

ISABELLE STENGERS

Intervento di Isabelle Stengers al Master di Secondo Livello,
“Etnomedicina e Etnopsichiatria. Salute, ricerche e interventi
in contesti multiculturali”

ORISS - Università di Genova, il giorno 8 Aprile 2008.

La trascrizione della registrazione è di Roberta Sartor,
la revisione della traduzione di Piero Coppo.

Oggi vorrei spiegare perché una filosofa come me si interessa alla sfida dell'etnopsichiatria.

Per “etnopsichiatria” intendo quella che conosco, ovvero quella che si pratica al Centre Devereux ed è stata proposta da Tobie Nathan; e non l'insieme di quello che, più in generale, si può chiamare “etnopsichiatria” nel mondo. È lì che si pone una questione che può interessare una filosofa come me perché, in particolare, l'etnopsichiatria come la propongono Nathan e la sua equipe ha una grande quantità di nemici e costituisce una sfida e una provocazione assolutamente cruciale nella cultura di oggi.

Tra i critici, o meglio gli avversari o addirittura i nemici dell'etnopsichiatria, così come proposta da Tobie Nathan, ci sono in particolare degli psicoanalisti. Quando dico “psicoanalisti” non mi riferisco a tutti gli psicoanalisti, ma ad alcuni, quelli che ritengono che Tobie Nathan e l'etnopsichiatria rinchiudano le persone d'origine non-occidentale nelle loro credenze, nei loro costumi, invece di condurle sul cammino dell'emancipazione moderna. Ovvero, l'etnopsichiatria sarebbe una tecnica che pone un problema etico. È insopportabile, dal punto di vista etico, perché non si ha il diritto di rinforzare le divisioni, le superstizioni, le credenze dei terapeuti tradizionali. Questo è la prima tipologia di avversari. Queste posizioni hanno a che fare con una maniera di presentare se stessi da parte di questi psicoanalisti molto diversa da quella di Freud, perché, come dice la leggenda, Freud pensava che la psicoanalisi avrebbe portato la peste, ma una peste salutare; mentre oggi molti psicoanalisti pensano in particolare

ISABELLE STENGERS

alla sfida dei farmaci e fanno causa comune con l'umanesimo. E il soggetto della psicoanalisi tende la mano al vecchio soggetto della filosofia, al soggetto del dovere, al soggetto del diritto dell'uomo: l'uomo nel senso in cui i suoi valori sono per definizione universali. Come filosofa, dunque, questo mi interessa.

Un altro tipo di accoglienza che l'etnopsichiatria può avere e che può essere altrettanto pericolosa, anche se a volte può essere anche simpatica, è quella che dice che l'etnopsichiatria impone o conferma una posizione relativista. Come diceva Paul Feyerabend, il più conosciuto dei filosofi relativisti: «va bene tutto, purché funzioni». Oggi, vorrei mostrare che è più complicato di tutto ciò. E cioè, vorrei sfuggire, in quanto filosofa e a proposito dell'etnopsichiatria, all'alternativa: o è universale, o «tutto può andar bene».

La terza tipologia di nemici, o di critica, verrebbe dagli etnologi, per il fatto che la tecnica dell'etnopsichiatria può accogliere persone dalle origini culturali completamente diverse, e Tobie Nathan e i suoi terapeuti non sono specificamente iniziati come guaritori in ciascuna delle tradizioni da cui provengono le persone che si rivolgono loro. Si potrebbe pensare, dunque, che essi danno luogo a una specie di produzione artificiale che non corrisponde affatto al modo di guarire proprio al mondo di origine delle persone interessate.

Quello che mi sembra molto importante, a proposito di questo ultimo punto di vista, è dire che coloro che si rivolgono al Centro non abitano più nel loro paese d'origine. Quelli che vengono, sanno, dato che abitano in Francia, per esempio a Parigi, che degli altri guariscono in altro modo e non vengono, come si andrebbe in un villaggio, a Bamako o altrove, a cercare un guaritore che è stato loro raccomandato. Dunque, una parte della tecnica etnopsichiatrica riguarda il fatto che occorre creare una situazione dove le persone ritrovino loro stesse il cammino, la serietà e l'importanza dei modi di guarire che hanno squalificato, che hanno abbandonato perché se non li avessero abbandonati avrebbero trovato un guaritore anche a Parigi, dove ce ne sono molti. Il fatto che siano al Centro, mostra che hanno bisogno di fare questo cammino, di ritrovare queste risorse.

Un'altra particolarità di questa tecnica, e tornerò spesso su questo argomento, sta in uno dei suoi risultati, e questa è una tradizione molto importante per gli operatori del Centre Devereux: quelli che si rivolgono al Cen-

tro diventano capaci di insegnare agli operatori delle cose sui modi di guarire a casa loro; diventano esperti. Avviene dunque qualcosa in questa tecnica per cui si impara dal paziente, cosa che non avverrebbe nel paese d'origine.

Alla fine, la conclusione della serie di incontri è che la persona sa adesso quello che deve fare, e lo farà forse nel suo paese d'origine o a Parigi; ma, in ogni modo, ha ritrovato i mezzi per utilizzare le risorse terapeutiche della sua regione, della sua lingua.

È davvero un grosso malinteso ritenere che al Centre Devereux si faccia come se si fosse un guaritore tradizionale. A volte quanto si produce basta, a volte è invece prima di tutto un luogo speciale di incontro tra chi si rivolge al Centro e le sue proprie risorse.

Il lavoro etnopsichiatrico al Centre Devereux ha alcune caratteristiche specifiche.

Uno dei punti importanti, fra quelli che credo cruciali, è il prendere sul serio il carattere collettivo dell'interazione terapeutica. Collettivo, sia perché quelli che si rivolgono al Centro vengono con la loro famiglia e gli assistenti sociali che si sono occupati del loro caso, perché molto spesso i consultanti sono in carico all'assistenza sociale e vengono inviati dai poteri pubblici; sia perché, dall'altra parte, ci sono gli operatori che sono il più sovente di origine diversa e ci sono anche dei passanti, come me per esempio o altri, che non sono delle persone qualsiasi ma delle persone interessate, e che partecipano, anche se spesso con molta paura di intervenire, come se avessero anche loro qualcosa da dire.

Il setting è dunque collettivo, ma non democratico. Nel senso che la pluralità delle persone nutre la situazione, ma il senso che si sprigiona dalla situazione stessa costituisce la responsabilità del terapeuta principale. E se il terapeuta principale costruisce questo senso, i coterapeuti non possono venir fuori a dire: «Io non sono d'accordo!» La dimensione collettiva ha senso per diversi aspetti. Il primo è che in molte tradizioni terapeutiche l'interazione è temibile e pericolosa: quello che guarisce può anche rendere malati, il guaritore può essere uno stregone e, se è uno stregone, vorrà un incontro testa a testa. Il collettivo è lì per testimoniare e per controllare che si tratta di un guaritore e non di uno stregone. Il secondo è che nella misura in cui c'è in quella tradizione terapeutica ciò che chiamerei genericamente degli invisibili, quello che vogliono questi invisibili, la loro azione, interessa il collettivo; la malattia non è un fatto privato. Que-

ISABELLE STENGERS

sto è un messaggio molto interessante, contraddittorio rispetto al messaggio terapeutico dell'Occidente che mette la malattia nell'ordine del privato; salvo, eventualmente, l'antipsichiatria. Dal punto di vista propriamente etnopsichiatrico il carattere collettivo, la molteplicità dei coterapeuti, è anche interessante perché è un modo di portare la persona consultante ad accettare il fatto che si può prendere sul serio la tradizione da cui lei viene. Ci si aspetta che ogni consultante produca delle parole che provengono dalla sua propria origine, che sia bretone o del Cairo o di Bamako o che provenga da altre parti della Francia. Ogni consultante, ogni terapeuta dirà: «Da noi si direbbe che...».

Si può parlare non semplicemente di diversità culturale, nel senso di un fatto, ma di co-costruzione del pluralismo. La differenza fra diversità e pluralismo è che la diversità si constata – siamo tutti differenti – ma il pluralismo di «A casa nostra, a casa vostra...», questo si costruisce. Il fatto, per esempio, che io sia filosofa e voi clinici è una differenza che bisogna costruire.

Altro aspetto rilevante della pluralità è che permette altresì di ritrovare dei modi di dire, delle questioni di linguaggio. Perché il punto importante dell'etnopsichiatria, che è differente dalle terapie che si praticano nei loro paesi d'origine, è che la maggior parte dei terapeuti non conosce il linguaggio d'origine della persona. Si cerca di avere una persona che abbia il ruolo di intermediario in modo che chi viene a consultare possa parlare la sua lingua.

A volte, tuttavia, ci sono delle lunghe discussioni su: «Ma stiamo attenti! Questo vuole proprio dire quello?» Queste discussioni sul senso delle parole e sui malintesi possibili contribuiscono a fare esistere la cultura d'origine e i modi di fare, di dire e pensare sempre in un contesto di pluralità: «da noi si direbbe così...». E così il consultante si ritrova abilitato a pensare la propria origine perché ha a che fare con delle altre persone che si presentano sempre con la propria origine e il proprio linguaggio.

Si potrebbe dire da questo punto di vista sul linguaggio, a proposito di come si dicono le cose (e la parola "cosa" può essere importante), che siamo in una situazione di conversazione, di *parola* nella modalità africana dove non si tratta mai di chi ha ragione o torto, in cui ciascuno può contribuire con una verità importante. Ogni lingua dice delle cose.

Quello che volevo dire in generale per situare la tecnica – e questo era, in fondo, anche un modo per rispondere agli etnologi che direbbero: «Non

è vero! Non è proprio così che si fa nel paese di origine» – è questo: «No! Non è così che si fa». Proprio perché il problema che si pone è diverso: il problema è sempre quello di rivolgersi a persone che hanno perso la loro strada e che la ritroveranno su una modalità un po' differente, sulla modalità del pluralismo. Una parola, in francese, che per me è rilevante è "abilitazione". "Abilitazione" significa insieme "capacità", "essere capaci di", "riconoscersi come capaci di" ed "essere riconosciuti come capaci di"; è individuale e collettiva allo stesso tempo. Quello che si costruisce nell'etnopsichiatria è un rapporto di abilitazione della persona verso la sua cultura, che era sparita per via della migrazione, o che in altre situazioni non esisteva. Perché l'etnopsichiatria ha sperimentato le sue pratiche anche con persone di origine francese, per esempio con coloro che fuggono dalle sette o coloro che sono detti "casi sociali".

In ogni caso si tratta di ricreare la situazione della persona in un modo in cui appaiano delle forze. In ogni caso l'idea, che è anche il titolo di un libro di Tobie Nathan, è: *Non siamo soli al mondo. Non siamo soli al mondo* non è nell'ordine del fatto, ma è nell'ordine del grido!

Perché uno che a casa sua può dire «non siamo soli al mondo», è uno che ha fatto tutto un tragitto in cui ha riconosciuto le forze che sono nella sua vita. Perché queste forze sono invisibili, ma – diversamente dalla forza del Signor Newton per esempio, o da quelle dei fisici – la questione delle forze invisibili è la domanda: «Che cosa vogliono? Che cosa dobbiamo fare?». La scienza da sempre si occupa di identificare l'invisibile, ma è a causa del carattere intenzionale di questo invisibile che l'etnopsichiatria è uno scandalo, nel senso che la prima reazione è quella di dire: «Ma non è vero!» Da quando le scienze moderne esistono hanno stabilito una rottura, e l'etnopsichiatria mette questa rottura in questione, tra ciò che si chiama natura, cioè le forze e le interazioni non intenzionali, e la cultura umana che è, lei, il luogo della intenzionalità e del rapporto fra persone. C'è poi evidentemente il campo della fede, ma questo è un altro discorso. Ed è una crisi appunto perché nell'ambito della etnopsichiatria non c'è un insieme di invisibili identificato come in una specifica tradizione, come, per esempio, per i cattolici ci sono gli angeli, i santi e dio, o nella tradizione musulmana ci sono il dio, i jinn, i santi ecc. In etnopsichiatria ci sono molti e molti invisibili che possono arrivare da tutte le tradizioni e in alcuni casi si manifestano nello stesso luogo. E dunque si ha questa reazione: Ma non tutti insieme! È troppo!

ISABELLE STENGERS

Il punto, quindi, è che non può essere questione di credenza: non si può credere a tutti questi invisibili contemporaneamente. La sfida dell'etnopsichiatria è quella di separare la credenza dalla capacità di lavorare con essi e, quindi, di prenderli sul serio sapendo che sono pericolosi.

Inoltre, e adesso parlo come filosofa, l'etnopsichiatria ci domanda di sottrarci alle potenti opposizioni che sono i nostri, di noi filosofi, invisibili: le potenti opposizioni fra finzione e verità, tra oggettivo e soggettivo, tra natura e cultura. Se sentite la forza di queste opposizioni sentite degli invisibili che vogliono qualche cosa. Ciò vuol dire che sfuggire non è semplice, se si tratta di invisibili, perché non si tratta semplicemente di idee false, ma di potenze, e potenze invisibili. Una di queste potenze si manifesta così: se voi non credete alla natura come universale in riferimento alla cultura come particolare, allora voi siete *relativisti*: o questo, o quello. O è vero o è costruito. L'apporto che dà l'etnopsichiatria, a me come filosofa, sta nel farmi riconoscere che anche la mia tradizione è popolata di forze, e nel farmi chiedere come possa nutrire queste forze altrimenti, in modo che non siano così tanto distruttive. Uno dei termini che preferisco utilizzare è come poterle "ammansire", per riuscire ad accoglierle su una modalità che non sia distruttiva. Dico "ammansire" e non "addomesticare" perché non si tratta di renderle domestiche, come si fa con gli animali, ma di fare in modo di poterle incontrare.

È per questo che mi sono interessata, nel libro intitolato *La Vierge et le neutrino*, ai pellegrinaggi verso i luoghi di apparizione della Vergine. È molto interessante vedere come i pellegrini collettivamente si preparano a questo incontro. Il punto dell'incontro è: perché ci sia incontro i due termini si devono trasformare e noi possiamo trasformare noi stessi avendo fiducia nel fatto che l'altro potrebbe trasformarsi.

Il filosofo **William** James ha scritto in proposito una bellissima frase: «noi possiamo e sappiamo che possiamo fare un salto lontano dalla terraferma delle nostre evidenze, verso qualcosa di cui abbiamo fiducia che ci verrà incontro, che *potrebbe* venirci incontro». Vedete, quindi, che quello che ci appartiene è il salto, ma abbiamo fiducia che quello verso cui ci muoviamo possa venirci incontro; ed è l'incontro che produce i due termini in rapporto. Ciò che, dunque, l'etnopsichiatria mi propone di fare come filosofa è un salto verso le mie proprie astrazioni che mi dominano, ma a proposito delle quali penso che potrei incontrarle in altro modo.

Per voi clinici un possibile punto di partenza per ammansire voi stessi e le vostre potenze potrebbe essere partire dalla psicoanalisi e dal successo della psicoanalisi; perché si può dire che l'inconscio freudiano è un essere, è un invisibile. Non è soltanto una spiegazione, come le forze newtoniane; ma è un invisibile: esso vuole, ci vuole, non ci conosce ma vuole. Si può dire che la cura freudiana è potente perché è un modo di convocare l'inconscio che dà il suo posto al paziente, o all'analizzato, e all'analista. Pertanto potremmo dire che anche noi abbiamo i nostri invisibili terapeutici, e potremmo addirittura dire che tutte le tradizioni terapeutiche hanno bisogno dei loro invisibili perché è il loro modo di agire.

Questo è un modo di avvicinarsi alla questione dell'invisibile, ma non possiamo fermarci qui perché l'inconscio potrebbe essere una forza temibile. Per capire meglio, uno dei punti originari che ha sempre caratterizzato la psicoanalisi (e io non parlo dei singoli psicoanalisti ma di ciò che fa la forza che essi utilizzano) è che lo psicoanalista è colui il quale può dire che tutti gli altri invisibili non sono che delle illusioni. Come si diceva con William James, si salta avendo fiducia che qualcosa ci venga incontro e non si può nominare e trattare la cosa che attraverso l'incontro con lei, cioè anche a partire dal tipo di salto che è stato fatto. Si potrebbe dire che quello che ha creato il rapporto che fa sì che gli psicanalisti possano parlare di inconscio è stato un salto molto particolare. È per le sue caratteristiche che mi sono interessata dapprima all'ipnosi e poi all'etnopsichiatria; la questione che ho cercato di capire è: Freud voleva essere un terapeuta ma anche uno scienziato.

Voleva dimostrare che l'inconscio era una scoperta scientifica e voleva collocare se stesso nella linea di Copernico e Darwin, ovvero dopo altri due scopritori della scienza che hanno ferito il sentimento di superiorità degli esseri umani. Per lui, tuttavia, e questo me la dice lunga sulle nostre scienze, fare scienza voleva dire anche avere il potere di rispedire le credenze nelle illusioni.

Questo è qualche cosa che rispetto a Darwin esiste ancora. Ci sono due dimensioni relative alla proposta di Darwin: una, che io onoro, è quella delle questioni nuove, inattese, che è stato possibile costruire grazie all'ipotesi sull'evoluzione; l'altra è il versante polemico: contro la religione, contro le idee, insomma contro l'insieme delle filosofie e tradizioni umane: l'uomo non è che un primate, *non è che...* Ugualmente, in Freud si ritrova questa ferita narcisistica, ovvero questo privilegiare la dimensione polemica: e cioè, la psicoanalisi si nutre di ciò che nega.

ISABELLE STENGERS

Questo, dunque, mi ha fatto prendere sul serio il fatto che da un lato non siamo così tanto diversi dagli altri: anche noi, infatti, abbiamo degli invisibili potenti. Basta descrivere bene il potere che noi diamo alle nostre idee che ci divorano, ci fanno agire, ci fanno morire, attaccare e uccidere. Da un lato, noi non siamo così diversi e, dall'altro, il tipo di salto, il rapporto che noi stabiliamo con gli invisibili, è temibile perchè noi domandiamo loro qualcosa, aspettiamo qualcosa e speriamo qualcosa. E Freud ha saltato domandando degli strumenti che gli permettessero di dire: «Sono uno scienziato e dunque ho il potere di fare la differenza fra la vera terapia e gli impostori, le credenze». Il prezzo che è stato pagato è anche che, per essere un essere legittimo dal punto di vista scientifico, l'inconscio non può produrre, autorizzare delle teorie della guarigione: è quello che fa ammalare, ma non si capisce come guarisce. Questo perché, come quelli che conoscono un po' di psicoanalisi sanno, l'inconscio è sordo agli argomenti, è illogico e non si può negoziare con lui (*entrer en commerce*). Ignora la logica, è ostinato e dice sempre la stessa cosa. Quindi non è un essere che si raggiunge con un salto da terapeuta, è un essere che si raggiungere perché ha il potere di provare e ha il potere di fare autorità. Da questo punto di vista, si potrebbe dire – e questa non è una accusa ma una ipotesi –, altre tradizioni direbbero che è un essere convocato solo dagli stregoni, dal momento che è un essere che può impossessarsi di voi ma che non dà nessun mezzo per stabilire delle relazioni “civilizzate”.

Quello che ho imparato da Tobie Nathan è un senso molto interessante del termine *civilizzazione*. È stato a un incontro in cui un biologo parlava dell'origine degli umani e dei nostri antenati che correvano a quattro zampe nella steppa africana. Tobie Nathan ha detto: «Può darsi che i vostri antenati corressero a quattro zampe nella savana, ma io sono sicuro che i miei abitavano al Cairo!».

Ciò che ha fatto apparire è che il termine “antenato” è una parola antica, e che i paleoantropologi lo hanno rapito. Poi, ha spiegato l'importanza dei riferimenti agli antenati da molti punti di vista. Uno di questi era che un gruppo può negoziare con un altro, negoziando le differenze in modo civilizzato, perché, appunto, i loro antenati sono diversi. La questione a questo punto non è tanto di inferiorità o superiorità, o di mancanza; la questione non è convertire, non si può convertire un altro gruppo perché, appunto, i suoi antenati sono diversi. Questo è quanto io chiamo divergenza e non

opposizione. Come potete constatare il termine “antenato” nelle mani dei paleoantropologi, degli scienziati, non era civilizzato; essi erano quelli che avevano la verità e tutti quelli che pensano la loro appartenenza in termini di divergenza si sbagliavano. Noi – secondo i paleoantropologi – discendiamo tutti, allo stesso modo, dagli stessi antenati che correvano nella savana.

E per tornare alla questione precedente, possiamo dire che la psicoanalisi fa parte della nostra dimensione non civilizzata, le forze che lì fanno pensare, attaccare e immaginare ci mettono in guerra o in posizione di pedagogia: noi siamo quelli che sanno e gli altri quelli che credono, e questo è un modo di capire l’opposizione tra natura e cultura.

Il relativismo del «qualsiasi cosa va bene» è anch’esso non civilizzato. Infatti, ha detto questo: se non abbiamo dei criteri universali per distinguere il vero dal falso, allora tutto può essere vero, e cioè qualsiasi cosa. Tuttavia, questo “qualsiasi cosa” è arbitrario e dice, in termini non civilizzati: «Se io non posso essere il tuo pedagogo, allora siamo tutti degli ignoranti». Il relativismo dunque sarebbe la constatazione della diversità e l’impossibilità di trovare un punto di vista che sia superiore, che trascenda tutte le diversità.

Al contrario, la costruzione del pluralismo può essere civilizzazione perché non si tratta di “arbitrario” (come i gusti e i colori), e non si tratta di affermare che la verità sta da un lato dei Pirenei o delle Alpi e la menzogna dall’altro! Piuttosto, si tratta di dire che se c’è differenza non è tra verità e menzogna, ma tra mondi differenti. Il pluralismo allora, poiché deve essere costruito, comporta l’abbandono dell’arbitrario o, riprendendo William James che ha ben trattato del pragmatismo, è un prendere sul serio il *pragma*: cosa è importante, quali sono i rapporti che contano, quali le conseguenze alle quali bisogna pensare. A quel punto, più prendete tutto ciò sul serio, più avrete non già una credenza ma un mondo e una differenza fra umani.

Ogni mondo comprende, produce degli oggetti, umani e non-umani. I non-umani possono essere cose, oggetti, e invisibili. Dell’insieme, non si dirà «non è che un mondo»: è un mondo.

Un esempio, una analogia di questo potrebbe essere questa: se si è biologi, o naturalisti, e si osserva un pipistrello, un fungo, uno scimpanzé o un umano, sarebbe ridicolo dire: «Non sono che dei viventi. Dal momento

ISABELLE STENGERS

che non posso costruire il modello del vivente, *non ci sono che dei viventi*». Invece il naturalista, il buon naturalista, si meraviglia appunto di fronte al mondo differente dei viventi, per esempio il mondo del ragno, e cioè nello stesso tempo l'insieme di ciò che il ragno è capace di fare e l'insieme degli aspetti del mondo nel quale è incluso. Da questo punto di vista la questione non è «l'uomo *non è che* un primate», ma quali sono le molteplicità dei rapporti al mondo, a se stesso e agli altri ecc., l'insieme di relazioni che *fa* l'uomo.

In *Mille plateaux* Deleuze e Guattari hanno proposto che da quando degli uccelli hanno cominciato a cantare al levare del sole, quella è stata la prima volta che il sole si è levato sulla terra; fino a quel momento si trattava di differenze di luminosità o di calore alle quali reagivano piante e animali, mentre là quello che era celebrato era *l'evento* del sorgere del sole. Sempre rispetto agli uccelli, che sono degli animali straordinari, da quando le ali hanno cominciato a entrare nei fenomeni di portanza, permettendo all'animale di sollevarsi, è iniziata una nuova avventura. E dunque vedete fino a che punto, quando si fa questo parallelo, l'assenza stessa di un modello universale del vivente non è una perdita, ma l'apertura della capacità insieme di meravigliarsi, di interessarsi, di esplorare e non gerarchizzare.

Dunque si può dire che quel naturalista intrattiene un rapporto civilizzato col vivente, e anche come scienziato è civilizzato perché il suo interesse per il vivente è più forte della sua capacità di dire: «voi vi sbagliate, noi sappiamo». Un esempio: se volete leggere un biologo civilizzato e che la sua scienza rende civilizzato, leggete Stephen J. Gould. Dunque vedete che la questione non è la scienza o gli scienziati, ma ciò che domandiamo alla scienza e il modo in cui la utilizziamo per squalificare e disabilitare i saperi dei non-scientifici. È un esempio di come cercare di nutrire qualcosa che è importante nella nostra storia, le scienze. Di cercare di nutrirle in altro modo, perché non ci conducano alla guerra. Cercare di civilizzare il nostro rapporto con gli esseri che ci importano.

Vi porto un ultimo esempio di questo tipo di situazione, che risale a quando mi occupavo dell'ipnosi. Una lettura dell'ipnosi dice: non è che una forma particolare di trance o di stato modificato di coscienza. Questo suona molto scientifico. E perché suona scientifico? Perché dà il potere di andare in diverse situazioni e tradizioni, di guardare e dire: «io so cosa è, è

trance». Una esperienza che potrebbe essere interessante è, vedendo un matematico molto concentrato che sta cercando di risolvere un teorema, dire: «so che cos'è, è trance». È un'esperienza salutare. Il matematico vi dirà: «imbecille!».

Naturalmente ciò che è importante non è questo stato ma l'”essere” matematica che mi mette in questo stato, o anche, a ben vedere, è lo stato in cui ho bisogno di mettermi perché l'”essere” matematica venga a me. La stessa questione si pone anche in tutte le tradizioni terapeutiche per le quali si dice “trance”: ma in queste tradizioni la parola “trance” non esiste e quello che conta, la parola che conta, è l'essere che verrà.

E quindi uno dei modi anche per comprendere l'ipnosi è che questa fin dall'origine ha cercato di essere *una trance senza un essere*. Quindi qualcosa che poteva essere riducibile alla psicologia o al funzionamento del sistema nervoso, alla suggestione, a un rapporto di potere. Intenderla in questo modo la rendeva scientifica. Non era il diavolo ma era semplicemente qualcosa nella testa. Questo ha immediatamente prodotto, nel XIX secolo, questa idea che questa era la chiave, il cuore di una molteplicità di fenomeni esotici scientifici.

Da questo punto di vista si può dire che era una proposizione non civilizzata perchè consentiva di andare ovunque. Invece in quanto tecnica terapeutica l'ipnosi non ha smesso mai di produrre degli esseri. E non è mai restata una trance pura, ma semmai ha prodotto sempre dei terapeuti che attraverso l'ipnosi accolgono o convocano qualcosa. Dunque, se c'è qualcosa da cui bisogna assolutamente diffidare è la connessione a volte diretta tra quelli che sono per una ipnosi o trance pura, senza immaginario, penso in particolare in Francia a François Roustang, e la scienza. E un'altra cosa da cui bisognerebbe diffidare è la connessione, e Roustang la fa, fra le tradizioni di meditazione basata sul vuoto, ad esempio quella buddista, e l'idea di scienza, perché entrambe sono contro le credenze. Dunque ci sono a volte, e nel mondo clinico se ne vedono, delle relazioni di cattivo gusto, perché da un lato c'è il potere della scienza contro le credenze e dall'altro ci sono degli esercizi spirituali di trasformazione del sé. Ogni rapporto tra termini di questo genere fabbrica dei mostri.