

Dall'“umana presenza” all'agire psichiatrico: l'incontro tra Bruno Callieri ed Ernesto De Martino

LAURA FARANDA

In 1954, at the beginning of his research on cultural apocalypses, Ernesto De Martino meets the young psychiatrist Bruno Callieri, bound to become the most prominent spokesman for the phenomenological psychiatry in Italy. From this encounter has grown a partnership and an intensive exchange between the two scholars on the experience of “End of the World” in the psychiatric and anthropological literature. The essay describes some steps and some critical junctions of this dense and memorable meeting.

Bruno Callieri (1923-2012) è stato il padre della psichiatria fenomenologica in Italia. Libero docente in Psichiatria dal 1954 e in Clinica delle malattie nervose e mentali dal 1956, grazie al confronto diretto con le grandi figure della psicopatologia europea del Novecento (da Jung a Jaspers, da Shneider a Binswanger), ha orientato in modo decisivo la sua ricerca in direzione antro-po-fenomenologica, verso una riflessione al confine tra tematiche cliniche ed esistenzialistiche. La sua pluriennale esperienza clinica e la sua ricchissima bibliografia scientifica non sono in alcun modo sintetizzabili¹. Per come la tonalità commemorativa non si addice al suo ricordo. Non è un modello retorico proponibile, almeno per

¹ Della sua sconfinata bibliografia (circa 500 pubblicazioni e almeno 10 volumi monografici), ci limitiamo a segnalare a titolo introduttivo solo alcune tra le monografie più recenti: *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica* (I ed. 1982) Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2001; *Percorsi di uno psichiatra* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1993; *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica* (con Mauro Maldonato, Gilberto Di Petta), Napoli, Guida, 1999; *Corpo esistenze mondi* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2007; *Paranoia. Passione e Ragione* (con Carlo Maci, a cura di), Roma, Anicia, 2008.

quanti fra noi hanno avuto la fortuna di “incontrarlo” e condividere con lui un percorso riflessivo, un cammino di ricerca; o il privilegio di averlo accanto nella propria stagione formativa come compagno di via, *homo viator* (come amava definirsi), infaticabile cercatore di senso. Così non mi sorprende che a un anno dalla sua scomparsa il suo ricordo, per quel che mi riguarda, si sottragga a ogni intenzione commemorativa e non cessi di rigenerarsi nello stupore dell’incontro.

Ho incontrato la prima volta Bruno Callieri nel suo studio, nel giugno del 1984. Vi accompagnai mio padre, militare in pensione, destinato ad accrescere negli ultimi anni della sua vita la teoria di pazienti che nella sala d’attesa di uno studio medico fissano attoniti il mondo vacillante, ostaggi impotenti di una melanconia ansiosa che annuncia il vissuto di “depersonalizzazione”, da cui prende avvio l’esperienza di fine del mondo. Ho seguito da vicino per due anni, nel ruolo in ombra di testimone-figlia, i colloqui tra un paziente prigioniero di un crepuscolo senza ritorno e un terapeuta generoso, discreto, rispettoso, ma soprattutto pienamente immerso in quella dimensione concreta e ineludibile che fa dell’incontro clinico un incontro “a mani nude”². La morte di mio padre ci allontanò per diversi anni.

Ci rincontrammo a Napoli nel 1994, all’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in occasione, non a caso, di un convegno su Ernesto De Martino. Avevo da poco pubblicato una monografia sul tema del pianto e gliene feci dono³. Da allora non ci siamo più persi di vista.

Fu testimone partecipe di alcuni miei incontri seminariali⁴ e in più occasioni fu ospite generoso dei miei corsi di Etnologia alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università “Sapienza” di Roma. I miei studenti ne rimanevano letteralmente rapiti; al termine delle lezioni (che preferiva definire “fleboclisi di vita”) si intratteneva a lungo con loro. E proprio a partire dalle sollecitazioni emerse fra un’ora e l’altra di una lezione progettammo il lavoro a quattro mani sulla maschera⁵, che ancora oggi ricordo come una delle esperienze più intense della nostra vicinanza intellettuale.

Mi sono concessa questa breve digressione sul ricordo personale del mio incon-

² Mutuo l’espressione dalla bella presentazione che Gilberto Di Petta fece nel luglio 2001 ai Giardini di Castel Sant’Angelo, in occasione della presentazione della II edizione di *Quando vince l’ombra*.

³ Cfr. L. Faranda, *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, Vibo Valentia, Qualecultura Jaca Book, 1992.

⁴ Presso il Dipartimento di Scienze Neurologiche dell’Università “Sapienza” di Roma, dove su invito del prof. Rocco Pisani tenni un seminario sul motivo culturale del pianto (1994) e uno sull’*imago* femminile nel mondo classico (1996).

⁵ B. Callieri, L. Faranda, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2001.

tro con Bruno Callieri perché mi sembrava una testimonianza rafforzativa di un suo convincimento, che negli ultimi anni ha avuto modo di evocare vibratamente e in più sedi: nessuno è *faber sui*, ciascuno si costruisce anzitutto negli incontri.

Certamente, stante la mia formazione antropologica e il mio immutato debito teorico nei confronti di Ernesto De Martino, il nostro incontro è stato implicitamente alimentato, soprattutto nei primi anni, anche dall'esigenza di rimeditare quella comune cornice epistemologica, quell'universo di intersezioni e di consonanze riflessive, ma soprattutto quella fantasia di un dialogo interdisciplinare che a metà degli anni Cinquanta del secolo scorso fu all'origine del suo incontro con l'etnologo napoletano, e i cui esiti sono stati a più riprese sintetizzati in sede critica.

È in questa prospettiva e con questa premessa che tenterò di lasciare affiorare in queste pagine i possibili raccordi sommersi tra i due maestri, concentrandomi sulla prospettiva progressiva ed etimologicamente euristica del loro “incontro”⁶. Lo farò affidandomi alle piste di lettura suggeritemi implicitamente dallo stesso Callieri nel corso dei nostri colloqui, quindi rigenerando alcuni passaggi dei suoi lavori, che a suo avviso si prestavano a riattualizzare entro nuovi scenari di senso le complesse relazioni tra l'antropologia e la psicopatologia fenomenologica.

Lo farò partire dal “lontano 1954”, ovvero dal primo incontro tra Callieri e De Martino, recuperato dalla testimonianza che lo stesso Callieri ha dato a «Voci», in un suo contributo del 2009:

Nel lontano 1954, allora poco più che trentenne, non avrei davvero potuto immaginare che il mio studio clinico su sei casi psichiatrici di “esperienza di fine del mondo”, appena pubblicato nella *Rassegna di Studi Psichiatrici*, avrebbe potuto essere ancora ricordato, dopo oltre cinquant'anni di attiva navigazione professionale. In verità, proprio questo modesto contributo richiamò l'attenzione del professor Ernesto De Martino, e mi offrì l'insperata occasione di incontrarlo. Vivo è in me il ricordo dell'emozione che provai varcando la soglia della sua casa-studio in via Caterina Fieschi, a Monteverde Nuovo. Egli subito mi domandò di questi miei deliranti schizofrenici e paranoici, stimolando in me una nascosta sollecitudine a scorgere le complesse relazioni intercorrenti fra l'antropologia e la psicopatologia di allora (e di ora). Nei pochi incontri che ebbi la fortuna di avere con lui, a breve distanza fra loro, riuscii a cogliere nel suo dire sempre dialogante la trama che lega la laicizzazione del “tempo sacro” all'apocalisse senza *eschaton*, allo “spaesamento” inteso heideggerianamente come crisi di una parte del mondo e di una cultura che si colloca fuori da qualsiasi salvezza religio-

⁶ Un incontro di cui Callieri ci offre una testimonianza intensa, e che invece rimane silente nella mossa biografia intellettuale di Ernesto De Martino, ricostruita di recente, in modo magistrale, da Giordana Charuty nella monografia *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo* (ed. or. 2009), Milano, Angeli, 2010.

sa: appunto, come mi parve allora di capire, sradicamento e spaesamento del mondano, cioè la vera perdita, lo smarrimento dell'esserci-nel-mondo, la malattia psicotica travolgente nelle persone da me incontrate in Clinica Neuro, alla *Neuro* (come si diceva allora), persone che mostravano con ogni evidenza la sospensione o lo scardinamento degli spazi entro cui l'uomo ordina e organizza la propria esperienza di sé e del suo mondo-vissuto, della sua *Lebenswelt*.

Il grande antropologo napoletano, a ben rifletterci ora, coglieva proprio alla radice il *perturbante* di Freud (mi pare soprattutto nei suoi "rituali della memoria"), forse colpito dall'esperienza proustiana del transito dall'universo onirico alla coscienza oniroide e, poi, lucida. [...]

Mi parve, allora, che egli non respingesse l'idea che le apocalissi psicopatologiche potessero rappresentare un vero *rischio* delle apocalissi culturali, senza essere soltanto un astratto *eschaton* ultra-mondano. Non colsi appieno (o lo compresi solo molto tempo dopo) il suo concetto culturale di *crisi della presenza*, il "dies septimus non ipsi erimus" di Ernst Bloch⁷.

Dell'incontro memorabile e della collaborazione che ne conseguì, De Martino lascia a sua volta diverse tracce tangibili ne *La fine del mondo*, sia negli appunti preparatori alla sua opera, sia in una lettera (non datata e forse mai spedita) indirizzata a Caspar Kulenkampff, con richieste di ulteriori informazioni sul caso di un contadino bernese. Eccone l'incipit della bozza manoscritta:

Sono vivamente interessato alla ricerca interdisciplinare dei fenomeni storico-religiosi ed in particolare alla collaborazione dello storico della cultura con lo psichiatra e con lo etnopsichiatra. Nel quadro di una ricerca sulle apocalissi culturali e sulla loro differenziazione da quelle psicopatologiche che il mio istituto sta conducendo da diversi anni con l'aiuto di psichiatri della clinica neuropsichiatrica della Università di Roma (in particolare col professor Bruno Callieri e col dottor Giovanni Jervis), la mia attenzione è caduta sul caso del contadino ventitreenne di cui Lei, in collaborazione col compianto professor Storch, ha dato notizia nel contributo apparso in «*Neu-vernarzt*», 91, 1950, pp. 102 segg. [...]⁸

Mi limito a segnalare due passaggi eloquenti: quello in cui De Martino introdu-

⁷ B. Callieri *Ricordo di Ernesto De Martino (1908 - 1965)*, in «Voci. Semestrale di Scienze Umane», gennaio-dicembre 2009, pp. 119-121.

⁸ Cfr. E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi, 1977, p. 208. E quanto al contributo di Kulenkampff, si veda A. Storch, C. Kulenkampff, *Zum Verständnis des Weltuntergang bei den Schizophrenen*, in «*Der Nervenarzt*», 21, 1950.

ce il termine “etnopsichiatra” (e lo differenzia dal più generico “psichiatra”), dove va notato che se la lettera viene redatta a metà degli anni Cinquanta, un approccio etnopsichiatrico si può ben dire pionieristico, almeno nella consuetudine italiana; e quello in cui sottolinea l'autorevolezza del “professor” Callieri (eloquentemente affiancato al “dottor” Jervis), con il quale dichiara di collaborare da anni.

Tra le carte dell'Archivio Einaudi è stato inoltre rinvenuto il progetto, mai esplicitato a Callieri, di un lavoro a quattro mani di cui Riccardo Di Donato ci ha offerto in più occasioni un'efficace testimonianza. Si tratta di

un significativo appunto dattiloscritto, firmato De Martino e datato a mano 1960 (?), custodito insieme con il programma di una collana di Scienze religiose (datato invece 1962). Nel primo, il volume proposto si intitolava *La esperienza della fine del mondo nella schizofrenia e nella vita religiosa* ed aveva come coautore lo psichiatra Bruno Callieri, dal De Martino, nello stesso appunto, presentato come «uno dei maggiori rappresentanti della psicopatologia esistenzialista». Nel progetto, due delle sei parti del volume erano affidate al Callieri: «Il saggio in questione – scriveva De Martino in conclusione – sarà condotto con una rigorosa distinzione di campi fra lo psicopatologo e lo storico della vita religiosa, ma al tempo stesso il reciproco scambio del materiale e la reciproca verifica delle rispettive impostazioni assicureranno al volume una sostanziale unità»⁹.

Per tentare di comprendere il senso di questo progetto (o della sua deriva) – rinunciando del tutto a intuire le ragioni del silenzio di De Martino nei confronti dell'ipotetico co-autore – credo sia utile tornare ancora una volta ai richiami a Bruno Callieri presenti negli appunti de *La fine del mondo* dedicati alla preparazione del I capitolo, *Mundus*¹⁰.

Come rileva Clara Gallini, curatrice della prima edizione, «il materiale preparatorio al capitolo I è molto abbondante e presenta un certo squilibrio tra documentazione psicopatologica, largamente presente, e documentazione storico-religiosa relativa al rituale del *mundus*, che è assai lacunosa¹¹». Ovviamente i rinvii ai lavori di Callieri rientrano anzitutto nella cartella dedicata alla documentazione

⁹ Questa prima segnalazione del manoscritto appare nel saggio *Preistoria di Ernesto De Martino* del 1989, pubblicato sulla rivista «Studi storici», anno 30 n. 1 (genn.-mar. 1989, pp. 225-246), dove De Donato ne segnala la presenza nelle carte dell'archivio Einaudi del biennio 1960-1962 (cfr. pp. 226-227, nota 8). Sull'argomento lo studioso ritorna anche ne *I greci selvaggi: antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999.

¹⁰ Il titolo del capitolo rinvia al rituale romano noto con il nome di *mundus patet*, laddove il *mundus* era la fossa che tre volte l'anno legittimava presso i romani il ritorno dei morti: giorni nefasti, di sospensione, che evocavano in forma rituale e ciclica il rischio di “fine del mondo”.

¹¹ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. 11.

psicopatologica, e in particolar modo nei paragrafi incentrati sul *vissuto di alienazione e delirio di fine del mondo* (26, 30) e sui fenomeni di *derealizzazione e depersonalizzazione* (57). Lunghe citazioni dei suoi estratti, accolte e commentate con finezza e passione, accompagnano la tessitura labirintica di un progetto ancora sul farsi. Metabolizzate e intrecciate con le pagine di Jaspers, di Storch, di Binswanger, le suggestioni di Callieri ritornano ancora in quel blocco di appunti raccolti da Gallini sotto la voce *Epilogo* e in particolare nella sezione dedicata all'*Ethos del trascendimento*, dove «si tocca in modo esplicito quel livello ontologico proprio della teorizzazione demartiniana relativa al significato dell'esserci-nel-mondo, in quanto essere culturale¹²». Callieri ritorna così nella quarta, sofferta stesura del paragrafo *Fine del mondo* (343), dove De Martino cita un suo passo esemplare sull'evento della "catastrofe", evento che risulta determinato non tanto dal contenuto dell'esperienza di fine del mondo, quanto dal modo in cui esso è vissuto. Un evento che secondo Callieri «ha luogo quando il *Dasein*, l'esserci nel mondo, è strappato alla sua continuità storica, e non più fondato sull'io-qui-ora, è stranamente non-sostanziale, fugace, sospeso, fluido¹³». Il che legittima De Martino, qualche pagina più oltre, a una chiosa tanto efficace quanto radicale: «La cultura è l'*anastrofe* di questa *catastrofe*, la ripresa e la riplasmazione del finire, il recupero di senso, il configurarsi della prospettiva dell'operabile, il dischiudersi ad una progettazione comunitaria e comunicabile della vita¹⁴».

In un denso saggio del quale incoraggiamo la lettura integrale, Federico Leoni ha restituito a una cifra critica matura e avvertita le intimità, le prossimità, le "parentele segrete e decisive" cui rinviano le parabole riflessive di Bruno Callieri e di Ernesto De Martino, in relazione al *vissuto di fine del mondo*¹⁵. Non proverò neppure a sintetizzarne gli esiti: mi limito solo a richiamare e a storicizzare una suggestione che mi sembra particolarmente efficace. Recuperando, ancora una volta dal ricordo di Callieri le ragioni dell'incontro con De Martino, Leoni ne sottolinea il senso più evidente:

L'antropologo culturale si aspettava dal fenomenologo la possibilità di toccare con mano, di incontrare *leibhaft*, come Husserl soleva dire, la "fine del mondo", non più come esangue "figura culturale", appunto, ma come

¹² Ivi, p. 628.

¹³ Ivi, p. 634.

¹⁴ Ivi, p. 637

¹⁵ F. Leoni, *Senso e crisi. Appunti su "La fine del mondo" in Bruno Callieri ed Ernesto De Martino*, in «Comprendre. Archive International pour l'Antropologie et la psychopathologie Phénoménologiques», 12, 2002, pp. 79-95; saggio che l'autore rimedita e riorganizza, a distanza di qualche anno, nel suo volume monografico *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, Edizioni ETS, Pisa 2005, pp. 161-180.

bruciante esperienza vissuta. Più nel profondo, tuttavia, non è tanto o soltanto il contatto con la “cosa stessa”, con il “vissuto” che sta prima della teoria, prima delle incrostazioni del sapere, prima delle abitudini e degli automatismi culturali, ciò che De Martino cerca in questo suo corpo a corpo con la psicopatologia. E l'esperienza che spera di avvicinare nelle corsie degli ospedali psichiatrici romani non è solo un'esperienza più concreta di quella rintracciabile nel mito o nel rito, nella documentazione storica o nella testimonianza etnografica. [...] Mentre, infatti, la figura mitica o rituale della fine è carica per De Martino di elaborazione culturale e storica, ed è anzi essa stessa il primo germe di storia e di cultura, la fine come esperienza psicopatologica, l'apocalisse come tema delirante rappresenta una sorta di grado zero dell'esistenza e dell'esperienza (della “presenza”, egli dice con un termine chiave di tutta la sua ricerca)¹⁶.

Di dilazione in dilazione, il dialogo tra Callieri e De Martino, come ricorda lo stesso Leoni, negli anni si riduce; e se la morte prematura di De Martino pregiudica comunque la possibilità di progetti congiunti, rimane difficile da comprendere la sua rinuncia a un confronto che si annunciava serrato, proprio negli anni in cui – dopo la pubblicazione de *La terra del rimorso*, dopo l'inclusione formale di un etnopsichiatra nella sua équipe di ricerca, dopo i riconoscimenti ufficiali tributati a Callieri come a “uno dei maggiori rappresentanti della psicopatologia esistenzialista” – De Martino si avventura, solo, in un progetto di ricerca sulle apocalissi culturali.

C'è da chiedersi anzitutto in che misura l'impatto emotivo di questo “corpo a corpo” con la psicopatologia abbia rischiato di minare, se non di pregiudicare l'“estetica” (mi sia concesso il termine) demartiniana del “dramma storico della presenza”; e che livello di consapevolezza ne abbia avuto De Martino. C'è da chiedersi, in altri termini – evocando la metafora del “campanile” cara a De Martino¹⁷ – che esiti abbia avuto il suo sguardo comparativo sull'ansia di Mario – il paziente descritto da Callieri che sente il proprio mondo “in bilico su un campanile” – e su quella del suo memorabile “vecchio pastore”, incontrato al tramonto lungo una strada solitaria calabrese, per il quale la scomparsa imprevista dal proprio orizzonte visivo del “campanile di Marcellinara” coincideva con la perdita di una patria esistenziale (di un orizzonte culturale oltre il quale c'è il

¹⁶ Ivi, p. 85

¹⁷ Palo totemico di una comunità data, nel ricordo di viaggio che ce ne offre De Martino, il “campanile di Marcellinara” diventa simbolo di un mondo “significante e abitabile” per il pastore che si offre di guidare l'équipe fino al bivio di una strada provinciale, sale sull'automobile, ma dopo aver perduto la vista del suo campanile, diventa preda di uno spaesamento incontenibile. Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 479-481.

nulla) e il suo ritrovamento con la immediata riconquista della patria perduta¹⁸.

C'è da chiedersi, insomma, se la fibra critica di De Martino – allenata a indagare quegli “oltre” operativi entro i quali si riconquista la “presenza storica” – non abbia vacillato di fronte al rischio di una “geografia della presenza” nella quale gli orizzonti antropologici dell’incontro con l’“altro” si dilatavano nel segno dell’*Alter-Ego*¹⁹. Laddove l’“altro”, sorpreso nella sua radicale cifra clinica, prometteva per un verso (come Callieri ha vibratamente sostenuto negli anni) il passaggio alla “coscienza del noi”, ma al tempo stesso preannunciava inquietanti “epifanie” senza ritorno, catastrofi senza anastrosi, campanili senza rintocchi né liturgie riparative.

In fondo è lo stesso Callieri a indirizzarci su questa pista, rigenerando dell’incontro con De Martino alcune illuminanti impressioni:

Mi sembrò allora, e ancor più mi sembra da alcuni decenni, che De Martino tenesse ben conto, sì, della condizione psicopatologica, ma militando (storicisticamente) in favore più dell’aspetto sano che di quello (fenomenicamente) malato. [...] Ebbi l’impressione che Egli vedesse sempre più decisamente il mondo della follia come un mondo poco compatibile con quello “culturale”. Ricordo che Egli non mi parve molto tenero col mondo di L. Binswanger (cui invece io mi ero molto accostato nei primi anni Sessanta). E ciò mi venne confermato dalla lettura della sua *Fine del mondo*, così magistralmente inquadrata da Clara Gallini²⁰.

¹⁸ Richiamo, per i lettori più giovani, i passaggi più densi della pagina memorabile: «Ricordo – scrive De Martino – un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada calabrese. Non eravamo sicuri della giustezza del nostro itinerario, e fu per noi un sollievo imbatterci in un vecchio pastore [...]; lo pregammo di salire in auto e di accompagnarci sino al bivio giusto. [...] Accolse con qualche diffidenza la nostra preghiera, come se temesse un’insidia oscura [...]. Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e a tal punto si andò agitando mostrando i segni della disperazione e del terrore che decidemmo di riportarlo indietro, al punto dove ci eravamo incontrati. Sulla via del ritorno stava con la testa sempre fuori dal finestrino, spiando ansiosamente l’orizzonte per vedervi riapparire il domestico campanile: finché quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese e il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una patria perduta. [...] Ciò significa che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più «il campanile di Marcellinara». Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 479-480.

¹⁹ Mutuo l’espressione “geografia della presenza” da un paragrafo illuminante di Mauro Maldonato dedicato all’incontro in chiave fenomenologica, nel saggio introduttivo alla seconda edizione di *Quando vince l’ombra*, cit., pp. 41-50.

²⁰ B. Callieri, *Ricordo di Ernesto De Martino (1908 - 1965)*, cit., p. 121

“In bilico sul campanile”, tra le “cifrate profondità dell'anima” e lo “scandalo etnografico” di fenomeni culturali alieni, De Martino deve avere avvertito, come ben intuisce Callieri, che l'unica strada percorribile era quella di vincolare l'incontro etnografico alla sua vocazione storicistica. Solo così sarebbe stato possibile aprirlo alle potenzialità di una duplice tematizzazione, che l'etnopsichiatria avrebbe potuto, nel tempo, raccogliere come sfida:

questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il “proprio” e l'“alieno” sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche “noi” avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale. [...] Senza questa ricerca della sfida del culturalmente alieno, senza questa pungente esperienza dello scandalo sollevato dall'incontro con umanità cifrate, e soprattutto senza questa colpa e questo rimorso davanti al “fratello separato” e alla dispersione irrelata delle culture sul nostro pianeta, l'ethos umanistico dell'incontro etnografico è colpito alle radici e viene a mancare la stessa condizione fondamentale che inaugura il compito più appariscente della ricerca etnologica, cioè il minuto e faticoso interrogare e interrogarsi circa il carattere e le ragioni, circa la genesi, la struttura e la funzione del comportamento culturale alieno che l'etnografo intende tematizzare²¹

La pagina demartiniana qui richiamata, stando a quanto afferma Clara Galini, era stata inserita nel piano dell'opera fra le parti conclusive del libro, dedicate a questioni di ordine generale sul significato della ricerca etnografica. E “l'umanesimo etnografico” cui approda De Martino in queste pagine si offre in fondo – anche nella prospettiva interdisciplinare di un lascito al pensiero etnopsichiatrico – come cornice riparativa del sentimento di impotenza del “cercatore di uomini”, dello smarrimento e del rimorso esplicitato nelle sue note lucane e soprattutto nella sua memorabile monografia sul tarantismo²². Ne *La terra del rimorso*, del resto, l'ansia di De Martino non cerca risarcimenti nell'“aspra scienza” (la psicoanalisi) che pure chiama in soccorso alla fine del suo viaggio, per la comprensione di quel paesaggio umano e dei “sintomi cifrati” di scelte incompiute e di conflitti operanti nell'inconscio²³.

²¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 390-393.

²² Si veda in merito l'insuperata introduzione di Luigi M. Lombardi Satriani a E. De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, pp. 9-76

²³ Cfr. E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, p. 272-273. Si veda in proposito

Ma il bilancio di quel viaggio nel Salento – che resta esemplare, sia per la potenza degli esiti teorici che per il coraggio delle scelte di metodo – se tentiamo di affidarlo all’orizzonte ermeneutico e alla fenomenologia dell’“incontro”, così sentita e densa nella vocazione clinica di Callieri, per De Martino si misura anche con l’amarezza di un ritorno insidiato dai “corpi vissuti” delle sue tarantate, che si eclissano nella sintomaticità del “corpo malato”. Un disperante sentimento di impotenza, che affida in una descrizione memorabile ai latrati e alla danza senza tregua della giovane Carmela, ma soprattutto alla tragica richiesta di aiuto dei suoi familiari:

La diciottenne Carmela di S. Pietro Vernotico aveva patito il “primo morso” in connessione con il periodo della pubertà. A 13 anni, in autunno, e quindi fuori di stagione, ebbe il primo segno preoccupante: d’un tratto si mise ad abbaiare proprio come un cane.[...] Nell’estate successiva il disturbo ricomparve accompagnato da un corteo di altri sintomi: mal di stomaco, dolori localizzati, intolleranza per certi cibi e per certi odori. Alla vista di questi cibi o quando era colpita da questi odori Carmela fuggiva abbaiando e si recava dalle vicine [...] Un medico locale consigliò i familiari di procurarle uno *zito*, cioè un fidanzato. [...] Carmela fu portata da uno psichiatra di Lecce: ma intanto cominciarono a manifestarsi segni sempre più prossimi al quadro simbolico tradizionale. La notte del 20 giugno 1956 Carmela sognò molti *scorzoni*, che sono una sorta di serpentelli [...] Da allora in poi ogni estate Carmela provava una irresistibile inclinazione per il ballo. [...] La passione per la danza spesso coincideva con il periodo catameniale. [...] Nelle pause fra ballo e ballo, durante il riposo sul letto, Carmela parlava col suo scorpione, ne subiva le minacce, si accordava sulla durata del ballo e sulla data della prossima crisi, e in rapporto ai vari episodi piangeva, rideva, gridava. [...] Tutta la famiglia era concorde nell’affermare che mentre Carmela danzava gli scorpioni si avvicinavano alla casa dal prossimo orto, come fascinati dalla musica, e anzi l’ultima volta uno scorpione era entrato nella stanza e si era messo a danzare sul pavimento insieme a Carmela. [...]

I familiari di Carmela erano tuttavia ingenuamente fiduciosi anche sulle possibilità della scienza in questo campo, come mostrava non tanto il fatto che più volte si erano recati dai migliori psichiatri di Lecce quanto la commovente devozione con la quale cercavano di aiutarci nella nostra indagine, segretamente sperando che avremmo trovato il modo di guarire la loro ragazza e di metter fine a una vicenda che disestava economicamente la famiglia e teneva ogni estate gli animi sospesi. Quando l’équipe fece

la lettura avvertita del contributo di De Martino al sapere etnopsichiatrico che propone Piero Coppo in *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino, Bollati-Boringhieri, pp. 37-49.

ritorno a Roma, ci raggiunse dopo pochi giorni un telegramma che ci fece sentire tutta la responsabilità della nostra indagine, ricordandoci nel modo più brutale che i tarantati erano non soltanto documenti di un'altra età, ma persone vive verso le quali avevamo dei doveri attuali. Nel telegramma si leggeva: «Carmela balla. Venite.»²⁴

Carmela balla e De Martino, abbandonato il Salento, si avventura nei labirinti de *La fine del mondo: una via crucis* di corpi scossi dal vissuto delirante, dall'agitazione maniacale, dalla depersonalizzazione schizofrenica, in quell'atmosfera “da venerdì santo” mutuata da una pagina di Callieri²⁵. Corpi in tensione, corpi in crisi, corpi catatonici, sviliti dal deflusso dell'io, imprigionati nelle ripetizioni ecolliche, ecomimiche, stereotipiche. Corpi dai quali forse egli attende un indizio per riscattare dal rimorso lo scandalo dell'incontro etnografico. E poi le “tecniche del corpo”, nelle quali affiora “il cuore vissuto del corpo proprio”, le cui sistole e diastole racchiudono il destino dell'esserci. E infine un “corpo vissuto” che chiude l'elenco di un appunto lasciato tale, restituito alla sua anatomia tragica:

- L'angoscia precordiale
- Le nevrosi cardiache.
- Medicina psicosomatica e cuore
- Il corpo vissuto (la destra e la sinistra, l'alito, il respiro, l'occhio e lo sguardo, i genitali, il sangue catameniale, lo sperma, il sudore, lo sputo, il fegato, il grasso dei reni, il cuore, ecc.)²⁶

Carmela balla. E mentre i familiari convocano De Martino a un nuovo incontro, Callieri già da qualche anno sperimenta quell'“essere nel naufragio” di jaspersiana memoria, a partire dal quale prendono forma tanto la sua “fenomenologia dell'incontro” (la sua “clinica dell'esistenza”) quanto la “psicopatologia antropologica del vissuto corporeo”²⁷.

Fu solo un caso? Una convergenza generazionale? La coincidenza di suggestioni mutate da un panorama europeo vivace e poliedrico, che incoraggiava per entrambi nuovi interrogativi e proficui sconfinamenti disciplinari?

²⁴ E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., pp. 90-93.

²⁵ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 73.

²⁶ Ivi, p. 608.

²⁷ Della vasta bibliografia relativa alla fenomenologia dell'incontro, ci limitiamo a richiamare B. Callieri, M. Maldonato, G. Di Petta, *Psicopatologia fenomenologica*, Napoli, Guida, 1999, pp. 237-264 e relativa bibliografia; per la psicopatologia antropologica del vissuto corporeo vedi B. Callieri, *Corpo esistenze mondi. Per una psicopatologia antropologica*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2007.

Certo è che il lascito intellettuale di De Martino incoraggia implicitamente Callieri a esplorare a sua volta nuovi terreni; e riaffiora negli anni, per sua stessa ammissione, nelle intersezioni irrisolvibili tra natura e senso, tra senso e crisi, tra corpi e mondi:

Per me, De Martino diventava il *perturbante*, mi offriva la sponda per transitare verso un senso ulteriore. E il confronto con la sua etnologia riformata, con le sue riflessioni sui miti escatologici fu per me decisivo per esplorare altri mondi, per saggiare la rinascita dal valore della sofferenza attraverso il registro psichico, con una potente visione creativa [...]²⁸

La “potente visione creativa” Callieri la insegue anzitutto nella congerie di esperienze, di transiti, di incontri reali o virtuali con gli esponenti della psicopatologia europea (e in particolar modo delle correnti franco-tedesche) con i quali il suo dialogo si fa serrato negli anni Cinquanta. Sollecitazioni che importa con coraggio in Italia, rivendicando spazi non convenzionali per una “psicopatologia fenomenologica” o, come lui stesso l’ha a più riprese riformulata, per una “antropologia clinica dell’esistenza”, dove l’apparato concettuale formatosi per le evenienze della clinica diventa strumento flessibile anche su aree non strettamente patologizzate. Aree flessibili in senso “antropologico”, che come tali sconfinano il problema clinico del “malato mentale” e si dilatano negli spazi liminari dell’esistenza e nei luoghi deputati alla riflessione delle scienze sociali. Aree che incoraggiano il neurologo clinico a convertirsi «dapprima in scienziato umanista e, poi, semplicemente ma radicalmente, in *uomo-nel-mondo-tra-gli-uomini*²⁹.» Parfrasando una pagina celebre di De Martino, e immaginandone il profilo “perturbante” che mosse Callieri verso nuove sponde, potremmo dire che, anche grazie all’incontro con l’etnologo, senza timore di ulteriori contaminazioni interdisciplinari lo psichiatra aveva appreso a entrare nelle corsie di un ospedale

come un compagno, come un cercatore d’uomini e di umane dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo³⁰.

²⁸ D. Trotta, *Callieri, la mente del rimorso*, «Il Mattino», 9 aprile 2005. L’intervista è stata rilasciata da Callieri in occasione del Convegno «Il ritorno del rimorso» organizzato dall’Istituto italiano per gli Studi filosofici di Napoli, per celebrare i quarant’anni dalla scomparsa di Ernesto De Martino.

²⁹ G. Di Petta, Introduzione a B. Callieri, *Corpo esistenze mondi*, cit., p. 17.

³⁰ E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», 1953, (pp.

È giunto forse il momento di rigenerare, conclusivamente e proprio in questa prospettiva, alcuni indizi delle due categorie riflessive della vocazione clinica di Bruno Callieri che ci appaiono più fedeli alle “parentele segrete e decisive” con Ernesto De Martino: l'“incontro” e il “corpo vissuto”.

Partiremo ancora una volta dal lontano 1953, dall'intervento al Congresso di Psicologia filosofica tenutosi a Bruxelles, nel quale Callieri dichiara che

non c'è esistenza che non sia esser-nel-mondo, situazione, esserci-conqualcuno, intermediarietà (il *metaxu* degli stoici). Ne consegue che la psicologia centrata su di un soggetto avulso dal *modo* in cui si è declinato cede il passo all'*antropologia*, intesa come lo studio dell'essere umano aderente per essenza al mondo in cui esso è. [...] L'oggetto centrale dell'odierna psicologia filosofica non è né l'individuo né la collettività, ma *l'uomo con l'uomo* e, propriamente l'Io quale si fa dal rapporto al Tu. [...] Questa immagine dell'essere umano ci permette l'apertura verso il modo esistenziale di *essere-oltre-il mondo*, l'apertura verso il “dialogico”, verso il “religioso”³¹.

La tensione dialettica verso l'“incontro”, come si vede è già tracciata: sia nella prospettiva fenomenologica, come strategia per una nuova psichiatria, sia nell'auspicio di un dialogo interdisciplinare nel quale Callieri ha sempre visto l'antropologia (esistenziale, filosofica, culturale *tout court*) in una postazione preferenziale. Né può apparire casuale che a distanza di due anni, proprio in quel saggio che a più riprese De Martino evoca ne *La fine del mondo*, nel 1955 Callieri ci consegna due osservazioni cliniche nelle quali un antropologo non fa fatica a intuire “il peso del corpo”. Un corpo debole e fiaccato dalle “voci”, come quello di Mario, che viene trattenuto per i capelli in una oscurità tombale, che rifiuta il cibo carneo perché gli evoca la tentazione erotica, che sente su di sé lo stigma sociale di una comunità giudicante e replica con la fuga all'accusa di essere “pederasta omosessuale”. Oppure un corpo obeso come quello di Francesca, ipertesa, euforica, la cui mimica vivace non sfugge allo psichiatra, e nelle cui allucinazioni affiorano motivi simbolici disarticolati, che invocano una dilatazione semantica della loro evidenza psicopatologica: gatti, cani, uccelli, parti anatomiche che alludono a presenze “perturbanti”, scarpe rotte sulle quali imbastire una storia.

È solo l'inizio di un'avventura nel corpo del paziente, che lungo tutto l'arco della sua vocazione clinica Bruno Callieri non ha mai cessato di as-

313-342), p. 316; ristampa in R. Brienza (a cura di) *Ernesto de Martino. Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata Editrice, Roma-Matera 1975.

³¹ B. Callieri, *Osservazioni sul problema della conoscenza dell'altro-da-sé secondo le concezioni dell'antropologia esistenziale*, in «Psychologie Philosophique - Actes du XIème Congrès International de Philosophie» - Bruxelles, 20-26 août 1953 - North-Holland Publishing Company - Amsterdam, pp. 195-198.

sumere come «uno dei nodi centrali della psicopatologia», oltre che «uno dei problemi più appassionanti dell'indagine antropologica o, più esattamente, antropofenomenologica»³².

Non sarebbe neppure possibile sintetizzare gli esiti critici o la puntuale consistenza bibliografica di questo suo impegno. Certo è che i pazienti che Bruno Callieri incontra – per citare un solo esempio – in *Quando vince l'ombra* rimangono per sempre

figure indelebili, perché, grazie al modo in cui egli li ha incontrati, essi sono e rimarranno sempre vivi.

[...] Callieri ci mostra, testimone silenzioso sulla soglia dell'ombra, ancora il terrore dei loro volti che fissano, attoniti il disastro che li sta travolgendo. Le loro esistenze che si sporgono sull'orlo di un precipizio, l'irruzione dell'assurdo nelle pieghe di una quotidianità fino ad allora apparentemente e assolutamente normale. Ci fa ascoltare le voci che li assediano, ci fa vedere le ombre che li perseguitano.

[...] Callieri incontra queste presenze a mani nude sul piano radicale di una umanità pura, afferrando tutto ciò che può, guardando, ascoltando, curando, e raccogliendo le schegge incandescenti di deliri e di allucinazioni, di suicidi e di chiusure autistiche, di perplessità stranite e di tristezze senza fondo³³.

Corpi esistenze mondi, quelli dei suoi pazienti, che Callieri rimette in forma "per una psicopatologia antropologica" nella sua produzione più matura, dedicando la prima sezione dell'omonimo volume alla "corporeità" del corpo, del pudore, dell'amore, del tramonto, della morte. Pagine esemplari, nelle quali l'esperienza vissuta del "corpo proprio" si amplifica nella spazialità di situazione, nell'appartenenza mondana, nell'abitudine emozionale e diventa la base esperibile per una "antropologia della cura" strutturata sulla co-appartenenza di paziente e terapeuta a un medesimo schema intenzionale, a una comune tensione dialogica, concreta e coestensiva dell'*io-Leib*.

Corpi, esistenze, mondi, quelli dei pazienti di *Quando vince l'ombra* che rivivono come maschere dell'estasi o del dolore, dell'alienazione psicotica o della possessione dionisiaca; impegnando la psicopatologia e l'antropologia nel comune ordito riflessivo che sottende il rapporto tra maschera e volto (ma anche tra for-

³² B. Callieri, *Psicopatologia antropologica del vissuto corporeo*, in «Attualità in Psicologia», Anno X, n. 2-3, aprile-settembre 1995, p. 167.

³³ G. Di Petta, Presentazione alla II edizione di *Quando vince l'ombra*, Roma, Giardini di Castel Sant'Angelo, 26 luglio 2001. La versione integrale dell'intervento di Di Petta è consultabile sul sito <http://digilander.iol.it/LaTerraSanta/lete/voci/dp%20presentazione%20callieri.html>.

ma plastica e contenuti simbolici, tra corpo e idea, tra presenza e intenzione)³⁴.

Il “corpo-vissuto” inteso come incarnazione della soggettività, si fa per ciò stesso intermediario preferenziale dell'“incontro”. E «l'io penso cartesiano, deve essere rimpiazzato – per una psichiatria che voglia essere antropologica – dal noi esistiamo³⁵».

Non è questa la sede per ripercorrere gli innumerevoli vettori di un tragitto che, come già Ulisse alla deriva del mondo, porterà Callieri psicopatologo e uomo-tra-gli-uomini al crocevia di due saperi diversi³⁶: verso il “naufragio” della clinica e verso correnti che alludono alla rigenerazione del *pathos*, dell'angoscia umana sottratta a qualsiasi evidenza nosografica. Né sarebbe proponibile avventurarsi nella sua sconfinata bibliografia, per tentare di sintetizzarne quel “rigore del pensiero” e quella “passione della vita” che lo hanno avvicinato, lungo questo tragitto, a Ernesto De Martino.

Dovremo accontentarci, per ora, solo di un'intuizione, di una pista abbozzata: ma se è vero che le riflessioni più mature di Callieri si riverberano, come un “perturbante”, nella fibra riflessiva dell'ultimo De Martino, è anche possibile che le ansie euristiche dell'antropologo, impegnato nella riconfigurazione di uno “schema corporeo” come “arco intenzionale” dell'esistenza, abbiano trovato nello psichiatra “antropologicamente orientato” la stessa coscienza percettiva e lo stesso impegno militante sintetizzato in una pagina memorabile (e familiare a entrambi) di Merleau-Ponty:

Noi ci teniamo in piedi non per la meccanica dello scheletro o anche per la regolazione nervosa del tono, ma perché noi siamo impegnati nel mondo³⁷.

Ho dichiarato in apertura che il mio ricordo di Bruno Callieri si sarebbe sottratto a ogni intenzione commemorativa: ma mentre licenzio questo scritto mi rendo conto che oggi sono esattamente 500 giorni che il corpo di Bruno è stato

³⁴ Così nelle pagine introduttive di B. Callieri, L. Faranda *Medusa allo specchio*, cit., p. 12, dove si incoraggiava il lettore a pensare la maschera come metafora ideale per incamminarsi in sentieri meditativi interdisciplinari: «Ecco perché, tenendoci per mano come i noti busti funebri della Cirenaica, abbiamo cercato di servirci delle nostre differenti maschere culturali per avventurarci nell'universo umbratile che genera – nel segno della maschera – esseri *de-formi*, creature della notte, volti insonni solcati dall'ombra di mille affanni [...]».

³⁵ B. Callieri, *Corpo esistenze mondi*, cit., p. 153.

³⁶ Si veda in Ivi, pp. 36-46, il paragrafo introduttivo di G. Di Petta, *Lo psicopatologo: Ulisse alla deriva del mondo*.

³⁷ M. Merleau Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1953, p. 294; cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 587.

cremato³⁸: «Sapere che il tuo *Koerper* va in polvere mi fa male», scriveva in quel mercoledì delle Ceneri il suo allievo prediletto, Gilberto di Petta³⁹. Rileggendo oggi le pagine struggenti del suo saluto al Maestro, mi convinco che il suo io-*Lieb* è ancora qui con noi, “impegnato nel mondo”, alla periferia di se stesso, dove più amava abitare; e mi piace ricordarlo fra i suoi libri, che continuano a vivere con i giovani e per i giovani⁴⁰, come nelle indimenticabili serate in cui ci accoglieva, nella sua abitazione di via Nizza, per vincere assieme la morte, compagni di letture, con “l’animo in ascolto”:

La “meglio gioventù” è stata sempre con te. Tu, il grande eretico. Il grande vecchio. Il “Puer” di Hillmann. Si passava da te, la sera, come a Campo de’ fiori, da Giordano Bruno. Per vedere i tuoi occhi scrutare, da vicino, il mistero dell’ombra, l’ambiguità, il chiaroscuro; per apprezzare i tuoi gesti, le tue dita, che arpeggiavano lo spazio; le tue pause; le tue parole di carne, che nessuna moda irretiva. Per assorbire, dalla dolcezza ironica, sarcastica, rassegnata, del tuo punto archimedeo, il veleno del crotalo, il curaro, il cianuro, la cicuta della fenomenologia più irrequieta. L’occhio dell’aquila. O Capitano! Mio Capitano! Sei stato il Maestro di tutti. L’unico di noi a cui i filosofi hanno guardato sempre senza orgoglio⁴¹.

³⁸ La sua cremazione è avvenuta il 22 febbraio 2012 e la revisione finale di questo saggio il 7 luglio 2013.

³⁹ G. Di Petta, *O Capitano! Mio Capitano!*, in «Comprendre. Archive International pour l’Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques», 23, 2013, p. 244.

⁴⁰ La ricca biblioteca psichiatrica è stata donata, per espressa volontà di Callieri, a Gilberto di Petta; ma una numerosa quantità di libri di filosofia, di antropologia, di storia delle religioni, di psicologia è stata donata dalla famiglia (che ha ritenuto di interpretare l’amore di Bruno per i giovani) al Centro Culturale e Associazione ONLUS “Come un albero”, che opera a Roma, in Via Alessandria 153, per una cultura dell’integrazione delle disabilità (<http://www.comeunalbero.org/Associazione.aspx>). “Come un albero” ha ricreato nella propria sede, nell’identica collocazione originaria, alcune sezioni della biblioteca domestica di Callieri; ma ha anche provveduto a realizzare un inventario completo dei libri donati da Callieri a Di Petta, così che fosse possibile realizzare una schedatura virtuale del fondo bibliografico Callieri; i “ragazzi” del Centro stanno lavorando a questo obiettivo, coordinati dal dott. Stefano Onnis; e i testi donati al Centro sono già a disposizione di studenti e studiosi, per consultazione in sede ed eventuale prestito.

⁴¹ G. Di Petta, *O Capitano! Mio Capitano!*, cit., pp. 241-242.