

TRANSE E DETERRITORIALIZAZIONE

(Intervento presentato al convegno 'Il pensiero nomade. Pratiche di verità e strategie dell'erranza', Milano 26-27 gennaio 1993 e successivamente pubblicato con gli atti in *La Balena Bianca*, a. IV, N. 7, luglio 1993)

Un paradigma stanziale: i Sumeri

La storia della nostra civiltà ha inizio quando la stanzializzazione di alcune tribù nomadi fra il Tigri e l'Eufrate si trasformò nel III millennio a. C. in tentativo di costituire un *impero universale*.

Come paradigma della territorializzazione prendiamo dunque la storia dei Sumeri dal 2375 a. C., anno in cui Lugalzaggisi riunì le città-tempio in base alla prima idea di *impero* di cui si abbia notizia. Questo sostanziale cambiamento che rese le città-tempio *città-stato* fu anche l'*atto di nascita* di nuove istituzioni, quali la *burocrazia* e l'*esercito*.

Nel condurre questa analisi storica mi riferirò al testo di Julian Jaynes *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, la cui tesi di fondo è che tra il IX ed il II millennio a. C. mediante una particolare forma mentale – che egli definisce *mente bicamerale* – sia stato possibile il controllo sociale che consentì il passaggio dai piccoli gruppi di cacciatori alle comunità agricole. Si trattava di una *funzione organizzativa* in cui le *voci degli dei* – *voci bicamerali* provenienti dall'emisfero destro del cervello – erano il movente delle azioni umane.

Anziché dalla volontà dei soggetti le scelte, secondo la tesi di Jaynes, erano determinate da allucinazioni auditive e visive in cui riecheggiavano in continuazione le esperienze ed i comandi passati, e poiché permaneva il rischio d'una molteplicità allucinatoria, che avrebbe dato luogo ad un irrimediabile disordine dei comandi, una *gerarchia* ordinava il caos delle voci in modo tale che gli dei personali fungessero da intermediari fra l'uomo e gli dei superiori – gerarchizzazione alla cui radice permaneva la coincidenza fra l'*ascolto* e l'*obbedienza*.

Poste queste premesse andiamo ora a considerare quali siano stati i caratteri peculiari di questo paradigma.

Innanzitutto la stanzializzazione necessita di una diversa *organizzazione dello spazio* che renda limitato e determinato un territorio fino a quel momento aperto.

La *percezione territorializzata* contempla dunque necessariamente una *riduzione delle possibilità*, il *sacrificio dei percorsi possibili* a favore dell'acquisizione di sicurezza.

Sul piano dei rapporti sociali oltre al costituirsi della *forma dispotica di dominio* troviamo il passaggio dalla divisione tecnica a quella *sociale* del lavoro ed il costituirsi della *prima classe dominante* con la peculiare forma di proprietà – la *proprietà di classe* – di cui è portatrice.

Non per caso nella società sumera ebbero luogo anche i primi *saturnalia*: nell'ultimo periodo dell'anno un rito particolare, che sarebbe poi sopravvissuto per innumerevoli secoli, celebrava il *mantenimento* dell'ordine costituito attraverso la *rappresentazione alienata* del suo *rovesciamento*.

È inevitabile qui un richiamo alla radicale opposizione messa in luce da Marx fra *attività* e *lavoro*, in quanto quest'ultimo ci si presenta ora connesso alla stanzialità per il suo carattere ripetitivo ed alienante, mentre l'*attività*, propria dell'uomo *onnilaterale*, si delinea come *agire nomadico*.

E ancora oltre: è proprio nelle società bicamerali che lo scambio fino a quel momento solo interno si trasforma in *scambio* con l'esterno ed in *commercio*; fra le teocrazie bicamerali, ci suggerisce Jaynes, il *valore di scambio* è *stabilito dal dio*!

Stanzializzazione e radicale trasformazione del rapporto fra l'uomo ed il suo simile e con la natura in rapporti di *dominio* e *sfruttamento*, alienazione del valore d'uso nel valore di *scambio*: considerazioni storico-sociali che mi riportano immediatamente alla memoria anche le affermazioni marxiane sul *dispotismo* della divisione del lavoro nella manifattura e sul *trasferimento* della potenza dei despoti ai capitalisti.

Enkidu, Gilgamesh e Inanna: la morte dell'uomo naturale e l'immortalità del potere

Nella *Saga di Gilgamesh*, mito sumero che raccoglie poemi epici scritti fra il III millennio ed il XII secolo a. C., si trova un personaggio molto significativo che rappresenta metaforicamente il passaggio dell'uomo dal mondo *naturale* a quello *culturale*.

Creato dagli dei su implorazione degli uomini perché si contrapponesse al semi-dio Gilgamesh – dispotico e guerrafondaio re di Uruk – Enkidu è un uomo primordiale che vive nella steppa con gli animali, *come* gli animali con i quali, tra l'altro, si accoppia. Venuto a sapere della sua esistenza, Gilgamesh decide di fare in modo che Enkidu venga *iniziato alla cultura* da una prostituta sacra.

Questo il suo piano:

*[Quando egli condurrà il bestiame alle] pozze d'acqua,
essa dovrà spogliarsi e mostrare così le sue grazie.*

*[Egli la vedrà e si accosterà] a lei,
allora il suo bestiame [cresciuto con lui nella steppa]
gli diventerà ostile.*

L'iniziazione si compie come previsto; Enkidu si fa nemico degli animali e diviene guardiano dei pastori i quali lo celebrano con parole che gli riconoscono il *diritto alla stanzialità* come premio per aver abbandonato il suo stato originario:

*Uomo vigoroso,
prode unico, tu meriti di stare in casa!*

In seguito Enkidu si reca ad Uruk deciso a combattere e a sconfiggere il re semi-dio; ma, nonostante nella lotta egli abbia avuto la meglio, riconosce la superiorità di Gilgamesh e gli diviene amico inseparabile fino al momento della propria morte.

Con la morte di Enkidu ha inizio il viaggio di Gilgamesh alla ricerca di Utanapishtim, l'uomo che sopravvisse al diluvio. Lo scopo di questo viaggio è la volontà del semi-dio di diventare *immortale*, dopo che la morte si è impossessata del suo più caro amico. Ma si tratta di uno sforzo inutile in

quanto Gilgamesh, superate tutte le innumerevoli prove iniziatiche per raggiungere Utanapishtim, fallisce proprio nell'ultima, che è di tipo spirituale. È questa la ragione per cui Eliade legge la saga di Gilgamesh come il racconto d'una *iniziazione fallita*.

Un altro tentativo mancato di abolire la morte è contenuto nel *Mito di Inanna*, precisamente nella *Discesa di Inanna agli inferi*.

Inanna, dea sumera dell'amore e della guerra e sposa del pastore Dumuzi che con questo matrimonio diviene sovrano, è colei che presiede alla vita ed alla morte. Discesa agli inferi per soppiantare la sorella Ereshikigal, vi giunge mediante riti iniziatici e purificatori, ma lì viene uccisa. Dopo esser stata rianimata da due messaggeri divini che le portano il cibo e l'acqua della vita, viene fermata dai sette giudici degli inferi che le concedono di risalire sulla terra solo a patto di ricevere in cambio qualcun altro da tenere prigioniero nel regno dei morti. La dea accetta e cede come ostaggio il suo sposo Dumuzi dopo aver scoperto che questi, anziché dolersi della scomparsa di lei, aveva preso il posto di entrambi sul trono.

Se nel *Mito di Inanna* quello che risalta immediatamente è l'aspetto del conflitto di potere fra Inanna e Dumuzi, sia qui che nell'epopea di Gilgamesh la ricerca dell'immortalità appare legata alla stasi: la volontà di abolire la morte è in entrambi questi casi finalizzata all'*interruzione del divenire* e, quindi, al *permanere del potere*.

D'altra parte l'interruzione del divenire si manifestò nella civiltà mesopotamica anche con la *scrittura dei giudizi degli dei* che, nel 2100 a. C., si fece *legge*.

La nascita della *legge scritta* si presenta così come *rafforzamento* d'una forma di governo che non poteva più basarsi soltanto sul suono della voce e che nella scrittura trovò la *garanzia* d'una più solida *stabilità* anche dal punto di vista *temporale*.

Dei silenziosi, conflitto sociale e possessione

Nell'arco del II millennio a. C. eventi geologici catastrofici avrebbero determinato esodi che a loro volta diedero luogo a guerre per il possesso del territorio.

È in questo clima di *incontro-scontro con l'altro* che Jaynes colloca l'*origine della coscienza*, con il prevalere dell'emisfero sinistro sul destro, considerandola strettamente connessa anche all'*osservazione delle differenze* ed al *riconoscimento della propria identità*.

Nella confusione che si era venuta a creare gli dei avevano abbandonato la terra per andarsene a stare altrove, in cielo; le loro voci ormai tacevano ed i sovrani, non potendosi più far forti dell'autorità data loro dal contatto immediato con le divinità, dovettero misurarsi con forme di ribellione nuove e radicali.

Seguendo la tesi di Jaynes possiamo dunque affermare che la nascita della coscienza portò con sé il *conflitto sociale*.

L'evento della coscienza determinò anche la *nascita della storia* in forma di *spazializzazione del tempo* con Erodoto, che scrisse nel 1300 a. C. dopo un viaggio in Mesopotamia.

Nel VIII sec. a. C., poi, Esiodo sviluppò dal senso del tempo l'idea di *giustizia* a cui nel VI sec. a. C. Solone accostò la *coscienza etica*.

Mentre avvenivano questi cambiamenti, a Delfi un dio continuava a parlare ma con una nuova modalità: mediante la *possessione*.

L'ascesa degli dei al cielo aveva richiesto nuove forme di relazione con essi; avevano così fatto la loro comparsa preghiere e divinazioni – disperati tentativi di conoscere ancora quali fossero le volontà degli dei ormai muti – fra le quali vi era anche la possessione oracolare. Non più voce che echeggia come suono allucinatorio, a Delfi il dio *s'impossessava* di un *corpo* e parlava attraverso la bocca di quello.

Ma prima di approfondire il fenomeno della possessione vorrei soffermarmi su un personaggio le cui vicende testimoniano, a mio parere, il passaggio cruciale della Grecia antica in cui la *coscienza* stessa si fece *dispotica*, precludendo l'esistenza di ogni forma di diversità.

Una parentesi su Socrate

Molto è stato detto sulla vicenda del processo e della condanna a morte di Socrate, ma ritengo che un ulteriore aspetto vada ora necessariamente approfondito.

Mi riferisco in particolare alla questione del *daimonion*, della voce interiore che Socrate sosteneva si esprimesse in particolare per dissuaderlo dall'agire in particolari situazioni.

Possiamo parlare di voce bicamerale?

La questione mi pare molto più complessa: se da una parte concordo con l'interpretazione hegeliana che vede in questo *daimonion* un principio della *soggettività* – assolutamente lontano dalla forma oracolare che necessitava della possessione e quindi della *passività* del posseduto – d'altra parte ritengo che il *daimonion*, da Socrate stesso nominato anche nel corso del processo, fosse un *residuo* della mente bicamerale *rielaborato* alla luce della coscienza greca.

Intendo dire che in Socrate si erano dialettizzati due aspetti che la Grecia aveva definitivamente dicotomizzato cominciando a relegare le voci bicamerale nel campo del patologico.

Non è un caso se proprio nel IV sec. a. C. ciò che prima veniva ritenuto rapporto col dio si fece *malattia* e se da allora il sentire voci sia diventato segno inequivocabile – secondo la concezione medica – della *patologia schizofrenica*.

Inoltre il Socrate estatico, di cui testimoniarono molti suoi amici, mi sembra abbia costituito con il Socrate maieuta e dialogante una *dialettica* fra *dionisiaco* ed *apollineo* che avrebbe potuto dare alla concezione greca di ragione uno sviluppo differente, molto più *aperto* e *non totalitario*.

Ma Atene gli aveva imposto un'alternativa rigida: o l'esilio ed il silenzio – suo e del *daimonion* – o la condanna a morte; due forme di *morte sociale* delle quali Socrate 'scelse' la più radicale, senza però rinunciare alla parola fino all'ultimo istante.

Transe e neotenia

Ho parlato di Socrate estatico e della possessione dell'oracolo di Delfi. Qual è la differenza?

Prendendo le mosse dai lavori di Georges Lapassade sulla transe possiamo porre la distinzione fra la *transe selvaggia*, che è *libera* e *spontanea*, e la *possessione* – in cui il soggetto in transe è posseduto, cavalcato da un dio – che è una *transe addomesticata* mediante forme *rituali*.

In base a questo criterio ritengo si possa considerare la transe selvaggia come modalità che si trova al contempo *prima* ed *oltre* la mente bicamerale, in quanto è la messa in atto della coscienza *originaria* e dell'emisfero destro ma al contempo in essa l'*agire* è *libero*, *cosciente* (anche se in una coscienza *altra*, alterata) e *non sovradeterminato* da alcuna presenza allucinatoria.

Infatti un nodo cruciale delle ricerche di Lapassade è che la coscienza alterata *non* sia *seconda*, come si tende a credere, né uno stato di *passività*, in quanto in essa permane una *lucidità*, da lui stesso chiamata *cogito de transe*, che permette di strutturare l'esperienza.

È ancora Lapassade che in una sua opera del '63, *Il mito dell'adulto*, teorizza l'*incompiutezza ontologica* dell'uomo in base al *permanere* di una *condizione originaria polimorfa* – la *neotenia* – che il corpo custodisce ma che la cultura rimuove.

Questa condizione *neotenuca* – a cui l'Autore francese collega la possibilità d'una *protesta permanente* e dunque anche della *rivoluzione permanente* all'interno della rivoluzione stessa – riemergerebbe proprio nello stato di transe.

In base a queste considerazioni di Lapassade ed al fatto che nell'incompiutezza la *neotenia* permanga come *progetto* – inteso in senso sartriano e quindi con funzione *antiideologica* – ritengo che le sue conclusioni possano venire sviluppate individuando nella neotenia la modalità d'esistenza dell'*utopia nel corpo*.

Ernst Bloch stesso, d'altronde, fonda nell'*incompiutezza* dell'uomo e della specie le *possibilità di trasformazione* e l'*utopia*.

Inoltre il concetto di neotenia ha una lunga storia che Parinetto ha messo bene in luce in un suo intervento sulla *Balena Bianca*: se infatti Lapassade lo estrapola da un testo di biologia di Bolk – in cui l'Autore tedesco parla dell'*axòlotl* che è un animale che si riproduce allo stato *larvale* senza divenire mai adulto – Parinetto lo riconnette alla dimensione originaria mitologico-sociale azteca in cui Axòlotl è il dio Cane (Xòlotl) che per sottrarsi al dispotismo assoluto del dio Sole ha scelto di abbandonare la propria natura divina e di regredire ad uno stato acquatico, passando attraverso varie *metamorfosi* ed attuando, mediante questa *regressione*, un *superamento* della sua condizione sociale.

Anche la civiltà azteca era, secondo Jaynes, di tipo bicamerale e quindi la *scelta* (in una *società senza scelta*) del dio Cane Xòlotl di farsi Axòlotl è un *toglimento* dal dispotismo mediante una *regressione* ma anche, al tempo stesso, un *oltrepassamento*: rappresenta un *ritorno in avanti*, per usare una significativa espressione di Fachinelli.

C'è infatti una differenza sostanziale fra il ritorno al passato di tipo *nostalgico*, caratteristico a mio parere di una posizione *reazionaria*, e quello in forma di *memoria*, cioè di riappropriazione di quello che Bloch chiama molto acutamente *futuro nel passato*, posizione nettamente *rivoluzionaria* in quanto volta a cogliere il *novum* che “percorre la storia dell'umanità sotto forma di anticipazione”.

Rousseau: l'utopia e l'estasi

Una prova a sostegno di quanto detto finora possiamo trovarla nello *stato di natura* di Rousseau che, come l'Autore stesso ha voluto premettere, è più un *modello di riferimento* che non una figura storica.

L'uomo di natura mi sembra essere un paradigma neotenico, poiché “restava sempre fanciullo” anche quando “la specie era già vecchia”, come sostiene Rousseau nel suo *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, lo stesso scritto in cui connette la *libertà* all'assenza di *proprietà* e di *stanzialità*, ed in cui pone il dispotismo come ultimo termine della disuguaglianza in cui gli uomini tornano ad essere tutti uguali, ma *in negativo*, poiché “non sono più nulla”.

Inoltre Rousseau apre il *Contratto sociale* denunciando che “l'uomo è nato libero e dappertutto è in catene e più oltre mette in evidenza la *connessione* tra la *proprietà* e la *guerra* – che ha alla radice il rapporto tra stato e stato anziché quello fra uomo e uomo e che è, dunque, una relazione *alienata*!

Rousseau... l'*estatico* Rousseau le cui riflessioni contro la proprietà e la disuguaglianza si presentarono determinando uno stato alterato di coscienza, come scrisse in una lettera a Malesherbes nel gennaio del 1762:

Andavo a trovare Diderot, allora prigioniero a Vincennes; avevo in tasca un numero del Mercure de France e mi misi a sfogliarlo lungo la strada. Mi cadde sott'occhio il quesito dell'Accademia di Digione che ha dato origine al mio primo scritto. Se mai v'è stata ispirazione improvvisa, tale fu l'emozione che mi diede quella lettura; a un tratto la mia mente fu percossa da mille luci: innumerevoli idee vive mi si presentarono insieme con un'energia e una confusione tali, da darmi un turbamento inesprimibile: m'invase uno stordimento simile all'ubriachezza. Una violenta palpitazione mi opprime e mi fa ansimare: col fiato mozzo, mi lascio cadere sotto un albero del viale, e resto lì una mezz'ora in tale stato d'agitazione, che rialzandomi mi accorsi d'aver l'abito tutto inzuppato di lacrime, senza che mi fossi accorto di piangere. Oh, Signore, se fossi mai stato capace di scrivere appena la quarta parte di ciò che ho visto e sentito sotto quell'albero, con quale chiarezza avrei posto in rilievo tutte le contraddizioni del sistema sociale, con quanta forza avrei descritto tutti gli abusi delle istituzioni, con quale semplicità avrei dimostrato che l'uomo è naturalmente buono, e che soltanto a causa delle istituzioni gli uomini diventano malvagi. Quanto ho potuto rammentare della moltitudine di grandi verità che m'illuminarono in un quarto d'ora sotto quell'albero è stato scarsamente diluito nei miei tre scritti principali, ossia il primo discorso, il discorso sull'ineguaglianza e il trattato sull'educazione, tre opere inseparabili, che formano un sol tutto. Tutto il resto è perduto [...]. Ecco come divenni autore, quasi involontariamente, quando meno me l'aspettavo.

Queste parole di Rousseau descrivono lo stato di transe che prese forma da quell'*avversione contro l'ingiustizia sociale* che in un'altra lettera del gennaio 1762 allo stesso interlocutore l'Autore espresse con sintetica profondità:

[...] provo una violenta avversione per le classi che dominano le altre. [...] Odio i potenti, odio il loro stato, la loro durezza, i loro pregiudizi, la loro meschinità, e tutti i loro vizi, e li odierei ben di più se li disprezzassi di meno.

Ho voluto prendere l'esempio di Rousseau per mettere in luce come l'immaginare un'esistenza diversa coinvolga la messa in atto d'uno stato alterato di coscienza e come quest'ultimo sia, di conseguenza, correlato anche alla critica dell'esistente.

La prassi dell'immaginario

Ritornando alla tematica della transe in connessione con il discorso di partenza e poste queste premesse, la *deterritorializzazione* ci appare ora chiaramente come *processo dialettico*: non si tratta infatti semplicemente di uscire dalla stanzialità quanto, invece, di *dialettizzare* la *condizione stanziale* con quella *possibilità nomadica* di cui siamo custodi. Si tratta dunque di *riaccedere* a quello *stato di passaggio* fra la natura e la cultura, rappresentato dalla *neotenia* e in esso *attivare* le *possibilità di culture aperte e differenti*.

In poche parole si tratta d'aprire un *varco nomadico* all'interno della nostra esistenza stanziale mediante l'*immaginario* per riuscire ad approcciare l'esistente con una maggiore ampiezza di possibilità, tornando ad apprendere un rapporto di *partecipazione* anziché di dominio che dia atto ad una *pratica di trasformazione*.

Come una bellissima immagine di Irigaray ci suggerisce, è necessario riscoprire le *profondità* ed i loro misteri smettendo di mantenersi sempre soltanto al livello misurabile ed omologato della superficie (che riflette sempre e solo il *medesimo*) sul quale si è fondata la dominazione.

Questa è anche la ragione per cui io riprendo, estendendola, l'affermazione di Lapassade secondo la quale il corpo in transe può essere considerato come *analizzatore* delle contraddizioni sociali in quanto mette in luce i conflitti.

Ma per *controllare* e *recludere* il corpo in transe – che è anche il corpo dell'*orgia* e della *festa* – da lungo tempo vengono utilizzate *forme persecutorie*: prima dal *potere ecclesiastico* che, avendola ridotta a *segno del diavolo*, l'ha condannata al *rogo delle diversità* e poi da quello *medico* che l'ha *patologizzata* come *isteria* e *malattia mentale*, *stigma* che ne ha legittimata la *segregazione* allo scopo di neutralizzarne il potenziale antagonista.

L'*atrofia* della transe nella nostra società – prodotto dell'*omologazione* e della *repressione* contro la *ricerca* e la *sperimentazione* di identità *plurali*, dunque contro l'*onnilateralità* – è dunque frutto d'una *pratica colonialista*, se consideriamo il *colonialismo* come un'*istituzione totale* che fa uso della *denigrazione* del *corpo* e della *cultura* dell'altro per legittimare forme di *controllo* e *persecuzione* di quei corpi che il capitale non è riuscito ad *imprigionare* nella *produzione*.

È infatti proprio l'*ideologia* che fa coincidere la categoria di *normalità* con quella di *utilità* a dichiarare, per prima, guerra all'immaginario.

Se poco fa ho parlato di Rousseau, con gli stessi toni è infatti anche il *folle* don Chisciotte, personaggio creato dal *recluso* Cervantes – e sottolineo la *reclusione* perché, come hanno dimostrato Curcio, Valentino e Petrelli è una situazione in cui la transe viene messa in atto per lenire l'*inumana sofferenza* imposta ai corpi dalle *istituzioni totali* – è anche don Chisciotte, dicevo, che dal fondo della sua follia sferza un attacco contro la proprietà:

Felice età e secoli felici quelli cui gli antichi diedero il nome di età dell'oro, e non perché in essi l'oro, di cui si fa tanta stima in questa nostra età di ferro, si ottenesse in quell'epoca fortunata senza alcuna fatica, ma perché allora quelli che in essa vivevano ignoravano queste due parole: tuo e mio.

In quell'età benedetta tutte le cose erano comuni [...].

[...] Tutto era pace allora, tutto amicizia, tutto concordia; ancora il pesante vomere del curvo aratro non aveva osato fendere ed esplorare le viscere pietose della nostra prima madre; giacché essa, senza esservi costretta, offriva, in ogni parte del suo fertile e spazioso grembo, ciò che potesse nutrire, saziare e dilettere i figli che allora l'abitavano.

Se il *corpo senza immaginario* è una *materia senza utopia* – corpo rigido e stanziale che non incontra l'altro da sé né in se stesso, né all'esterno – la *transe* è invece una *pratica nomade* per esplorare la realtà nel suo complesso, onnilateralmente. È un *processo mai concluso*, in un *orizzonte aperto*.

Marx, in una nota in margine ai *Manoscritti*, ha scritto che la realtà “è molteplice quanto sono molteplici le determinazioni essenziali e le attività dell'uomo”.

Anche la transe che muove dai corpi custodisce in essi le facce *molteplici* della realtà *possibile*; ma non si tratta *soltanto* d'andare in transe quanto di comprendere che se l'*utopia* vive *nei corpi* – come testimonia la sua *presentificazione neotetica* – è l'*immaginario*, liberato dall'omologazione che lo sta inaridendo sempre più, a *risvegliare* nei corpi la possibilità di praticare i sogni.

Nicoletta Poidimani, FEBBRAIO 1993

BIBLIOGRAFIA

- La saga di Gilgamesh*, Rusconi 1992
Il mito di Inanna, Jaca book 1984
E. BLOCH, *Marxismo e utopia*, Editori Riuniti 1984
R. CURCIO, N. VALENTINO, S. PETRELLI, *Nel bosco di Bistorco*, Coop. Sensibili alle foglie 1990
M. DE CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, Garzanti 1990
M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni 1984
E. FACHINELLI, *La mente estatica*, Adelphi 1989
G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia 1981
L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli 1989
J. JAYNES, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi 1988
G. LAPASSADE, *L'analisi istituzionale. Gruppi, organizzazioni, istituzioni*, ISEDI 1974
— *Il mito dell'adulto. Saggio sull'incompletezza dell' uomo*, Guaraldi 1971
— *Saggio sulla transe*, Feltrinelli 1980
— *Gli stati modificati di coscienza*, Coop. Alfasessanta 1990
K. MARX, *Il capitale*, Editori Riuniti 1980
— *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1983

L. PARINETTO, *Corpo e rivoluzione in Marx. Morte diavolo analità*, Moizzi 1977
— 'Axolotl', in *La balena bianca*, Pellicani, N°6 gennaio 1993
J. J. ROUSSEAU, *Discorsi e Contratto sociale*, Cappelli 1977
— *Lettere*, in *Per conoscere Rousseau*, a cura di Paolo Casini, Mondadori 1976