

Salute e sostituzione.

Alcune considerazioni tra Ernesto de Martino e Emmanuel Levinas

Francesco Spagna

docente di Antropologia Culturale, Università degli studi di Padova
[francesco.spagna@unipd.it]

Sulla devianza: tra antropologia, filosofia e computer

Metafisicamente, se così ci si può esprimere, la deviazione devia da una “retta via”. Dante consigliava di procedere dritti sulla propria strada, senza guardarsi intorno, senza lasciarsi influenzare o tentare su percorsi devianti. La retta via – in Dante come nella saggezza antica – è il tracciato della propria rettitudine, riflette una condotta morale. Otto secoli dopo Dante, chi può stabilire quale sia la “retta via”? Il mondo contemporaneo, il mondo che ci si disegna intorno, è scisso tra “reale” e “virtuale”, in un rapporto che rischia di tradursi in una falsa alternativa, che opprime e comprime il pensiero. Di conseguenza, gli stessi concetti di etica e morale, nella loro accezione filosofica, sembrano confondersi, o perdere di mordente. L’idea di “post-verità” si insinua nel dibattito pubblico, rilanciata particolarmente nel versante virtuale, sempre più irto, di questo dibattito. Con il diffondersi dei social networks, inoltre, si ha la sensazione che interi pezzi di “reale” siano versati e riversati in contenitori sempre nuovi e sempre più effimeri, fino a emancipare la memoria da ogni supporto e trasferirsi – in *cloud* – sulle “nuvole” della rete.

Questo trovarsi “tra le nuvole” apre certamente opportunità straordinarie, inedite, di fruizione della cultura. Al tempo stesso – quasi come i “paradisi artificiali” provocati dagli oppiacei – acuisce la voltata di spalle al reale e il trasferirsi in piacevoli mondi e rappresentazioni virtuali. La “retta via” non è più semplicemente ineffabile, come ai tempi di Dante, diventa – da una certa prospettiva – improponibile, gravemente obsoleta, completamente priva di *fashion* (tanto quanto la “devianza” spesso suscita fascinazione).

Cosa significa, ai tempi di Dante come ai nostri, “ineffabile”? Qualcosa che non può essere detto e dunque è inesprimibile, non lo si può definire, non lo si può comprendere attraverso una semplice rappresentazione. Appena la diciamo, l’abbiamo persa. Come per Il *Tao* (o *Dao*), la “via” della tradizione sapienziale cinese: «Il Tao che può essere detto non è l’eterno Tao» così comincia il *Tao Te Ching* (o *Daodejing*) (DUYVENDAK J. 1973), uno dei testi più antichi della cultura cinese (e dell’umanità in generale), attribuito al saggio Lao Tze (o *Laozi*), figura leggendaria che avrebbe trasmesso quest’opera tra il IV e II secolo a. C.

Dunque la retta via che può essere impartita non è – nella prospettiva taoista – l’eterna retta via. Questa tradizione vecchia migliaia di anni può aiutarci nel tentativo di rompere il conformismo sulla devianza e ipostazzare una “retta via”, come una sorta di Bene platonico? Se la retta via che può essere rappresentata e codificata non è quella “eterna” (ovvero non relativa, non relativizzabile) possiamo lasciarla svaporare, come scriveva Levinas, “al di là dell’essenza” (LEVINAS E. 1983), continuando però a custodirla in qualche angolo recondito del nostro *anthropos*. Certo questo non poteva essere ai tempi di Dante, nel Medioevo cristiano, sulla soglia di un immaginario infernale o paradisiaco, quando il “bene” e il “buon senso” erano categorie dominanti, rigidamente rappresentate e codificate. Può tornare utile oggi il precetto taoista, per ciascun “povero Cristo” davanti allo schermo di un computer? Certo che anche il computer ci apre immaginari infernali e paradisiaci, per poi condurci a un opportuno e pragmatico limbo di mediazioni. Di sicuro la retta via “è smarrita”, perché costitutivamente introvabile – come Tao – ma anche perché appare oggi completamente priva di attrattive. Sembra ridotta a un *chalk mark in a rainstorm*, una traccia di gesso nella tempesta, come recita il titolo di un album di Joni Mitchell. Mentre la deviazione, quella no, è un segno profondo, ben marcato. Un solco, il proprio *groove*, la marcatura del proprio “io” nel suo “mondo”.

Seguendo il segno tracciato con il gessetto nella tempesta, l’anima si svapora, ma nel solco dove affonda l’aratro della coltivazione del nostro ego i margini sono ben definiti.

Dunque, se la deviazione è consistente, se ne fa esperienza, *er-leben*, la “retta via” è piuttosto un *erfahrung*, come la intese Walter Benjamin, una “esperienza segreta”? (GARRITANO D. 2016).

Durante la mia personale formazione di antropologo, la prima volta che mi trovai a tu per tu con un *medicine man*, uno sciamano nativo nordamericano, sulle sponde del lago Superiore, gli sottoposi l’interpretazione

del percorso iniziatico della *Midewiwin* – la Grande Società di Medicina *Anishinābe* – in una raffigurazione che avevo trovato in una celebre monografia antropologica di Frances Densmore (DENSMORE F. 1979: 89), dedicata ai popoli di quella regione. La figura mostra un tracciato a zig-zag, da un punto di partenza a uno di arrivo, una struttura ramificata che richiama l'idea dell'albero, le cui biforcazioni sono linee che deviano dal percorso principale e si interrompono. Si tratta della rappresentazione del *Bimādzīwin*, traducibile come “buon andamento” o “salute”. Notevole è la somiglianza con i ponti *Zen* – curiose strutture che attraversano a zig-zag i corsi d'acqua, come quello nei giardini Yu Yuan di Shanghai (HEINE S. 2009: 96).

Come Dante, anche gli sciamani nordamericani hanno immaginato una rettitudine “metafisica”, che raggiunge la meta iniziatica evitando, a ciascuna biforcazione, deviazioni che non portano da nessuna parte.

Manteniamo dunque questo significato del de-viare come allontanarsi da una Via che messa con la maiuscola è la traduzione più appropriata della parola Tao e ci permette di muoverci attraverso i confini di diverse tradizioni sapienziali.

Antropologia della devianza?

Teorizzare una “antropologia della devianza” – dove è “antropologica” l'escursione nel culturalmente altro, alla maggiore distanza possibile, per poi ritornare a riflettere sui propri costumi, dalla propria prospettiva – significa dunque porre la devianza (e lasciare ineffabile la via) in un ambito culturale sufficientemente ampio, che ci permetta di superare le secche del relativismo.

Possiamo immaginare la nostra morale e la nostra etica filosofica come dei forzieri polverosi messi in soffitta, che pochi si prendono la briga di riaprire, mentre la vita quotidiana delle nostre società è caratterizzata da un relativismo mal digerito, un “cattivo” relativismo. Laddove la relatività dei costumi dovrebbe costituire un presupposto quasi infantile di consapevolezza antropologica e invece il relativismo rimane un apparato ideologico aggrovigliato da pregiudizi e ipocrisie. Un relativismo orientato da politiche miopi e miserabili nelle due opposte direzioni: una che pone l'inconciliabile diversità dell'Altro come tema e l'altra che utilizza questo tema per giustificare la propria cattiva condotta nei confronti dell'Altro, nell'avvelenato retaggio postcoloniale.

C'è un filo che lega la “deviazione” coloniale con la “cattiva condotta” che l'Occidente ha sviluppato nei confronti dell'Altro. Ciò non significa, ovviamente, che nei mondi degli altri non ci siano state o non ci siano “cattive condotte” nei confronti di coloro che sono altri per gli altri. Quello che è innegabile, dal nostro punto di vista, è che l'epoca coloniale delle grandi potenze europee, tra Otto e Novecento, è costellata di orrori che offuscano non poco la storia della presunta missione civilizzatrice dell'Occidente e che hanno lasciato ferite profonde. Le violenze perpetrate dagli amministratori coloniali sugli indigeni – ad esempio nel Congo dominato da re Leopoldo del Belgio, nell'Amazzonia governata dagli inglesi durante l'epoca vittoriana come nell'Algeria francese prima dell'indipendenza – sono talmente efferate da essere difficilmente spiegabili (DEI F. 2005). Ovvero, per spiegarle possiamo ricorrere alla categoria di devianza: alcuni amministratori coloniali – nei contesti sopracitati come in altri – erano presumibilmente personaggi devianti, o quantomeno borderline. Diversi romanzi e racconti di Joseph Conrad hanno messo bene in evidenza questo aspetto. Compresi, in madrepatria, da sistemi normativi e sessuofobi molto rigidi, quali quelli dell'Inghilterra vittoriana, questi personaggi si permettevano di scatenare, nei territori delle colonie, i loro peggiori impulsi – totalmente indisturbati e anzi legittimati dalla missione civilizzatrice che, a tutti i costi, erano incaricati a compiere – sulle popolazioni indigene che apparivano, nell'immaginario dell'Occidente, come selvaggi incapaci di amministrarsi. La spirale di violenza disumana che si è prodotta in diversi scenari coloniali ha lasciato ferite profonde anche nelle epoche successive. La cosiddetta decolonizzazione si è ridotta infatti, nella maggior parte dei casi, a una destabilizzazione permanente dei territori delle ex colonie. Imposizione di confini nazionali e governi corrotti che hanno permesso, nella seconda metà del Novecento, la prosecuzione degli interessi economici dei vecchi dominatori coloniali, in combutta o competizione con quelli nuovi (Stati Uniti, Unione Sovietica, Giappone, Cina...). All'antica violenza coloniale è seguita l'ipocrisia della decolonizzazione e poi ancora violenza, in un continuum.

La memoria del fallimento della decolonizzazione non è così lontana: sono passati poco più di cinquant'anni. Il ricordo della “follia” dell'ultima fase del colonialismo francese in Nord Africa, ad esempio – del napalm sperimentato sui Cabili – brucia ancora. I maghrebini residenti in Francia sono cittadini francesi a pieno titolo ma resistono fortemente all'idea di integrazione sul piano culturale e sociale. Il meridione francese è un luogo di convivenza tra arabi e francesi ma anche di aspri conflitti che non trovano soluzione. Le *banlieues* di Parigi e di altre grandi città restano luoghi

di marginalizzazione, di rivolta e di radicalizzazione: i principali bacini di reclutamento delle organizzazioni terroristiche. La storia postcoloniale diventa cronaca attuale. Europa, Africa, Medio Oriente. La teoria dello “scontro di civiltà” tra mondo cristiano e mondo musulmano è la perfetta copertura di una storia negata, quella della decolonizzazione.

Possiamo identificare devianza con violenza? Sì, a patto di emanciparci finalmente dalle retoriche della sociobiologia, che presentano una “natura umana” costituzionalmente aggressiva e dunque incline alla violenza. Le teorie sociobiologiche, elaborate negli anni Settanta e Ottanta del Novecento, si prestavano bene per spiegare come gli “altri” nei territori delle ex colonie, una volta privi delle strutture di controllo civile e razionale dell’Occidente, cadevano in preda delle più animalesche efferatezze. Il genocidio in Ruanda, che nel 1994 sconvolse il mondo, fu in buona parte interpretato attraverso questa lente deformante, che postulava, ancora una volta – poco più di due decenni fa – selvaggi dediti alle più disumane crudeltà. Questa visione deformata ha impedito all’opinione pubblica dell’Occidente di rendersi conto di come quel genocidio avesse avuto un lungo e graduale processo di gestazione, fomentato da soggetti politici e ideologie che andavano a radicarsi in vecchie ferite risalenti al razzismo di epoca coloniale (DEI F. 2005: 130, FABIETTI U. 1995: 153-157). Senza togliere nulla alle responsabilità africane per i crimini in Ruanda, è terribilmente importante non perdere di vista quel processo molecolare che Nancy Scheper-Hughes ha chiamato «continuum genocida» (DEI F. 2005: 282 e s.).

Quando la violenza entra in spirale diventa “disumana” – ma lo era mai stata “umana”? – si produce quello che Michael Taussig ha chiamato «spazio della morte» (DEI F. 2005: 77 e s.). Uno spazio nel quale esseri umani entrano per vivere esperienze allucinanti, di indicibile violenza, quali la tortura. Se ne escono vivi, faticano a raccontare proprio per il carattere allucinatorio e indicibile di quelle esperienze vissute. Nell’analisi di un altro tra i più influenti antropologi contemporanei, Talal Asad (DEI F. 2005: 183 e s.), la tortura va interpretata come strumento deviante delle istituzioni, ideato per far andare la violenza fuori controllo, distruggere le persone, terrorizzare i dissidenti: *shock an awe*, “colpisci e terrorizza”, così recita la tattica militare elaborata negli anni Novanta dalla National Defense University degli Stati Uniti.

Le forme della violenza possono essere considerate devianti, in modo particolare quelle associate alla negazione dell’umanità dell’altro essere umano, ovvero quelle che intaccano il presupposto del riconoscimento

antropologico. O quelle che coinvolgono i bambini, toccando le principali incarnazioni dei valori dei nostri tempi. Interessante il fatto che, di fronte a crimini che hanno come vittime i bambini, gli adulti tendono a perdere di vista le differenze somatiche, di “razza”. Quando sono i bambini a essere coinvolti nella violenza degli adulti, si tende a superare o perlomeno ad allentare la barriera etnica, non importa se sono “bambini degli altri”. I bambini sviluppano negli adulti “buon senso”?

Ancora filosofia!

Tornando alla questione metafisica, potrebbe essere un bene provare a considerare i “buoni” e i “cattivi” in una accezione universale anche se non assoluta e non totalizzante?

“Al di là del bene e del male”, prendendo le distanze da ogni dogmatismo ma al tempo stesso lasciandosi sedurre da un Bene ineffabile, inafferrabile, *Unfassbares*, insondabile. Le suggestive espressioni di Nietzsche: “incantesimo zuccherato” o “genio del cuore”? (NIETZSCHE F. 1968-1977: 51, 41, 203).

Prendendosi tutti i rischi, nel bene e nel male della confusione tra gusto e moralità. Un bene accattivante, metafisicamente superiore, che ci renda prigionieri ma liberi, mentre il male ci tende prigionieri e basta, letteralmente “cattivi”. Chiusi nel complesso egoico. “Buoni”, al contrario, se sempre aperti alla relazione.

Ricalcando i passi e i gesti di chi ci ha preceduti.

Tradizionalmente buoni. “Buoni da far ostie”, si diceva un tempo in Veneto. Buoni da mangiare. Possiamo sovrapporre cibo, sensi e comportamenti? Un formaggio può andare a male, una sorella no. Possiamo metterci alla ricerca di un profumo o un cattivo odore universale? Lasciarci sedurre dalla sottile fragranza della rosa bianca? Esistono un buon sapore e un cattivo sapore universalmente condivisi? I neurobiologi approfondiscono le ricerche in quell'affascinante parte del cervello chiamata insula o corteccia insulare, per cercare di dare risposta a queste annose domande insolubili.

Esiste un “buon gusto e un “cattivo gusto” estetico? Il cattivo gusto forse rischia di essere tale quando è confinato, chiuso nel suo complesso, mentre il buon gusto è sicuramente una configurazione aperta, diramata, collegante. Presunzione o azzardo metafisico? Qualcosa che possiamo cogliere ogni volta che condividiamo un profumo esotico, oppure ogni

volta che l'abitante di un inferno metropolitano scopre un'isola beata oltremare?

Per l'universalmente condiviso, è l'Altro che apre la strada. Non si può uscire dal relativismo che attraverso l'antropologia. Se nelle sepolture Neanderthal sono state trovate tracce di polline, ciò significa una comune, ancestrale, atavica associazione simbolica tra i fiori e la morte? Una comune opposizione tra i profumi e la decomposizione? Tra l'effimera fioritura e il perdurare delle ossa? Tra i colori e la loro evanescenza? Sono questi simboli universali?

Lasciamo il Bene alla sua missione iperuranica, platonica, e consideriamo il male nel suo essere semplicemente passeggero, nel suo essere deviante. Prigioniero della sua cattività, della sua caduta in un mondo senza trascendimento. *Ethos del trascendimento* – lo chiamava Ernesto de Martino (DE MARTINO E. 2002: 628 e s., 668 e s., 529) – senza il quale non vi è che il mal-essere di un essere fine a se stesso. Lungo la falsariga demartiniana potrebbe essere tematizzata un'antropologia della devianza. Liberi di riconoscere, nella relatività dei costumi, le tracce di un'antica metafisica, partecipe di un universalmente condiviso ethos trascendente. Mordiamo la stessa succosa e profumata, rossa e verde, dolcesapra mela cabbalistica. Buonsenso inebriante e cattivo ottundimento, nei secoli dei secoli, sotto uno stesso vecchio sole o una piccola stella.

Lasciamo dunque il "senso comune" ai suoi antichi recessi filosofici ma teniamolo per buono, seppur così problematico a definirsi. Definiamo invece la devianza come sviamento, ossia come perdita del complesso e indefinibile percorso che ogni persona, dall'infanzia, prova a intraprendere nei passaggi di crescita. Il grande processo di trasformazione e differenziazione che porta, nella metafora adottata da James Hillman (1997) una ghianda a diventare quercia. Perdita di complessità, perdita del senso, perdita dell'ethos – comportamento deviante che ignora o finge di ignorare le regole del gioco (e perciò entra in urto relazionale). Trasgressione fine a se stessa, ridotta a personale esibizionismo. Tentativo di attirare l'attenzione che finisce per sancire l'esclusione. Posa autoreferenziale, rappresentazione, nudità che non sa mascherarsi (e neppure smascherarsi). Esibizione di un'identità depauperata, senza cura dello spazio scenico. Malinteso sul teatro della vita. Perdita del senso del dono e sindrome dell'accaparramento, consapevole di non avere più nulla da perdere. Approfittare: piegare le regole del gioco al proprio personale tornaconto e perdere così il senso del gioco. Blocco dell'infanzia, crescita senza respiro, atrofizzata. Auto-esclusione esclusiva, che finisce per orga-

nizzare l'esclusione, o teorizzarla. In età adulta, dispositivi anti-antropologici, razzismo, violenza preventiva: tutto a partire da una contrazione di crescita, una terribile semplificazione. Il cristallizzarsi di uno schema. Logica della devianza che trova rifugio nella ragione, nella sua medesima, autoreferenziale, ragion d'essere, nella perdita dell'essere per Altri. Incapacità di pensarsi in sostituzione che caratterizza il deviante.

Cosa significa essere in sostituzione? Una consapevolezza umana, antropologica e tuttavia – per come l'ha teorizzata Levinas – una logica filosofica:

«Il se stesso non è nato di sua propria iniziativa come si pretende nei giochi e nelle figure della coscienza in cammino verso l'unità dell'Idea, dove, coincidendo con se stesso, libero in quanto totalità che non lascia niente fuori e, così, pienamente ragionevole, esso si pone come termine sempre convertibile in relazione: coscienza di sé. Il se stesso si ipostatizza altrimenti: esso si annoda indissolubilmente in una responsabilità per gli altri. Intrigo an-archico, perché non è né il rovescio di qualche libertà, di qualche libero impegno preso in un presente o in un passato memorabile, né un'alienazione da schiavo, malgrado la *gestazione dell'altro nel medesimo* che questa responsabilità per altri significa» (LEVINAS E. 1983:132).

Alla responsabilità teorizzata in filosofia, l'antropologia, con de Martino, corrisponde ritrovando un antico messaggio:

«Il mondo come sfondo familiare, appaesato, normale del nostro emergere valorizzante è l'indice nascosto e sempre disponibile di possibili percorsi operativi. Questi percorsi in tanto sono ovvi e abituarini in quanto custodiscono l'umana opera di appaesamento consumatasi nei millenni per giungere attraverso la nostra biografia al qui e all'ora della attuale emergenza. L'oltre attuale della valorizzazione li ripercorre tutti di colpo per raccogliersi nel trascendimento valorizzatore che è, qui ed ora, in causa. Oltrepassare di colpo per raccogliersi nella presentificazione fonda la relativa sicurezza del mondo, il suo poter essere vissuto come sfondo e sostegno dell'iniziativa in atto e come patria accogliente dell'esserci.

Oltrepassare di colpo significa “rimettersi agli altri che oltrepassarono” accettare la multanime corale risonanza dell'umano lavoro di appaesamento, affidarsi a questa laboriosità appaesatrice con un atto di umiltà e fedeltà devote, per restare disponibili al compito di valorizzazione che qui ed ora, ci spetta. La familiarità, l'appaesamento, la normalità del mondo – questo sfondo patrio della nostra emergenza – racchiudono un messaggio il cui calore si confonde con lo stesso ovvio sentirsi corpo vivente: “Avanti non sei solo”, dice questo messaggio, “ma nel cammino ti accompagna l'opera di una infinita schiera di uomini, una schiera che abbraccia morti e viventi, e che se anche ti raggiunge attraverso i tuoi più diretti educatori, in realtà ti rende partecipe agli evi tramontati e alle civiltà scomparse”» (DE MARTINO E. 2002: 558, 471).

Sostituirsi a un altro, mettersi nei suoi panni, ereditare i suoi gesti, il suo sguardo, a propria volta, lungo le generazioni, prendersi cura. Estendere

la cura dell'altro come disegno di umanità, come presupposto della vita comunitaria, come socializzazione, educazione. Quando, al contrario, la devianza si organizza, la posa diventa moda, conformismo che produce esclusione. Conformismo che piega i sistemi normativi, li semplifica – epurandoli, a volte da ogni “buon senso” – riducendoli a schemi rigidi, comportamenti reattivi, fanatismo. Alla cura dell'altro prevalgono i rapporti di forza, le divisioni sociali diventano inconciliabili, le lacerazioni non si ricompongono e sopra tutto regna, despota metafisico, il conflitto.

Il mondo dell'esclusione, esclusione dell'Altro – etnico, o generazionale – che rischia di diventare un mondo estraneo, estraniato. Un mondo nel quale non ci si ritrova più, o ci si ritrova gettati, oggetto tra gli oggetti, senza più familiarità o riconoscimento. Nell'incapacità di andare oltre le cose, di trascendere le condizioni materiali del bisogno, crisi della presenza che si traduce in malessere. Venendo a mancare il trascendimento, il “rimettersi ad altri”, ricaduta deviante in un mondo che appare “finito”, un mondo di solitudine e oggetti inerti, delirante evocazione di una “fine del mondo”. Il linguaggio di de Martino – che appare oggi così antiquato, con la sua “multanime e corale risonanza”, “umiltà devota”, “sfondo patrio” – è un linguaggio che ancora oltrepassa, di colpo, la solitudine dell'esclusione, lo spaesamento della falsa libertà dell'ego, la devianza totalitaria.

Emmanuel Levinas, che la violenza totalitaria l'ha subita sulla pelle, denuncia l'impossibilità filosofica di una “bolla” egoica, che non lascia nulla fuori di sé, la sua falsa libertà, affermando l'inevitabilità dell'essere venuto al mondo attraverso altri, dell'essere per altri, nell'intrigo della responsabilità, del continuo, umano e infinito, sostituirsi-a. La possibilità di collegarsi, di tenersi a linee di raccordo⁽¹⁾.

La nostra piattaforma conoscitiva

Con queste parole Tullio Seppilli, oltre vent'anni fa, presentava l'antropologia medica, il suo nuovo ruolo che in Italia si stava costruendo (Cozzi D. – NIGRIS D. 1996: xiii), con la nascita della presente Rivista. La consapevolezza del benessere raggiunto attraverso la sostituzione – che la nostra *salute* passa anche attraverso la *salvezza* degli Altri – trova sostegno etico e insieme teorico e metodologico nell'antropologia medica. L'unica disciplina che prevede nei suoi dispositivi l'organizzazione di un tempo e di un ascolto dell'Altro, e dunque è in grado di accogliere quell'identificazione, filosofica, tra il *Tempo* e l'*Altro* teorizzata da Levinas (LEVINAS E. 1993).

Nella situazione attuale sono i profughi, i richiedenti asilo a incarnare figure di sostituzione. Le persone che cercano protezione sulle sponde europee del Mediterraneo e vengono sbarcate, come naufragi, nel nostro Paese, sono in gran parte persone che nel luogo d'origine, nelle comunità di partenza – che siano nell'Africa subsahariana o in Medio Oriente – sono state scelte. Arrivano qui da noi in sostituzione di famiglie, che hanno scelto questi giovani perché almeno loro potessero salvarsi da condizioni invivibili, per coltivare una speranza nei propri figli, una speranza di continuità. Arrivano qui dopo un'odissea di viaggio, attraverso il deserto e il mare, che può durare anni, dopo permanenze in carceri e centri di detenzione, dopo aver visto morire molti compagni: sono dunque figure, persone, molto spesso in doppia sostituzione. Sopravvissuti che arrivano qui con il mandato di famiglie disastrose, di comunità a rischio di vita, e anche di compagni e compagne morte durante il viaggio.

Essi convocano un'antropologia della devianza in due sensi: la loro richiesta di protezione internazionale è una sfida al sistema di accoglienza di uno stato nazione come il nostro, destabilizza la sua identità, suscita derive identitarie (con episodi sempre più frequenti di razzismo conclamato) che si traducono in pratiche di esclusione, violenza strutturale, reclusioni in sistemi concentrazionari. D'altra parte, a fronte di questo rischio "nostro" di devianza totalitaria, di fallimento dell'accoglienza, i buchi in questo stesso sistema: la realtà sempre più diffusa di *dropouts* dell'accoglienza, di profughi "cattivi", che si comportano male, e che vengono espulsi dai centri senza alcuna rete di protezione. Consegnati direttamente a percorsi di devianza sociale, ai margini e alla clandestinità, rinforzando il circolo vizioso della crisi del sistema.

Profughi e richiedenti asilo, nel loro difficile tentativo di elaborare il trauma migratorio, di ritrovare un nuovo "appaesamento" di ricostruire qui un possibile "sfondo patrio", convocano la difficile, ardua consapevolezza che la loro *salvezza* è collegata con la *salute* della nostra comunità. Che il recupero della *loro* devianza può misurare il *nostro* benessere: la chance antropologica che si offre alla nostra comunità di ritrovare il suo appaesamento attraverso Altri.

A tirare le fila del nostro discorso, profughi e richiedenti asilo ci interrogano ancora sugli orrori e sui dissesti della decolonizzazione, da una parte. Dall'altra mettono a stretto contatto, nella nostra società "surmoderna" e secolarizzata, retaggi culturali tradizionali che concernono il corpo, il genere, il bene e il male intesi in senso metafisico, l'ospitalità come valore incondizionato... *evi tramontati?* Retaggi devianti?

L'antropologia medica ha gli strumenti per dare ascolto a questa consapevolezza. Quella che il compianto Tullio Seppilli chiamava piattaforma conoscitiva è davvero l'unica oggi a sostenere la sfida dell'accoglienza. L'unica base su cui poggiare un'antropologia dell'accoglienza.

Sani e salvi: *il calore che si confonde con lo stesso sentirsi corpo vivente.*

Note

⁽¹⁾ Sul concetto di bolla e linea vedi le recenti riflessioni di Tim Ingold (2015).

Bibliografia

- DEI Fabio (curatore) (2005), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma.
- DENSMORE Frances (1979 [1929]), *Chippewa Customs*, Minnesota Historical Society Press.
- DUYVENDAK Jan Julius L. (curatore) (1973 [1954]), *Tao Te Ching. Il libro della Via e della Virtù*, Adelphi, Milano [ediz. orig.: *Tao Te Ching. The Book of the Way and its Virtue*, Murray, London].
- GARRITANO Daniele (2016), *Il senso del segreto. Benjamin, Bataille, Deleuze, Blanchot e Derrida sulle tracce di Proust*, Mimesis, Milano.
- HEINE Steven (2009), *Bargaining for Salvation. Bob Dylan a Zen Master?*, Continuum, New York-London.
- HILLMAN James (1997), *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Adelphi, Milano [ediz. orig.: *The soul's code. In search of character and calling*, Bantam, Toronto-London].
- INGOLD Tim (2015), *The life of lines*, Routledge, London.
- LEVINAS Emmanuel (2011 [1978]), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka Book, Milano [ediz. orig.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Paris].
- LEVINAS Emmanuel (1993 [1979]), *Il tempo è l'Altro*, Il melangolo, Genova 1993 [*Le Temps et l'Autre*, (1948) Fata Morgana, Montpellier 1979].
- NIETZSCHE Friedrich (1968 e 1972 [1885]), *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano [ediz. orig.: *Jenseits von Gut und Böse*, Druk und Verlag, Leipzig 1885].

Scheda sull'Autore

Francesco Spagna, nato a Verona nel 1962, è Dottore di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale e ha svolto ricerche sul terreno, dal 1992 al 1995, presso comunità native americane in Stati Uniti e Canada. Dai primi anni Duemila ha insegnato, come docente a contratto, Antropologia Culturale in diversi atenei italiani e Antropologia Medica in corsi di Infermieristica e per Educatori. Attualmente insegna all'Università

di Padova in due corsi di Psicologia, un corso di Scienze Sociologiche e uno in Scienze dell'Educazione. Assieme alle docenze accademiche è impegnato nella formazione in ambito socio-sanitario, su tematiche di Antropologia Medica ed Etnopsichiatria. Dal 2017 ha cominciato una collaborazione con una Cooperativa di Padova che gestisce un Centro di Accoglienza per rifugiati e richiedenti asilo, occupandosi della supervisione antropologica degli operatori e della mediazione con i beneficiari.

Durante il Dottorato, la ricerca si è incentrata nel seguire le sessioni stagionali di una società di iniziazione sciamanica, la Midewiwin, praticata da comunità anishinabe (Chippewa, Ojibwa) nella regione dei Grandi Laghi, al confine tra gli Stati del Wisconsin, del Michigan, del Minnesota e nell'Ontario canadese. I risultati di questa ricerca sono stati pubblicati in italiano negli articoli "La Midewiwin e gli antropologi. Campi magnetici", pp.45- 64 in: G. Lanoue - F. Spagna (a cura di), *La forza nelle parole. Percorsi narrativi degli Indigeni canadesi da Jacques Cartier a oggi*, Rivista di Studi Canadesi, suppl. al n. 13, 2000 e "Terapia familiare sciamanica? Un'esperienza alla Capanna di Medicina Anishinabe (Nord America)", *Thule*, 18/19, aprile/ottobre 2005, pp. 17-33; in inglese negli articoli "A Wordless Teaching: native American Spiritual Masters", *Indoasiatica*, 2, 2004, pp.519-528 e "The Anthropologist and the Magic Shell. Notes on the Midewiwin", *Suomen Antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society*, 2, 2013, pp. 23-40.

La Tesi di Dottorato ha collocato la ricerca svolta sul campo in una dimensione comparativa più ampia, estesa all'area circumboreale e focalizzata sui miti e riti centrati sulla figura dell'Orso ed è stata pubblicata nel volume *L'ospite selvaggio. Esperienze visionarie e simboli dell'orso nelle tradizioni native americane e circumboreali*, Torino, Il Segnalibro, 1998.

Durante gli anni di docenza, la ricerca in quest'ambito è continuata grazie alla collaborazione con il Centro Studi Americanistici di Perugia, la partecipazione al comitato di redazione di *Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici*, l'organizzazione di sessioni al Congresso Internazionale di Americanistica a Perugia e la creazione di una sezione staccata del Centro Studi di Americanistica "Circolo Amerindiano" a Padova.

Negli ultimi dieci anni, sulla spinta delle problematiche dell'immigrazione e della crisi umanitaria, ha aperto un nuovo ambito di ricerca, centrato sul tema dell'ospitalità e sulle comunità immigrate nella città di Padova. Parallelamente a questo, l'impegno maggiore è stato dedicato a una interlocuzione tra Antropologia Culturale e Filosofia, che ha portato alla pubblicazione di tre volumetti di una trilogia: *La buona creanza. Antropologia dell'ospitalità*, Roma, Carocci, 2013; *L'infinito antropologico*, Milano, Mimesis, 2015; *Cultura e contro cultura*, Milano, Elèuthera, 2016.

Relativamente ai temi di Antropologia Medica, una ricerca con fondi di Ateneo è stata effettuata nel 2010-2011 presso comunità immigrate a Padova e i risultati sono stati pubblicati nell'articolo "Fine vita e al di là della vita: una prospettiva antropologica

e una ricerca tra famiglie immigrate”, pp.173-210 in: Guizzardi Gustavo (a cura di) *Giunti sul passo estremo. Medicina e società di fronte al fine vita*, Guerini, Milano 2014; una collana editoriale è stata aperta con Imprimitur a Padova, intitolata “Etica ed Etnopsichiatria. Collana di studi per un’antropologia dell’accoglienza”, con l’obiettivo di offrire elementi formativi per gli operatori dei Centri di Accoglienza.

Riassunto

Salute e sostituzione. Alcune considerazioni tra Ernesto de Martino e Emmanuel Levinas

Può essere teorizzata una “antropologia della devianza”? L’obiettivo di questo contributo è mettere in evidenza alcuni elementi e coppie tematiche che possono entrare in sinergia, in una interlocuzione al confine tra Filosofia e Antropologia Culturale. Il rapporto *salute/devianza* appare problematico e rivolto al passato, alla “tradizione”, nel nostro mondo secolarizzato e orientato al relativismo. Da un’altra prospettiva appare però questo rapporto, se consideriamo l’eclissarsi dell’etica dell’incontro *vis-a-vis* con l’Altro – così come era stata pensata da Levinas – nelle pratiche di comunicazione dei *social networks*. Attraverso i nessi tra il pensiero di Levinas e quello di Ernesto de Martino, può essere compito dell’antropologia rovesciare la prospettiva sulla devianza: mostrando i rischi psicopatologici dell’isolamento degli individui in una rete quasi esclusivamente virtuale di comunicazione e delle corrispondenti “perdite di senso” che ciò comporta. Un modo di comunicare che di fatto tende ad allontanare le persone dagli incontri e dalle relazioni concrete di solidarietà e sostituzione (mettersi al posto di, agire per Altri). L’attuale crisi umanitaria, intesa come crisi di un’antropologia dell’accoglienza riflette, come una forma di devianza, questa negazione dell’Altro.

Parole chiave: devianza, salute, de Martino, Levinas, crisi umanitaria.

Résumé

Santé et substitution. Quelques considérations entre Ernesto de Martino et Emmanuel Levinas

Peut-on théoriser une anthropologie de la déviance? Le but de cette contribution c’est mettre en évidence quelques éléments et paires de thème qu’ils peuvent entrer en synergie, dans une interlocution à la frontière entre philosophie et ethnologie. La relation *santé/déviance* est problématique et vise le passé, la «tradition», dans notre monde sécularisé et orienté vers le relativisme. D’un autre point de vue, cependant,

cette relation il nous apparait, si l'on considère l'éclipse de l'éthique de la rencontre vis-à-vis de l'autre - comme l'avait pensé Levinas - dans les pratiques de communication des réseaux sociaux. À travers les liens entre la pensée de Emmanuel Lévinas et celle d'Ernesto de Martino, l'anthropologie peut avoir pour tâche de renverser la perspective de la déviance, montrant les risques psychopathologiques d'isolement des individus dans un réseau de communication presque exclusivement virtuel, et ceux de la «perte de sens» correspondante que cela entraîne. Une façon de communiquer qui tend à éloigner les gens des réunions et des relations concrètes de solidarité et de substitution (se mettre à la place de, agir pour Autrui). La crise humanitaire actuelle, compris comme une crise d'une anthropologie de l'hospitalité reflète, comme une forme de déviance, ce déni de l'autre.

Mots-clés: déviance, santé, de Martino, Lévinas, crise humanitaire.

Resumen

Salud y reemplazo. Algunas consideraciones entre Ernesto de Martino y Emmanuel Lévinas

¿Podemos teorizar una antropología de la desviación? El objetivo de esta aportación es resaltar algunos elementos y pares de temas que pueden entrar en sinergia, en interlocución en la frontera entre filosofía y antropología. La relación *salud/desviación* parece problemática y orientada al pasado, hacia la "tradiccion", en nuestro mundo secularizado y relativista. Desde otra perspectiva, sin embargo, esta relación se nos aparece, si consideramos el eclipse de la ética del encuentro frente al Otro - como había sido pensado por Levinas - en las prácticas de comunicación de las redes sociales. A través de las conexiones entre el pensamiento de Levinas y el de Ernesto de Martino, puede ser la tarea de la antropología cambiar la perspectiva de la desviación: mostrando los riesgos psicopatológicos de aislar individuos en una red de comunicación casi exclusivamente virtual, y aquellos de la correspondiente "pérdida de sentido" que esto conlleva. Una forma de comunicación que en realidad tiende a alejar a las personas de las reuniones y las relaciones concretas de solidaridad y de reemplazo (ponerse en lugar de, agir por el Otro). La actual crisis humanitaria, entendida como una crisis de una antropología de la hospitalidad refleja, como una forma de desviación, esta negación del Otro.

Palabras claves: desviación, salud, de Martino, Levinas, crisis humanitaria.

Abstract

Health and substitution. Some considerations between Ernesto de Martino and Emmanuel Levinas

Can we theorize an anthropology of deviance? The present work is designed to consider some elements and synergic theme pairs, at the border between Philosophy and Cultural Anthropology. The relationship *health/deviance* is problematic, backward to «tradition», in our secularized and relativism-oriented world. From another perspective, one can consider the vanishing of ethics of personal encounter with Others – according to Levinas – as appears so often in social network's communication. Through the connections between the thought of Emmanuel Levinas and that of Ernesto de Martino, the role of Cultural Anthropology could be find in subverting the perspective on deviance, showing psychopathological risks of individualization and solitude in the virtual reality of social media; highlighting the loss of meaning inherent in this kind of communication. Where people tends to lose the real relationships of solidarity and substitution (taking someone's place, act for others). Humanitarian crisis of refugees could be considered as a crisis of hospitality, and reflects – like a sort of deviance – the denial of the Other.

Keywords: deviance, health, de Martino, Levinas, humanitarian crises.