Italia Editrice, Perugia-Firenze.
- CATEDRA Maria (1995), *Symbolisme et pouvoir en Castille*, "Terrain", 26, marzo 1995, pp. 15-32.
- CENTRO DI SALUTE MENTALE DI GUBBIO (1998), *Centro accoglienza diurno: progetto Giubileo*, documento non pubblicato, Gubbio.
- CHARUTY Giordana (1995a), *Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles*, "Terrain", 26, marzo 1995, pp. 5-18.
- CHARUTY Giordana (curatore) (1995b), *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, traduz. dal francese di Adelina TALAMONTI, Liguori, Napoli.
- CHARUTY Giordana (1997), *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Éditions du Seuil, Paris.
- COMAROFF John L. - COMAROFF Jean (1992), *Ethnography and the historical imagination*, Westview Press, Boulder - San Francisco - Oxford.
- CONNERTON Paul (1999 [1989]), *Come le società ricordano*, traduz. dall'inglese di Giuseppe BERNO, Armando Editore, Roma [ediz. orig.: *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989].
- CSORDAS Thomas J. (1990), *Embodiment as a paradigm for anthropology*, "Ethos", vol. 18, 1990, pp. 5-47.
- CSORDAS Thomas J. (1994), *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- DANZIGER Kurt (1995 [1990]), *La costruzione del soggetto. Le origini storiche della ricerca psicologica*, traduz. dall'inglese di Maria Pia VIAGGIANO, Laterza, Roma-Bari [ediz. orig.: *Constructing the subject. Historical origins of psychological research*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990].
- DE CERTEAU Michel (2001 [1990]), *L'invenzione del quotidiano*, traduz. dal francese di Mario BACCIANINI, Edizioni Lavoro, Roma [ediz. orig.: *L'Invention du Quotidien. 1. Arts de faire*, 2e ed., Paris, 1990].
- DELEUZE Gilles - GUATTARI Félix (2003 [1980]), *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, traduz. dal francese di Giorgio PASSERONE, Castelvecchi, Roma [ediz. orig.: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris, 1980].
- DEL NINNO Maurizio (1976), *Un rito e i suoi segni: la Corsa dei ceri a Gubbio*, Argalia, Urbino.
- DEL NINNO Maurizio (1983), *La 'Corsa dei Ceri' a Gubbio. Stato di una ricerca*, International Center for Cultural Studies, Urbino ["Quaderni di Antropologia e Semiotica", n. 1, a cura di Maurizio DEL NINNO].

- DE MARTINO Ernesto (1995 [1953-1954]), *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, pp. 47-74, in *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di Marcello MASSENZIO, Argo, Lecce [ediz. orig.: *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. XXIV-XXV, 1953- 1954, pp. 1-25].
- DE MARTINO Ernesto (1989 [1959]), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: 1959].
- DE MARTINO Ernesto, GALLINI Clara (curatore) (2002 [1977]), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino [ediz. orig.: 1977].
- DOUGLAS Mary (1990 [1986]), *Come pensano le istituzioni*, traduz. dall'inglese di Pier Paolo GIGLIOLI e Carla CAPRIOLI, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *How institutions think*, Syracuse University Press, Syracuse (New York), 1986].
- DREYFUS Hubert L. (1988 [1972, 1979]), *Che cosa non possono fare i computer: i limiti dell'intelligenza artificiale*, presentazione e traduz. dall'inglese di Giuditta ALESSANDRINI, Armando, Roma [*What computers can't do. The limits of artificial intelligence*, Harpers and Row Publishers, New York, 1972, revised edition 1979].
- DREYFUS Hubert L. - DREYFUS Stuart E. (1999), *The challenge of Merleau-Ponty's phenomenology of embodiment for cognitive sciences*, pp. 103-120, in WEISS Gail - HABER Honi Fern (curatori), *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, Routledge, New York - London.
- ECO Umberto (1979), *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.
- ECO Umberto (1980), *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano.
- ELKANA Yehuda (1989 [1981]), *Antropologia della conoscenza*, traduz. dall'inglese di Rodolfo RINI, Laterza, Roma-Bari [ediz. orig. : *A programmatic attempt at an anthropology of knowledge*, 1981, 1987].
- FABIAN Johannes (2000 [1983]), *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, traduz. dall'inglese di Lucia RODEGHIERO, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli [ediz. orig.: *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 1983].
- FABRE Daniel (curatore) (1998 [1997]), *Per iscritto. Antropologia delle scritture quotidiane*, traduz. dal francese, Argo, Lecce [ediz. orig.: MINISTERE DE LA CULTURE, MISSION DU PATRIMOINE ETHNOLOGIQUE (curatore), *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Ministère de la Culture - Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1997].
- FABRE-VASSAS Claudine (1995), *Parashiva-Vendredi: la sainte des femmes, des travaux, des jours*, "Terrain", 26, marzo 1995, pp. 57-74.
- FABRE-VASSAS Claudine - FABRE Daniel (1995 [1987]), *L'etnologia del simbolico in Francia: situazione e prospettive*, pp. 217-236, in CHARUTY Giordana (curatore), *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, traduz. dal francese di Adelina TALAMONTI, Liguori, Napoli [ediz. orig.: *L'ethnologie du symbolique en France: situation et perspectives*, pp. 123-138, in CHIVA, J. - JEGGLE, V. (curatori), *Ethnologies en miroir. la France et les pays de langue allemande*, M.H.S., Paris, 1987].
- FISH Stanley (1987 [1980]), *C'è un testo in questa classe? L'interpretazione nella critica letteraria e nell'insegnamento*, traduz. dall'inglese di Mario BARENGHI, Franco BRIOSCHI, Costanza DI GIROLAMO e Stefano MANFERLOTTI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Is there a text in this class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1980].
- FLECK Ludwick (1979 [1935]), *Genesis and development of a scientific fact*, traduz. dal tedesco di Fred BRADLEY e Thaddeus J. TRENN, a cura di Thaddeus J. TRENN e Robert K. MERTON, prefazione di Thomas KUHN, The University of Chicago Press, Chicago - London [ediz. orig.: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Brenno Schwabe & Co., Basel, 1935].
- FOUCAULT Michel (1976 [1975]), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, traduz. dal francese di Alcesti TARCHETTI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975].
- FOUCAULT Michel (1978 [1976]), *La volontà di sapere*, traduz. dal francese di Pasquale PASQUINO e Giovanna PROCACCI, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976].
- FOUCAULT Michel (1991 [1984]), *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, traduz. dal francese di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984].

- FOUCAULT Michel (1992 [1988]), *Tecnologie del sé*, pp. 11-47, in MARTIN Luther H. - GUTMAN Huck - HUTTON Patrick H. (curatori), *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, traduz. dall'inglese di Saverio MARCHIGNOLI, Bollati Boringhieri, Torino, 1992 [ediz. orig.: *Technologies of the Self*, in MARTIN Luther H. - GUTMAN Huck - HUTTON Patrick H. (curatori), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988].
- FRANKENBERG Ronald (1986), *Sickness as cultural performance: drama, trajectory and pilgrimage; root metaphors and the making social of disease*, "International Journal of Health Services", vol. 16, n. 4, 1986, pp. 603-626.
- FRANKENBERG Ronald (1988), *Gramsci, culture and medical anthropology: Kundry and Parsifal? Or Rat's tail to sea serpent?*, "Medical Anthropology Quarterly", vol. 2, n. 4, 1988, pp. 324-337.
- FRANKLIN Sarah (1995), *Science as culture, cultures of science*, "Annual Review of Anthropology", n. 24, 1995, pp. 163-184.
- GALLINI Clara (1997), *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, pp. 183- 192, in GALLINI Clara - MASSENZIO Marcello (curatori), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli.
- GELL Alfred (1998), *Art and agency. An anthropological theory*, Clarendon Press, Oxford.
- GERRATANA Valentino (1987), *Contro la dissoluzione del soggetto*, "Critica Marxista", n. 2-3, 1987, pp. 113-127.
- GIACALONE Fiorella (1996), *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Meltemi, Roma.
- GILBERT G. Nigel - MULKAY Michael (1984), *Opening Pandora's box*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRAMSCI Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, 4 voll., a cura di Valentino GERRATANA, Torino, Einaudi.
- HACKING Ian (1987 [1983]), *Conoscere e sperimentare*, traduz. dall'inglese, Laterza, Roma-Bari [ediz. orig.: *Representing and intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983].
- HACKING Ian (2000 [1999]), *La natura della scienza. Riflessioni sul costruzionismo*, traduz. dall'inglese di Sergio LEVI, McGraw-Hill, Milano [ediz. orig.: *The social construction of what?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London, 1999].
- HACKING Ian (2001 [1992]), *L'autogiustificazione nelle scienze di laboratorio*, pp. 33-75, in PICKERING Andrew (curatore), *La scienza come pratica e cultura*, traduz. dall'inglese di Luca PAGLIERI, Edizioni di Comunità, Torino [ediz. orig.: *Science as practice and culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1992].
- HARAWAY Donna J. (1991 [1988]), *Situated knowledges: the science questioning feminism and the privilege of partial perspective*, pp. 183-201, in HARAWAY Donna J., *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*, Free Association Books, London [ediz. orig. del saggio: *Situated knowledges. The science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective*, "Feminist Studies", vol. 14, n. 3, 1988, pp. 575-599].
- HARAWAY Donna J. (2000 [1997]), *Testimone_modesta@FemaleMan@_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, traduz. dall'inglese di Maurizio MORGANTI, cura, revisione e introduzione di Liana BORGHI, Feltrinelli, Milano [ediz.orig.: Routledge, New York, 1997].
- HERTZ Robert (1994 [1913]), *San Besso. Studio di un culto alpestre*, pp. 165-216, in HERTZ Robert, *La preminenza della destra e altri saggi*, traduz. dal francese di Silvia VACCA, Einaudi, Torino, 1994 [ediz. francese: *Saint Bessé. Étude d'un culte alpestre*, pp. 110-160, in HERTZ Robert, *Sociologie religieuse et folklore*, Puf, Paris, 1970, ediz. orig.: 1913].
- HOLUB Robert C. (curatore) (1989), *Teoria della ricezione*, traduz. di Costanzo DI GIROLAMO, Costantino MARMO, Roberto LAMBERTINI, Roberta MALAGOLI e Carlo GENTILI, Einaudi, Torino.
- HOUSEMAN Michael - SEVERI Carlo (1994), *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, CNRS Edition, Paris.
- IACOBILLI Ludovico (1971 [1647-1662]), *Vite de' Santi e Beati dell'Umbria e di quelli, i corpi dei quali riposano in essa provincia*, 3 voll., Agostino Alterij, Foligno.
- ISER Wolfgang (1987 [1976]), *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, traduz. dall'inglese di Rodolfo GRANAFEI, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, 1976 / traduz. in inglese dell'autore: *The act of reading: a theory of aesthetic response*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978].

JAMESON Fredric (2003 [1992]), *Firme del visibile. Hitchcock, Kubrick, Antonioni*, traduz. dall'inglese di Daniela TURCO, a cura di Gabriele PEDULLA, Donzelli Editore, Roma [ediz. orig.: *Signatures of visible* Routledge, New York-London, 1992].

KNORR CETINA Karin (2001 [1992]), *Il lettino, la cattedrale e il laboratorio: sulla relazione tra esperimento e laboratorio nella scienza*, pp. 77-106, in PICKERING Andrew (curatore), *La scienza come pratica e cultura*, traduz. dall'inglese di Luca PAGLIERI, Edizioni di Comunità, Torino [ediz. orig.: *Science as practice and culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1992].

KUHN Thomas S. (1978 [1962]), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, traduz. dall'inglese di Adriano CARUGO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *The structure of scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962, 1970].

LATOUR Bruno (1991 [1984]), *I microbi. Trattato scientifico politico*, traduz. dal francese di Aurelio NOTARIANNI, Editori Riuniti, Roma [ediz. orig.: *Les microbes: guerre et paix*, A. M. Métaillié, Paris, 1984].

LATOUR Bruno (1995 [1991]), *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, traduz. dal francese di Guido LAGOMARSINO, Elèuthera, Milano [ediz. orig.: *Nous n'avons jamais été modernes*, Éditions La Découverte, Paris, 1991].

LATOUR Bruno (1998 [1987]), *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, traduz. dall'inglese di Silvio FERRARESI, Edizioni di Comunità, Torino [ediz. orig.: *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*, Harvard University Press, Cambridge].

LATOUR Bruno - WOOLGAR Steve (1979), *Laboratory life. The social construction of scientific facts*, Sage, Beverly Hills Ca.

LAVE Jean - WENGER Etienne (1991), *Situated learning. Legitimate peripheral participation*, Cambridge University Press, Cambridge.

LE GOFF Jacques (1988 [1985]), *L'immaginario medievale*, traduz. dal francese di Anna SALMON VIVANTI, Laterza, Roma-Bari [ediz. orig.: *L'imaginaire médiéval*, Editions Gallimard, Paris, 1985].

LE GOFF Jacques (1996 [1981]), *La nascita del Purgatorio*, traduz. dal francese, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *La naissance du Purgatoire*, Editions Gallimard, Paris, 1981].

LOCK Margaret - YOUNG Allan - CAMBROSIO Alberto (curatori) (2000), *Living and working with new medical technologies. Interactions of inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge.

MARTIN Emily (1997), *Anthropology and the cultural study of science: from citadels to string figures*, pp. 131-146, in GUPTA Akhil - FERGUSON James (curatori), *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*, University of California Press Berkeley - Los Angeles.

MELLOR Philip - SCHILLING Chris (1997), *Re-forming the body. Religion, community and modernity*, Sage Publications, London.

MERLEAU-PONTY Maurice (2003 [1945]), *Fenomenologia della percezione*, traduz. dal francese di Andrea BONOMI, Bompiani, Milano [ediz. orig.: *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris, 1945].

MINELLI Massimiliano (2001), *Rhetorics of madness and practices of healing. An ethnography in the field of mental health*, pp. 353-379, in VAN DONGEN Els - COMELLES Josep Maria (curatori), *Medical anthropology and anthropology. Contributions of medical anthropology at home to anthropological theories and health debates*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 11-12, ottobre 2001, pp. 353-379.

MINELLI Massimiliano (2003), *Saints, demons, and footballers: playing (with) power in a psychiatric field*, paper presentato al Convegno della rete europea "Medical Anthropology at Home": *Medical anthropology at home 3. Medical anthropology, welfare state and political engagement*, Perugia, 24-27 settembre 2003 / in corso di pubblicazione in "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 17-18, ottobre 2004.

MÜLDER-BACH Inka (1997), *Cinematic Ethnology: Siegfried Kracauer's The white collar masses*, "New Left Review", n. 226, novembre-dicembre 1997, pp. 41-56.

OBEYSEKERE Gananath (1981), *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience*, University of Chicago Press, Chicago.

- OBEYESEKERE Gananath (1990), *The work of culture: symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*, University of Chicago press, Chicago.
- PALUMBO Berardino (2000), 'Fuoco di devozione e politiche inquietudini'. Cerimonialità, potere e politica in un centro della Sicilia orientale, pp. 237-281, in BUTTITTA I. E. - PERTICONE R. (curatori), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Folkstudio, Palermo.
- PALUMBO Berardino (2003), *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.
- PERNOUD Règine (1986 [1980]), *La donna al tempo delle cattedrali*, traduz. dal francese, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1986 [ediz. orig.: *La femme au temps des cathédrales*, Editions Stock, Paris, 1980].
- PETRANGELI Enrico (2003), *I poteri del taumaturgo. Antropologia del corpus agiografico di una comunità medievale (Orvieto, secc. XII-XIV)*, Argo Editore, Lecce.
- PICKERING Andrew (curatore) (2001 [1992]), *La scienza come pratica e cultura*, traduz. dall'inglese di Luca PAGLIERI, Edizioni di Comunità, Torino [ediz. orig.: *Science as practice and culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1992].
- PIZZA Giovanni (curatore) (1998), *Figure della corporeità in Europa*, "Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali", numero monografico, anno V, n. 5, gennaio 1998.
- PIZZA Giovanni (2003), *Antonio Gramsci e l'Antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 15-16, ottobre 2003, pp. 33-49.
- RABINOW Paul (1999 [1996]), *Fare scienza oggi. Pcr: un caso esemplare di industria biotecnologia*, traduz. dall'inglese di Giancarlo CARLOTTI, Feltrinelli, Milano [ediz. orig.: *Making Pcr: a story of biotechnology*, University of Chicago Press, Chicago, 1996].
- SARACENO Benedetto (1995), *La fine dell'intrattenimento. Manuale di riabilitazione psichiatrica*, Etaslibri - RCS, Milano.
- SCARAFFIA Lucetta (1990), *La santa degli impossibili*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- SCHEPER-HUGHES Nancy (2000 [1994]), *Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, traduz. dall'inglese di Gianfranco D'ERAMO, pp. 281-292, in BOROFKY Robert (curatore), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma [ediz. orig.: *Embodied knowledge: thinking with the body in critical medical anthropology*, pp. 229-239, in BOROFKY Robert (curatore), *Assessing cultural anthropology*, McGraw-Hill, New York, 1994].
- SCHMITT Jean Claude (1984), *La fabrique des saints (Note critique)*, "Annales ESC", vol. 39, n. 2, 1984, pp. 286-300.
- SCHMITT Jean Claude (1988), *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, traduz. dal francese di Lucia CARLE, Laterza, Roma-Bari.
- SENSI Mario (1991), *Agiografia umbra tra Medioevo ed età moderna*, pp. 175-198, in GORDINI Gian Domenico (curatore), *Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni [dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, 12-15 settembre 1988]*, Marietti, Genova.
- SEPELLI Anita (1972), *I Ceri di Gubbio. Saggio storico-culturale su una festa folclorica*, documenti di archivio a cura di Fernando COSTANTINI, "Università degli Studi di Perugia. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", vol. VIII, 1970-1971 [1972], 518 pp.
- SHAPIN Steven (2003 [1996]), *La rivoluzione scientifica*, traduz. dall'inglese di Michele VISENTIN, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *The scientific revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996].
- SHAPIN Steven - SCHAFFER Simon (1994 [1985]), *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, traduz. dall'inglese, La Nuova Italia, Firenze [ediz. orig.: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton University Press, Princeton, 1985].
- SPAZIANI Carlo (1994 [1947]), *Orrori e stragi di guerra nel territorio di Gubbio*, Associazione Quartiere San Pietro, Gubbio [ediz. orig.: Edizioni Melos, Gubbio, 1947].
- STENGERS Isabelle (1993), *Le politiche della ragione*, traduz. dal francese di Cristina BIASINI e Federica GIARDINI, Laterza, Roma-Bari.

- TAMBIAH Stanley Jeyaraja (1985), *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*, Harvard University Press, Cambridge.
- TAMBIAH Stanley Jeyaraja (1993 [1990]), *Magia scienza religione*, traduz. dall'inglese di Flora DE GIOVANNI, Guida, Napoli [ediz. orig.: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990].
- TAUSSIG Michael (1993), *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*, Routledge, New York-London.
- TURNER Victor W. (1986 [1982]), *Dal rito al teatro*, traduz. dall'inglese di Paola CAPRIOLO, a cura di Stefano DE MATTEIS, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, Performing Arts Journal Publications, New York, 1982].
- TURNER Victor W. - TURNER Edith (1997 [1978]), *Il pellegrinaggio*, traduz. dall'inglese di Maria Elena PINTO, Argo, Lecce [ediz. orig.: *Image and pilgrimage in Christian culture*, Columbia University Press, New York, 1978].
- VAUCHEZ André (2000 [1999]), *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, traduz. dal francese di Roberta FERRARA, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Éditions Albin Michel, Paris, 1999].
- VERDIER Yvonne (1979), *Façon de dire, façon de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.
- WILLIAMS Raymond (1979 [1977]), *Marxismo e letteratura*, traduz. dall'inglese di Mario STETREMA, Laterza, Bari [ediz. orig.: *Marxism and literature*, Oxford University Press, Oxford].
- WILLIS Paul (1980 [1976]), *Notes on method*, pp. 88-95, in HALL Stuart - HOBSON Dorothy - LOWE Andrew - WILLIS Paul (curatori), *Culture, media, language [Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979]*, Centre for Contemporary Cultural Studies, Unwin Hyman, London - Boston - Sydney - Wellington, 1980.
- YOUNG Allan (1981), *The creation of medical knowledge. Some problems of interpretation*, "Social Science and Medicine", vol. 15 B, 1981, pp. 379-386.
- YOUNG Allan (1995), *The harmony of illusions. Inventing Post-traumatic stress disorder*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- ZANETTI Zeno, TRABALZA Maria Raffaella (curatore) (1978 [1892]), *La medicina delle nostre donne. Studio folk-lorico, con una lettera di Paolo MANTEGAZZA, con un saggio di Alberto M. CIRESE*, Ediclio, Foligno [I ediz.: Saverio Lapi Tipografo-Editore, Città di Castello, 1892].

Scheda sull'Autore

Massimiliano Minelli è nato a Perugia il 24 maggio 1966. Nel 1995 si è laureato in lettere con una tesi in antropologia culturale dal titolo *Segni, significati e pratiche concernenti la salute mentale nella città di Perugia. Stati ansiosi, depressioni, alterazioni dell'approccio al cibo nelle interviste a informatori-chiave appartenenti a differenti strati sociali. Un contributo empirico italiano al Progetto internazionale INECOM (The International Network for Cultural Epidemiology and Community Mental Health)*, relatore: Tullio Seppilli. Nel 2001 ha conseguito il dottorato di ricerca in "Metodologie della ricerca etnoantropologica" (Università degli studi di Siena, Perugia e Cagliari) presentando una tesi dal titolo: *Retoriche della follia e pratiche della guarigione in una comunità urbana dell'Italia centrale. Tre fuochi di una ricerca etnografica*, tutor: Tullio Seppilli.

È attualmente assegnista di ricerca presso la Sezione antropologica del Dipartimento Uomo & Territorio della Università degli studi di Perugia e, per l'anno accademico 2003/2004, docente a contratto di antropologia culturale presso l'Università degli studi di Macerata. Dall'anno 1996, è socio della Società italiana di antropologia medica (SIAM) e membro del Comitato di redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica". Il suo percorso di studio in "antropologia medica" si è principalmente incentrato sul rapporto fra dinamiche culturali, forme di disturbo psichico e strategie comunitarie di presa in carico e intervento sui problemi di salute mentale. Lavora ormai da alcuni anni a una ricerca etnografica sui processi sociali che investono le politiche nel campo della salute mentale, l'attivazione di risorse comunitarie e le pratiche di trasformazione dei contesti in cui si manifestano diverse forme di sofferenza. La sua attività di ricerca concerne principalmente l'antropologia medica, l'etnopsichiatria, la salute mentale comunitaria, l'antropologia del corpo e dei processi di incorporazione.

Tra le sue pubblicazioni: (in collaborazione con Laura Lepore), *Il contributo italiano al progetto di ricerca internazionale della rete Inecom "Signs, meanings and practices related to mental health"*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 5-6, ottobre 1998, pp. 337-345 / *Rhetorics of madness and practices of healing. An ethnography in the field of mental health*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 11-12, ottobre 2001, *Medical anthropology and anthropology. Contributions of medical anthropology at home to anthropological theories and health debates*, numero monografico a cura di Els VAN DONGEN - Josep Maria COMELLES, pp. 353-379 / *Saints, demons, and footballers: playing (with) power in a psychiatric field*, di prossima pubblicazione in questa stessa rivista negli atti del Convegno della rete europea "Medical Anthropology at Home": *Medical anthropology at home 3. Medical anthropology, welfare state and political engagement*, Perugia, 24-27 settembre 2003.

Riassunto

Santi in laboratorio. Pratiche collettive di trasformazione e politiche della santità in un Centro di salute mentale

Questo articolo propone un'etnografia delle pratiche quotidiane in un "laboratorio" di "riabilitazione psico-sociale", conseguenti alla scelta degli operatori psichiatrici di un Centro di salute mentale in Italia (Gubbio, provincia di Perugia) di combinare una ricerca sulla santità femminile medievale con la costruzione collettiva di un testo storico-agiografico. Nel campo della salute mentale, i processi di produzione di oggetti collocati in un problematico intreccio fra agiografia, storia locale e fabbricazione della santità, sono rilevanti per cogliere la pluralità e la dispersione di azioni significative: leggere, scrivere, attraversare spazi consacrati, guardare un'immagine sacra, raccontare un sogno. La ricerca etnografica apre spazi di riflessione su quei processi sociali di trasformazione (individuale e/o collettiva), in larga parte invisibili nel corso delle attività laboratoriali,

che hanno un impatto decisivo sia sulla salute dei partecipanti sia sulla possibilità di aprire spazi di confronto politico nella comunità locale. Riconoscere la specificità delle “pratiche collettive” nel laboratorio ha due rilevanti conseguenze: in primo luogo, rende necessario un lavoro critico sulla prassi sociale, nei contesti cooperativi in cui viene messa direttamente in gioco la capacità di agire di ogni partecipante; in secondo luogo, rende urgente considerare il ruolo dei rapporti di forza nelle trasformazioni storiche e sociali di collettivi che tendono a coagularsi attorno a specifiche pratiche.

Résumé

Des saints en laboratoire. Pratiques collectives de transformation et politiques de la sainteté dans un Centre de santé mentale

Cet article propose une ethnographie des pratiques quotidiennes d'un “atelier” de “réhabilitation psychosociale”, suite au choix des opérateurs d'un Centre de santé mentale (Gubbio, province de Pérouse) d'associer une recherche sur les saints locaux à la construction collective d'un texte historico-hagiographique sur la sainteté féminine au moyen-âge. Dans le domaine de la santé mentale, les processus de production d'objets inscrits dans un enchevêtrement problématique entre l'hagiographie, l'histoire locale et la fabrication de la sainteté, sont importants pour appréhender la pluralité et la dispersion d'actions significatives : lire, écrire, traverser des espaces sacrés, regarder une image sacrée, raconter un rêve. La recherche ethnographique ouvre des espaces de réflexion sur ces processus sociaux de transformation (individuelle et/ou collective), pour la plupart invisibles au cours des activités en atelier mais qui ont un impact déterminant à la fois sur la santé des participants et sur la possibilité d'ouvrir des espaces de confrontation politique dans la communauté locale. Reconnaître la spécificité des “pratiques collectives” de l'atelier aboutit à deux conséquences notables: tout d'abord, cela rend nécessaire un travail critique sur la pratique sociale, dans les contextes coopératifs où la capacité d'agir de chaque participant est directement mise en jeu; ensuite, cela révèle qu'il est urgent de considérer le rôle des rapports de force dans les transformations historiques et sociales de groupes qui ont tendance à se coaguler autour de pratiques spécifiques.

Resumen

Santos en el laboratorio. Prácticas colectivas de transformación y políticas de la santidad en un centro de salud mental

Este artículo propone una etnografía de las prácticas cotidianas en un «laboratorio» de «rehabilitación psico-social», tras la elección de los operadores psiquiátricos de un cen-

tro de salud mental en Italia (Gubbio, provincia de Perugia) de combinar una investigación sobre los santos locales con la construcción colectiva de un texto histórico-hagiográfico sobre la santidad femenina medieval. En el campo de la salud mental, los procesos de producción de objetos colocados en un problemático cruce entre hagiografía, historia local y fabricación de la santidad son relevantes para entender la pluralidad y la dispersión de acciones significativas: leer, escribir, atravesar espacios consagrados, observar una imagen sagrada, contar un sueño. La investigación etnográfica abre espacios de reflexión sobre aquellos procesos sociales de transformación (individual o colectiva), en gran medida invisibles en el transcurso de las actividades de laboratorio, que tienen un impacto decisivo tanto sobre la salud de los participantes como sobre la posibilidad de abrir espacios de diálogo político en la comunidad local. Reconocer la especificidad de las «prácticas colectivas» en el laboratorio tiene dos consecuencias relevantes: en primer lugar hace necesario un trabajo crítico sobre la praxis social, en los contextos cooperativos en los que se pone en juego directamente la capacidad de actuar de cada participante; en segundo lugar crea la urgencia de considerar el papel de las relaciones de fuerza en las transformaciones históricas y sociales de colectivos que tienden a coagularse en torno a prácticas específicas.

Abstract

Saints in laboratory. Collective transformation practices and sanctity policies in a mental health Centre

This article proposes the ethnography of daily practices in a “psycho-social rehabilitation laboratory” following the choice made by the psychiatric workers of an Italian mental health Centre (located in Gubbio, in the province of Perugia) to combine research work on local saints with the creation of a historical-hagiographic text on female sanctity in the Middle Ages. In the field of mental health, the production processes concerning objects located in a complex plot of hagiography, local history and the fabrication of sanctity are significant in order to understand the plurality and the dispersion of significant actions: reading, writing, crossing consecrated spaces, looking at sacred images, talking about a dream. Ethnographic research reveals new prospects on a number of social transformation processes (both individual and collective) for the most part invisible in laboratory work, which have a decisive impact on the health of participants and on the possibility of opening up new horizons of political debate in the local community. Being acquainted with the specificities of “collective practises” in the laboratory has two significant consequences: in the first place, it is necessary a critique on the social practices which bring into play individual and collective agency; secondly, it is important to consider the role of the relations of force in historical and social transformations of groups which tend to coagulate round specific practices.