

Aspetti psicologici del confine: dall'io-pelle alle relazioni con gli altri e con la spiritualità*

Paolo Inghilleri

Ordinario di Psicologia Sociale, Università degli Studi di Milano

<https://orcid.org/0000-0002-8794-6370>

Tatiana Tolusso

Crc Migrazioni e Diritti Umani, Università degli Studi di Milano

Il tema del confine, del limite, della separazione, attraversa, sotto molti aspetti, l'intera storia delle discipline psicologiche. Si tratta quindi di un argomento ampio, in parte sfumato, che in questo lavoro affronteremo da tre punti di vista: il confine tra mondo interno, della psiche, e mondo esterno, della realtà e della cultura; il confine tra noi, i gruppi a cui apparteniamo e gli altri, cioè i gruppi con cui siamo in relazione; il confine tra il mondo materiale, del corpo e degli oggetti, e mondo immateriale, delle idee e, per molte persone e culture, della spiritualità.

1. Il confine tra mondo psichico e mondo esterno: l'io-pelle

Gli studi sulla primissima infanzia mettono bene in luce la progressiva differenziazione tra il Sé e la realtà esterna, in primo luogo la madre o chi si prende cura dell'infante. Il bambino¹ della nostra Specie nasce immaturo, incapace di sopravvivenza autonoma e per un certo periodo continua, sia biologicamente che psichicamente, la sua fusione con la madre e il corpo di quest'ultima, quel corpo che era stato l'ambiente dello sviluppo e di cui il neonato faceva intimamente parte. Gli studi pionieristici di Margaret Mahler danno un'idea consolidata di questo processo, a cui tutti noi siamo andati incontro (Mahler, Pine, Bergman 1978). Secondo la psicoanalista di origine ungherese esiste una fase, le prime settimane di vita, definibile come *autismo normale*: il bambino è mentalmente e corporalmente fuso con la madre e sente di far parte di un tutto unico, appunto senza confini tra se stesso e il *caregiver*. Gli stimoli esterni sono

* I paragrafi 1 e 2 sono scritti da Paolo Inghilleri; i paragrafi 3, 4, 5 da Tatiana Tolusso.

1 D'ora innanzi, per comodità, utilizzeremo il termine maschile per indicare, senza alcuna pretesa gerarchica, entrambi i generi.

trascurabili e l'obiettivo è un'omeostasi sostanzialmente biologica, legata al cibo e al sonno. Dal secondo mese di vita, inizia la fase *simbiotica normale*, in cui si verifica un maggiore investimento percettivo e affettivo da parte del bambino rispetto al mondo esterno, in particolare verso la madre, anche se comunque non si realizza ancora una differenziazione tra l'interno e l'esterno, tra il Sé e l'altro. Questa consapevolezza di separazione, che porterà alla progressiva consapevolezza della differenza tra sé e il mondo, si realizza a partire dal quinto mese di età, che segna l'inizio di quel processo di sviluppo del bambino come individuo a sé stante, definito processo di *separazione-individuazione*: si inizia con la sottofase di differenziazione, momento in cui incomincia l'esplorazione del mondo con la diminuzione della dipendenza corporea totale dalla madre. Il bambino inizia a toccare attivamente il corpo della madre, a reagire ad esso con emozioni piacevoli o spiacevoli, a usare i sensi e gli oggetti che lo circondano. Alla sottofase di differenziazione (dal 4°-5° mese), segue un processo di progressiva "conquista" psicologica del mondo e di graduale consapevolezza che esiste una separazione, una differenza, un limite tra sé e l'esterno. Per Mahler seguono poi la sottofase di sperimentazione (dal 9° al 15°-19° mese), la sottofase di riavvicinamento (dal 15°-18° al 24° mese), la sottofase della costanza oggettiva (dal 3° anno). A partire dalla fine del secondo anno, si realizza cioè la differenziazione, potremmo dire il confine, tra le rappresentazioni del Sé e della realtà esterna. La madre, o chi ne ha fatto le veci, è chiaramente percepita come persona separata nel mondo esterno ed è stabilmente presente nella mente del bambino. La nascita di questo limite, che si accompagna ad un adeguato sviluppo dei legami di attaccamento messi in luce da Bowlby (1989) e da Ainsworth (2006), è fondamentale per il sano sviluppo psichico del bambino e della salute mentale futura dell'individuo. Come sostiene Simon Baron-Cohen (2012: 50), psichiatra famoso per i suoi studi sull'autismo, «si tratta di un processo che deve bilanciare il sano bisogno di autonomia e vicinanza da un lato, l'insana paura di essere sopraffatto e abbandonato dall'altro».

Recentemente, questo processo positivo di sviluppo, che comporta sia una separazione e individuazione del Sé, sia la capacità di relazione con l'altro e la sua mente, è stato da molti autori connesso alla presenza nel cervello dei cosiddetti neuroni specchio (Gallese 2007; Rizzolatti Sinigaglia 2006, 2019). Si ipotizza che una rete di cellule cerebrali (*mirror neuron system*), che comprende aree parietali, frontali inferiori e premotorie del cervello, permetta il riconoscimento delle azioni quando le osserviamo fatte da un'altra persona. Ad esempio, quando vediamo una persona mangiare, attiviamo (senza passare effettivamente all'azione) lo stesso programma motorio che si attiverebbe se stessimo effettivamente mangiando, cioè muovere i muscoli della masticazione: si tratterebbe, quindi, di una vera e propria cognizione incarnata, un meccanismo primario, per cui nel nostro cervello si attivano cellule connesse all'azione altrui. Si tratta di un dispositivo che contribuisce alla formazione della cosiddetta *teoria della mente*,

cioè la capacità di comprendere in modo automatico la cognizione e l'intenzionalità di chi ci sta di fronte, con la consapevolezza che sono diverse dalle nostre e che *io* sono separato e differente dall'*altro*.

Queste brevi premesse ci permettono di avvicinarci al primo punto del nostro ragionamento, quello di un confine bio-psichico fondamentale e di base: quello del corpo. Abbiamo visto che la relazione madre-bambino nasce e si sviluppa in termini anche corporei (o all'interno di questo ambito, di questo *limen*): il corpo della madre in cui l'embrione si sviluppa, il corpo del *caregiver* (ricordiamo che può essere la madre o anche un'altra figura significativa, come il padre o, in certe culture, altre donne del gruppo familiare) che accoglie il bambino, gli dà da mangiare, lo stimola, il corpo dell'adulto con i suoi odori, i suoi movimenti, le sue espressioni. Si tratta di un processo che fa progressivamente percepire al bambino di essere unico e, contemporaneamente, di essere come gli altri. Questo potente rapporto tra corpo e processi intrapsichici fondanti per l'identità era già stato ben sottolineato da Freud (1989: 488): «L'Io è prima di tutto un'entità corporea» e, ancora: «L'Io cosciente è prima di ogni altra cosa un Io-corpo» (490).

In anni meno lontani, Didier Anzieu (2017) ha sviluppato una serie di teorizzazioni utili per il nostro ragionamento. Lo psicoanalista francese formulò il concetto di *Io-pelle*, che può essere spiegato, in termini generali, come una rappresentazione mentale che si forma nella mente del bambino e viene utilizzata da quest'ultimo nelle prime fasi dello sviluppo. Grazie a questa rappresentazione strettamente legata al corpo biologico, il bambino riesce a sentire il proprio Io come capace di contenere materiale psichico, partendo dalla consapevolezza della propria superficie corporea, che gli fornisce la possibilità di differenziare lo spazio interno da quello esterno. La pelle e il corpo, con le loro sensazioni, forniscono al bambino informazioni sul mondo esterno, hanno la funzione di iscrivere nel Sé le tracce del mondo esterno. Ciò non riguarda puramente il lato sensoriale, ma anche il lato relazionale e quello simbolico e culturale: i rapporti con le figure affettivamente e cognitivamente significative, la memoria dei luoghi, dei colori del paesaggio, degli odori e dei profumi ambientali, dei suoni della lingua parlata da chi circonda il bambino. La psicologia culturale mette ben in evidenza questi processi (Inghilleri 2009). Pensiamo a un bambino di un villaggio africano, portato dalla madre con una fascia sul fianco o sulla schiena, mentre lei pascola gli animali o tritura dei semi in un mortaio, attorniato dalle altre donne con le loro voci e in alcuni casi i loro canti, mentre il cibo sul fuoco cuoce e la polvere del villaggio viene portata dal vento; pensiamo ora a un bambino italiano, che gioca in un asilo nido con le sue educatrici e gli altri bambini, con i rumori della città che arrivano dalle finestre, per poi tornare a casa sui marciapiedi affollati e stare nella sua cameretta con i suoi giochi e la sua mamma. Sono ambienti molto diversi, che portano a percezioni e reazioni cognitive differenti, ma che, proprio attraverso i sensi e le relazioni, portano anche a elementi

comuni, in particolare all'interiorizzazione affettiva e cognitiva della madre e di chi circonda il bambino e dei luoghi e degli oggetti che accompagnano queste relazioni. Vogliamo sottolineare come questa entità biologica che fa da confine dell'Io, il corpo appunto, è sempre inevitabilmente connesso al mondo esterno, alla cultura con i suoi oggetti (come per esempio quelli che la psicologia ha definito, come vedremo, *oggetti transizionali*), le sue pratiche, come per esempio quelle legate ai luoghi del quotidiano, la casa o la scuola (Inghilleri 2021).

Questa posizione è ben consolidata all'interno delle scienze del comportamento a partire dagli studi di Vygotskij (1990). Il famoso psicologo russo evidenziò, per primo, come lo sviluppo dell'essere umano è innanzi tutto un processo *sociale*, cioè avviene grazie allo scambio relazionale del bambino con le altre persone nella sua quotidianità e attraverso la continua condivisione di significati. Si tratta dunque di un processo *culturale*, che cioè avviene in un contesto storico ben definito. In questo percorso, il bambino attraverso il corpo fa uso di *strumenti* (gli *artefatti*) che si sono sviluppati nell'evoluzione culturale e che sono specifici della società a cui egli appartiene. Ciò permette la formazione della mente che, per Vygotskij, ha una funzione di *mediazione* tra il mondo esterno e quello interno, in continua comunicazione tra loro. Questo processo di mediazione permette al bambino di attribuire significato all'esperienza, e di evolversi in complessità, acquisendo, grazie ai suoi movimenti e ai suoi sensi, sempre maggiori elementi di conoscenza e significazione.

Un altro autore che ha ben messo in evidenza l'importanza, per la formazione del Sé, della relazione e del confine tra il corpo del bambino e la realtà esterna con i suoi oggetti è stato, come è noto, Donald Winnicott. Il famoso pediatra e psicoanalista introdusse, infatti, il concetto di *oggetto transizionale* (Winnicott 2017). I primi giocattoli del bambino, ancora in culla e fino circa al primo anno e mezzo di vita, hanno una funzione fondamentale, perché contribuiscono al processo di formazione di una separazione tra il Sé e la realtà esterna: il bambino sente che un pupazzo, un animale di peluche o un altro gioco offerto dalla madre incorpora l'altro (la madre, appunto, o chi ne fa le veci) e può sostituirlo simbolicamente quando non è presente. Si ottiene così un doppio effetto: si stabilisce un confine strutturante tra la psiche del bambino e il mondo esterno ma, al contempo, il corpo del bambino, e la sua mente, possono tornare in contatto con la madre, toccando, succhiando, sentendo l'odore dell'oggetto transizionale, come ad esempio un peluche. Vediamo, cioè, che inizia un "gioco" tra interno e esterno, una sorta di dinamica del confine bio-psichico, che dà sicurezza al bambino.

Questi due esempi, tratti dalla storia della psicologia, mettono in luce un principio fondamentale: ogni attività psichica, sia individuale che relazionale, ha una base biologica, tale base diventa, però, immediatamente anche culturale: esempi ne sono gli artefatti di Vygotskij e i giochi di Winnicott, prodotti sociali e proposti dalle diverse culture. In altri termini, lo sviluppo del Sé si realizza

grazie a una progressiva separazione tra l'Io e il mondo esterno, attraverso cioè lo sviluppo di un confine, ma ciò avviene grazie a delle pratiche legate alla cultura, per esempio la definizione culturale di come deve essere il comportamento di una buona madre, o di quali giochi e in quali momenti della giornata o a quale età del bambino devono essere proposti. Complessivamente, dunque, il buon funzionamento psichico e la buona costruzione dell'identità derivano da una alleanza tra le funzioni del corpo e i valori, le norme, le idee della cultura in cui quel corpo cresce e vive. È interessante, in questo senso, ricordare il mito di Marsia, che sembra riaffermare il significato bio-culturale del corpo, e della pelle in particolare, e la sua funzione sociale: Marsia viene scorticato vivo da Apollo, come punizione per averlo sfidato sulle sue doti di musicista. La sua pelle rimasta appesa in una grotta rimane, però, sensibile e vibra alle musiche dei fedeli, mentre resta immobile alle arie dedicate ad Apollo, mostrando come una parte del corpo funziona in base a una storia culturale.

Questa importante funzione bioculturale del confine in alcuni casi viene messa in crisi: una cattiva relazione tra madre o *caregiver* e il bambino, una madre "non sufficientemente buona", cioè incapace di offrire all'infante un adeguato sostegno fisico ed emotivo, una relazione di attaccamento deficitaria, una situazione di povertà non solo relazionale ma anche economica, abitativa, comunicativa del contesto, sono tutti fattori di una possibile mancata differenziazione del Sé: permane cioè una situazione di simbiosi, in alcuni casi di vera e propria fusione, tra il bambino e l'adulto che si occupa di lui, il che può portare a danni psichici anche gravi proprio per la mancata creazione o la scomparsa di un confine sicuro e strutturante.

2. Un secondo tipo di confine psicologico: il conflitto tra i gruppi

Consideriamo ora un secondo tipo di confine, quello tra noi e gli altri, cioè tra i gruppi a cui apparteniamo e quelli con cui siamo in relazione ogni giorno, nella nostra vita: gli amici, i colleghi di lavoro, i membri di altre famiglie, i tifosi di differenti squadre sportive, i cittadini di altre regioni italiane, le persone che appartengono ad altre culture e così via. È questo, naturalmente, un campo di indagine e di riflessione ampio e centrale per la psicologia sociale, del quale accenneremo ora alcuni punti fondamentali utili al nostro ragionamento.

Molto spesso tendiamo a eliminare o a far sfumare il confine tra noi e le persone che ci sono vicine, familiari, amici, persone care: si realizza cioè un deciso favoritismo per il gruppo di appartenenza (detto anche *ingroup*). Il meccanismo per cui questo accade deriva dal fatto che le nostre appartenenze sono fondamentali per la costruzione della nostra identità; ciò comporta il fatto che tendiamo ad estendere ai gruppi di cui facciamo parte, e alle persone che li

compongono, affetti e cognizioni che riguardano noi stessi, come ad esempio ricerca di protezione del Sé e autostima, sentimenti che, come per osmosi, trasferiamo quindi su chi condivide le nostre appartenenze. Gli altri vengono allora percepiti come simili a noi: nascono in questo modo meccanismi di identificazione che stringono le relazioni intersoggettive.

D'altro canto, in modo complementare, ciò comporta un aumento della divisione, del confine, tra noi e i membri dei gruppi a cui non apparteniamo (detti anche *outgroup*). Ciò avviene a livello cognitivo, come ad esempio il fatto che tendiamo a distinguere con maggiore difficoltà i singoli membri dell'*outgroup*, che così vengono percepiti come tutti uguali, favorendo la nascita degli stereotipi. Un altro meccanismo cognitivo comporta il cosiddetto errore di attribuzione causale: in caso di comportamenti positivi dei membri dei gruppi a noi esterni, come ad esempio successi o buone pratiche, questi ultimi vengono da noi attribuiti più probabilmente a cause esterne (il caso, le circostanze), mentre i fatti negativi, come ad esempio insuccessi o comportamenti scorretti, vengono attribuiti a cause interne alle singole persone (incapacità, personalità patologica, scarsa intelligenza). Questa divisione avviene però anche e soprattutto a livello affettivo, contribuendo a far sviluppare aggressività, diniego, conflitto, fenomeni di etnocentrismo, discriminazione. È questo un punto naturalmente molto importante e che ci fa riflettere: la dimensione gruppale, il confine tra Noi e Loro, sta alla base di dinamiche, non solo psicosociali, ma anche storiche e politiche attuali e passate. Nasce così infatti il pregiudizio negativo, un processo che sembra inevitabile, perché legato alle nostre appartenenze identitarie. Il pregiudizio, sinteticamente, è definito dalla psicologia sociale come la tendenza a percepire e valutare in modo automatico le persone appartenenti a gruppi diversi dai nostri, ed è costituito da tre componenti: cognitiva, affettiva, comportamentale. Pensiamo ad esempio al pregiudizio negativo rispetto alla migrazione: la dimensione cognitiva consiste nelle informazioni che una persona ha o decide di avere a disposizione, spesso derivanti dai media, come ad esempio: "gli indici di delinquenza sono più alti tra gli immigrati" o "arrivano in Italia solo per avere sussidi". La dimensione affettiva consiste nelle emozioni e nella disposizione affettiva che si hanno, in questo caso rispetto agli immigrati, come aggressività, rabbia o, anche, vicinanza o empatia. La dimensione comportamentale consiste nelle azioni concrete che si intraprendono, concerne quindi la discriminazione vera e propria. Potremmo dire che lo stereotipo rappresenta la dimensione cognitiva del pregiudizio, mentre la discriminazione rappresenta quella comportamentale ed entrambe sono caratterizzate o mediate dalla componente affettivo-emozionale.

Esistono meccanismi sociali, politici e normativi che accompagnano e sostengono i processi di pregiudizio e discriminazione, come ad esempio specifiche leggi degli Stati o addirittura la costruzione di barriere e muri fisici, ma quello che a noi interessa è, in questa sede, fare luce su specifici meccanismi

psicosociali che amplificano, in situazioni reali, tali processi e in particolare la cosiddetta *deumanizzazione*. Si tratta di una terribile forma di svalutazione che storicamente ha accompagnato stermini e oppressioni e che consiste nel definire alcuni gruppi come *non umani* o *meno umani*, perché non aventi le caratteristiche prototipiche essenziali degli esseri umani in quanto tali. Da ciò consegue la possibilità, o addirittura il diritto, di potere manipolare, violare, usare, in alcuni casi come fossero oggetti, le persone che appartengono a quei gruppi.

Il confine diventa così radicale: la differenza con l'*altro* diventa totale, coinvolgendo addirittura le qualità essenziali della nostra umanità. La *deumanizzazione* è un meccanismo psicosociale purtroppo molto utilizzato nella storia, in quanto svolge due funzioni potenti nei processi intergruppi, in genere collegate fra loro: la violenza e l'oppressione verso gli avversari, le minoranze e i diversi e il mantenimento dello status quo. I tipi e le forme di *deumanizzazione* che si sono verificati nei secoli sono molti (Volpato 2011). Si va dall'*animalizzazione* alla *demonizzazione*, dalla *biologizzazione*, con il conseguente razzismo e l'idea di contaminazione, all'*oggettivazione* e quindi alla conseguente possibilità di manipolare e distruggere esseri umani in quanto considerati puri oggetti. Quest'ultimo meccanismo diventa particolarmente significativo quando concerne l'oggettivazione sessuale per cui la persona viene considerata, utilizzata e manipolabile solo in funzione delle sue prestazioni sessuali. Esistono poi delle forme di deumanizzazione meno esplicite, ma per questo non meno gravi e lesive: si tratta della cosiddetta *deumanizzazione sottile* per cui alcune persone sono considerate un po' meno umane di noi, perché non in grado di provare del tutto emozioni e sentimenti unicamente umani come intelligenza, rimorso, nostalgia orgoglio, autostima. Diversi studi (Goff *et al.* 2008; Goff *et al.* 2014) mettono in evidenza come quest'ultimo meccanismo si realizzi anche attraverso la permanenza di stereotipi e di immagini deumanizzanti del passato che, attraverso varie forme sociali (dall'educazione ai media), permeano gli atteggiamenti, senza che gli attori se ne rendano conto. In questo senso sono stati molto importanti gli studi di autrici come Martha Nussbaum (1995, 2011) e Barbara Fredrickson (Fredrickson, Roberts 1997), che hanno svelato e evidenziato la profondità, il pericolo e il danno, non solo sociale, ma anche psicologico di questi processi, in particolare se legati all'oggettivazione sessuale. Le ricerche della Fredrickson mostrano ad esempio un dato inquietante che ci deve far riflettere e responsabilizzare, e cioè che le donne, quando subiscono oggettivazione sessuale dalla cultura e dalla società in cui vivono, sono spinte inconsciamente ad auto-oggettivarsi, cioè a valutare se stesse solo sulla base dell'aspetto fisico, il che può comportare poi una serie di danni a livello psicofisico, fino a stati depressivi anche gravi (v. anche al riguardo: Loughnan *et al.* 2015).

3. Un terzo tipo di confine psicologico: mondo della realtà e mondo dell'invisibile e della spiritualità

Affronteremo questo terzo confine con un taglio psico-antropologico, attingendo cioè a recenti studi dell'etnopsichiatria, dell'etnopsicoanalisi e dell'antropologia, con particolare riferimento agli studi sul *vodu* e sul *juju* nel *debt bondage*, o schiavitù del debito, nigeriano, una delle forme più diffuse al mondo di moderna schiavitù; si tratta di un fenomeno di particolare importanza ed attualità, in quanto rappresenta un meccanismo inerente il fenomeno della tratta di esseri umani nel nostro Paese e della conseguente perdita di diritti e di umanità.

4. Eziologie del confine: i corpi immateriali tra visibile e invisibile

Secondo gli Yoruba, popolazione che vive in vari Stati dell'Africa Occidentale, il cosmo sarebbe composto da due mondi distinti, ma allo stesso tempo inseparabili: *Orun*, il mondo degli spiriti e dell'invisibile; e l'*Aye*, il mondo del visibile e dell'umano (Moro 2009). *Orun* non si trova in un tempo o in uno spazio definito – può trovarsi ora nell'acqua, nella terra o nel cielo. In questo mondo dell'invisibile – dove passato e presente coesistono – regna *Olodumarè*, il creatore dell'esistenza nonché fonte dell'*Asè*, l'energia vitale posseduta da tutto ciò che esiste.

Questa struttura cosmologica, che identifica la coesistenza e la correlazione tra mondo del visibile e dell'invisibile, riecheggia nella maggior parte delle eziologie dei contesti etnografici delle società tradizionali. L'etnopsicoanalista Tobie Nathan (in Inghilleri 2009) ha definito queste culture a *universi multipli*, contrapponendo ad esse la società occidentale moderna, considerata invece ad *universo unico*. Nelle culture a *universi multipli* «il mondo dell'invisibile, del magico, dello spirito ha altrettanta logica e consistenza della realtà fisica, concreta e lineare», svolgendo un ruolo importante tanto nella vita individuale e collettiva, quanto per lo sviluppo del Sé (Inghilleri 2009: 119).

Secondo il culto dei *vodu*, diffuso in Africa Occidentale, il pensiero riguardante la struttura del Sé ritiene che una delle tre componenti immateriali dell'uomo sia il *lunbo*², che – secondo Alfred Ellis (in Brivio 2012) – esisterebbe ancora prima della nascita, quale spirito di una lunga serie di persone. «Per un breve intervallo di tempo dopo la morte [esso] rimane vicino al sepolcro dove è stato

2 Il *lunbo* si organizza in tre componenti: «il primo è rappresentato dall'ombra, il secondo, più evanescente, è attaccato al primo ma visibile solo dalle persone dotate di particolari energie e il terzo è completamente invisibile» (Brivio 2012: 56-57). «Con la morte [il primo *lunbo*] scompare e se ne va verso il mare, cioè verso il mondo degli antenati», mentre il secondo «resta nella casa in cui l'individuo visse e mantiene un continuo contatto con il mondo dei vivi e con la famiglia del defunto» (*ibidem*). Infine, la terza componente è quella più propriamente spirituale.

interrato il corpo; in seguito abitualmente entra nel corpo di un nuovo nato e diventa *luvbo*» (56-57).

Sempre secondo il pensiero tradizionale africano, ma in ambito più propriamente etnopsichiatrico, Ibrahima Sow (2015: 84) sostiene che esistano tre «dimensioni costituenti della persona (Ego): il corpo o involucro corporeo; i principi vitali; il principio spirituale». Accanto al principio vitale, comune all'uomo e all'animale, esisterebbe anche un principio bio-psicologico proprio dell'uomo, alla base della vita psichica: «una sorta di organizzatore interno che sarebbe, contemporaneamente, il centro della forza vitale totale» (86). Sow (2015) sostiene, dunque, che queste componenti dell'Io culturale africano sono sempre in relazione con tre dimensioni fondamentali – verticale (mondi spirituali o ancestrali), orizzontale (dimensione socioculturale), ontogenetica (esistenza) – i cui rispettivi attori sarebbero in grado di agire in maniera progressiva sulle componenti della persona, a seconda del loro livello gerarchico. Attraverso la negoziazione armonica tra questi assi e dimensioni costituenti, la persona è così in grado di sviluppare una propria identità coerente ed equilibrata.

È evidente, dunque, come la dimensione spirituale assuma un'importanza fondamentale per le società tradizionali, in quanto compenetrante la realtà fenomenologica. E questa compenetrazione può avvenire grazie a quello che viene definito ora *Ase* dagli Yoruba ora *gbogbo* nel culto *vodu*, ovvero la forza o il soffio vitale, presente in tutti gli esseri di natura dotati di spirito – umani, animali e piante. Questo soffio vitale, dunque, permetterebbe agli esseri viventi di entrare in connessione con i mondi spirituali (Brivio 2012), eliminando il confine tra questi elementi.

Anche le cosmogonie dei sistemi religiosi monoteisti complessi sostengono l'esistenza di più mondi “spirituali” – come il Paradiso o l'Inferno –, ma per la società occidentale moderna essi risultano di fatto separati³; ciò che manca a questi sistemi è proprio la capacità di compenetrazione tra mondi, attraverso il riconoscimento di un'idea di sostanza comune a ciascun essere vivente, così come invece avviene per le società tradizionali. Secondo l'antropologo Philippe Descola (2014), analizzando le strutture del Sé e delle cosmologie delle società e culture tradizionali, il pensiero naturalista occidentale appare l'eccezione, se confrontato con quello degli altri continenti etnografici, che – nonostante le varie differenze nelle strutture e nelle eziologie, spesso molto articolate e complesse – rimandano invece ad un'idea condivisa di continuità tra mondo del

3 È bene precisare che questo modello di pensiero ad *universi multipli* appare diffuso anche nelle confessioni di religiose monoteiste, non solo laddove l'artefatto tradizionale vive ancora come sottotraccia del pensiero religioso, ma anche nei contesti che hanno vissuto processi di “inculturazione” dovuti all'evangelizzazione o al colonialismo. Le chiese evangeliche e pentecostali, ad esempio, presentano esperienze di culto basate sul carisma delle lingue o glossolalia, e sulla guarigione per fede, le cui pratiche presentano analogie con il pensiero tradizionale di compenetrazione tra mondi invisibili e visibili (Cingolani 2003).

visibile e mondo dell'invisibile. Al contrario, la separazione dell'umano dalla dimensione spirituale nella vita terrena domina non solo il pensiero naturalista, ma anche quello dei sistemi religiosi complessi di tipo monoteista, tracciando così i confini tra visibile e invisibile.

Sebbene l'esistenza stessa di più mondi, la struttura del Sé e i confini rappresentino un tratto, per ovvie ragioni, di tipo culturale, è necessario chiedersi se esista anche per le culture ad *universi multipli* – che insistono nella continuità e permeabilità tra mondi e strutture del Sé – un confine tra visibile ed invisibile. Mauric Leenhardt (in Descola 2014: 53) riporta le parole del vecchio Beosoou sugli effetti prodotti dalla scolarizzazione occidentale in Nuova Caledonia: «Non ci avete portato lo spirito. Noi conoscevamo già l'esistenza dello spirito. Quello che ci avete portato è la nozione di corpo». Ed è proprio il corpo, o meglio la forma, che rappresenta il confine tra gli esseri viventi e che, allo stesso tempo, permette di distinguere ciò che è visibile da ciò che non lo è. Se per le società ad *universi multipli* l'idea di sostanza vitale è comune ad ogni essere vivente, ciò che invece li differenzia è, appunto, la corporeità. Ancora una volta, il corpo rappresenta il confine. Attraverso il corpo, il bambino percepisce la sua identità (Io-pelle), è in grado di differenziare il mondo psichico da quello esterno e di identificarsi nel gruppo-uomo. E così, sempre attraverso il corpo, è possibile distinguere tra mondo dell'invisibile e del visibile, nonché identificarsi con il gruppo degli esseri viventi dotati di forma e, allo stesso tempo, distinguersi dalle altre entità spirituali, che invece non possiedono un corpo fisico.

Per questo motivo le parole dell'anziano Beosoou sono estremamente significative, poiché identificano nel corpo il segno del confine tra questi universi e l'inizio di un principio di individuazione che separa ed allontana dall'idea di continuità tra esseri viventi e spirituali.

Il corpo incarna, pertanto, un confine in termini spaziali tra mondi, ma – a causa della sua caducità – rappresenta anche un limite temporale dell'esistenza, quantomeno di quella terrena nel mondo del visibile, scandita dunque dagli eventi di passaggio legati alla vita e alla morte. Secondo le società tradizionali – oltre al sonno e alla malattia – la morte e la nascita (o forse sarebbe meglio dire il concepimento o, in alternativa, la gravidanza) non rappresentano due polarità del cammino dell'esistenza umana, bensì gli eventi di incrocio per eccellenza tra l'universo del visibile e quello dell'invisibile; nonché stati di transizione – o di passaggio, di soglia – dell'entità spirituale dalla dimensione corporea a quella immateriale, e viceversa (Moro 2009).

Per questo motivo, in Maghreb, per esempio, le donne in stato di gravidanza usano recarsi dal medico affinché quest'ultimo possa “svegliare” il bambino nella pancia (Rèal 2006). Secondo questa eziologia tradizionale – che oppone concettualmente il sonno della morte al risveglio della nascita – il feto apparterebbe ancora al mondo dell'invisibile; e, conseguentemente, affinché il feto possa prendere vita, è necessario che la sua entità spirituale venga “svegliata”

anche nel corpo. In arabo, infatti, *feto* si dice *janine*, termine che rimanda alla radice della parola *jin*, ossia spirito, e che può assumere diversi significati, ciascuno dei quali, tuttavia, rimanda all'idea di invisibilità ed immaterialità (Moro, 2009). Secondo le società tradizionali maghrebine, infatti, solo attraverso il taglio del cordone ombelicale avviene la rappresentazione simbolica della separazione del legame del bambino con il mondo dell'invisibile e il suo ingresso in quello del visibile (*idem*).

Naturalmente, queste credenze tradizionali sono da considerarsi come «sistemi di conoscenza estremamente razionali» in quanto hanno una logica ovvia e fattuale, rispetto al contesto e alla cultura di appartenenza, tale per cui il mondo dell'invisibile permea completamente e senza possibilità di fraintendimenti la quotidianità dell'esistenza umana di tali società (Inghilleri 2009: 119).

Secondo il pensiero delle culture a *universi multipli*, pertanto, nascita e morte sarebbero due eventi tra loro sempre in correlazione nella medesima biografia dell'esistenza: ad una nascita nel mondo del visibile corrisponde sempre anche una morte nei mondi dell'invisibile e viceversa. Questi due eventi di passaggio stanno pertanto in un rapporto di continuità, proprio in ragione dei loro "corpi immateriali". Se per i sistemi religiosi monoteisti il confine tra questi mondi è spesso così netto che la nostalgia per la separazione dal divino e dal terreno accompagna i rispettivi passaggi di vita e di morte, nelle culture ad *universi multipli* invece questo sentimento nostalgico è del tutto assente e la morte, invece, viene spesso abbracciata con un atteggiamento di consapevolezza e fiducia (Ranzato 2020). Nelle società tradizionali, gli eventi come la nascita e la morte sono spesso salutati con cerimonie importanti e spesso accompagnati da rituali fortemente simbolici, in cui ricorrono elementi naturali e segni di continuità tra la vita e la morte. In Africa occidentale, per esempio, un momento rituale – che accomuna tanto la cerimonia funebre, quanto quella della nascita – è dedicato alla lavanda per la purificazione del corpo. Il lavaggio del neonato viene eseguito da sinistra verso destra, mentre quello del cadavere in senso inverso; un procedimento che rappresenta perfettamente l'analogia di contenuto, secondo la quale una nascita viene percepita anche come il ritorno di un essere precedentemente scomparso (Moro 2009).

Le cerimonie legate alla nascita e alla morte rappresentano dunque quei *riti di passaggio* che riguardano il ciclo della vita individuale e che celebrano un cambiamento di *status* per la persona, la quale saluta l'uscita da un gruppo e contemporaneamente il suo ingresso in un altro. Le tre fasi – di separazione, transizione ed incorporazione – individuate dall'antropologo Arnold Van Gennep (1981) nei cosiddetti *riti di passaggio* – scandiscono altresì le fasi dei rituali di nascita e morte delle società tradizionali. Questi due eventi rappresentano pertanto la celebrazione di un passaggio di ingresso o di abbandono della corporeità da parte dell'entità spirituale individuale. Il rito di questi due passaggi coinvolge contemporaneamente e in senso corale la collettività, tanto del mondo del visibile

quanto dell'invisibile, e permette, allo stesso tempo, di celebrare l'ingresso o l'uscita nel gruppo degli esseri che abitano i rispettivi universi. Sebbene sussista una relazione di costante permeabilità e continuità, in genere la funzione di attivare la relazione tra questi due universi è riservata ad individui speciali, che assolvono alla funzione di intermediari tra mondi e che, per vocazione o per ereditarietà⁴, sono più abili nel relazionarsi e nel muoversi tra l'universo del visibile e dell'invisibile. Sacerdoti, indovini, guaritori e stregoni partecipano, si relazionano e comunicano costantemente con il mondo dell'invisibile, svolgendo dunque un'azione di mediazione tra i due universi. Peraltro, anche gli altri individui sono in grado di relazionarsi con i mondi dell'invisibile, specialmente durante il sonno o la malattia, oppure durante particolari occasioni di transizione o di alterazione degli stati di coscienza.

Nel pensiero tradizionale africano, per esempio, questa permeabilità tra mondi è possibile proprio perché si riproduce anche nei "corpi immateriali", i quali sarebbero dotati di una struttura permeabile e comunicante, capace di esporre gli esseri umani – attraverso porte di ingresso – ad agenti esterni in grado di penetrare nei corpi dell'individuo e di agire in maniera ora pacifica ora nefasta o ancora più semplicemente di relazionarsi con essi (Sow 2015; Brivio 2012).

Una delle abilità principali che contraddistingue questi intermediari tra mondi, dunque, ha ancora una volta a che fare con il corpo, specialmente con la capacità di cambiare forma attraverso la metamorfosi. Le cerimonie di affiliazione ad un gruppo e di iniziazione, infatti, comportano spesso il coinvolgimento della pelle – si pensi, ad esempio, alle marcature corporali o ai riti di circoncisione – nonché del corpo dell'iniziato, il quale viene sottoposto a particolari rituali, che rievocano appunto gli stati di transizione di morte e rinascita⁵. Ogni iniziazione, infatti, ha sempre una capacità trasformativa e metamorfizzante ad indicare l'avvenuto passaggio di stato (Sironi 2001). L'abilità di metamorfosi vera e propria, invece, è spesso riservata agli intermediari tra mondi ed è possibile, nelle culture animiste e sciamaniche, esclusivamente tra esseri provvisti della forza vitale, che accomuna gli esseri viventi, tuttavia secondo gerarchie stabilite (Descola 2014; Eliade 2005). Storie e mitologie di uomini che si trasformano in animali e in piante, infatti, costellano gli artefatti culturali⁶ delle società tradizionali.

4 Nel culto dei *vodu*, nella tradizione sciamanica e nelle società animiste, l'iniziazione delle figure sacerdotali può avvenire attraverso la cosiddetta "chiamata" in sogno o durante la cosiddetta "malattia iniziatica", nella quale la divinità chiama appunto l'uomo al compito (Brivio 2012; Eliade 2005; Descola 2014).

5 L'antropologa Alessandra Brivio (2012: 155) riporta la forma iniziatica al culto dei *vodu* secondo cui «le donne sono avvolte in un lenzuolo, quindi in una stuoia e poi legate con una corda, secondo lo stesso processo usato per preparare i morti. Con il corpo completamente immobilizzato e nascosto, dalla testa fino ai piedi, la novizia è trasportata nella foresta» e abbandonata.

6 Con il termine artefatto si intende «non solo gli oggetti materiali, ma tutti gli enti non viventi prodotti dagli esseri umani e quindi anche quelli immateriali, come per esempio un gruppo di

Il pensiero tradizionale africano, inoltre – sebbene per Philippe Descola (2014) e per Mircea Eliade (2005) sfugga alle classificazioni delle grandi culture sciamaniche o animiste –, ritiene che uno spirito possa abitare o possedere non solo altri esseri viventi, compresi gli esseri umani, ma anche oggetti inanimati. Secondo il pensiero della religione dei *vodu*⁷ – ancora oggi diffusa in Nigeria, Benin, Togo e Ghana – mondo visibile e mondo invisibile vivono infatti in un rapporto costante di permeabilità. Ed è proprio questo dinamismo tra spirito e materia che caratterizza gli elementi contraddistintivi del *vodu* e gli aspetti delle pratiche rituali, propriamente legati all'esercizio del culto (Brivio 2012; Augè 2016).

Nella religione dei *vodu* infatti, le sostanze organiche, in particolare il sangue, svolgono una funzione fondamentale, in quanto in esse risiede in misura maggiore o minore lo *gbogbo* (ovvero la forza o il soffio vitale) presente in tutti gli esseri viventi – umani, animali e piante. Nei rituali *vodu*, il sangue dell'animale sacrificato e versato sull'oggetto-*vodu* (la statua antropomorfizzata in argilla o in legno) prenderebbe vita proprio grazie al soffio vitale riversato, e permetterebbe alla divinità di abitare, nonché “animare” la statua-feticcio. Una parte della tradizione esoterica del culto dei *vodu* consisterebbe dunque nel mistero della “ricetta di fabbricazione” di questi oggetti, per loro natura incompleti, indefiniti e aperti⁸; capaci così di realizzare uno dei misteri dell'umanità nel processo di trasformazione dalla vita alla morte, dalla materia inorganica a quella vitale, dall'umano al divino – e viceversa. Misteri, dunque, che vanno “contenuti”, come rimanda l'idea stessa che sta alla base dell'oggetto.

Così come i *vodu*, grazie alla loro apertura, permettono all'invisibile di entrare nel visibile dell'oggetto, per mezzo delle sostanze organiche fonte del soffio vitale, parimenti il corpo può ospitare altri esseri spirituali, così come avviene nei riti e nelle tradizioni di possessione, superando così il confine del corpo. È evidente allora che, secondo gli artefatti culturali delle società tradizionali, il corpo rappresenta una sorta di “contenitore” dello spirito e confine tra mondo dell'invisibile e mondo del visibile; un corpo che può essere animato grazie all'energia vitale comune a tutti gli esseri viventi, ma che può anche essere posseduto – come avviene nella metamorfosi o nella possessione – o ancora svuotato della propria essenza vitale e spirituale, reso così alla stregua di un oggetto.

persone, una famiglia o un sistema di idee» (Inghilleri 2009: 96).

7 Con il termine *vodu* (o *orisha* in Nigeria tra gli *yoruba*) ci si riferisce alla religione dei *vodu*, ovvero le divinità che compongono il *pantheon* di quella che è stata considerata la “religione tradizionale africana” nonché la loro riproduzione nella materia, ossia il feticcio, l'oggetto prodotto dall'uomo, oltre alle realtà naturali abitate da tali divinità (Brivio 2012; Augè 2016).

8 I *vodu*-oggetto sono «costituiti dalla progressiva stratificazione di materia [organica] che li rende entità in continua espansione» (Brivio 2010: 19). Essi, inoltre, hanno degli interstizi che diventano dei canali aperti che consentono al *vodu* di ascoltare, respirare e mangiare.

5. La lesione del confine nel *debt bondage* nigeriano

Quanto detto ci porta a riflettere sul *debt bondage* nigeriano. Infatti, è proprio la paura di rimanere svuotate della propria essenza vitale e della propria entità spirituale che domina i pensieri delle vittime di questa schiavitù per debito. Si tratta di una delle forme più diffuse di *modern slavery* al mondo e si configura quale principale forma di oggettivazione esplicita di persone coinvolte nei tragici flussi migratori transnazionali dall’Africa all’Europa, e più specificatamente dalla Nigeria all’Italia (ILO, 2017; EASO, 2015).

Assorbendo le logiche sociali, economiche e culturali dell’età contemporanea, la schiavitù moderna ha sostituito, di fatto, quella per sangue con quella per debito (Volpato 2014), riproducendo un modello di assoggettamento basato sul prestito, sullo scambio ineguale di una vita per una non-vita.

Caratteristica incontrovertibile del *debt bondage* è la stipula di un debito contratto con la rete criminale – ai fini del raggiungimento o della permanenza in un altro paese o, ancora, ai fini dell’ottenimento di un lavoro – la quale, attraverso formule di inganno o ricattatorie, assoggetta la vittima sfruttandola e riducendola in schiavitù finché il debito non sia estinto.

Il debito, anche quello immateriale, ha infatti per sua natura implicazioni profonde a livello psicologico ed identitario, in quanto intrinsecamente assoggettante per il debitore: tanto in ragione di un rapporto di subalternità, quanto di possesso (Solinas 2007).

Nel *debt bondage*, la degenerazione del debito consiste nel fatto che – a fronte di un servizio o di una somma di denaro stabilita arbitrariamente dal trafficante – esso possa essere sì estinto con il risarcimento pecuniario, ma la sua restituzione è garantita dallo sfruttamento e dal possesso esercitato dai trafficanti sulla persona fisica che ha richiesto il prestito. Dal momento della stipula dell’accordo, dunque, l’identità della vittima coincide con il debito contratto, in quanto la sua stessa esistenza rappresenta la garanzia fisica della restituzione.

Questo aspetto evidenzia un primo fattore importante di lesione del confine. Il debito, infatti, contiene in sé l’idea di subalternità tra un gruppo di dominanti e un gruppo di dominati, ma soprattutto quella di possesso e di violazione del corpo e dell’identità della persona.

Questo legame, ossia questo vincolo di possesso, nel *debt bondage* nigeriano moltiplica le sue implicazioni, poiché una delle sue caratteristiche peculiari riguarda il ricorso ai sistemi di rituali tradizionali per stipulare l’accordo. Tali rituali sono capaci di rafforzare i significati e le strutture vincolanti del debito, in quanto esso è contratto non solo tra umani, ma anche con le entità spirituali del mondo dell’invisibile. Il debito, infatti, può contare sulla garanzia di restituzione attraverso la promessa formulata dalla vittima, secondo le regole del giuramento tradizionale (*oath*) – che può avvenire in luoghi abitati dai *vodu* (santuari, fiumi,

boschi, feticci) e spesso officiato in onore a Mami Wata⁹ – nonché secondo particolari rituali della religione tradizionale *vodunista*, accompagnati da azioni altamente performanti al punto da coinvolgere completamente la persona all'atto.

Gli Igbo ritengono che tali giuramenti tradizionali siano «one of the assured ways of obtain absolute justice» (Ikenga-Metuh in Ikeora 2016: 11), proprio perché la vittima, attraverso il giuramento e il rituale, si impegna a restituire il debito contratto davanti alla divinità e, pronunciando una sorta di auto-maledizione, autorizza il *vodu* a colpirla con la morte o la follia in caso di mancato pagamento.

Nel *vodu*, infatti, la parola pronunciata è già azione concreta, in quanto in grado di legare la materia e lo spirito in un insieme. Così, attraverso la funzione del sacerdote – che media tra il mondo dello spirito e quello della materia – la parola giurata acquista una duplice potenza interagente che è, sia sovranaturale, perché capace di creare un legame spirituale tra la vittima e il *vodu*, basato sull'impegno preso, sia di natura materiale, perché la parola pronunciata davanti al *vodu* è in grado di costruire di per sé una realtà efficace. Gli effetti nefasti di morte, follia e malattia in caso di infrazione, espressi durante il giuramento tradizionale, vincolano dunque psicologicamente le vittime «a prescindere da quanto accadrà una volta arrivati a destinazione, a rispettarne i contenuti e a non venir meno alle condizioni costitutive» (Carchedi 2012: 82).

Oltre ai giuramenti e ai rituali del *vodu*, una pratica spesso utilizzata nel *debt bondage* nigeriano è la fabbricazione del *juju*, un feticcio, composto in particolare da sostanze organiche della vittima, insieme ad altri oggetti o componenti naturali. Secondo le concezioni tradizionali, le parti fisiche (come capelli, unghie) di una persona hanno le medesime proprietà “spirituali” del proprietario, anche se sottratte o staccate da quest'ultimo, proprio grazie al soffio vitale che in esse risiede. Di conseguenza, si ritiene che, intervenendo su tali oggetti, attraverso riti o incantesimi, il sacerdote (chiamato anche *babalowa*) è in grado di agire a sua volta a distanza anche sulla persona che li ha posseduti (Ikeora 2016). Così fabbricato nel contesto della cerimonia rituale, il *juju* diventa, dunque, uno strumento capace di uccidere o guarire e rappresenta l'*oggetto attivo* per eccellenza, così definito da Tobie Nathan (in Inghilleri 2009), come un oggetto dalle proprietà magiche e di grande potenza.

Il *juju* rappresenta, dunque, un dispositivo di completo possesso e obbedienza al trafficante nel contesto del *debt bondage*, in quanto lega primariamente la vittima alla volontà della divinità *vodu* e di chi trattiene il feticcio. I riti tradizionali

9 Mami Wata (pidgin di *Mother Water*) è la divinità *vodu* maggiormente coinvolta nelle pratiche rituali del *debt bondage* nigeriano, cui spesso è devota anche la rete criminale. Associata principalmente «a Iemanjà, regina del mare e madre degli *orisha*» per gli yoruba (Ciminelli: 297) e al *vodu* Dan, il serpente che vive nella terra, nell'acqua e nei fiumi, Mami Wata ne assorbe gli attributi e diventa simbolo ora di fertilità e ricchezza, ora di vita e di morte (Brivio 2010).

utilizzati nel *debt bondage* hanno di fatto il compito di stabilire un *bunkan*¹⁰, un legame tra corpo del debitore e divinità; attraverso un vincolo che non è solo di tipo materiale o sociale, come nel caso dell'accordo profano, ma moltiplica e rafforza la sua efficacia anche nella dimensione spirituale.

Attraverso queste pratiche tradizionali, si configura così una vera e propria *scomparsa del confine tra l'individuo e divinità*, con il potenziale possesso del primo da parte della seconda. In ragione del debito e attraverso l'azione ritualizzata, infatti, la vittima non solo concede il massimo delle garanzie possibili, ma si concede essa stessa al *vodu* in maniera totalizzante, vincolando dunque il proprio corpo, la propria esistenza e il proprio spirito, fintanto che il debito non sarà restituito. La proprietà e il possesso fisico della vittima da parte del carnefice (*una seconda scomparsa del confine, in questo caso tra carnefice e corpo della vittima*), quale garanzia di restituzione del debito, diventa allo stesso tempo anche una possibile possessione di tipo spirituale.

Tutto questo ha profonde implicazioni psicologiche: seguendo il pensiero Radcliffe-Brown (in Taliani 2012), giuramenti, rituali e *juju* sono pratiche rituali che hanno la capacità di generare incertezze e di provocare ansie; un'incertezza che domina anche l'esercizio del culto dei *vodu*, poiché – nella costante compenetrazione tra visibile e invisibile, tra materia e spirito, e in questa continua negoziazione di messa in equilibrio tra i due mondi – lascia il credente in uno stato di costante incertezza «senza poter mai raggiungere una posizione di tranquillità psicologica o fisica» (Brivio 2012: 193). In questo contesto, è possibile dunque sostenere come nel *debt bondage* nigeriano queste pratiche rituali siano capaci di produrre una lesione dei confini dell'Io, tanto a livello corporeo e psicologico, quanto a livello spirituale. La costante minaccia – che echeggia nelle vittime – è una minaccia concreta, palpabile di follia, morte e malattia: condizioni che possono essere determinate dalla distruzione dei corpi immateriali, senza i quali la persona è ridotta al pari di un oggetto, al pari di un corpo, vuoto.

Così Joy (in Giordano 2008: 598), una ragazza nigeriana vittima di *debt bondage*, riferisce di temere di “impazzire” perché non ha pagato il debito con la *maman*¹¹:

«“My madame will do anything to destroy me, to make me go mad.” The ethnopsychiatrist asked the cultural mediator the expression in Edo for “to go mad.” “Iware.” “Is it a general term or is it linked to voodoo rituals?” “It means that the

10 Nelle pratiche di iniziazione al *vodu*, è prevista anche la scarificazione, nella quale l'*bunkan* (ovvero la corda del sangue) indica appunto «il segno di appartenenza a un *vodu*» impresso sulla pelle dell'*adepto* attraverso questa procedura (Brivio 2010; 2012).

11 La *Maman* svolge una funzione centrale all'interno dell'organizzazione, essendo l'anello di congiunzione tra coloro che appartengono ai vertici della rete e coloro che si occupano direttamente dello sfruttamento, nonché della gestione dei profitti dello sfruttamento delle vittime (Carchedi 2016; EASO 2015).

people who do magic to you make you become a cadaver without a body; you become a slave, useless, the living dead, as being at the threshold of life and death.”»

Il sistema nigeriano di assoggettamento pare dunque strutturarsi su tappe costitutive che comportano la progressiva *deumanizzazione* della vittima, affinché questa possa diventare e considerarsi essa stessa un oggetto da dominare e possedere non solo a livello corporeo, ma anche spirituale. La *deumanizzazione*, infatti, è, come si è detto, un processo di annullamento fisico, psichico e spirituale dell'essere umano. In molti casi, è un processo che annulla la prerogativa che distingue l'uomo dall'animale o da un oggetto, nelle cui rappresentazioni si riduce appunto l'umano (Volpato 2014). Nella distinzione tra uomo-bestia e uomo-oggetto si evidenziano, tuttavia, due finalità distinte per chi deumanizza: l'una vuole semplicemente l'annientamento della vittima per distruggerla e dominarla; l'altra invece annienta la vittima per strumentalizzarla, usarla e possederla. Questa distinzione permette di comprendere come le tecniche dei carnefici nigeriani, necessarie alla *deumanizzazione*, siano assimilabili a quelle usate dai torturatori. Anche la tortura, infatti, si distingue per scopi: in un caso, essa si propone di annientare la vittima in quanto nemica del gruppo carnefice; nell'altro ha uno scopo strumentale, ovvero di ottenere qualcosa dalla vittima (per esempio un'informazione) (Sironi 2001; Zamperini 2016). Secondo questa prospettiva, le tecniche di violenza che contraddistinguono la tortura strumentale sembrano paragonabili a quelle utilizzate nel *debt bondage* nigeriano per sottomettere le vittime, e permettono di comprendere come gli artefatti dei sistemi tradizionali nigeriani si inseriscano nel processo di *deumanizzazione*. Le testimonianze delle vittime nigeriane di *debt bondage* possono essere assimilabili a quelle delle vittime di tortura riportate da Françoise Sironi (2001), nelle quali le violenze corporali e psicologiche sono moltiplicate dalle violenze che fanno leva sugli artefatti tradizionali. Ciò avviene in modo potente nel *debt bondage* nigeriano, dove vittime e carnefici condividono profondamente gli stessi artefatti e le stesse pratiche culturali: in questo modo la persona viene sfruttata e strumentalizzata proprio attraverso l'artefatto culturale, che vincola vittima e carnefice in ragione della compartecipazione ai medesimi sistemi tradizionali.

A ciò si aggiunga anche il fatto che il fenomeno si colloca all'interno di un processo migratorio, nella cui cornice l'artefatto diventa strumentale per fissare il più possibile l'individuo al sistema culturale di appartenenza, riducendo, se non azzerando, le possibilità di adattamento a quello di accoglienza. In questo senso, è possibile altresì leggere le oscillanti narrazioni delle vittime (Taliani 2012): sospese tra un sistema di riferimento culturale e l'altro, nella *deteritorializzazione* di un'esperienza di migrazione infranta; sospese tra un mondo del visibile e dell'invisibile, senza diritti, nell'attesa di una libertà ancora negata.

Queste ultime considerazioni evidenziano due elementi finali. Da un lato, in termini generali, si vede come nell'analisi di qualsiasi comportamento umano

sia utile, potremmo dire indispensabile, l'uso di una lente potente e complessa costituita dall'utilizzo complementare (Devereux 2007) delle discipline socio-antropologiche e psicologiche; queste ultime, a loro volta, devono essere considerate da tutti i loro punti di vista: clinico, sociale, dello sviluppo.

In secondo luogo, questo approccio e questa lente ci hanno portato a considerare il confine psicologico e la sua rottura come un concetto complesso, in cui il rapporto tra la nostra mente individuale e quella delle persone con cui interagiamo deve essere visto sottolineando l'intersoggettività, ovvero il fatto che i nostri processi psichici sono sempre e comunque separati dal mondo esterno (sono in noi, nel nostro cervello) ma, nello stesso tempo, avvengono solo e perché noi siamo sempre in relazione con l'*altro*. Questa dinamica sfumata, potremmo dire ambivalente, del confine si esprime anche a un secondo livello, quello della relazione tra i nostri gruppi e i gruppi a cui non apparteniamo e con cui siamo in relazione. Come abbiamo visto, noi ci definiamo infatti per confronto con i gruppi esterni: con questi gruppi possiamo stabilire alleanze o invece innalzare barriere generando conflitti. Ciò dipende dalle caratteristiche dei gruppi, ma anche dalle decisioni e dai vissuti dei singoli e quindi si interseca con il primo livello. Esiste poi un altro livello del confine, così importante nella storia della specie umana: quello della spiritualità, del rapporto con l'invisibile, con il divino. Abbiamo qui esemplificato questo livello con il *vodu* e il suo rapporto con la tratta di persone e la moderna schiavitù: è però nell'esperienza di tutti noi, sia atei che credenti e appartenenti alle diverse religioni, l'importanza di questo confine, che da un lato ci separa, ma dall'altro può sfumarsi o addirittura scomparire, portando a forme profonde di unione. Su questo punto vogliamo concludere, non per buonismo, ma fondandoci su evidenze storiche e scientifiche (Harari 2014). La specie umana, i *Sapiens*, tende ed è predisposta all'empatia, alla cooperazione, all'altruismo: questi processi si basano su precise basi biologiche (Baron-Cohen 2012), perché hanno rappresentato un grande vantaggio evolutivo per la specie umana (Inghilleri 2021) e per la sopravvivenza dei primi gruppi umani. Abbiamo cioè tutti gli strumenti, biologici e psicologici, per utilizzare bene i nostri confini, per essere noi stessi, ma anche per romperli e avvicinarci agli altri quando è necessario. Al concetto di confine si sostituisce, così, in termini potenzialmente positivi e di apertura, il concetto di *soglia* (Benjamin 1995; Nicolin 2020), che definisce il rapporto tra interno ed esterno non come separazione ma come passaggio e scambio tra le persone, i gruppi, le culture.

Bibliografia

- Ainsworth M.D.S., 2006, *Modelli di attaccamento e sviluppo della personalità. Scritti scelti*, a cura di Nino Dazzi e Anna Maria Speranza, Milano, Raffaello Cortina.
- Anzieu D., 2017, *L'io-pelle*, Milano, Raffaello Cortina Editore (1985).
- Auge' M., 2016, *Il dio oggetto*, Milano, Mimesis Edizioni (1988).
- Baron-Cohen S., 2012, *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, Milano, Raffaello Cortina Editore (2011).
- Beneduce R., 2002, *Trance e possessione in Africa*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Benjamin W., 1995, *Il carattere distruttivo*, Milano, Mimesis Edizioni.
- Bowlby J. (1989), *Attaccamento e perdita*, Vol. 1: *L'attaccamento alla madre*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Brivio A., 2010, *Mami Wata: frammenti dall'Africa* in A. Brivio (a cura di), *Mami Wata. L'inquieto spirito delle acque*, Milano, Centro Studi Archeologia Africana: 13-46.
- Brivio A., 2012, *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*, Roma, Viella.
- Carchedi F., 2012, *Speranze violate. Cittadini nigeriani gravemente sfruttati sul lavoro e in altre attività costrittive*, Roma, Ediesse Edizioni.
- Carchedi F., 2016, *La criminalità transnazionale nigeriana. Alcuni aspetti strutturali* in S. Becucci, F. Carchedi (a cura di), *Mafie straniere in Italia. Come operano e come si contrastano*, Milano, Franco Angeli: 29-59.
- Ciminelli M.L., 2007, *Il pericoloso incanto di Mami Wata. Usi locali e translocali di un'icone globale* in M.L. Ciminelli (a cura di) *Immagini in opera. Nuove vie in antropologia dell'arte*, Napoli, Liguori Editore: 293-326.
- Cingolani P., 2003, *Koming from Najja to Torino: esperienze nigeriane di immigrazione e di fede* in P. Sacchi e P. Viazzo (a cura di), *Più di un Sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Milano, Franco Angeli: 120-154.
- Descola P., 2014, *Oltre Natura e Cultura*, Firenze, SEID Editori (2005).
- Devereux G., 2007, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma, Armando (1974).
- EASO, 2015, *Nigeria. La tratta di donne a fini sessuali*, https://www.ecoi.net/en/file/local/1305206/1226_1457689194_bz0415678itn.pdf (consultato il 07/04/21).
- Eliade M., 2005, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee (1974).
- Fredrickson B. L. – Roberts T.A., 1997, *Objectification theory*, «Psychology of Women Quarterly» 21. 2: 173-206, 173–206, <http://doi:10.1111/j.1471-6402.1997.tb00108.x> (consultato il 07/04/21).
- Freud S., 1989, *L'Io e l'Es* in *Opere*, Vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri (1923).
- Gallese V., 2007, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, «Rivista di Psicoanalisi» LIII, 1: 197-208.

- Giordano C., 2008, *Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy* «*American Ethnologist*» 35.4: 588-606.
- Goff P. A. et al., 2008, *Not yet human: Implicit knowledge, historical dehumanization, and contemporary consequences*, «*Journal of Personality and Social Psychology*» 94: 292-306, <http://doi:10.1037/0022-3514.94.2.292> (consultato il 07/04/21).
- Goff P. A. et al., 2014, *The essence of innocence: Consequences of dehumanizing Black children* «*Journal of Personality and Social Psychology*» 106: 526-545, <http://doi:10.1037/a0035663>
- Harari Y.N., 2014, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Milano, Bompiani (2011).
- Ikeora M., 2016, *The Role of African Traditional Religion and Jujù in Human Trafficking: Implication for Anti-Trafficking*, «*Journal of International Women's Studies*» Jan. Vol. 17, N.1: 1-18, <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol17/iss1/1> (consultato il 07/04/21).
- ILO, 2017, *Global Estimates of Modern Slavery. Forced labour and forced marriage*, Ginevra, International Labour Office, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_575479.pdf (consultato il: 30/01/2019).
- Inghilleri P. (a cura di), 2009, *Psicologia culturale*. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Inghilleri P., 2011, *Io-Pelle e Mutilazioni genitali femminili: una riflessione transculturale*, in M. Castiglioni (a cura di) *Identità e corpo migrante*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati.
- Inghilleri P., 2021, *I luoghi che curano*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Loughnan S. et al., 2015, *Exploring the role of culture in sexual objectification. A seven nations study* «*Revue Internationale de Psychologie Sociale*» 28.1: 125-152.
- Mahler M., Pine F., Bergman A., 1978, *La nascita psicologica del bambino. Simbiosi e Individuazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Moro M. R. (a cura di), 2009, *Manuale di psichiatria transculturale. Dalla clinica alla società*, Milano, Franco Angeli.
- Muller K.E., 2001, *Sciamanismo. Guaritori, spiriti, rituali*, Torino, Bollati Boringhieri (1997).
- Nicolin P., 2020, *Lezioni di Interior Design*, Milano, Postmedia books.
- Nussbaum M., 1995, *Objectification*, «*Philosophy and Public Affairs*» 24: 249-291, <http://doi:10.1111/j.1088-4963.1995.tb00032.x> (consultato il 07/04/21).
- Nussbaum M., 2011, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino.
- Ohonba A., Agbontaen-Egahafona K., 2019, *Transnational Remittances from Human Trafficking and the Changing Socio-Economic Status of Women in Benin City, Edo State Nigeria*, «*Women's Studies*» 28.5:531-549.

- Ranzato L., 2020, *La morte in Africa, nei racconti dei cooperanti di Medici con l'Africa Cuamm* «Rivista di Psicologia dell'Emergenza e dell'Assistenza Umanitaria» 22: 76-83.
- Réal I., 2006, *Antropologia del bambino in alcune culture tradizionali e implicazioni cliniche* «Quaderno di formazione alla clinica transculturale» Comune di Milano e Cooperativa Sociale Crinali onlus: 70-95.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., 2006, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C., 2019, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Sironi F., 2001, *Persecutori e vittime. Strategia di violenza*, Milano, Feltrinelli (1999).
- Sironi F., 2010, *Violenze collettive. Saggio di psicologia geopolitica clinica*, Milano, Feltrinelli (2007).
- Solinas P., 2007, *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, Lecce, Argo.
- Sow I., 2015, *L'Io culturale. Dall'etnopsichiatria alla transcultura*, Roma, Armando Editore (1977).
- Taliani S., 2012, *Coercion, Fetishes and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy*, «The Journal of the International African Institute» 82. 4: 579-608.
- UNODC (2018) *Global Report on Trafficking in Person 2018*. United Nation publication, Sales No. E. 19.IV.2, <https://www.unodc.org/unodc/data-and-analysis/glotip.html> (consultato il 07/01/2019).
- Van Gennep A., 1981, *I riti di passaggio*. Torino, Bollati Boringhieri (1909).
- Volpato C., 2014, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Roma-Bari, Edizioni Laterza (2011).
- Vygotskij L.S., 1990, *Pensiero e linguaggio*. Roma-Bari, Edizioni Laterza (1934).
- Winnicott D.W., 2017, *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in *Dalla Pediatria alla Psicoanalisi*, Firenze, Giunti (1958).
- Zamperini A., 2001, *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà. Lo spettatore di fronte alle atrocità collettive*, Torino, Einaudi.
- Zamperini A., Menegatto M., 2016, *Violenza e democrazia. Psicologia della coercizione: tortura, abusi, ingiustizie*, Milano, Mimesis Edizioni.

