

## **L'autismo visto altrove. Il bambino: antenato dei propri genitori**

G.Profita\* e P.D.Di Paola\*

Questa breve nota vuole evidenziare come le differenze culturali intenzionino le concezioni di salute e malattia e come ogni ideazione su di essa sia sempre assoggettata alle visioni generali del mondo e dell'esistenza in esso. Non una pretesa di aggiungere nulla a quanto già esplorato dalla clinica etnopsichiatrica, di cui si trova una breve e specifica bibliografia alla fine del lavoro, ma la necessità di ricordare che il relativismo scientifico, l'attenzione per quanto elaborato da altre culture è la migliore medicina che possa spingere verso il progresso scientifico. La conoscenza e il recupero di quanto millenni di storia ci hanno consegnato e ancora continuano a dirci circa il nostro modo di essere nel mondo non è solo maniera ma, per certi versi la riaffermazione che “non siamo soli al mondo” e soprattutto che non siamo i migliori. Se per alcuni secoli la nostra concezione ha fatto in modo di resecare e impoverire il mondo dello spirito, altri per fortuna ci ricordano (ma non c'impongono) che ampliare il mondo, non è sempre un male, ma lo arricchisce di linfa e di “esprit de finesse”.

I gruppi umani possiedono un'infinita varietà di rappresentazioni culturali attraverso cui concepiscono ed elaborano il tema della nascita. Tali raffigurazioni condizionano i modi di essere e di agire nei confronti del bambino (Devereux, 1968).

Negli usi e nei costumi delle diverse etnie che popolano i cinque continenti è possibile rintracciare le forme assunte dall'infanzia nell'immaginario collettivo di un determinato gruppo sociale.

In Africa Nera, ad esempio, il neonato non appartiene alla coppia genitoriale, ma è pregnante la rappresentazione del “bambino-straniero”, inteso come essere che proviene da “altrove”, da una dimensione non umana abitata dall'invisibile.

Nelle società tradizionali, il mondo è popolato da una moltitudine di esseri soprannaturali a cui appartengono le divinità delle etnie politeiste, come tra gli yoruba del Benin e gli ewe del Togo, gli spiriti tutelari delle famiglie, gli spiriti dei luoghi e gli antenati (Nathan, 1996)

Il neonato proviene da questo secondo universo parallelo a quello degli uomini, e gli antenati partecipano, in diversi modi, all'atto di procreazione. Il bimbo è provvisto già di una specifica identità collegata agli antenati che i genitori devono imparare a riconoscere e a umanizzare, servendosi di una serie di rituali da compiere scrupolosamente affinché il nuovo-nato rimanga nel mondo degli umani (Nathan e Moro, 1989).

In queste società i processi di aggregazione al mondo degli umani a cui i bambini vengono sottoposti, persino ancor prima di nascere, si articolano in diverse fasi che prevedono già, fin dal momento del concepimento, una partecipazione attiva della comunità.

La futura madre dovrà sottomettersi a numerosi divieti comportamentali e alimentari al fine di garantire una buona gravidanza, un buon parto e la nascita di un bambino conforme agli ideali di salute vigenti nel proprio sistema di credenze.

La condizione di precarietà che caratterizza tutto il periodo della gestazione è la conseguenza diretta del rapporto privilegiato che la futura madre intrattiene con degli esseri soprannaturali che, se da una parte la proteggono, dall'altra la espongono anche alle influenze negative di spiriti malintenzionati che costantemente cercano di entrare in contatto con il mondo degli umani.

La futura madre è quindi collocata in una posizione di margine rispetto alla società, ma il gruppo intero ricorrerà all'aiuto di specifici rituali di protezione per esorcizzare tali malefici.

In molte regioni dell'Africa, l'utilizzo di amuleti e talismani assolve a questa funzione di protezione, resa ancora più efficace mediante l'incisione su questi oggetti di iscrizioni sacre e formule magiche dal potere evocativo.

Anche nel periodo successivo alla nascita la mamma e il bambino continueranno a vivere in una condizione d'isolamento al termine del quale si assisterà all'ingresso del nuovo-nato in società.

Le cerimonie di purificazione e di attribuzione del nome che accompagnano la nascita sociale, consentiranno al bambino di essere riconosciuto e identificato dai membri della sua comunità.

L'attribuzione di un nome al bambino, è un atto che richiede parecchi giorni e rappresenta la prima tappa fondamentale del processo di umanizzazione del nuovo nato, durante il quale la famiglia mostra di aver riconosciuto l'antenato che il bambino rappresenta. Il neonato proviene da un mondo complesso e misterioso in cui gli antenati sono spiriti potenti ed esigenti e il bebè è ancora tutto impregnato dalle influenze del mondo da cui proviene e si suppone che non abbia voglia di lasciarlo.

Gli esseri umani quindi dovranno convincere il neonato a rimanere nel mondo degli umani piuttosto che a far ritorno in quello degli antenati. Data la connessione stretta tra i due mondi e la provenienza dal mondo dei non umani l'individuo appena nato è portatore di un messaggio che gli esseri umani hanno il compito di riconoscere.

La scelta del nome appropriato permette di comprendere la vera natura del bambino, mentre un errore nella fase di nominazione non consentirà di identificare correttamente l'antenato con conseguenze di grave disagio e di malattia del neonato. In questi casi occorrerà ricorrere ad un nuovo rito di nominazione che potrà risolvere la condizione morbosa, con l'obbligo per i genitori e per tutto il gruppo sociale di modificare il modo di relazionarsi con il bambino ormai rappresentante omologo di un altro antenato.

Possono riscontrarsi casi in cui l'identità del neonato corrisponderà completamente con quella dell'antenato e quando ciò si realizza, il bambino non avrà più la possibilità di esprimersi come un essere umano. I sistemi di credenze diffusi nell'Africa a sud del

Sahara collocano in questa categoria tutti i bambini portatori di handicap particolarmente gravi e irreversibili, affetti da patologie congenite, da turbe della comunicazione e dell'interazione sociale. La spiegazione che viene prodotta si fonda sulla credenza che il bambino si identifichi proprio con l'antenato in una sorta di reincarnazione. Il bambino allora sarà considerato come il frutto di una filiazione non umana.

Le descrizioni più interessanti sono state proposte da Andras Zempléni e Jacqueline Rebain (1965), nell'analisi di quella che hanno chiamato "sindrome del bambino nit ku bon", presso i Wolof ed i Lebou del Senegal.

Un bambino nit ku bon viene riconosciuto immediatamente subito dopo la nascita dal momento che presenta specifiche caratteristiche e manifesta strani comportamenti considerati come atipici dal suo sistema culturale. "Nit ku bon" è sinonimo di cattiva persona.

Il pianto è diverso da quello degli altri bambini, rifiuta le cure, il nutrimento materno e nonostante ciò ingrassa e dimagrisce bruscamente.

Lo svezzamento, che avviene intorno all'età di diciotto mesi, è un momento cruciale nella concezione di queste popolazioni, poiché rappresenta la prima tappa del processo di affiliazione del nuovo-nato al mondo degli umani. Le anomalie che insorgono in questa particolare fase dello sviluppo sono indicativi e rappresentano i segni visibili dell'azione di esseri non umani. Così i tratti distintivi del nit ku bon divengono più facilmente riconoscibili:

- fisicamente, il nit ku bon assume le sembianze di un bel bambino che viene immediatamente notato per la sua carnagione, molto più chiara rispetto a quella dei suoi pari. Il colore chiaro e il grande taglio degli occhi conferiscono una certa profondità allo sguardo che però è poco direttivo e sfuggente. Il nit ku bon non guarda mai le persone direttamente negli occhi, piuttosto si nasconde dai loro sguardi indiscreti. Nell'immaginario collettivo si configura come un essere che si presenta nelle vesti di un bambino dalla grande testa e dalla postura prevalentemente china.

Le caratteristiche appena descritte hanno dato origine a diversi appellativi con i quali il nit ku bon viene chiamato, ad esempio "boroom bot", che letteralmente significa "bambino che attira su di sé lo sguardo degli altri", espressione sovrapponibile a quella di bambino "esposto";

- il linguaggio è assente, oppure se presente è poco sviluppato. Questo bambino mostra molte difficoltà nello sviluppo di competenze comunicative e d'interazione sociale;

- I repentini cambi d'umore accompagnati dalla perdita momentanea di coscienza, il carattere riservato e l'estrema sensibilità rappresentano i sintomi principali. Ad esempio, tutte quelle situazioni che prevedono uno scambio sociale, come l'arrivo di un ospite nella propria casa o il ritrovarsi insieme alla madre in un luogo affollato, sono vissute con grande angoscia dal bambino tanto da scatenare in lui un comportamento

grossolanamente disorganizzato con crisi di pianto improvvise, rifiuto dell'altro, grida e irrigidimento della postura corporea.

Tale stato di agitazione può protrarsi per giorni interi, causando in alcuni casi persino la morte in presenza anche di condizioni di salute precarie.

Il circolo continuo tra la vita e la morte diviene uno degli argomenti centrali proposto dalla letteratura in merito al caso dei nit ku bon.

Andras Zempléni (1965), individua tre domini nei quali il bambino nit ku bon può essere compreso:

- il primo riguarda le anomalie fisiche, della comunicazione e del comportamento rintracciabili attraverso un'attenta osservazione del suo agire nell'ambito familiare;
- il secondo fa riferimento ai modelli di interpretazione culturale dei disturbi della condotta e della comunicazione che, presso i Wolof e i Lebou, (“l'individuo è agito piuttosto che agire”) spiegano la comparsa del sintomo senza incorrere a problematiche e conflitti interpersonali. In tali sistemi culturali la causa della patologia non può essere riferita al singolo soggetto ma si inserisce all'interno di un universo più ampio che lo ingloba. Ne discende un flebile senso di colpa.

- inoltre la cultura ha fabbricato una serie di rappresentazioni come la stregoneria, la possessione, l'aggressione da parte di spiriti ed il malocchio attraverso le quali interroga ed interpreta i disordini psichici.

Per comprendere in quale di questi tre ambiti la cultura inserisca il nit ku bon, è fondamentale prendere in considerazione le principali ipotesi riguardo la sua l'origine.

1) La prima ipotizza l'esistenza di un legame tra il nit ku bon e il rab<sup>1</sup>. Una tra le domande più frequenti in assoluto è quella che affronta l'ambiguità dell'origine del nit ku bon, chiedendosi se sia posseduto dallo spirito di un rab o se addirittura sia egli stesso un rab;

2) la seconda ipotesi vede nel nit ku bon la reincarnazione di uno spirito antenato;

3) la terza lo definisce “Dom u yaradal” (bambino di yaradal). Il termine “yaradal” viene utilizzato per indicare quelle donne che hanno perso molti bambini durante il corso delle loro gravidanze. Secondo quest'ultima definizione il nit ku bon è considerato come la riapparizione e la materializzazione dello spirito di uno stesso bambino, morto in precedenza, che si dice “non faccia altro che ritornare al mondo dei vivi”;

---

<sup>1</sup> La parola *rab* letteralmente significa *animale*. Con questo termine viene indicato lo spirito ancestrale che può assumere varie forme umane ed animali. I *rab* sono desiderosi di vivere tra gli umani. Sono così definiti quelli che ancora cercano un luogo di abitazione ed una persona che li nutra con offerte di cibo e sacrifici, oppure quelli identificati da poco tempo ma che godono già di un altare e di un canto-divisa. Il postulato fondamentale dell'universo dei *rab* è che tutti i tratti differenziali presenti nella società umana si trovano o possano ritrovarsi nel mondo dei *rab*. Questi spiriti hanno dunque un nome, un sesso, una razza, una religione, una personalità. Possono appartenere ad una casta, esercitare un'attività ed occupare un rango (Attenasio, Casadei, Inglese, Ugolini, 2005).

4) la quarta ed ultima ipotesi considera il nit ku bon come un essere già dotato fin dalla nascita di una conoscenza superiore che lo rende capace di poter decidere della propria morte. Si parla, in questi casi, del nit ku bon come di un “bambino suicida”.

Le ipotesi fin qui proposte offrono una definizione provvisoria del nit ku bon. Il problema principale rimane però quello di accertare la sua identità che resta impalpabile, simile a quella di un essere non identificabile all'interno della società umana.

Numerose osservazioni etnografiche, condotte presso le società yoruba del sud del Benin e della Nigeria, hanno rivelato l'esistenza di fenomeni analoghi a quelli descritti in Senegal. Anche in questa cultura, così come presso le popolazioni wolof e lebou, si ritrovano molteplici credenze legate alla stregoneria e alla nascita di bambini che appaiono come la reincarnazione di esseri non umani. All'interno di questo universo culturale e simbolico, il bambino appartiene ad un doppio lignaggio: quello visibile degli umani e quello invisibile degli antenati referenti del mondo degli spiriti. Nell'immaginario culturale collettivo a rinascere è sempre lo stesso bambino che, in realtà, “non fa altro che ritornare” (Nathan, 2000).

Gli yoruba lo chiamano abiku, da abi “nascere”, e ku “la morte”, e va interpretato come morto-rinato. Gli abiku amano nascere e crescere prematuramente e, se non ci si affida a protezioni specifiche, spariscono improvvisamente ed in modo inspiegabile, manifestando la loro naturale inclinazione a ripartire verso “l'altro mondo”, verso il regno dei morti.

Eric De Rosny (1996), ritiene che questo modello non sia affatto una singolarità yoruba o wolof, ma egli riferisce di aver osservato un comportamento analogo in Camerun in un bambino di circa due anni, che presentava i seguenti sintomi: rifiutava qualsiasi alimento tranne il latte; non faceva nessuno sforzo per imparare a camminare; non mostrava nessun interesse nei confronti dei fratelli e dei cugini; si rifiutava di pronunciare qualsiasi parola; gli occhi guardavano verso l'alto ed il sonno era molto agitato (Nathan, 2001).

É evidente come la malattia, in questo sistema, si trasformi in oracolo, in un vettore, in un segno inviato da una divinità o dagli spiriti di antenati.

La rappresentazione del bambino inteso come essere sospeso tra le dimensioni del visibile/invisibile è rintracciabile non solo presso le popolazioni africane ma anche presso i Lakotas dell'America del nord, i quali credono che il neonato comunichi con gli spiriti ancestrali tramite la fontanella posta sulla testa (Bartoli, 2007).

In Asia presso gli Yamis di Taiwan e in Malesia, la nascita di un bambino è considerata come un momento di contatto e comunicazione tra due mondi: al di qua e al di là. Il neonato possiede delle qualità eccezionali che lo rendono capace di comunicare con gli spiriti (Bartoli, 2007).

Le diverse descrizioni sopra proposte lasciano presagire non tanto la presenza di ingenua credenze ma il riferimento ad un complesso sistema teorico.

In particolare, questo “bambino” pare mantenga con gli antenati del proprio gruppo una relazione anche dopo la nascita, differentemente dagli altri bambini che invece perdono gradualmente questa forma di contatto. Infatti:

- non si parla tanto della perdita del linguaggio ma di un continuo dialogare con gli antenati, le divinità, gli spiriti;
- il rifiuto della relazione umana nasconde, invece, il desiderio di voler intrattenere un legame profondo con degli esseri invisibili;
- la morte prematura rappresenta un ritorno al gruppo di appartenenza, quello degli antenati. Non a caso, si dice spesso che questi bambini “muoiono volontariamente” per tornare al parto successivo (Nathan, 2001).

Le teorie africane presuppongono che i bambini-antenato parlino una lingua incomprensibile agli umani, che consente loro di comunicare con il mondo dell’invisibile: la lingua degli antenati (Nathan, 2001).

Queste popolazioni iscrivono la malattia ed il disordine psichico all'interno di un sistema di ordine culturale. La patologia diviene la manifestazione di crisi irrisolte dell'esserci nel mondo delle persone, delle loro relazioni con l'ambiente umano e non umano, visibile e invisibile.

Il disordine psichico è innanzi tutto un disturbo nell'ordine delle relazioni ed il suo manifestarsi è connesso alla disfunzione dei meccanismi omeostatici che regolano gli equilibri tra ordine e caos all'interno di un dato universo culturale (Coppo, 2003).

Il manifestarsi di un disturbo comporta inevitabilmente la lacerazione delle trame che connettono l'individuo alle sue relazioni, per cui l'obiettivo di ogni cura diviene la riparazione di questo tessuto lacerato che coinvolge non soltanto la persona ma l'intero gruppo (Coppo, op. cit.).

Le figure del nit ku bon e dell’abiku sono delle rappresentazioni culturali di cui si servono questi popoli al fine di dare un senso alla malattia. La ricerca del senso della malattia è una questione abbandonata dalla medicina moderna, concentrata piuttosto sulle cause della malattia, contrariamente alla logica delle “terapie tradizionali” che sottopongono il soggetto ad un processo che gli consente di attribuire un senso al disturbo che lo ha colpito. Secondo queste culture la malattia, la morte o la sfortuna ripetuta, sono associabili ad un universo soprannaturale, ad una sorta di disfunzione esistente tra il mondo degli esseri umani e il mondo dell’invisibile.

I “pensieri selvaggi” tipici delle culture poco influenzate dal pensiero scientifico ricorrono ad un “medesimo grande principio” quello dell’attribuzione di intenzionalità all’invisibile (Lo Coco, Lo Verso 2006).

In questi luoghi la lettura della sofferenza psichica attiene a persone estranee al soggetto, agenti soprannaturali tipici di quel sistema di credenze, consentendo di

guardare la malattia all'interno di un percorso più complesso che supera il primato epistemologico greco del vedere, e di ciò che è visibile del corpo del malato, per approdare ad un legame tra la sofferenza e gli agenti invisibili (Lo Coco, Lo Verso 2006).

In conclusione, le descrizioni della sindrome del bambino nit ku bon e del bambino abiku ricordano alcuni quadri psichiatrici della nosografia occidentale, in particolar modo il disturbo autistico.

L'osservazione di tali fenomeni comporta l'emergere di numerose domande prima impensabili che cercano di decostruire e ristabilire nuovi significati. Proponiamo alcuni quesiti: a quale identità precisa corrisponde il bambino-antenato? Si può parlare realmente di autismo?

La teoria degli abiku e la sindrome del bambino nit ku bon, in fondo, costituiscono dei generi specifici di bambini. Se in Occidente il silenzio del bambino verrà interpretato come la manifestazione del ritardo della comparsa del linguaggio, in Africa, la mancanza del linguaggio sarà invece legata alla volontà e al desiderio del bambino di voler mantenere una conversazione con esseri invisibili, costituendo la prova tangibile di una conoscenza del mondo quasi innata. Gli stessi giochi stereotipati indicativi di modalità di comportamento rigidamente sottomesse ad inutili abitudini o rituali specifici, accompagnate spesso da manierismi motori (battere o torcere le mani o il capo), vengono interpretate da queste popolazioni come messaggi provenienti dal mondo dell'invisibile, ripetuti continuamente fino a quando non giungono al destinatario che ha il compito di interpretarli.

La fragilità dei bambini-antenato è interpretata come il risultato di un atto volontario di qualcuno che può decidere della propria morte (Zempléni e Rebain, 1965).

E' evidente come ciascuna teoria (occidentale e africana) operi un ritaglio della realtà. Ciò significa che aspetti trattati dall'una non siano identici a quelli rivendicati dall'altra e che non è possibile nessuna sovrapposizione interpretativa. D'altronde sarebbe illusorio cercare una corrispondenza tra i soggetti autistici occidentali da una parte, e gli abiku e i nit ku bon dall'altra, soprattutto perché ogni teoria fabbrica un tipo diverso di malato.

La breve analisi qui proposta dei sistemi terapeutici non occidentali ha messo in evidenza l'esistenza della varietà delle terapeutiche tradizionali, che si presentano come complessi sistemi concettuali del tutto irriducibili al nostro.

Una posizione di apertura e confronto tra due prospettive culturali del disturbo, quella dell'autismo in Occidente e quella del bambino-antenato in Africa, ha permesso di approfondire la questione dell'omogeneizzazione delle culture umane e della necessità di relativizzare le pratiche della psichiatria occidentale alla luce dell'esistenza di molteplici mondi culturali.

## Riferimenti bibliografici

- American Psychiatric Association (1994), Diagnostic and statistical manual (4th ed.). Washington, DC: Author.
- Attenasio L., Casadei F., Inglese S., Ugolini O., (a cura di), (2005), La cura degli altri. Seminari di etnopsichiatria, Armando Editore.
- Bartoli L., (2007), Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents , Edition Payot et Rivages, Paris.
- Coppo P., (2003), Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria, Bollati Boringheri, Torino.
- Devereux G., (1968), L'image de l'enfant dans deux tribus: Mohave et sedang, in « Revue de neuropsychiatrie infantile et d'hygiène mentale de l'enfant », 4, pp. 25-35, in « Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie », n.4, 1985, pp.109-20.
- Lo Coco G., Lo Verso G., (2006), La cura relazionale. Disturbo psichico e guarigione nelle terapie di gruppo, Cortina Raffaello, Milano.
- Moro M. R., Nathan T., (1989), Le bébé migrateur. Spécificités et psychopathologie des interactions précoces en situations migratoire, in Lebovici S. e Weil-Halpern F. (ed.) , Psychopathologie du bébé, PUF, Paris, pp. 683-722.
- Nathan. T., (1996), Principi di Etnopsicoanalisi, Bollati Boringheri, Torino.
- Nathan. T., (2000), L'enfant ancetre, La Pensée sauvage, Grenoble.
- Nathan T., (2001), Nous ne sommes pas seul au monde, Les Empecheurs de penser en rond, Paris.
- Nathan T. e Stengers I., (1995), Médecins et sorciers, Les Empecheurs de penser en rond, Paris. (trad. it. Medici e stregoni, Bollati Boringheri, Torino 1996).
- Rosny E., (1996), La nuit les yeux ouverts, Seuil Paris.
- Zémpleni A. e Rebain J., (1965), L'enfant Nit-Ku-Bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les wolof et les lebou du Sénégal, in "Psychopathologie africaine", I, 3, pp.329-441; rist. in T. Nathan (a cura di), L'enfant ancetre, La Pensée sauvage, Grenoble 2000.

\*Dipartimento di Psicologia, Università di Palermo