

## **Riflettendo sulla resocontazione. La costruzione di significati come prassi di ricerca e intervento.**

**di Rosa Maria Paniccia<sup>\*</sup>, Fiammetta Giovagnoli<sup>\*\*</sup>.**

*Premessa.*

La tesi che intendiamo sostenere con questo contributo è che c'è un grande bisogno, nell'ambito delle scienze sociali come in quello della convivenza quotidiana, di costruzione di significati e di interpretazioni. Interpretazioni, si badi, che vengano proposte come tali, differenziandosi dalle constatazioni di fatti. Pensiamo infatti che la dimensione simbolica dei dati sulla cui lettura si fondano conoscenza e intervento, vada rispettata e conosciuta nella sua rilevanza sia da parte delle scienze sociali che delle agenzie sociali che di quei dati possono servirsi. Queste note vengono scritte a valle di un incontro interdisciplinare tra storici, antropologi e psicologi clinici che hanno iniziato a riflettere insieme su tali questioni<sup>1</sup>. Prima di circoscrivere questa proposta e di dire in che modo la vediamo connessa con il processo del resocontare, vorremmo proporre alcune esperienze di viaggio, che commenteremo dopo aver lasciato che il lettore inizi ad accompagnarle con le sue intuizioni e associazioni.

*Tre incontri nel corso di un viaggio in Francia.*

Questa estate una di noi è andata a visitare il castello di Grignan, in La Drôme Provençale. Chiunque abbia percorso l'autostrada che attraversa la Francia da sud a nord lo ha senz'altro visto nella sua vistosa imponenza. Un alto picco roccioso è interamente occupato da questa mole grigia, squadrata, eccessiva. Un castello medioevale è stato ristrutturato come enorme palazzo rinascimentale e barocco da una famiglia di nobili, che alla rovinosa impresa si impegnò soprattutto durante il regno di Luigi XIV, con François Adhémar de Monteil, nominato dal re governatore di Provenza. Successivamente il castello venne venduto dalla rovinata famiglia e affrontò vicende di dispersione di arredi prima, di veri e propri smembramenti di pezzi, di mura, di pietre poi, grazie alle distruzioni volute dalla Rivoluzione, che tuttavia non riuscì a digerire del tutto un boccone tanto grande. Successivamente venne acquistato da alcuni borghesi che si misero, nei limiti del possibile, a ricostruirlo, in particolare da una certa Madame Fontaine. Ciò che oggi si può visitare del castello porta le tracce di tutti questi passaggi, appena mascherate e confuse dal desiderio del suo nuovo proprietario, il Dipartimento de La Drôme Provençale, di illudere gli attuali visitatori che tranne qualche piccola perdita, un mobile lì, una torre qua, vi trovate proprio nell'edificio dell'epoca di Luigi XIV. Tale desiderio ha spinto il Dipartimento a portare nelle denudate stanze del castello mobili e quadri recuperati da altre dimore distrutte e svuotate che sono arrivati in esilio a Grignan, e che si spera evocino quelli, perduti, dell'epoca rinascimentale e barocca del palazzo. Perché proprio quella? Non solo perché fu l'ultimo periodo aristocratico del castello, ma anche perché la suocera del nobile che si rovinò per riallestire il palazzo nelle forme giganti che la Rivoluzione poi aggredì a picconate fu Madame de Sevigné. Le lettere, l'elegante stile epistolare di tale dama hanno profondamente segnato la letteratura francese. Tanto che oggi, equivocando, si dice "il castello di Madame de Sevigné". E ammettiamolo, quella di noi che ci è andata lo ha fatto per seguire le tracce di Madame, che scrisse gran parte del suo voluminoso epistolario rivolgendolo alla figlia, che a Grignan abitò trent'anni. Madame ci venne qualche volta in

---

<sup>\*</sup> Professore associato presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma "Sapienza".

<sup>\*\*</sup> Professore a contratto presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università di Roma "Sapienza".

<sup>1</sup> Vedi in proposito Paniccia (2008) e Paniccia e Freda (2008). Su questo stesso numero della Rivista sono presenti due contributi, uno di Vincenzo Padiglione (2009), antropologo, l'altro di Umberto Gentiloni (2009), storico, che riprendono i loro interventi nell'ambito di quell'incontro.

visita, e infine ci morì, non senza aver prima tramandato ai posteri che la mostruosa costruzione, anche grazie al perenne cantiere, era piena di gelidi spifferi che nessuna maglia di lana riusciva a parare<sup>2</sup>, ma che grazie a Dio ci si teneva un'ottima tavola, con pernici nutrite delle provenzali erbe profumate, e per ciò ben diverse dalla parigine (Lévêque, 1996). Non so si è perso il filo di vicende tanto sovrapposte e complesse; forse sì, ma ciò che volevamo proporre era proprio di immaginarne lo spessore, la densità, l'intreccio. Come dicevamo, una di noi ha visitato il castello di Grignan da turista, aderendo all'unica possibilità offerta, una visita guidata che si rivelerà molto lunga. Visita molto lunga non per le due ore impiegate, ma per il sentimento di prigionia che ci ha accompagnato mentre eravamo catturato ostaggio di una guida che senza tacere mai, nemmeno un momento, spingendoci dentro e fuori stanza dopo stanza come un implacabile cane pastore, indicando, spiegando, declamando, tentava a ogni costo di farci vedere quel tal castello barocco, splendente di drappaggi di seta e mobili dorati e pennacchi di pietra che non solo non c'è più, ma che certamente non c'è mai stato, almeno nella forma fantastica e compiuta che la guida voleva evocare. Dopo qualche tempo di questo trattamento, quella tra noi che era lì a fare la turista si è sorpresa a vivere un intenso sentimento di desolazione e di vuoto: l'insistenza della guida nel volere che si vedesse ciò che non c'era non solo non creava l'illusione desiderata, ma produceva l'impressione che ogni cosa fosse perduta e svanita, che non ci fosse più nulla. "Ma qui non c'è più nulla!" veniva voglia di gridare, liberandosi dall'incantamento, ma anche precipitando in una sorta di vacuità desolata, di perdita definitiva. Risalire da questa palude ha comportato un certo sforzo, e un moto anticonformista nei confronti dell'illusione che i turisti sembravano destinati a subire senza scampo. Ciò è stato possibile recuperando dai tanti indizi che si coglievano qua e là, nelle mura, negli oggetti, da qualche cartello sbirciato al passaggio, da accenni che la guida stessa non poteva evitare di fare, la complessità del quadro, quello accennato in premessa. Quadro tutt'altro che vuoto, ma che richiedeva, per essere visto e decodificato, l'accettazione di una complessità di segni e di significati ben più intricata della semplificazione lineare e illusoria alla quale la guida voleva invitare. Viene alla mente la politica accentratrice di Luigi XIV, ed in rapporto ad essa l'apparente stranezza di un nobile che invece di essere invitato a stare nel centro del regno viene sollecitato a presidiare una periferia, ove per altro tenta di creare una sorta di Versailles che lo rovinerà. Ci imbattiamo ancora una volta nelle rovine causate dalla Rivoluzione, e con esse in quel sentimento complesso di celebrazione indiscutibile di un evento fondatore della modernità, e insieme di ferita ancora aperta che spesso lo accompagna e che è evidente in tutta la Francia. Caso vuole che il museo della storia di Francia si trovi nell'Hôtel Carnavalet, a Parigi, nel Marais, e che sia lo stesso Hôtel dove Madame de Sevigné visse gli ultimi ventuno anni della sua vita, la dimora dalla quale partiva quando andava a trovare la figlia a Grignan. Quando, visitando il museo, si sale negli ambienti che ospitano le testimonianze della Rivoluzione francese, si percepisce una cesura con tutto il resto. L'atmosfera che ci ha accompagnato nelle stanze precedenti, chiara, ordinata, alquanto celebrativa come si conviene al luogo, svanisce. Gli oggetti sono poggiati lì un po' in abbandono e quasi in anonimato, e sembra necessario un riordino, un ripensamento. Dei nostri amici, che ne conoscono i curatori, ci dissero che in effetti quelli erano incerti sul tono e l'indirizzo da dare a quelle memorie,

---

"M.me de Chaulnes me mande que je suis trop heureuse d'être ici avec un beau soleil; elle croit que nos jours sont cousus d'or et de soie. Hélas mon cousin, nous avons cent fois plus froid ici qu'à Paris. Nous sommes exposés à tous les vents. C'est le vent du midi, c'est la bise, c'est le diable, c'est à qui nous insultera; ils se battent entr'eux pour avoir l'honneur de nous r enfermer dans nos chambres. Toutes nos rivières sont prises, le Rhône, ce Rhône si furieux n'y résiste pas. Nos écritaires sont gelées ; nos plumes ne sont plus conduites par nos doigts, qui sont transis. Nous ne respirons que la neige; nos campagnes sont charmantes dans leur excès d'horreur. Je souhaite tous les jours un peintre pour bien représenter l'étendue de toutes ces épouvantables beautés. Conte un peu cela à notre duchesse de Chaulnes, qui nous croit dans ces prairies, avec des parasols, nous promenant à l'ombre des orangers.". Lettera di Madame de Sévigné a Coulanges, 3 febbraio 1695. Dal sito <http://pagesperso-orange.fr/jane/grignan.html>, che dà informazioni turistiche su Grignan.

tutt'oggi più cocenti di quanto non potrebbe sembrare<sup>3</sup>. Tra le tracce che segnano Grignan ritroviamo pure, con madame Fontaine, la borghese che si impegna nella ricostruzione del castello, l'ennesimo esempio di quella borghesia che, prima ancora dello Stato, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo recupera il patrimonio nazionale, lo riconosce, se ne prende cura<sup>4</sup>. È appunto la ricostruzione di madame Fontaine che ci viene proposta come quella che ha restituito il palazzo alle sue "origini". Tuttavia non si può non restare colpiti da ciò che viene accennato di sfuggita: alcune architravi scolpite riproducono lo stemma di madame, che quindi sapeva bene che stava marcando il luogo con riconoscibili segni di contemporaneità. Ognuna di queste tracce – la fortezza medioevale, Luigi XIV, Madame de Sevigné, la Rivoluzione, madame Fontaine - è promessa di un'intensità di significati, rintracciabili se solo se ne seguisse il percorso. Di una possibile ricostruzione di senso assai più ricca e viva di quella che ci è stata propinata nella visita. Apparentemente la guida rispondeva al "desiderio del pubblico", che vorrebbe storie semplici, univoche, semplificate, e soprattutto vuole storie che sa già, nulla di nuovo: ecco a voi il castello principesco, proprio come lo immaginate nei vostri sogni. Le facce frastornate e perplesse del gregge dei turisti, tuttavia, facevano pensare che più d'uno stesse vivendo la fantasia che lì "non ci fosse più nulla". Aggiungeremo che alla suggestione di questo aneddoto si aggiunge il fatto che la guida era un bel ragazzo dai lineamenti medio orientali, dalla pelle bruna e un'aria che evocava l'Algeria, il Marocco. La storia si complicava ancora, inducendo a interrogarsi sulla storia di questo ragazzo francese, che faceva supporre un interessante percorso da quei luoghi fino al castello di Grignan, nelle vesti di rappresentante del Dipartimento de La Drôme Provençale.

Nella cattedrale di **Notre Dame a Le Puy en Velay**, nell'Auvergne, importante tappa su una delle principali vie di pellegrinaggio che andavano a Santiago de Compostela, si venera una piccola Madonna, nera come il carbone. Si tratta di una statua ottocentesca che rievoca in modo del tutto approssimativo una statua originale, molto più antica, bruciata durante la Rivoluzione. Se la piccola statua attuale non ha charme, **ha tuttavia molti vestiti** per tutte le occasioni rituali possibili, come una divinità egizia. Nella sacrestia, luogo di notevole fascino per la mescolanza di familiare aria di Chiesa e suggestioni di culto apertamente "pagano", dove il presente è palpabilmente convivenza di tempi e culture assai diversi tra loro, si vende un libretto con la riproduzione dell'intero guardaroba. Si dice che la statua originale sia stata offerta da Luigi IX al ritorno da una crociata. Corre voce che fosse un'Iside con Horus tra le braccia, adottata dal cristianesimo dopo essere stata trasformata in Vergine Maria. Nella cattedrale c'è anche una copia più fedele della Madonna bruciata, eseguita in base a una descrizione molto minuziosa, anche grafica, dell'originale, fatta da un geologo<sup>5</sup> del XVIII secolo che aveva potuto vederla. Lo studioso ne ha lasciato una descrizione assai dettagliata, da ricercatore che tutto ha palpato e guardato, frutto di un'analisi fatta sotto gli occhi diffidenti, ma al momento opportuno distratti, del clero che proteggeva la statua. Questa seconda Madonna con la sua posa ieratica, fissa e rigida, gli strani lineamenti dal lunghissimo naso, i grandi occhi fissi, il volto nero e le mani singolarmente bianche come il latte ci dice fino a che punto la copia ottocentesca, pur desiderosa di sanare la perdita, non abbia osato di fatto riprodurre l'originale nella sua strana e allarmante fisionomia<sup>6</sup>. Da ciò deriva quell'aria da goffa bombola dall'identità incerta di quella attualmente venerata. Ma tutta la storia delle Madonne nere che popolano la Francia, con una produzione iniziata nel X secolo ed esaurita nel XII, almeno per ciò che concerne le "originali", è segnata dalla stessa intensa ambivalenza espressa sintomaticamente nell'approssimativa riproduzione:

<sup>3</sup> Ciò avveniva qualche anno fa; potrebbe darsi che nel frattempo la riorganizzazione sia avvenuta.

<sup>4</sup> Pensiamo a Castelnau, a Villandry, a Cormatin, ma anche all'esempio più recente di Belcastel, la cui ristrutturazione è degli anni settanta, o all'associazione di cittadini che ha difeso dalla distruzione in anni a noi vicini il quartiere del Marais e con esso i suoi Hôtels particuliers, di cui l'Hôtel Carnavalet è esemplare eccellente.

<sup>5</sup> L'incontro tra lo studioso, Faujas de Saint-Faes e la Madonna, nel 1777, è apparentemente casuale: la zona di Puy en Velay presenta fenomeni vulcanici molto interessanti (Van Cronenburg, 2003).

<sup>6</sup> Per una rassegna di immagini di Vergini nere, incluse le due di Puy en Velay, si veda: [http://lieuxsacres.canalblog.com/albums/vierges\\_noires/index.html](http://lieuxsacres.canalblog.com/albums/vierges_noires/index.html)

questa Madonna nera la vogliamo, ma insieme ci fa paura, non sappiamo bene cos'è. La vogliamo nera come il carbone. Per questo motivo, se per caso non è nera, la verniciamo: parroci ottocenteschi dipingono di nero Madonne che nere non erano. Si dice, con una spiegazione razionalista, che lo abbiano fatto per rimpinguare, con i fedeli che quelle immagini attiravano, le casse delle loro povere chiese. Ma non si tiene in considerazione che anche loro partecipavano della stessa atmosfera culturale di quei fedeli, e che la vicinanza quotidiana alla statua certamente li legava ad essa con emozioni ben più complesse del puro uso strumentale<sup>7</sup>. Quindi la vogliamo nera. E anche oggi le Madonne nere hanno un gran fascino. Ma poi i commenti che si leggono dentro le chiese, come ad esempio nella cattedrale di Puy en Velay, ci dicono che è nera perché è abbronzata, per essere più vicina ai contadini dalla pelle scura; oppure si dice che è stata affumicata dalle candele, annerita dal tempo. Allo stesso tempo si verniciano di bianco statue che erano nere, in un'oscillazione di avvicinamenti e allontanamenti che sembra intrinseca a queste Madonne. La Vergine nera si mette sugli altari, si accorre da dovunque per venerarla. Ma anche, la si brucia, questa estranea. Nel correre verso la statua di Puy en Velay per bruciarla, si dice che la folla gridasse: "Bruciamo l'egiziana!". Una di loro, che ha un dorato turbante avvolto sulla testa nera, quella di Notre Dame de Meymac, superato ogni eufemismo allusivo, viene direttamente chiamata l'Egiziana. Di più: pare che nel bruciare l'originale Madonna di Puy en Velay, una delle più antiche di Francia, da un vano segreto del suo vecchio corpo di legno cadde un oggetto coperto di geroglifici, chi dice una pietra, chi dice un involto con un papiro, che non si volle raccogliere per leggere cosa ci fosse scritto. Così si perse la possibilità di sapere qualcosa dell'origine della Vergine nera. Cosa avrebbe sentito dentro di sé uno storico che non fosse preso a sua volta dal delirio emozionale della folla, nel vedere questa distruzione di una traccia che avrebbe potuto portare la ricchezza di informazioni del documento entro le semplificazioni e le confusioni del mito? Non sappiamo se la leggenda è vera, ma già ci dice abbastanza: queste Madonne non le si voleva conoscere, la loro rappresentazione emozionale, di volta in volta diversa, cangiante, bastava. E sembra che questo sia vero anche oggi. Ricordiamo infine che Puy-en-Velay è, con Chartres, il più antico santuario mariano della Gallia cristiana. Esso sorge dove era un dolmen, e nel dolmen c'era una pietra magica, che venne, nelle leggende che accompagnano la fondazione della cattedrale, adottata dalla Vergine cristiana, che se ne servì per guarire alcuni fedeli. La pietra è ancora lì. Anche in Italia ci sono Madonne nere. Interessante la storia del restauro della siciliana Madonna di Tindari, per altro molto bella, che ha permesso qualche lettura della storia della statua: vi confluisce un groviglio di percorsi e di congetture assai suggestivo. Tra l'altro, si fa l'ipotesi che la Madonna di Tindari sia stata scolpita da uno scultore dell'Auvergne, il territorio del massiccio centrale della Francia dove si trova Puy en Velay, patria di molte Vergini nere, che però faceva pure il crociato in oriente<sup>8</sup>. Che tali immagini assemblassero elementi materiali e simbolici eterogenei con una grande felicità di risultato lo documenta un prototipo sopravvissuto, la

<sup>7</sup> È stato lo studio sui materiali delle Vergini nere a dimostrare che alcune di esse sono state dipinte di nero in un'epoca recente, nell'Ottocento. Tuttavia a quanto pare quest'azione non è stata accompagnata da documentazioni, da testi che commentassero o testimoniassero in qualche modo la cosa, dando indizi su cosa si stava pensando di fare. Osservando queste Madonne dipinte, si resta colpiti dal fatto che anche gli occhi sono, assai curiosamente, coperti di vernice nera. Al tempo stesso, se si pensa ai grandi occhi fissi, dalle pupille che fissano il vuoto di alcune di loro, a cominciare da Sainte Foy, il prototipo sopravvissuto a distruzioni e modifiche, viene in mente il potere annichilente dello sguardo, che faceva sì che alcune immagini sacre dell'antichità non potessero essere fissate. "L'attribuzione di un potere, spesso letale, allo sguardo della divinità (e allo sguardo in generale) ritorna nelle culture più disparate" (Ginzburg, 1998, p.109). L'Autore fa questa osservazione mentre, attraverso il tempo e lo spazio, è sulle tracce della signora degli animali, un'antichissima dea. Ci dà anche alcune testimonianze di presunte streghe, che nei primi anni del '500, in Italia, parlano di dee di cui bisognava fuggire lo sguardo per non essere uccise, dee spesso descritte come negre (Ginzburg, 1998). La letteratura sulle Madonne nere spesso riprende queste tracce.

<sup>8</sup> Per la documentazione del restauro, si entri nel [sito del santuario](http://www.santuariotindari.it/): <http://www.santuariotindari.it/> e poi in: Restauro della statua <http://www.santuariotindari.it/restauro.htm>.

celebre statua reliquiario di Sainte Foy conservata a Conques. Non si tratta propriamente di una Vergine nera, infatti rappresenta Sainte Foy, ma ha la caratteristica che fa identificare quelle Madonne tra tutte le altre, che in effetti non è il colore, ma la postura: l'essere la Vergine seduta in trono, in maestà, con una posa ieratica e frontale. Questa statua, scampata avventurosamente alla Rivoluzione, è infatti una figura umana seduta in trono, le mani protese in un gesto che ne evoca il potere taumaturgico<sup>9</sup>, il volto ieratico, i bianchi occhi dalle pupille nere fissi nel vuoto, tutta ricoperta di un oro lucente costellato di cammei e pietre preziose e semipreziose offerti dai pellegrini<sup>10</sup>. Gli storici dell'arte ci dicono che il primitivo assemblaggio della statua risale al IX secolo; ciò significa che precede tutte le immagini di questo tipo, ovvero di Madonne in maestà, come sono sempre, e tipicamente, le Vergini nere. Per capirne la tipicità basti pensare a quelle successive, gotiche, flessuosamente avvolgenti il loro bambino, che alla maestà sostituiscono la maternità. Mentre le Vergini nere presentano il bambino "agganciato" sul davanti del loro corpo seduto in trono, come fosse una sorta di emblema. Bambino privo delle paffute tenerezze di quelli gotici, ma spesso proposto come un adulto in miniatura, quasi subordinato alla potente madre. La testa del reliquiario di Sainte Foy si suppone sia stata in origine quella di un imperatore romano del basso impero (Fau, 1999). Questa immagine oggi suscita, come le sue sorelle, sentimenti di grande ambivalenza. Si dice, ad esempio, che è grandemente affascinante, ma che non è bella. Si resta sconcertati dal fatto che dovrebbe rappresentare una donna, ma sembra un uomo. Si tollera a malapena che sia al tempo stesso una santa cristiana e un imperatore romano. Noi riteniamo che il suo fascino consista appunto nella tenuta, nell'assemblaggio di queste contraddizioni che non vengono semplificate entro una coerenza appiattente, ma neppure restano confliggenti e irrisolte. Ci sembra assai interessante l'ambiguità della letteratura che le riguarda, che o è stringatissima, o mescola informazioni che da un lato studiano il fenomeno, dall'altro evocano miti, riesumando la Grande Madre delle religioni pre-cristiane più per farla rivivere che non per proporci una storia critica delle Madonne nere (Van Cronenburg, 2003; Graveline, 2008)<sup>11</sup>.

In questo stesso viaggio in Francia, mentre ci addentravamo nel massiccio centrale, a una svolta di strada abbiamo incontrato, su una collina ventosa che domina l'ampio altipiano granitico in cui sta la cittadina di Saugues, la statua della bête de Gevaudan. Forse l'ultimo mostro medioevale, e al tempo stesso un esempio di evento mediatico che le semplificanti necessità retoriche della nascente stampa sensazionalista – siamo nel XVIII secolo - hanno contribuito a creare. All'epoca di Luigi XV, nelle terre marginali, nevose, povere, scarsamente abitate, selvatiche del massiccio centrale della Francia, terre ancora dentro un'amministrazione feudale, si verificarono diverse morti cruente, soprattutto di fanciulli e fanciulle, qualcuna di donna e nessuna di un uomo adulto. I cadaveri, straziati da profonde ferite, vennero ritrovati nei campi gelati, e le morti vennero collegate a un lupo di grandezza e ferocia innaturali, cui venne data una caccia eccezionale alla quale parteciparono anche le milizie del re. Badate bene, molti furono anche i testimoni sopravvissuti. Ma se mai ci fosse ancora bisogno di verificare quanto sia difficile constatare qualcosa con i propri occhi, se tali occhi non sono supportati da opportune e condivise convenzioni su ciò che si sta vedendo,

---

<sup>9</sup> Spesso le Madonne nere hanno mani sovradimensionate che evocano il potere divino che si rivolge agli umani; le spiegazioni razionaliste non sono mancate neppure qui: gli scultori medioevali erano incerti sulle proporzioni del corpo umano. Ci si dimentica che quelli le padroneggiavano perfettamente, scolpendo statue che collocate in cima ai pinnacoli di una cattedrale erano deformate così correttamente che all'occhio che le guardava dal basso si presentavano con le giuste proporzioni. Così pure la posa rigida che evoca il rapporto tra la statua e un altro mondo, non umano, del quale essa si fa tramite attraverso un'estrema, composta tensione, non è certo dovuta al fatto che gli scultori non sapessero ancora, per imperizia, produrre le flessuose, amorevoli Madonne del periodo gotico. Le Madonne nere con l'espressione straniata del volto e del corpo evocano un ufo venuto a poggiarsi momentaneamente sulla terra, un meteorite. Non a caso una di loro, oggi perduta, si dice fosse stata scolpita in un meteorite nero.

<sup>10</sup> Per un immagine della statua, vedi <http://www.conques.com/visite11.htm>

<sup>11</sup> Su rete si può vedere <http://viergesnoires.marie-madeleine.com/index.htm>

il caso della bête de Gevaudan si presterebbe benissimo. Quindi, molti testimoni, e nessuna certezza su ciò che si stava vedendo. Uomini lupo? Licantropi? Delinquenti perversi mascherati da animali mostruosi? Animali imprevedibili, enormi linci, ibridi di lupi e molossi, perfino tigri? Tutto è stato ipotizzato, supposto, discettato. E ogni ipotesi, fino ad oggi, sembra essere stata rifiutata come conclusiva. Cacce confuse quindi, dall'esito incerto. Non si sapeva chi si stesse cacciando, né se lo si uccise; ci fu la morte di un paio di grandi lupi, che però lasciò in vita tutti gli scetticismi. Gli eventi restarono avvolti nell'incertezza e nei fumi di nebbiose e sinistre fantasie. Continuava a vivere, nell'immaginazione alimentata dai giornali che mostravano attraverso pittoresche incisioni fanciulli e fanciulle non solo uccisi ma anche denudati dalla bête, un mostro animale, oppure un mostro umano, o meglio una combinazione dei due. Gli eventi produssero molta stampa, non solo in Francia ma anche in Inghilterra, dove si prese adeguatamente in giro un re che non riusciva a catturare la bestia con la sua armata. Ciò provocò come reazione governativa una censura sugli eventi, che arrivò al fatto che nei registri delle parrocchie non si poté più scrivere che si seppelliva qualcuno ucciso dalla bête. Censura che, combinata con le "notizie" riportate dalla stampa che non rinunciavano al mostro, contribuì a confondere definitivamente le piste e a sollecitare la credenza in una indefinibile, suggestiva e alla fine intoccabile creatura non umana, sovrumana. Vennero pure prodotte molte immagini che ancora oggi spaventano per l'incantamento che possono suscitare attraverso la commistione di crudeltà e sessualità sanguinosa<sup>12</sup>. Nel corso del tempo si sospettò l'intervento di una sorta di principe balcanico locale assetato di sangue di fanciulli, si accusò la spietatezza dei luoghi e delle condizioni in cui vivevano quelle genti montagnose, si suppose la responsabilità di una violenta famiglia locale, che avrebbe dovuto essere dalla parte dei cacciatori e che invece poteva essere l'anima e il ricettacolo della belva, si disse pure che si trattava di una cospirazione governativa contro le genti del posto, non sufficientemente monarchiche. La nostra tappa a Saugues nell'Auvergne, al centro del territorio che fu percorso dalla bête, e la visita nell'edicola – libreria locale ci ha fatto scoprire, attraverso le molte pubblicazioni in proposito, che ancora oggi si discetta come allora su cosa successe senza venire a capo di nulla, incerti tra bestie e uomini, e anche se molti sospetti vertono su questi ultimi, nell'iconografia vince senz'altro la più pittoresca, immaginifica bestia. Tanto pittoresca e tanto immaginifica da venire assunta come icona del posto, che sembrerebbe aver adottato questa vicenda mitica per fare il suo ingresso nella modernità. A Saugues la bête viene proposta non solo in numerosi libri che continuano ad essere venduti ai viaggiatori che passano di lì, ma anche, senza rinunciare a nulla della sua perversione, nei fumetti per i bambini francesi.

*Metodi esplorativi per oggetti complessi. La funzione del resoconto.*

Torniamo al nostro tema, la resocontazione nelle scienze sociali, con una specifica attenzione alla psicologia clinica. Ricordiamo che è un tema al quale stiamo lavorando in modo molto esplorativo, e che a una scarsa letteratura corrisponde, almeno per ciò che concerne l'ambito della psicologia clinica, una grande ricchezza di pratica, di esperienze. Dal confronto interdisciplinare ci aspettiamo un contributo per una sua concettualizzazione. Cosa ha detto su tale argomento lo storico che abbiamo invitato a confrontarsi con gli psicologi clinici? Non inganni la brevità del contributo: la densità dei temi è tale da accontentare con un grande quantità di stimoli il più esigente degli psicologi clinici. Gentiloni infatti ha trattato la questione in termini che riteniamo quanto mai pertinenti anche per le nostre questioni di psicologi<sup>13</sup>. Innanzitutto ha ricordato come nel trattare con la diacronicità del tempo, collocandosi entro un presente che guarda al passato, viene operata una selezione entro un campo infinito di dati, attraverso una delimitazione di metodi e temi che non può essere né oggettiva né neutra. Teniamo presente questo punto. Un campo di dati potenzialmente infinito viene delimitato da scelte che non sono neutrali. Ciò vuol dire che

<sup>12</sup> Si veda ad esempio in <http://www.betedugevaudan.com>

<sup>13</sup> Si veda il contributo di Gentiloni (2009) in questo stesso numero della Rivista.

non si potrà evitare di prendere posizione in rapporto ai dati e di esserne consapevoli, quindi di dichiarare la propria scelta e sottoporla a critica. Si pone come centrale la questione del rapporto tra soggettività di chi opera tali scelte e i dati, che per altro sono infiniti non solo per quantità, ma ancor più per qualità: si tratta di tracce e di indizi privi di autoevidenze, come pure di una coerenza e completezza che precedano il lavoro dello storico e prescindano da esso. Nessun oggetto del passato si autoracconta. Ogni apparente evidenza e centralità di un fatto storico è opera di precedenti scelte e costruzioni di senso, che vanno reinterpretate nel momento in cui si torna a interrogarsi su quell'evento e a consultare i dati, i documenti che lo concernono. Nessuna apparente evidenza regge, nella sua semplificazione forse necessaria ma certamente provvisoria, quando le scelte che l'hanno prodotta sono sottoposte all'analisi. Tutta la storiografia, in questo senso, si propone come un percorso infinito e non concluso di successive interpretazioni, contrassegnato dai cambiamenti che avvengono entro la relazione tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto. Tuttavia, nota Gentiloni, esiste una tendenza opposta, che si fa chiara entro l'offerta di storia rivolta al pubblico ampio dei non specialisti: tendenza a presentare fatti storici come risposte monocausali a interrogativi sul passato e sul senso che esso ha nel presente. In questa cattiva storia i fatti appaiono come oggetti dotati di un senso immediato e autoevidente. Gentiloni nota così l'emergere di una cattiva storia che dà risposte univoche e semplificanti, sostanzialmente confusive nella loro apparente chiarezza, intolleranti di differenziazioni e articolazioni delle posizioni, in cui tutto e il contrario di tutto viene tenuto insieme. Notiamo con attenzione questo punto: coerenza fittizia e univoca e confusione che rifiuta l'articolazione attenta e critica delle differenze vanno insieme. Gli psicologi direbbero che l'emozionalità agita entro le relazioni, allo scopo di controllarle e influenzarle, sta prevalendo sulla possibilità che si pensi riflessivamente sulle dinamiche collusive, emozionali, che sono in gioco. L'emergere di una comunicazione storica tendenziosamente univoca, semplificante questioni complesse, mette in evidenza la questione della committenza nei confronti della storia. Appare la necessità di riconoscere la funzione pubblica della storia e di assumerla pienamente, mettendo così in discussione la cesura tra specialisti, attendibili e rigorosi ma chiusi nel loro ambito, e divulgatori, per nulla preoccupati dall'attendibilità del metodo con cui hanno interpretato le informazioni che offrono. Cesura che sembra sancire la mancata assunzione di una piena responsabilità della fruibilità sociale della storia nei primi e come pure nei secondi. Entrambi, specialisti e divulgatori, sembrano sottrarsi a un'analisi critica della committenza di storia e le loro posizioni, a una prima lettura confliggenti, possono rivelarsi strette da un accordo collusivo.

Forse ci sorprendiamo a constatare quante questioni, centrali per gli storici, lo siano altrettanto per gli psicologi clinici. In primo luogo, notiamo la centralità del metodo. Se il soggetto che conosce muta nella varietà di posizioni che può assumere, degli strumenti che adotta, se i dati che concernono l'oggetto sono potenzialmente infiniti, il metodo deve essere, sotto quello specifico profilo che possiamo chiamare resocontazione, più rigoroso che nelle scienze cosiddette esatte. Almeno nella misura in cui esse fanno affidamento sulla stabilità conclusa dell'oggetto, che seppure non conoscibile nella sua interezza, si pone come meta ideale e ancoraggio della ricerca. La ricerca in questo caso dovrà "solo" controllare le variabili entro le quali il soggetto che conosce organizza i suoi tentativi di avvicinare l'oggetto, che da parte sua se ne sta saldo e concluso, in attesa di essere conosciuto. Se l'oggetto è mutevole, indefinito, infinito, e se è mutevole pure il soggetto nelle storicizzate e relative posizioni che può assumere, la resocontazione delle loro delimitazioni e delle scelte che le hanno definite deve essere non solo inclusa nella ricerca, che così amplia notevolmente il suo ambito, ma anche essere resa in modo quanto mai attendibile e dettagliato. Gentiloni invece che di resocontazione parla di tracciabilità, di documentazione critica, attenta, pubblicata, di ogni passo compiuto entro il processo di scelta che caratterizza il lavoro storico. Tale tracciabilità permette la verifica dell'interpretazione fatta dallo storico. Essa dà conto del rapporto che intercorre tra interpretazione e dato e lo propone tanto alla critica, che allo sviluppo di conoscenza del tema in oggetto. La tracciabilità apre, con la sua proposta intrinsecamente relativa, ai successivi percorsi che si attendono come esito di un lavoro storico ben fatto. Riassumiamo

alcuni punti che gli psicologi clinici hanno in comune con gli storici, tralasciando in prima battuta le differenze: centralità dell'interpretazione, tracciabilità del suo percorso, apertura dei risultati a successive interpretazioni, spaccatura tra studiosi e divulgazione, responsabilità sociale del significato che essa assume entro la relazione con una committenza.

Anche il contributo dell'antropologo, con il quale abbiamo per altro una lunga storia di confronto, ci dà molte occasioni di riflessione. Con delle tali suggestioni di trasversalità tra storia, antropologia, psicologia, da indurre a cercare le differenze per poterne meglio fruire. In primo luogo, noteremo che per Vincenzo Padiglione la crisi delle autoevidenze, dell'empirismo, dell'osservatore distaccato, del linguaggio neutrale della scienza, dei dati bruti sembra maggiormente acquisita, con più tranquillità, con maggior sentimento di appartenere a una comunità scientifica che condivide tale prospettiva, di quanto non sia per storici e psicologi. Se questo è vero, perché? Possiamo liquidare la questione con una battuta: l'antropologia è costituzionalmente "più marginale" rispetto alla storia e alla psicologia, quindi più libera. Marginale in piena coerenza con l'ottica esplorativa dell'ermeneutica culturale che Padiglione propone, che si occupa di anomalie ritenendole fattore centrale di conoscenza, fonte essenziale di informazione sulla dinamica culturale di cui si occupa. Ma proviamo ad andare oltre la battuta. Più libera (forse) da cosa? Da quelle esigenze di controllo espresse dal mandato sociale della psicologia e della storia, discipline che operano sul significato, sulle interpretazioni che si danno della realtà contemporanea in cui tutti viviamo. La psicologia e la storia operano sull'identità della nostra comunità e dei suoi membri. Questo campo di attività non può non sollecitare anche le agenzie di controllo di quella comunità. Basti ricordare in quante occasioni tanto la storia come la psicologia vengono spinte a divenire il braccio operativo di quelle istanze. Limitandoci alla psicologia, ricorderemo che essa può essere chiamata a sedare conflitti, a individuare, per escluderli da un'appartenenza organizzativa, individui ritenuti scomodi, a modificare il comportamento delle persone. Le istanze di controllo si traducono nell'esigenza di saperi "forti", che non interpretino eventi entro la realtà sociale, ma constatinò fatti. Preferibilmente nel senso del conformismo dominante, e auspicabilmente in modo scientifico, inteso come modo autorevole e indiscutibile fino a prova contraria (quella bisogna pur lasciarla). Le istanze di controllo non chiedono conoscenza degli eventi, ma legittimazione delle loro decisioni, dei loro interventi e del loro mondo simbolico. Ciò significa che le istanze di controllo tendono ad essere strutturalmente ostili al riconoscere la rilevanza simbolica degli eventi, ovvero la loro contingenza e relatività culturale, che indebolirebbe la forza delle loro azioni. Nel caso delle Vergini nere è interessante che differenti istanze di controllo siano in conflitto tra loro: quanto l'ortodossia cattolica relativa alla Madonna è compatibile con l'esame scientifico delle statue e delle loro vicende? Cosa è successo tra il geologo e i sacerdoti che custodivano la statua? Ci piacerebbe molto averne la resocontazione, che potrebbe tenere insieme le due istanze senza soffrire della mancata vittoria dell'una sull'altra. Questo conflitto non resocontato produce la confusione in cui resta l'evento Madonne nere, confusione che del resto genera la sua efficacia sociale di evento emozionale, che apparentemente non deve essere letto con altre categorie che non siano le emozioni che suscita. Con questo tipo di eventi l'antropologia si trova a suo agio. Con essi sa interagire, sapendone tollerare la confusione, trovandovi significati, coerenza, funzione sociale. Insomma, l'antropologia sa resocontarli, e ci si aspetta che lo faccia. Cosa farebbero gli psicologi clinici o gli storici confrontati con le Madonne nere? Torna la questione della committenza delle tre discipline e quanto sia uno dei criteri più pertinenti per esplorarne le differenze.

Dicevamo che le agenzie sociali che controllano i significati che una collettività dà di se stessa, specie in quelle fasi della loro vita politica che definiamo di destra, si traducono nell'esigenza di saperi "forti", che non interpretano ma constatano. Mentre la resocontazione, la tracciabilità dei dati propongono una intrinseca, strutturale discutibilità del metodo. Facendo, si noti bene, della discutibilità la loro forza metodologica e non la loro debolezza. Di tale forza metodologica è parte non irrilevante il fatto che la resocontazione e

la tracciabilità della ricerca includono che il ricercatore rifletta criticamente sulla posizione che assume. Il ricercatore che dà conto della posizione che assume in rapporto alla ricerca non aderisce acriticamente alle istanze delle agenzie di controllo, né le ignora illudendosi che ci sia una scienza al riparo da esse, ma riflette criticamente sul rapporto con loro. Forse l'antropologia è in salvo delle agenzie di controllo finché si penserà che stia parlando d'altro, di altri. Ma Padiglione ci dice che l'antropologia non è più questa. Premettiamo che Padiglione si riconosce subito nella resocontazione come modalità strutturale di produzione della conoscenza scientifica<sup>14</sup>. Intendendo la resocontazione come restituzione di interpretazioni e conoscenza alla comunità scientifica, ma anche ai nuovi interlocutori dell'antropologia. I soggetti studiati non sono più relegati in spazi lontani e tempi passati, ma sono presenti, anche come possibili lettori dei resoconti antropologici. L'ermeneutica culturale proposta da Padiglione è un'antropologia aperta, che tiene conto della necessità dell'interazione tra soggetto e oggetto di conoscenza, e che non chiude gli interlocutori entro supposti limiti invalicabili della loro cultura. La premessa dell'interazione è che il soggetto che conosce accetti i limiti della propria cultura e li riconosca incarnati in sé. Se assume tale posizione, può forzare i propri limiti attraverso l'incontro con l'oggetto, che è sempre un interlocutore, qualcuno che partecipa al dialogo. In questa antropologia si conosce entro la relazione: nei limiti e grazie ai limiti dati dalla relazione come contesto costruito insieme. Ciò comporta la capacità di accettare e utilizzare la crisi della propria identità e delle proprie appartenenze.

Questa crediamo sia un'area di confronto e di differenza fertile tra antropologia e psicologia. I concetti di identità, di confine, di appartenenza sono stati studiati anche dalla psicologia. Una psicologia decontestualizzata può immaginare un modo dato e concluso che non va esplorato, al quale l'individuo oggetto di studio deve adattarsi. Questo tipo di psicologia può ancorare l'identità a caratteristiche, individuali e fuori contesto, relativamente stabili. Ma la psicologia può anche adottare, ed è la nostra posizione, marginale ma significativa entro un più ampio movimento disciplinare che invece si muove verso un ancoraggio biologista delle caratteristiche individuali, un'ottica costruttivista. Con una specifica differenza nei confronti della psicologia culturale, con cui forse l'antropologia è più abituata a confrontarsi. Quando usiamo il termine cultura, non lo importiamo dall'antropologia come avviene per la psicologia culturale<sup>15</sup>, ma lo fondiamo su un modello di simbolizzazione affettiva del mondo e delle relazioni specifico della psicologia. Tale modello, basato sul funzionamento inconscio della mente, ipotizza come premessa la confusione polisemica del soggetto. Ci riferiamo all'individuo in rapporto al suo contesto se parliamo in termini generali, ma la stessa condizione concerne sia il ricercatore che effettua la sua ricerca che il suo interlocutore, quando parliamo dell'intervento psicologico clinico. Questo individuo ha una mente polisemica, relazionale, che è in cerca di limiti e contenimento come base della propria conoscenza. In questa ottica, l'individuo esiste solo in relazione a un contesto di relazioni connotate simbolicamente; contesto che non è né dato né definito prima dell'interazione dell'individuo con esso. In questo caso la costruzione di confini, sia della propria identità, che va sempre di nuovo contestualizzata, che del mondo contingente in cui si pensa di stare, è un'attività costante del soggetto. Ogni ipotesi di conclusione definitiva rispetto a questa ricerca di confini è illusoria e fonte di crisi. Entro questo punto di vista, la resocontazione traccia il percorso con cui tali confini vengono definiti, lo rende verificabile e insieme aperto a ulteriori sviluppi. Nei termini proposti da Carli, la resocontazione addomestica la polisemia dell'inconscio attraverso il linguaggio, e produce un pensiero

---

<sup>14</sup> Vedi, per un più ampio discorso su questo tema, Padiglione (2007). Per una riflessione sulla rilevanza della scrittura etnografica entro l'antropologia e sulle questioni che l'antropologia si è posta su di essa vedi Fabietti (2001), in particolare nel capitolo "Descrivere", pp. 112 – 157. Qui ricordiamo paradigmaticamente: "Senza scrittura etnografica nessun sapere antropologico sarebbe possibile" (Fabietti, op. cit., p. 114).

<sup>15</sup> "Introdurre un cammello così grande e malformato come l'antropologia nella tenda della psicologia agiterà un bel po' le cose più che ordinarle" Così dice Geertz parlando di Bruner (Geertz, 2000, trad.it., p. 200).

emozionato sull'esperienza attraverso la quale si costruiscono relazioni entro il contesto (Carli, 2007; 2008).

Torniamo a Grignan. Si potrebbe dire che si avverte un bisogno di uscire da una finta semplificazione dell'evento "visita al Castello di Grignan", che tende a prescrivere all'altro, il visitatore, un ruolo nel quale il disprezzo si coniuga al desiderio di manipolazione e del quale si dovrebbe fare finalmente un'analisi critica: il turista<sup>16</sup>. L'estraneo in visita viene trasformato in un oggetto noto ed apparentemente influenzabile a piacere, attribuendogli al tempo stesso la richiesta di essere esattamente trattato così. Da parte sua il visitatore trasformato con violenza in turista, aggredisce il luogo come può. I vecchi armadi, denudati dalla loro storia, già oltraggiati dall'essere stati sradicati dai loro luoghi originari per andare a far finta di essere sempre stati a Grignan, subivano indifesi l'offesa delle schiene, delle mani dei turisti, che spossati dalle lunghe spiegazioni delle guida, si appoggiavano qua e là, indifferenti tanto ai cartelli di divieto che ai gemiti del vetusto mobile le cui giunture non potevano più permettersi di tenere e le cui superfici dipinte e screpolate chiedevano invano pietà. C'è bisogno di storia, per evitare di cadere in quel sentimento di incantamento e insieme di vacuità angosciosa che dà il perdersi nel falso di una falsa coerenza. C'è bisogno di storia, di buone interpretazioni, per evitare la violenza inesorabilmente suscitata dalla cecità, dall'ignoranza sul dove sei, con chi sei. C'è bisogno di quella buona storia di cui parla Gentiloni, non semplificante, attenta alla complessità delle fonti e insieme alle scelte che si fanno quando si assume un determinato punto di vista sul passato. Si potrebbe obiettare, a proposito della visita a Grignan, che in realtà non si trattava che di uno svago, di una visita che presupponeva che chi la faceva non volesse altro che essere incantato, che un discorso più ampio non avrebbe avuto alcun successo e che presto, se si diffondesse la notizia di visite guidate più attente alla complessità del luogo, il castello resterebbe deserto, con una perdita per tutti, turisti e Dipartimento. Ma, ancora dalle parole di Gentiloni, recuperiamo la necessità urgente di una ricomposizione tra discorso colto e popolare, specialistico e di divulgazione. Perché questa necessità? Perché c'è bisogno di buone interpretazioni di contesti, di eventi, di luoghi, e queste interpretazioni debbono essere diffuse, condivise, proposte a una fruizione ampia. La funzione delle scienze sociali è di attenuare la violenza presente entro i contesti di convivenza ove vengono date letture semplificanti della realtà sociale, e di rendere possibile l'integrazione delle diversità. Le buone interpretazioni mettono insieme l'estraneità del dato che parla di parti della realtà fino a quel momento ignote o scisse, e il senso simbolico, di riconoscimento emozionale, che gli può dare chi è chiamato a condividerle, parteciparle. C'è bisogno di storia, di ricchezza e articolazione di informazioni, c'è bisogno di antropologia e di confusioni emozionali ben organizzate, c'è bisogno di psicologia che ci dica come il pensiero si nutra di differenze e insieme di polisemia, di emozioni.

Storici, antropologi, psicologi si sono trovati d'accordo, nel corso dell'incontro successivamente al quale stiamo scrivendo queste note, nel mettere in discussione i codici universalistici in cerca di predominio, riferibili alla razionalità scientifica e tecnica, imposti da una rilevante parte della cultura contemporanea. Ricordiamo che tale pretesa universalistica suscita come risposta la rivendicazione di specificità culturali, di cui sono un esempio la ribellione di culture altre rispetto alle occidentali, ma anche le ribellioni che si verificano entro le stesse realtà metropolitane occidentali. Tale crisi rivela i limiti della concezione illuminista del graduale progresso della ragione scientifica, che avrebbe dovuto estendersi progressivamente a tutti gli ambiti della vita e all'intero globo. Questo mentre le democrazie contemporanee non sono in grado di rispondere al bisogno di identificazione simbolica dei loro membri e le teorie sociali e politiche del simbolico finora sviluppate si mostrano inadeguate<sup>17</sup>. Quanti di noi, da bambini, si sono sentiti dire dall'adulto che ci spiegava cosa

---

<sup>16</sup> Nel volume già citato di Padiglione (2007) troviamo delle interessanti note su tale ruolo culturale.

<sup>17</sup> In questa critica dei codici universalistici adottiamo i termini proposti da Marramao (2000). Ricordiamo che l'Autore parla dall'ottica della filosofia politica, e che questo discorso lo sviluppa entro il dibattito, presente in ambito economico, tra individualisti e comunitari. In particolare, Marramao

sia la scienza: “Una volta si credeva che il tuono fosse la voce degli dei. Oggi si sa che un forte aumento di pressione e temperatura provoca la rapida espansione dell'aria. L'espansione d'aria produce un'onda d'urto che si manifesta col rumore del tuono”. In questa spiegazione è implicita una teoria errata. Che gli antichi fossero persi nelle nebbie di strane fantasie, con cui davano senso agli eventi in mancanza di meglio. Che noi invece, i moderni, possediamo una razionalità fondata sulla scienza che ci fa trovare le vere cause delle cose. Tale razionalità è il nostro timone, che è bene tenere saldo in mano, senza farci incantare dalle sirene delle fantasie, che vanno tenute a bada come si conviene<sup>18</sup>. Non si contempla, in tale teoria, che noi, proprio come gli antichi, diamo un senso emozionale, simbolico agli eventi. E che di tale organizzatore emozionale non possiamo fare a meno. Quando si cuoce un polpo, alcuni mettono nell'acqua di cottura un tappo di sughero, affermando che contribuirà a renderlo tenero. Non abbiamo alcuna prova scientifica di questo. Anzi, va tenuto presente che da qualche tempo quell'area delle competenze umane, la cucina, che era stata tenuta al riparo dalle conoscenze scientifiche, è invece oggetto di studi attenti. Esperti chimici si mettono al lavoro con esperti cuochi, ed insieme non solo sperimentano modi di cottura e di allestimento del cibo mai neppure immaginati prima, ma mettono pure alla prova le vecchie credenze. Sappiate quindi, e fatene buon uso, che tutte le storie che vi hanno raccontato sul buon brodo che si fa mettendo la carne nell'acqua ancora fredda e del buon lesso che si fa mettendo giù la carne quando l'acqua bolle sono infondate. Le prove di laboratorio affermano che comunque si proceda, il risultato è lo stesso. In altri termini, la carne perde “i succhi” quando la cottura comincia in acqua fredda, ma anche quando comincia in acqua bollente. In compenso si scopre che se viene fatta raffreddare nel suo brodo, assorbe una parte del liquido e la sua massa aumenta del dieci per cento. Quindi riprende parte dei succhi. Ma, aggiunge il chimico che in questo caso per fortuna è anche gourmet, perché non farla raffreddare in un succo di tartufi? (This, 2004). Questa è senz'altro una conquista per i cuochi, e diffondiamo pure la notizia. Tuttavia vorremmo proporvi di riflettere sul tappo nell'acqua di cottura del polpo. Se affermiamo che esso non serve a nulla, poiché abbiamo fatto le debite prove di laboratorio, non abbiamo capito niente non solo di cucina, ma del mondo, almeno del mondo che implica gli umani. Infatti se il tappo non influisce sul polpo, certo influisce sul cuoco. Esso rappresenta quella componente rituale necessaria ad organizzare l'emozionalità del cuoco. Per evitare gli equivoci, ricorderemo che un'emozionalità confusiva, da organizzare pena il fallimento della ricetta, non è propria di cuochi “poco maturi” o “troppo sensibili”, ma essa appartiene a tutti i cuochi indistintamente. L'emozionalità confusiva è l'organizzatore della relazione con gli oggetti della conoscenza, inclusi noi stessi, ovviamente; essa è una funzione basilare del nostro pensiero<sup>19</sup>. Essa non può essere esclusa; può essere solo integrata o scissa. La funzione emozionale del tappo entro la mente del cuoco può essere sostituita dall'esperto, speriamo con la stessa efficacia. Entro quello che abbiamo chiamato scientismo, e che almeno in ambito psicologico pretende la presenza di un osservatore distaccato, che adotta un linguaggio neutrale e ha a che fare con dati bruti, preferibilmente biologici e non culturali,

---

ritiene che nel criticare l'individualismo, che per altro anche lui ritiene inadeguato, attraverso il riferimento al simbolismo culturale, si voglia giungere a differenziazioni nette e blindate tra una cultura e l'altra. Aggiunge che forse ciò è dovuto all'influenza dell'antropologia, che come si vede egli intende in modo ben diverso da Padiglione, vista come affermazione dell'irriducibilità delle culture. In questo caso si avrebbe un rovesciamento dell'universalismo individualista nel suo opposto, un relativismo fondato sull'incommensurabilità delle culture. Marramao auspica l'emergere di modelli che proponessero la dimensione simbolica come spazio non di separazione, ma “di transito” tra culture. Si potrebbe così approdare a un nuovo universalismo senza volontà egemoniche, ma veicolo di confronto tra esperienze e culture diverse. È interessante notare che il quadro concettuale più ampio in cui si collocano le argomentazioni di Marramao è la crisi dell'individuo-atomo, ovvero dell'individuo visto come unità di base indivisibile. Su questa ultima notazione torniamo a ritrovarci con l'Autore.

<sup>18</sup> Il termine fantasia, che nell'antichità era associato alla capacità immaginativa dell'anima, con i padri della Chiesa assunse il significato di finta immagine delle cose e inganno del demonio.

<sup>19</sup> Per una teoria del pensiero organizzato dal funzionamento biologico della mente, vedi Matte Blanco (1981); per una teoria della relazione sociale fondata su tale funzionamento, vedi Carli & Paniccia (2003, 2005).

noi stiamo sconsideratamente proponendo la scissione, l'ignoramento delle componenti simboliche della conoscenza<sup>20</sup>. Teniamo presente che la psicologia è una scienza debole in rapporto ai poteri forti che organizzano i nostri sistemi di convivenza, e che essa tende a conformarsi. Ricordiamo una scienza determinante entro la nostra vita quotidiana, vicina ai poteri forti, e che, forse coerentemente, esclude le dimensioni simboliche dai suoi modelli: l'economia. La recente, drammatica crisi dei mercati e della finanza è una prova dei limiti di quella cosiddetta razionalità che ignora le dimensioni simboliche del pensiero su cui l'economia è fondata. Ci chiediamo se verrà trattata come un feedback su quel modello e se si aprirà la via a interpretazioni meno scisse della realtà<sup>21</sup>. Proviamo a dare una lettura dello scientismo, spesso presente entro le discipline sociali e certamente alla riscossa in psicologia, fondata sulla comprensione delle componenti emozionali che lo organizzano. Con una conoscenza che non è interpretazione ma constatazione, si vuole chiudere il pensiero entro un vincolo che lo obblighi entro il già noto, e che non lo confronti con il confine che mentre delimita un territorio proprio e noto, ne prospetta altri, ignoti. Quando il vincolo è obbligante, con esso convive agevolmente la trasgressione dell'obbligo, che non produrrà sconferme del vincolo, ma la confusione che mette insieme tutto e il contrario di tutto di cui ci parla Gentiloni quando fa una diagnosi della cattiva storia.

*Quando i dati sono simboli.*

Negli incontri di viaggio proposti si può rintracciare la convivenza di differenti mondi simbolici, che sembrano coesistere senza che uno di loro prevalga sugli altri azzerandoli e assestandosi, finalmente unico e limpido, nella sua interezza coerente. Dove questa coerenza vuole prevalere, poiché essa è proposta attraverso una semplificazione violenta della molteplicità delle tracce presenti, si apre un vuoto di senso. Il Dipartimento de La Drôme Provençale organizza tutta una retorica, nel proporci il castello di Grignan, che vuole farci vedere un palazzo rinascimentale integro e compiuto, a parte qualche mobile che manca, qualche sala abbattuta, che non c'è mai stato, neppure all'epoca di François Adhémar de Monteil. Tutte le altre divergenti tracce, si finge che non ci siano. Questa coerenza vuota invece di affascinare, provoca un angoscioso sentimento di perdita. Diverso il caso delle Vergini nere che attraversano tutta l'Europa con la loro presenza singolare ed eccentrica. Per ricondurla al noto si suggerisce che siano abbronzate dal sole, annerite dalle candele. Eppure la Vergine di Le Puy en Velay convive con una pietra pagana, ed evoca con la sua immagine strana divinità orientali e del tempo che precede il cristianesimo. Sono passati più di duecento anni dall'epoca della bête di Gevaudan, eppure non ci si decide ad adottare un'interpretazione dell'evento in cui il mostro ignoto non abbia più spazio.

Quali questioni segnalano da questi eventi? Pensiamo allo svuotamento di senso che subirebbero le Vergini nere e la bête di Gevaudan se l'esito di uno studio su questi eventi fosse: non è la voce degli dei, ma la pressione dell'aria. Come fare ricerca senza depurare i dati del loro significato simbolico, quindi della loro contestualizzazione, della loro contingenza emozionale? Si deve fare ricerca senza negare che l'oggetto sia molto più complesso di quanto la nostra ottica iniziale non preveda, e gli strumenti e il metodo devono essere molto più esplorativi che dimostrativi. Possiamo anche chiederci quanto per questo dobbiamo trovare modelli del tutto nuovi, o se piuttosto non sia più utile iniziare a riconoscerne la presenza dentro le nostre prassi, attraverso uno sforzo di riflessione e concettualizzazione. Supponiamo che concettualizzare la resocontazione, non a caso adottata dalle tre discipline di cui ci stiamo occupando, sia un inizio di risposta a tale questione. Pensiamo che le tre discipline si occupino, in modi molto diversi, di una questione comune: esse trattano di realtà simboliche, complesse non solo per la quantità di variabili implicate, ma anche confuse in quanto connotate emozionalmente. Storia, antropologia, psicologia si occupano della convivenza, entro la nostra realtà sociale, di

---

<sup>20</sup> Su tale questione, vedi Paniccia, Giovagnoli & Giuliano (2008).

<sup>21</sup> Vedi in proposito l'Editoriale di Renzo Carli su questo numero della Rivista (Carli, 2009).

mondi simbolici differenti e della loro contingente, contestualizzata interazione. Senza volerne azzerare la presenza per perseguire una scienza pura, o per meglio dire depurata, e senza limitarsi ad agirne l'efficacia emozionale, ma volendola capire, recuperare, restituirla come una risorsa pensata. Pensiamo al caso della bête di Gevaudan. Supponiamo che si smetta con la persistente confusione tra fatti e loro rappresentazione simbolica, di cui l'evento è immerso. Ipotizziamo che si distingua, rigorosamente, tra i due livelli. Che si metta da parte la ricerca di chi fosse davvero la bestia come obiettivo della ricerca, e che invece ci si chieda cosa sia accaduto in quella zona di Francia nel XVIII secolo. Anzi, che ci si chieda cosa stia accadendo oggi di quell'evento che ha i suoi esordi allora, mettendo al centro della ricerca la confusione attuale in cui l'evento è immerso, e il suo significato. Supponiamo che si riconoscano, al tempo stesso, tanto i limiti della documentazione sui fatti, che la loro ricchezza simbolica. È probabile che chi fosse la bestia non lo sapremo mai. Ma abbiamo certamente una quantità di fonti che direbbero cosa è accaduto nella mente delle persone implicate, per esempio. Almeno, le numerose che ci hanno lasciato testimonianza di sé.

Entro l'esperienza psicologico clinica che esplora le fantasie con cui organizziamo la nostra identità individuale e sociale, incontriamo spesso la fantasia dell'intero, del compiuto, dell'integro, dell'intatto. Intatto è ciò che non è stato toccato da nulla. Ciò a cui non manca nessuna delle sue parti. Ricordiamo pure che nel linguaggio quotidiano chi è "un po' tocco", chi è stato toccato, è alquanto matto, non in sé. Entro la fantasia dell'integro si pensa alla propria identità come a quella parte di sé che è sempre la stessa, la medesima; una parte centrale, un nucleo stabile che nulla potrà toccare, o mutare. "Sono fatto così". L'identità, entro questa fantasia, va conosciuta nella sua essenza, protetta e tutelata dall'influenza altrui, fortificata e consolidata nella sua integrità. "Voglio sapere chi sono veramente". "Prima debbo occuparmi di me, poi potrò pensare agli altri". Entro l'esperienza psicoterapeutica, ad esempio, si punterà all'autonomia come alla capacità di non avere bisogno degli altri, di saper essere, di saper fare da sé soli. Ma si vorrà anche essere sempre dello stesso equilibrato umore, sereni, tranquilli. Una ricerca rivolta a un gruppo di persone che hanno dichiarato di aver avuto un'esperienza psicoterapeutica e di averla conclusa, volta ad esplorare le loro valutazioni nei confronti dell'esperienza stessa, ha individuato, entro tre principali modi di iniziare una psicoterapia, l'attesa che essa servisse ad allontanare da sé ogni implicazione con gli altri e con il mondo, sentita come fonte di dolore, e insieme una tendenza alla conquista di un'autonomia che liberasse dai vincoli della relazione<sup>22</sup>. Entro il processo psicoterapeutico, un percorso possibile è quello che parte da una coerenza totalizzante e vuota, in cui qualcuno fa su di sé della cattiva storia, tendenziosa, univoca e semplificatrice, per approdare a un'articolazione del quadro, un emergere di vissuti apparentemente incoerenti e tenuti separati dalle scissioni, che collegati tra di loro permettono l'emergere di pensieri. Il fatto che si stia parlando di esperienze che si fanno entro l'intervento psicoterapeutico non faccia supporre che si tratti di aspetti patologici. In una ricerca fatta presso un'organizzazione che offre servizi con alta competenza specialistica, abbiamo trovato che a un alto sentimento di soddisfazione connesso alla percezione di essere autonomi nel proprio lavoro si accompagnava un sentimento di insoddisfazione nel sentirsi non appartenenti all'organizzazione stessa. I due vissuti, scissi, facevano sì che il secondo non funzionasse come feedback critico sul primo. Si può pensare che l'autonomia, intesa come non aver bisogno degli altri, sia una posizione emozionale condivisa entro la nostra cultura e supportata da codici culturali con essa coerenti, che la rendono non solo accettabile ma perfino auspicabile. Nell'oggetto compiuto, univoco, si può vedere un oggetto del quale ci si può impossessare, che si può manipolare. Esso risponde a fantasie di controllo individuali, ma anche condivise entro gruppi, collettività.

---

<sup>22</sup> Le altre due modalità sono l'attesa di un controllo onnipotente sulla relazione e sulle emozioni, e l'attesa che la psicoterapia venga inglobata entro la propria modalità di agire le emozioni entro le relazioni. I risultati di tale ricerca (Giovagnoli, Dolcetti & Panaccia, 2009) sono pubblicati in questo stesso numero della Rivista.

Entro gli eventi di viaggio prima raccontati fallisce l'intento di ricondurre a unità coerente e integra complesse vicende. Si continua a intravederne la trama variegata e rilevata, nonostante un qualche sforzo di renderle uniforme e liscio tessuto. A Grignan si impegna in questo sforzo l'odierno stato francese. Nel caso delle Vergini nere, la chiesa cattolica. Si tratta di poteri istituiti impegnati nello sforzo di uniformare e conformare gli eventi al loro universo simbolico. A Saugues, luogo della bête di Gevaudan, sembra piuttosto esserci l'intento di conservare tutta la confusione mitica necessaria a tenersi la bête come icona locale. Più questi fallimenti della coerenza sono senza effetti problematici entro i sistemi di convivenza, ma anzi fertili di usi da parte delle persone, e più sembrano adatti alla lettura antropologica, pronta a leggere le risorse insite nei sistemi simbolici così come essi si producono, senza che arrivi qualcuno a volerli cambiare. Agli psicologi succede qualcosa di diverso, specie agli psicologi clinici. Accade che vengano chiamati a intervenire su fallimenti di coerenza, quando essi si producono all'interno di sistemi di convivenza entro i quali è presente l'esigenza di leggere gli eventi in una chiave non solo emozionale. Si apre qui la questione complessa dell'intervento psicologico clinico, sulla quale non ci soffermiamo, se non tentandone una sintesi molto stringata. Nella domanda rivolta allo psicologo, che sia un individuo o un'organizzazione a porla, sono presenti due istanze. Da un lato c'è la richiesta di confermare la prevalenza delle fantasie, del significato emozionale che si dà agli eventi, assunto come conclusivo ed esaustivo, o in altri termini come onnipotente. Dall'altro c'è la domanda di apprendere a sconfermare l'onnipotenza di tali fantasie, caratterizzanti il pensiero e gli agiti del cliente ove questi sia un individuo, le dinamiche collusive di un'organizzazione se si tratta di questa<sup>23</sup>. L'esito auspicato dell'intervento è che le fantasie possano essere sconfermate nella loro onnipotenza e integrate con elementi di realtà differenti da esse, per poter accedere a un rapporto meno semplificato e distorto con la realtà.<sup>24</sup> Questo comporta una rilevante differenza tra storia, antropologia e psicologia clinica. Per quest'ultima la ricerca è sempre intervento. Non solo si assume che lo psicologo muta con la sua presenza il campo osservato, ma si direziona tale cambiamento. L'intervento direziona il cambiamento, dandogli degli scopi che sono oggetto di contrattazione con l'interlocutore, che a questo punto e forse più opportuno chiamare il cliente. Questa condizione limita la ricerca dello psicologo clinico agli ambiti in cui tra lui e gli interlocutori della ricerca stessa può avvenire uno scambio, dove la conoscenza può produrre sviluppo per il cliente. Un ulteriore limite, connesso al primo, è che la relazione tra psicologo e cliente è talmente prevalente rispetto alla presenza di altri interlocutori, da rendere difficile la partecipazione di questi ultimi alla conoscenza prodotta in quel contesto<sup>25</sup>. Si pensi soltanto alle difficoltà che si incontrano, sul versante della riservatezza, qualora si intenda resocontare con puntualità di elementi un intervento psicoterapeutico, o una consulenza psicologica presso un'organizzazione. Sarà molto difficile che lo psicologo clinico venga chiamato per una consulenza sulle Madonne nere, ed anche nel caso gli venga in mente di voler prendere lui l'iniziativa, non potrà fare a meno di cercare un committente, qualcuno che, partecipando al quel processo, possa al tempo stesso dargli delle informazioni e giovargli a sua volta<sup>26</sup>. Lo psicologo clinico non avrà mai un

---

<sup>23</sup> Ricordiamo che la dinamica collusiva è l'insieme delle fantasie condivise dalle persone che fanno parte dello stesso contesto.

<sup>24</sup> Ad esempio un'organizzazione attraversata da conflitti e inefficienze può chiedere che tutto torni come un "prima" mitizzato, e al tempo stesso di imparare ad avere a che fare con una contemporaneità mutata in rapporto a quel passato. Nel corso dell'intervento psicologo e cliente si confrontano con le alterne vicende che tali opposte intenzioni presentano, con l'obiettivo di trovare una nuova modalità di integrazione tra fantasie e domanda di realtà, tra mondo interno e mondo esterno. Per un intervento di questo tipo, si veda Panaccia, Di Ninni & Cavalieri (2006).

<sup>25</sup> Tutti gli sforzi della ricerca sulla psicoterapia di introdurre un terzo, agente di controllo, entro la relazione psicoterapista /cliente non hanno risolto questo nodo, anche perché finora ci si è limitati ad ignorarlo senza farlo per altro sparire.

<sup>26</sup> La ricerca psicologica prevede sempre la restituzione dei dati alle persone che vengono interpellate. In ambito clinico questa condizione deontologica diviene parte integrante del metodo: se le persone interpellate non sono interessate al processo di conoscenza che si intende perseguire, i dati sono inutilizzabili o direttamente non ottenibili.

informatore. Il resoconto non è mai prevalentemente descrittivo dell'altro, ma dice cosa accade entro il rapporto tra psicologo e cliente. Per lo psicologo clinico l'altro non "fa questo", "dice quest'altro". Ma fa con lui, gli dice. La resocontazione di un intervento parla del modo in cui procede la relazione tra psicologo e cliente.

Le tre discipline, nelle loro diversità, sembrano tutte comportare l'esigenza di produrre interpretazioni in libertà e divergenza di pensiero, l'unica modalità che permette la comprensione delle dimensioni affettive e simboliche del dato. Al tempo stesso, le interpretazioni vanno confrontate continuamente con i limiti e i vincoli dello stesso dato. Tale intento esplorativo comporta un lavoro circolare, che implica un metodo non lineare. La cosa interessante è che la creatività del pensiero interpretativo si nutre dei limiti del dato, e che appena in questo percorso li si abbandona per seguire esclusivamente le proprie associazioni, ci si accorge che si è finiti in un vicolo cieco. Vicolo cieco che spesso si rivela essere ciò che il ricercatore sapeva già prima di iniziare la ricerca. Ciò produce un modo di procedere che oscilla tra il cercare il vincolo del dato – tutte queste scienze sono munite di apparati di rilevazione del dato rigorosi – e il riflettere interrogativamente sia sulle proprie associazioni e interpretazioni, che sul metodo che si sta seguendo. Questo entro la ricerca, nella sua impostazione e durante il suo svilupparsi, non soltanto prima o dopo. La resocontazione, la tracciabilità della ricerca danno conto di questo percorso e insieme lo organizzano.

Come sappiamo, il simbolo era un oggetto, la "tessera hospitalitatis", una tavoletta (la tessera), ma anche un anello o un altro contrassegno che veniva rotto in due pezzi. Ciascuno dei due pezzi veniva conservato da due famiglie che così certificavano un'alleanza, un patto di reciproca ospitalità. Chiunque dell'una famiglia si fosse presentato all'altra con la sua metà del simbolo, anche se non personalmente conosciuto avrebbe ricevuto ospitalità. Riflettiamoci: si trattava di due famiglie così distanti tra loro, che senza un segno di riconoscimento i loro membri non avrebbero potuto certificare la reciproca intesa. Il simbolo mette insieme ciò che è diverso entro un rapporto di alleanza tra diversità, non di omologazione entro una medesima identità. La relazione simbolica, come il pensiero, si nutre di differenze messe in una relazione di alleanza tra loro. Se si è identici, non c'è relazione simbolica. Antropologia, psicologia, storia cercano differenze entro omologazioni, appiattimenti di senso, per riaprire questioni che sembravano concluse, per proporre nuove integrazioni tra le parti in gioco. Per antropologia, storia, psicologia, la confusione, l'imprevisto, sono informazione e l'oggetto di studio entro il quale procedere esplorativamente; non sono rumore o deviazione sulla strada della conoscenza. Si studiano i metodi attraverso cui la confusione può essere scoperta nei suoi significati impreveduti, riordinata in categorie, dotata di senso comunicabile e proposta ad altri per successivi percorsi. Ad altri che non siano solo i compagni di disciplina. Crediamo che la relazione con il committente sia uno dei punti centrali di differenza, quindi di confronto, tra le tre discipline. Pensiamo ai sistemi di relazione entro i quali si svolge il tempo della conoscenza. Chiesto dal ricercatore ai propri interlocutori grazie a un mandato sociale, condiviso dal primo e dai secondi, che lo legittimi. Ottenuto, entro un confronto tra alterità che non condividono alcuna forma di mandato sociale, che non si conoscono e che hanno difficoltà a trovare scopi condivisi, attraverso la seduzione, la capacità di farsi accettare. Convenuto attraverso uno scambio, per altro complesso e difficile, ove la conoscenza prodotta è al servizio dell'interlocutore. Ancora: gli interlocutori sono vivi e presenti, oppure morti; parlano con le loro parole, o parlano con i loro silenzi, i loro oggetti, le loro tracce materiali. E poi: si tratta di concittadini con i quali si condividono le stesse risorse materiali e culturali, o di altri lontani? E la cosiddetta globalizzazione, come sta cambiando, come cambierà quest'ultimo stato di cose? <sup>27</sup> Ma lasciamo tutti questi temi tra le questioni aperte.

---

<sup>27</sup> Tale questione è molto presente nel dibattito antropologico, anche in rapporto ai mutamenti della disciplina e ai suoi campi di studio. Circa il conflitto che un antropologo può provare nel cercare interlocutori che gli permettano di conoscere una cultura, con il sentimento di non poter dare nulla in

## Bibliografia

- Carli, R. (2007). Notazioni sul resoconto. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 186-206. Consultato l'8 febbraio 2009 su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2\\_07/Carli.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2_07/Carli.htm)
- Carli, R. (2009). Editoriale. *Rivista di Psicologia Clinica*, 3, 257-260. Consultato su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero3\\_08/Editoriale.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero3_08/Editoriale.htm).
- Carli, R. (2008). Il resoconto e la diagnosi. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 154-170. Consultato l'8 febbraio 2009 su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2\\_07/Carli.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2_07/Carli.htm)
- Carli, R., & Paniccia, R.M. (2003). *Analisi della domanda: Teoria e tecnica dell'intervento in psicologia clinica*. Bologna: Il Mulino.
- Carli, R., & Paniccia, R.M. (2005). *Casi clinici: Il resoconto in psicologia clinica*. Bologna: Il Mulino.
- Fabietti, U. (2001). *Antropologia culturale: L'esperienza e l'interpretazione*. Bari: Laterza.
- Fau, J.C. (1999). *Visiter Conques*. Luçon: Édition Sud Ouest.
- Lévêque, J.J. (1996). *Madame de Sévigné ou la saveur des mots. 1626 – 1696*. Tours: ACR Edition.
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological reflections on philosophical Topics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Trad. It. (2001). *Antropologia e filosofia*. Bologna: Il Mulino.
- Gentiloni, U. (2009). Note sulla *resocontazione* nel rapporto tra passato e presente. *Rivista di Psicologia Clinica*, 3, 366-370. Consultato su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero3\\_08/Gentiloni.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero3_08/Gentiloni.htm).
- Ginzburg, C. (1998). *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Milano: Einaudi.
- Graveline, N. (2008). *Les trésors de l'Auvergne Romane*. Beaumont: Debaisieux.
- Marramao, G. (2000). *Dopo il Leviatano: Individuo e comunità*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Matte Blanco, I. (1975). *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*. London: Duckworth & Company. Trad. it. (1981). *L'inconscio come insiemi infiniti*. Torino: Einaudi.
- Padiglione, V. (2007). *Tra casa e bottega: Passioni da etnografo*. Roma: Kappa.
- Padiglione, V. (2009). Intorno al resoconto. *Rivista di Psicologia Clinica*, 3, 371-378. Consultato su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero3\\_08/Padiglione.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero3_08/Padiglione.htm).
- Paniccia, R.M. (2008). Editoriale. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 151-152. Consultato il 10 febbraio 2009 su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2\\_08/Editoriale.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2_08/Editoriale.htm)
- Paniccia, R.M., & Freda, M.F. (2008). Le Giornate sulla resocontazione come metodo di intervento in Psicologia Clinica. Presentazione. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 153. Consultato il 10 febbraio 2009 su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2\\_08/Paniccia\\_Freda.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero2_08/Paniccia_Freda.htm)
- Paniccia, R.M., Di Ninni, A., & Cavalieri, P. (2006). Un Intervento in un Centro di Salute Mentale. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 80 – 95. Consultato l'8 febbraio 2009 su <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero1/PanicciaDininniCavalieri.htm>

---

cambio, vedi Geertz (2001) nel capitolo "Il pensare come atto morale: dimensioni etiche del lavoro antropologico sul campo", pp. 35-56.

Paniccia, R.M., Giovagnoli, F., & Giuliano, S. (2008). Per una psicologia clinica dello sviluppo: La competenza a costruire contesti come prodotto dell'intervento. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 55-74. consultato il 10 febbraio 2009 su [http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero1\\_08/Paniccia\\_Giovagnoli\\_Giuliano.htm](http://www.rivistadipsicologiaclinica.it/italiano/numero1_08/Paniccia_Giovagnoli_Giuliano.htm)

This, H. (2004). *Pentole & provette: Nuovi orizzonti della gastronomia molecolare*. Ariccia: Gambero Rosso – G.R.H. S.p.A.

Van Cronenburg, P. (2003). *Il mistero del culto*. Roma: Arkeios.

#### *Sitografia*

<http://www.santuariotindari.it>

[http://lieuxsacres.canalblog.com/albums/vierges\\_noires/index.html](http://lieuxsacres.canalblog.com/albums/vierges_noires/index.html)

<http://viergesnoires.marie-madeleine.com/index.htm>

<http://pagesperso-orange.fr/jane/grignan.html>