

Articolazioni fra storia, cura e memoria

Guardare le cose da La terza sponda del fiume

Roberto Beneduce

Università di Torino
[roberto.beneduce@unito.it]

Abstract

Articulations between history, healing and memory. Looking at the things from The Third Bank of the River

Starting from some Tullio Seppilli's works, this article analyses the stakes of current medical anthropology and ethnopsychiatry in front of the challenges of migration, the contradictions of Postcolonialism, as well as the models suggested by decolonial anthropology and perspectivism. After an account of some issues of ethnopsychiatry history, the Author suggests three methodological orientations principles: taking in account the traces of historical conscience and counter-memory animating local medical knowledge and therapeutic rituals; questioning (and accepting to be questioned by) other ontologies of experience, with the aim of building a democratic epistemology; imagining medical anthropology and ethnopsychiatry as sites of political and epistemological contestation, as well as of mobilisation. These three principles have to go hand in hand in order to overcoming some *aporiae*.

Keywords: local knowledge, critical anthropology and ethnopsychiatry, resistance, "therapeutic insurrection"

Dai saperi della cura alle sfide della migrazione: un itinerario

L'incontro con l'opera e la vita di Tullio Seppilli imporrebbe una miriade di articolazioni, domande, precisazioni, tante le piste e i progetti a cui ha lavorato sino alla fine della sua vita, sempre facendo del rigore metodologico e del sorvegliato uso della scrittura il suo principio (un principio osservato in modo inesorabile, un demone, oserei dire).

I miei interessi hanno trovato nei suoi testi e nella sua parola stimoli preziosi e, come per altri maestri dell'antropologia italiana, il mio debito nei suoi confronti è grande.

Come con Clara Gallini, che nelle ultime settimane della sua vita mi chiedeva – con delicatezza e sorprendente modestia – una lettura critica del

testo al quale stava lavorando⁽¹⁾, anche con Tullio non ho mai smesso di dialogare su quello che sono la cura e il guarire o i modi in cui il religioso interviene nelle cosiddette «terapie tradizionali», su che cosa significasse per un clinico attraversare semiotiche culturali a lui ignote, su come l'antropologia potesse accompagnare istituzioni e saperi dentro il labirinto di un paesaggio sociale inquieto, a partire dalle questioni del razzismo, della violenza e della migrazione.

La mia formazione rappresentava evidentemente per Tullio, osservatore attento e critico del sapere medico e psichiatrico, una ragione per interessarsi alle ricerche che andavo conducendo sugli universi della cura nelle società africane o, a partire dalla metà degli anni Novanta, al mio lavoro etnopsichiatrico con i cittadini stranieri. Testimoni dei suoi molteplici interessi sono in primo luogo i lavori sul ruolo dell'antropologia medica nella produzione e difesa della salute (SEPPILLI 2014), sulla medicina popolare (SEPPILLI 1983) o l'efficacia delle «terapie sacrali» (SEPPILLI 2014), sull'alimentazione (SEPPILLI 1994), sull'immigrazione e i servizi multiculturali (SEPPILLI 2004; sull'itinerario teorico, i molteplici interessi e le ricerche di Tullio Seppilli, cfr. anche LOUX, SEPPILLI 1994).

Più in particolare, ponendosi nel solco della riflessione di Ernesto de Martino sull'etnopsichiatria, rinnovando il dialogo con le nuove espressioni e ambizioni di questo sapere, Tullio ha intrecciato un nodo originale intorno a quelli che erano i miei primi campi di insegnamento e di ricerca: l'etnopsichiatria critica da un lato, l'antropologia della malattia e della cura dall'altro. E il suo impegno politico, accanto all'eredità gramsciana di una parte significativa dell'antropologia italiana, hanno fatto il resto nel nutrire il nostro dialogo, a cominciare dal comune obiettivo di pensare le particolari espressioni dell'etnopsichiatria italiana.

Per Seppilli, accanto alla traiettoria anglosassone, o meglio canadese (la scuola di Montréal e la rivista *Transcultural Psychiatry*), e a quella francese (da Devereux a Collomb sino a Nathan), andava infatti recuperata «con accanimento» la radice italiana, quella che aveva visto la luce con Ernesto de Martino:

Negli anni '50 si organizzò a Milano un convegno internazionale sul sottosviluppo [...]. Si trattava di riflettere su cosa significa sottosviluppo, come si esce dal sottosviluppo, che vuol dire sviluppo ecc., e lui [de Martino] si inventò un termine probabilmente sbagliato ma interessante, "miseria psicologica" che ha in parte ripreso negli anni successivi [...]. Secondo de Martino, era necessario analizzare *le funzioni della psiche di un individuo subalterno, sottoalimentato, frustrato, stanco* – egli considerava molto il fatto che

certe visioni avvenivano all'alba quando il contadino, uscito di casa ancora mezzo addormentato, si faceva decine di chilometri per andare a lavorare, oppure la sera quando stanchissimo tornava a casa –, *era necessario vedere se, in condizioni storiche esistenziali specifiche, la psiche avesse un suo modo diverso di funzionare con effetti che noi, grosso modo, potremmo chiamare patologici* (SEPPILLI 1995: 154, corsivo mio).

Il passaggio è decisivo per molti aspetti. Da un lato occorre ricordare che de Martino non si era “inventato” affatto quella formula, la cui paternità spettava a un Autore che lo studioso napoletano conosceva bene e non avrebbe cessato di interrogare anche in anni successivi: Pierre Janet, che della «miseria psicologica» aveva scritto in *L'automatisme psychologique*⁽²⁾.

Dall'altro emerge con forza lo spirito dell'etnopsichiatria demartiniana, il suo tratto più originale. E questo tratto sta nell'analisi del legame strutturale fra condizioni storiche di esistenza, esperienza dei subalterni e idiomi della sofferenza: idiomi che esprimono nelle loro stesse semantiche e nelle loro categorie eziologiche, nelle loro *metafore letterali*, l'incertezza di un'esistenza assediata da minacce e soprusi, i vincoli di un orizzonte esistenziale angusto, stretto fra dominio ed emarginazione, sospetto e assoggettamento.

Come già Gramsci, anche de Martino avrebbe analizzato la percezione dominante delle classi proletarie e contadine. Barbarie, arretratezza e indocilità ribelle, sentimenti di invidia, propensione a comportamenti violenti o al pensiero magico erano i tratti che nella letteratura della prima metà del secolo scorso identificavano queste “masse incolte”, il loro pensiero irrazionale. Non molto diversamente dai colonizzati di Fanon, anche i meridionali possedevano sì una cultura, ma pensabile e degna di curiosità a condizione di essere concepita in forme mummificate, secondo i dettami e gli interessi dell'«etnologia borghese».

L'etnopsichiatria di de Martino non è dunque la semplice analisi del rapporto fra “psiche e cultura”, dei riflessi incessanti – e ovvi – fra contesto sociale, ansie collettive e sintomi psichiatrici. L'etnopsichiatria demartiniana era piuttosto rivolta a comprendere *le formazioni psichiche degli oppressi*, il ruolo assunto dai miti, dai simboli, o dalle ideologie popolari del male *nella difesa e nel controllo della crisi*: è un'etnopsichiatria scritta con l'inchiostro del materialismo storico.

Lo studio di quelle formazioni era condotto dentro un orizzonte teorico particolare: la “cultura” non è più il museo di credenze e rappresentazioni popolari, ma il pensiero incarnato, il gesto, l'interpretazione di un

mondo fatto di violenza e incertezza. Le formule magiche, le cantilene o le tecniche di cura (santini, *ex-voto*, ecc.) non sono meri retaggi di una tradizione estenuata, reliquie di un tempo lontano, ma conati di riflessione e di risposta a una “storia che angoscia” e respinge. Si tratta di dispositivi che tentano di nominare, *traducendoli in altre grammatiche*, i rischi e le minacce che opprimono il corpo e cancellano il desiderio, le forze che avvelenano le relazioni, e *fanno ammalare*. Le eziologie folkloriche non sono dunque semplici etichette o interpretazioni “culturali” di malattie oggettive: esse individuano malattie e sindromi *proprie di certe condizioni esistenziali*, come nel caso della fattura, che Seppilli propone di interpretare come sindrome psicosomatica:

Molte evidenze legittimano la ipotesi che ciò che viene popolarmente chiamato «fattura» non costituisca solo una rappresentazione fantastica priva di ogni riferimento a processi oggettivi ma sia invece da considerare una «malattia», o almeno una sindrome, di tipo psicosomatico [...]. Nel quadro delle situazioni socio-culturali arcaiche la sindrome di cui si è detto viene interpretata facendo riferimento a una concezione magica della patologia e dei rapporti interpersonali e il modello descrittivo-interpretativo che ne deriva è appunto quello della attribuzione a uno stato di «fattura». Il rapporto fra situazioni socio-culturali arcaiche e sindrome «da fattura» non sembra tuttavia manifestarsi esclusivamente in termini di condizionamento degli orientamenti interpretativi, come spinta cioè, in tali situazioni, al costituirsi di una particolare interpretazione culturale di una data malattia: in altre parole, «fattura» non sembra essere solo una etichetta che nelle situazioni socio-culturali arcaiche risulta indicare secondo un codice tradizionale una forma patologica che seppur con altra denominazione, ma con le medesime caratteristiche, appare diffusa in ogni contesto culturale. Le specifiche condizioni esistenziali proprie di una situazione arcaica (certe forme di vita, certi rischi, certi contrasti, certe frustrazioni, ecc.) paiono manifestarsi invece anche oggettivamente già a livello di determinazione della malattia in quanto tale (e non appunto solo a livello della interpretazione culturale che ne viene data) (SEPPILLI 1979-1980: 103).

«Già a livello di determinazione della malattia in quanto tale». Questa formula non va letta frettolosamente. Il vocabolario della persecuzione, dell'aggressione mistica, come ho suggerito altrove (BENE DUCE 2018b), costituisce l'espressione per antonomasia del singolare *continuum* tra sofferenza *individuale* (deliri di persecuzione, “idee d'influenza”)⁽³⁾, *figure simboliche della coercizione e dello spossamento* (“stregoneria”, “fattura”, sentimenti di “essere agiti da”, “possessione”, ecc.) e *condizioni storico-esistenziali*, ossia concrete manifestazioni del rischio, della violenza o della morte (lo ricorda incidentalmente, fra l'altro, la presenza della nozione giuridica di “persecuzione” nel linguaggio del diritto d'asilo). È da questo sovrapporsi che

prende origine la “determinazione della malattia in quanto tale”. Ed è a questo livello che prendono forma sindromi e malattie particolari. Non è molto lontano da questi sentieri il lavoro di Taussig che, traendo dalla malta benjaminiana originali chiavi di lettura per comprendere i modi in cui il passato *penetra* il presente e vi si installa, indaga nozioni mediche locali quali quella di *mal aire* (nel Putumayo colombiano) (TAUSSIG 1984). E risulta evidente, da queste premesse, come la nozione di multiculturalismo e di società multiculturali sia a dir poco anodina: come osserva Cheng, il multiculturalismo è soltanto un «utopian no-place where the pathologies of race and gender miraculously heal themselves. The very idea of the melting pot serves to celebrate assimilation while continually remarking difference» (CHENG 1997: 51-52).

Sono temi ampi, che impongono un rigoroso lavoro di sintesi e di connessione, quali certo Tullio Seppilli sapeva condurre. Sono però anche tracce di un'altra etnopsichiatria, interessata a penetrare con discrezione in quelle che Bihel (BIHEL 2005) chiama «le zone dell'abbandono sociale» e a ritrarre, da una distanza ravvicinata, la vita degli esclusi, l'opera che essi testardamente incidono nel loro presente con lo scalpello dei simboli e dei miti, con il vocabolario della sconfitta e del dolore.

In queste note mi limito a riprendere due soli aspetti della sua opera, *traducendoli* nel mio lessico e spingendoli nell'alveo delle ricerche che perseguo da oltre trent'anni: i modi della cura rituale (e il problema posto da esperienze che non accettano di piegarsi ai confini delle nostre categorie epistemologiche), le sfide concettuali e politiche poste dal progetto teorico dell'etnopsichiatria. Lo scopo è far emergere un tritico tematico che ritengo riflettere molti degli interessi di Tullio Seppilli, e che riassumo provvisoriamente con formule autonome benché i campi a cui esse rimandano siano irriducibilmente interconnessi: a. *la necessità di riconoscere nella cura rituale e nei saperi medici locali le tracce di una contro-memoria*; b. *le politiche della percezione e le ontologie dell'esperienza utili a costruire un'epistemologia democratica*; c. *il progetto di un'antropologia medica e di un'etnopsichiatria concepiti come luoghi di critica politica ed epistemologica*. L'idea è che nessuno di questi profili può essere considerato separatamente dagli altri, e che solo dalla capacità di intrecciarli nasce la possibilità di oltrepassare talune aporie della nostra tradizione teorica.

*Cura rituale e contro-memoria.**Un altro passo verso un'etnopsichiatria critica e dinamica*

Da qualche tempo tanto l'etnografia quanto l'etnopsichiatria sentono l'esigenza di interrogare saperi della cura, strategie simboliche e miti da una prospettiva diversa, a cominciare dall'esigenza di riconoscere ai saperi medici locali il ruolo di un'autentica «critica sociale»⁽⁴⁾, e ai rituali terapeutici il potere di mettere in scena conflitti religiosi, politici, morali a partire dall'interpretazione del male. Del resto, un'analisi dei miti e delle pratiche rituali di guaritori e sciamani, depurata da quel romanticismo che ha spesso accompagnato talune ricerche etnopsichiatriche (anche nostrane), rivela questo principio, da qualche anno al centro di una copiosa letteratura, di cui mi limito a evocare qui solo gli scritti di Schneider (SCHNEIDER 2017) sulla condizione delle persone-ogbanje in Sierra Leone; i lavori di Aji e Ellsworth (1992-1993), Kortenaar (2007) e Ogunyemi (2002) sulle ragioni della tenace persistenza degli spiriti ogbanje e abiku nella letteratura nigeriana e africano-americana; o l'articolo di Tristan Platt (2002) sul mito del «feto aggressivo» nelle regioni andine, che rivela i modi attraverso i quali una comunità può pensare la colonizzazione e l'evangelizzazione attraverso immagini e riti che concernono il concepimento e il parto.

Se faccio riferimento a questi lavori, o ai contenuti che emergono da narrazioni frammentarie, allusive o già catturate dentro la sintassi del sintomo, è anche per un'altra ragione: di questo parlano i discorsi, tante volte ascoltati in questi anni, di donne provenienti dalla Nigeria e incontrate in Italia. Come Vera, ad esempio, che mi narra dei suoi ricordi d'infanzia, quando ancora bambina aveva il sogno ricorrente di essere accanto al mare con i propri figli, ma aveva paura di immergersi per andare a raccogliere i gioielli che le aveva riservato lo spirito Mami Wata perché temeva di essere trattenuta dal richiamo della divinità e di annegare⁽⁵⁾.

Sono frammenti, spesso aventi la forma di «dettagli inverosimili»⁽⁶⁾, che ancora attendono di essere ascoltati, accolti e ripensati. Sono gli stessi «dettagli» che le teorie psicologico-psichiatriche, appagate dalle loro batterie di test, dalle loro diagnosi, dalle loro estenuanti scale di misurazione, considerano superflui, lasciandoli così orfani di senso.

Riconoscere nei riferimenti a contenuti mitici o a immaginari religiosi di tanti immigrati e immigrate non la mera espressione di credenze, né il contenuto di un discorso delirante a mala pena «strutturato in termini culturali», ma una possibile forma di coscienza storica, una «riappropriazione

esperienziale del passato» (Bovenschen, cit. in TAUSSIG 1984: 87), non è diverso dal riconoscere nelle parole di profeti e guaritori gli indizi di quella che Feierman ha definito “insurrezione terapeutica”.

Jackson è senza dubbio uno degli Autori che più hanno esplorato questi territori, e la sua formazione di antropologo linguista gli ha permesso di illuminare aspetti particolarmente complessi di esperienze che non cessano di mettere a dura prova le nostre categorie: come nel caso dell'uomo «che voleva trasformarsi in elefante» (JACKSON 2013: 106). Interrogando il desiderio di metamorfosi del suo interlocutore e, più in generale, il contesto storico e politico delle società segrete degli uomini-leopardo in Sierra Leone, Jackson ci fa avanzare nella comprensione storica di queste narrazioni, senza per questo avere la pretesa di ricondurre a un determinismo univoco la loro logica e il loro senso:

Explanations of the cults have invoked notions of savage mentality, cannibalistic appetites, totemic fixations, vengefulness and criminal conspiracy, and mindless obedience to cult leaders-essentialistic notions that, by reducing the cults to the status of savage otherness, deny the violent situation in which those who voice such opinions conspire, and deny the indigenous person recognition as a subject and maker of his own history. Although colonial statutes and records insist that the leopard societies of Sierra Leone were “formed for the purpose of murder and cannibalism and existed simply to gratify the depraved tastes of [their] members” it is, in my view, more edifying to see the cults as a *response to sociopolitical deprivation, a form of defiance, negation, inversion, and revenge*. Although forms of ritualized rebellion such as sorcery, witchcraft, and cult activity were aspects of everyday life in traditional Sierra Leonean societies, *the colonial encounter seems to have given these activities new impetus and purpose (ibidem, corsivi miei)*⁽⁷⁾.

Sta qui la malta dell'etnopsichiatria che da anni vado esplorando. Politicizzare il mito, leggere il sintomo come un palinsesto (BENEDEUCE 2016), riconoscere nei saperi della cura forme di critica sociale e nella parola del guaritore un supremo atto di articolazione nonché di ricapitolazione dell'intera mitostoria del gruppo (BENEDEUCE 2019)⁽⁸⁾, costituiscono i capitoli essenziali di una teoria della cultura e della cura rituale, così come di un'etnopsichiatria critica quale quella inaugurata da Frantz Fanon (BENEDEUCE 2011).

Nel corso degli anni un malinteso epistemologico ha però pensato l'etnopsichiatria come la disciplina in grado di discernere il patologico dal culturale, e a essa si è continuato a chiedere se la donna che parlava di spiriti o di stregoneria, l'uomo che affermava di essere posseduto da un *djinn* o dichiarava di ospitare nel proprio corpo una pantera, fossero deliranti o normali. Equivoco dagli esiti tragici, cominciato già in epoca coloniale,

quando la psichiatria dell'epoca, persino quella che aveva avuto la presunzione di definirsi "etnopsichiatria", aveva finito col trasformare in sindromi persino le rivolte o il risentimento anti-coloniali (CAROTHERS 1954; MANNONI 1950; POROT 1952).

Nel ricordare i lavori di Carothers, Mannoni o Porot, non posso evitare di pensare all'etnopsichiatria come a un archivio doloroso, dal quale sorge una "memoria involontaria" (nell'accezione proustiana di questa espressione), che obbliga oggi a ripercorrere i sentieri di una violenza epistemologica e politica quale quella che fu veicolata proprio dal sapere medico-psichiatrico. Ripercorrere questi sentieri significa chiedersi anche quali forme di soggettivazione ha contribuito a generare il progetto di "razionalizzare" fenomeni culturali o la violenza diretta contro simboli, lingue, saperi, esperienze, modi del discorso.

Nel congresso internazionale di psichiatria tenutosi a Madrid nel 1966, Margetts dichiarava con entusiasmo (in un discorso pubblicato qualche anno dopo, nel 1968) quanto le scienze psicologiche e psichiatriche fossero importanti per l'antropologia:

African ethnopsychiatry in the broadest sense is understood to mean the psychiatry of the peoples of Africa [...]. It is however primarily the black African 'indigene' with whom one should be particularly concerned, since he is the less evolved intellectually and technologically and so perhaps is of more research interest [...]. In primitive cultures it is almost impossible to separate classical anthropology, psychology and psychiatry. Some of the early anthropologists at work in Africa, for example Seligman in the 1920's and Nadal in the 1930's, drew on 'psychology', sometimes even including psychoanalytic theory, and gained the support of some outstanding psychologists, e.g. Bartlett, *in attempts to rationalize better some of the hard-to-understand phenomena they observed in the field*. Working on their own, other anthropologists, administrators and missionaries used psychological information to the best of their knowledge in attempts to explain their observations (MARGETTS 1968: 521, corsivi miei)⁽⁹⁾.

I fenomeni *hard-to-understand* avrebbero dunque potuto trovare un senso ed essere penetrati ("razionalizzati") con l'aiuto della psichiatria e della psicoanalisi. Per assoggettare le società colonizzate è stato in altre parole necessario "convertire" pratiche e discorsi che occupavano territori epistemici indocili ricorrendo alle discipline psicologiche. Ciò ha significato riscrivere grammatiche della cura e immaginari religiosi. E nel provare a nominare l'alienazione degli altri, si era finito col patologizzare spesso le culture nel loro insieme (MAHONE 2006; MAHONE, VAUGHAN 2007; VAUGHAN 1991).

Sta in questo singolare uso delle scienze psicologico-psichiatriche un'altra indubbia ragione dei malintesi che ancora affliggono una certa etnopsichiatria: domande alle quali si deve rispondere se si vuole comprendere perché l'etnopsichiatria incontra in Africa oggi tante resistenze, e perché essa evoca più lo spettro della colonia e l'arroganza del sapere occidentale che non la scena di un incontro possibile fra distinti orizzonti della cura.

I riferimenti riportati prima alla dimensione politica delle narrazioni mitiche e all'embricarsi di storicità eterogenee nell'esperienza degli immigrati e nelle memorie traumatiche di cui essi sono stati protagonisti, obbligano a ripercorrere in un senso diverso il territorio dell'etnopsichiatria clinica, ma stanno a ricordare anche un altro tema: l'ostinata riproduzione di memorie che non sono mai state addomesticate e colonizzate del tutto, e di immaginari che continuano a riprodursi, pur con altre forme, persino nell'esperienza diasporica (BENEDUCE 2018b).

Quando Collomb aveva avviato l'esperienza di Fann-Dakar, il tempo dell'interesse per altre narrazioni del male, dell'esplorazione di altri orizzonti medico-terapeutici e di altri modelli di efficacia era finalmente arrivato, anticipato dagli studi di Claude Lévi-Strauss, Alfred Métraux ed Ernesto de Martino.

Con il progetto di Collomb, avviato nel 1956, e di Lambo, avviato qualche anno prima ad Abeokuta, in Nigeria, nasceva in Africa l'idea di una psichiatria diversa: non più la semplice ospedalizzazione dei folli nelle strutture asilari costruite dai coloni, ma l'osservazione rispettosa di quelle pratiche di cura che mostravano di poter avere un impatto decisivo sui disturbi e sul destino dei pazienti, sino a concepirne l'azione dentro i confini dell'ospedale stesso, come al Centre Hospitalier Universitaire di Fann.

Gli esperimenti di psicoterapia istituzionale condotti in Francia a ridosso della Seconda guerra mondiale da Tosquelles, i modelli di psichiatria comunitaria in Gran Bretagna, e più tardi il movimento di critica delle istituzioni totali in Italia, si avvicineranno a questi tentativi, senza mai poter accoglierne del tutto i presupposti antropologici. Le rappresentazioni della cura, il ruolo assegnato in ciascuna prospettiva (la psichiatria critica da un lato, l'etnopsichiatria dall'altro) ai legami familiari, al ruolo dei defunti o alle aggressioni stregonesche nell'insorgere della sofferenza, non erano facilmente traducibili.

Tuttavia, per quanto circoscritto, quel fermento politico ed epistemologico permetteva ora di guardare diversamente anche al mondo dei guaritori,

e diventava possibile dialogare con le loro epistemologie, lasciarsene interrogare.

Al di là delle critiche che sono state rivolte all'esperienza di Collomb (STORPER-PEREZ 1974), del fantasma che ancora assedia il presente (una «eredità impossibile»; KILROY-MARAC 2013, 2014, 2019), o più in generale dei limiti che caratterizzeranno i lavori promossi sotto l'egida dell'Oms, quegli anni costituiscono un patrimonio di esperienze e di domande mosse anche dalla consapevolezza di quanto fosse urgente mettere in discussione le pretese egemoniche del sapere psichiatrico occidentale. Ma quelle ricerche avevano avuto un altro merito: rendere possibile misurare il ruolo delle trasformazioni avviate in epoca coloniale, e della presenza stessa dei ricercatori sull'altro. I linguaggi della sofferenza, e persino la domanda di cura, stavano vistosamente cambiando.

Riflettendo sul proprio lavoro, i coniugi Ortigues prima (ORTIGUES 1966), Zempléni più tardi (ZEMPLÉNI 2005), non avrebbero mancato di mettere in luce questo tema: un approccio psicoanalitico diventava pensabile solo quando si aveva di fronte un soggetto ormai disarticolato dai vincoli della tradizione, alle prese con le sfide della solitudine, e in possesso di un nuovo vocabolario per dire il proprio desiderio. Per dire lo stesso concetto con le parole del linguista e antropologo Manfredi, si potrebbe affermare che l'interpretazione edipica di un rituale iniziatico igbo (Nigeria), quale quella proposta da un altro antropologo (Ottenberg), sebbene in sé erronea ed etnograficamente infondata, diventava però paradossalmente via via "più vera" con il passare degli anni, parallelamente alla progressiva occidentalizzazione delle aree rurali realizzata dall'intervento congiunto delle chiese straniere, dello stato nazionale e del mercato globale (MANFREDI 1997: 185).

Il 1961 può senza dubbio essere considerato a questo riguardo come un momento decisivo di queste violente trasformazioni politiche, epistemologiche, psichiche e culturali. *Histoire de la folie à l'âge classique*, *La terra del rimorso*, *Les damnés de la terre* e il romanzo *L'aventure ambiguë* vedono non a caso la luce tutti in quell'anno cerniera: drammi personali, mutamenti sociali e lacerazioni morali fanno da sfondo a un cambiamento nei discorsi su follia e cura, e alla nascita di un'etnopsichiatria critica, come ho detto prima, e *dinamica*, nel senso dato da Balandier a questo termine.

Nel 1982 Lebigot e Mongeau, psichiatri operanti in Costa d'Avorio, pubblicano un lungo articolo su *Psychopathologie Africaine* (LEBIGOT, MONGEAU 1982a, 1982b). Si tratta di un'analisi di tre casi clinici a partire dai quali gli Autori interrogano criticamente, talvolta con ironia, l'etnopsichiatria

dell'epoca, nelle sue tre principali espressioni. La prima, quella tracciata da Devereux, era a loro giudizio caratterizzata da modelli “troppo sottili e senza portata pratica”, da partizioni ideali senza rapporto alcuno con una realtà sociale ben più complessa e contraddittoria, tanto per ciò che riguardava i malati quanto per ciò che concerneva i clinici.

La seconda espressione dell'etnopsichiatria era invece quella nata dalle obiezioni rivolte alla psichiatria occidentale e alla sua pretesa di applicare le proprie categorie diagnostiche a pazienti di culture diverse. Si trattava della critica espressa spesso dagli stessi psichiatri africani, debole però – secondo gli Autori – perché suggeriva l'idea che esistesse un fossato incolmabile fra gli “uomini della vergogna” (gli Africani) e “quelli della colpa” (l'uomo occidentale, secondo una dicotomia che aveva ispirato gran parte dei modelli psicologici dell'epoca). Quella critica si rivelava debole però perché trascurava di considerare che le categorie della stessa psichiatria erano di fatto sottoposte a un incessante mutamento.

La scuola di Fann-Dakar, infine, rappresentava ai loro occhi l'espressione forse più densa dell'etnopsichiatria, ma anche in questo caso il tentativo di fondare la clinica sulla conoscenza etnografica avrebbe finito solo col costruire un dispositivo pesante, in buona parte inapplicabile, che rischiava di nascondere le debolezze dello psichiatra di fronte a un malato proveniente da un altro mondo culturale, e al cospetto di ciò che rimaneva (e rimane) il nodo fondamentale dell'incontro terapeutico: la possibilità di un *transfert*.

I nodi posti in luce dagli Autori sono decisivi, anche se non sempre condivisibili nelle loro conclusioni. Il loro invito alla cautela ha però un merito: esprime la consapevolezza di un'irriducibile ignoranza, di un *non sapere*, e in questo essi si pongono in una posizione non lontana dalla prospettiva tracciata da Murray Last (1981) e Steven Feierman (1985, 2000). La crisi dell'etnopsichiatria negli anni Novanta, in Francia, e la riproduzione di un'etnopsichiatria spesso appiattita su un'idea tradizionale e mineralizzata di cultura, nascevano anche dall'aver trascurato i nodi di quel dibattito.

Politiche della percezione e ontologie dell'esperienza. Verso un'epistemologia democratica

Nel ricondurre il magismo verso la storia, attribuendogli il significato di una risposta alla crisi della presenza, ancorandolo alle condizioni di un'esistenza non garantita, de Martino lasciava irrisolta la questione

“ontologica” dei poteri magici, lasciando spazio a quella che è apparsa a molti un’aporia concettuale⁽¹⁰⁾.

Questa aporia non va né ignorata né esorcizzata (e Tullio Seppilli sarebbe forse d’accordo). Nel ricorrere alla storicizzazione delle categorie adottate per parlare di magia, scienza, invisibile, fattura, ecc., de Martino introduceva una svolta decisiva, coerente con l’impianto gramsciano della sua antropologia, ma di fatto non dava risposta all’enigma filosofico posto dall’esistenza di altre epistemologie e altre ontologie dell’esperienza, di altri regimi di verità, limitandosi a indicare l’importanza di un territorio di ricerca senza però avventurarsi sino ai suoi confini estremi.

Si tratta di un territorio quanto mai esteso, che ha fra i suoi pionieri Cannon. Nell’articolo del 1942 il fisiologo statunitense, Autore dieci anni prima dell’opera *The Wisdom of the Body*, dialogava con psicologi (James) e antropologi del suo tempo, interrogando fatti enigmatici (come la morte provocata dal solo terrore di essere vittima di un maleficio), e adottando un autentico approccio comparativo: dalle ricerche sulle società tupinamba a quelle hausa, alle osservazioni raccolte in Congo, Nuova Zelanda o in Queensland, eterogenei dati etnologici sarebbero stati messi al servizio della sua ipotesi e delle sue ricerche di laboratorio, permettendogli di spiegare la morte vodu come conseguenza di una persistente ed eccessiva attività del sistema simpatico adrenalinico (da queste ipotesi nasceva anche il modello *fight-or-flight response*).

Lévi-Strauss avrebbe ripreso quel testo alcuni anni dopo, nei suoi lavori *L’efficacia simbolica* e *Lo stregone e la sua magia*, entrambi apparsi per la prima volta nel 1949, e la natura dei poteri magici avrebbe conosciuto un interesse crescente. Malgrado sia i lavori di Cannon sia quelli di Lévi-Strauss siano stati sottoposti a critiche, il primo per aver scarsamente considerato il ruolo del sistema parasimpatico (LEX 1974), il secondo per aver dato eccessivo rilievo al ruolo del canto rituale, trascurando però tanto il problema di un’oggettiva impossibilità da parte della partorientista cuna di comprenderne il significato (LADERMAN 1987), quanto il decisivo ruolo delle immagini (SEVERI 1993, 2004), quegli studi indicavano problemi che rimangono al centro della disciplina antropologica: fatti che non riusciamo a spiegare agilmente con interpretazioni ordinarie, e che interrogano il ricercatore facendolo spesso vacillare nelle sue certezze.

Scrivendo della propria esperienza di ricerca fra i Lele della Repubblica Democratica del Congo e del ruolo attribuito agli animali della foresta in molti dei loro culti, Mary Douglas osservava oltre sessant’anni fa come

fosse difficile penetrare il senso delle risposte e dell'esperienza dei suoi interlocutori:

These assumptions are so fundamental to Lele thought that one could almost describe them as unformulated categories through which they unconsciously organize their experience. They could never emerge in reply to direct questions because *it was impossible for Lele to suppose that the questioner might take his standpoint on another set of assumptions*. Only when I was able to appreciate the kind of implicit connections they made between one set of facts and another, did a framework of metaphysical ideas emerge (DOUGLAS 1957: 47, corsivi miei)⁽¹¹⁾.

In anni più recenti, Pels ha preso in esame una difficoltà diversa ma avente in comune con le osservazioni di Douglas lo stesso tema: il confronto con assunti e metafisiche che mettono alla prova il ricercatore. Prende corpo così una autentica vertigine epistemologica, che può essere la premessa per una “conversione”: come nel caso di Russell Wallace, lo studioso che con Darwin aveva proposto la teoria sulla selezione naturale, materialista rigoroso ma sensibile a quella che Pels definisce una “democrazia intellettuale teoretica e metodologica”.

Wallace, nato da una famiglia senza molti mezzi, cresciuto con il fratello maggiore in un'atmosfera intellettuale libera da pregiudizi religiosi, influenzato dalle idee socialiste di Owen, aderì allo spiritualismo e accettò idee che probabilmente aveva sino ad allora ritenuto prive di fondamento⁽¹²⁾. La domanda posta da Pels è meno rivolta a discriminare se quella di Wallace sia stata una “conversione” o un vero e proprio “cambiamento di paradigma”, quanto piuttosto a pensare come una particolare *politica della percezione* abbia definito il “senso della visione”, il valore attribuito alla materia o all'invisibile, o al contrario fatto sì che Tylor, negli stessi anni, dopo aver partecipato anch'egli a sedute spiritiche, si sarebbe pronunciato in tutt'altro senso: affermando che, seppure fossero stati veri, quei fatti non erano altro che «la sopravvivenza e il revival di un pensiero selvaggio» (PELS 1995: 78).

Tornando al dibattito che oppose Wallace a Tylor, Pels promuove un percorso quanto mai prezioso per i problemi metodologici della contemporanea ricerca antropologica, cogliendo in quel dibattito un ulteriore motivo: la possibilità che nel corso della ricerca lo studioso debba misurarsi con esperienze che fanno vacillare i suoi presupposti epistemologici, spingendolo *a credere nell'esistenza degli spiriti dei morti*, come nel caso di Wallace, schiudendo così la possibilità di un rischio psichico, o spingendolo in qualche caso alla ricerca di una psicoterapia (PELS 1998).

Lasciarsi interrogare da altri modi della conoscenza e dell'esperienza, da linguaggi che si fondano su altre prospettive (come da tempo indicano le etnografie amazzoniche di Viveiros de Castro, di Aparecida Vilaça, di Davi Kopenawa e Bruce Albert, ecc.), costituisce un passaggio cruciale per l'epistemologia antropologica. La riflessione di Wallace ricorda però più in particolare come nel corso della ricerca possa affiorare nel ricercatore il rischio di una dissoluzione dei propri canoni epistemici egemonici (PELS 1998: 205).

Non mi è possibile per motivi di spazio riprendere qui in dettaglio questo tema⁽¹³⁾, ma ricordo solo come la possibilità di abitare un tale spazio, sospeso *fra* generi di conoscenza incommensurabili, *between things*, fra sensazioni, temporalità, percezioni e lingue ignote, sia stata al centro di una riflessione quanto mai originale da parte di Stoller (2013)⁽¹⁴⁾ e di Crapanzano (2007).

Attingendo ai suoi dialoghi con Moulay Abdlesalem, al pensiero sufi e alla nozione di "liminale" adottata da Victor Turner, Crapanzano scrive:

Imparai da Moulay Abdlesalem che *barzakh* è ciò che si trova tra le cose, tra i margini, tra i confini e gli eventi. Lui lo paragonava al silenzio tra le parole e i sogni [...]. Il liminare è stato spesso paragonato al sogno, al processo di pensiero primario. Esso suggerisce possibilità immaginative che non si rendono necessariamente disponibili nella vita di ogni giorno. Attraverso il paradosso, l'ambiguità, la contraddizione, simboli bizzarri, esagerati e a tratti grotteschi – maschere, costumi e statuette – e l'evocazione di realtà trascendenti, mistero e poteri soprannaturali, il liminare ci offre una visione del mondo che normalmente non riusciamo ad avere attraverso le strutture convenzionali della vita sociale e culturale (CRAPANZANO 2007: 85-94).

Se evoco questi contributi è perché essi ci aiutano a individuare la giusta posizione al cospetto di esperienze che non sono soltanto caratteristiche della ricerca antropologica, ma anche dell'etnopsichiatria clinica: spesso i cittadini immigrati raccontano le loro esperienze ricorrendo a un vocabolario che irradia da altri orizzonti immaginativi, e sembra fatto apposta per invitarci a penetrare in questo spazio "liminale" dove operano altre politiche della percezione. Riferendosi in un lavoro precedente a una divinità il cui ruolo è centrale all'interno del culto *Hamadsha* (*A'isha Qandisha*), e al rapporto fra questa divinità e il suo interlocutore, Tuhami, Crapanzano scrive che il soggetto:

è *ontologicamente diverso* da quello di certi racconti familiari alla cultura occidentale. Le differenze che vi si riscontrano non vanno considerate semplici differenze formali [...]. L'identificazione di tali differenze o la possibilità di costruzione della realtà secondo procedimenti dall'esito non sempre valutabile, è comunque rischiosa; può infatti causare una sorta di *vertigine*

epistemologica e necessita di un estremo relativismo culturale (CRAPANZANO 1995: 28, corsivi miei).

L'interpretazione dell'antropologo (o dello psichiatra, aggiungo io) può però produrre, in risposta a questa "vertigine", un "appiattimento delle differenze", avverte Crapanzano, rendendo «bizzarro, esotico o francamente irrazionale ciò che all'interno del proprio contesto avrebbe potuto essere del tutto comune» (CRAPANZANO 1995: 29). Per due volte l'Autore fa riferimento alla nozione di "presupposti ontologici" e di "assunti ontologici impliciti del linguaggio" (*implicit ontological assumption of the idiom*) quando deve interpretare i riferimenti di Tuhami alla sua relazione con 'A'isha Qandisha.

Nel distinguere 'A'isha Qandisha dalla nostra comune nozione di «spirito», Crapanzano aggiunge: «Questi spiriti sono quindi *elementi del linguaggio*, attraverso i quali il marocchino *articola il suo mondo*», aggiungendo qualche riga dopo: «Gli spiriti sono *concetti chiarificatori*» (CRAPANZANO 1995: 45, corsivi miei; per una critica ai lavori di Crapanzano, cfr. RHANI 2014).

L'Autore suggerisce in definitiva che queste narrazioni possono essere concepite come un'oggettivazione verbale della tensione che oppone la "realtà" al "desiderio". Entrambi sono "strutturati" dal particolare idioma di chi li produce, un idioma che veicola – nel caso di Tuhami – i valori, le interpretazioni, i presupposti spazio-temporali e gli orizzonti etimologici della sua cultura di uomo del Marocco.

In questo passaggio Crapanzano riprende quanto aveva già osservato Lienhardt a proposito dei Dinka, quando aveva scritto che i loro spiriti, o "poteri", erano immagini che funzionavano come la «controparte attiva dell'elemento passivo dell'esperienza umana. Non si trattava dunque di mere descrizioni dell'esperienza, esse costituivano già delle interpretazioni» (Lienhardt, cit. in CRAPANZANO 1973: 213). E tuttavia questa riduzione all'ordine del linguaggio, senza appiattare le differenze, senza renderle bizzarre, esotiche o francamente irrazionali, lascia perplessi.

Se pure Crapanzano suggerisce di considerare come "essenzialmente metaforiche" anche "le frontiere del Sé", il luogo della "motivazione" o del "desiderio", includendo dunque i concetti della psicologia occidentale nella propria analisi, il duello epistemologico con questi enigmi dell'esperienza è solo rinviato, non risolto. Perché – come ricordava non senza irritazione a Harry West il suo informante Lazaro Mmala – «le metafore non uccidono i vicini, gli uomini-leone sì» (WEST 2007: 40).

Articolazioni. Guardare le cose dalla terza riva del fiume

I feticisti, si dice con sconcerto, adorano legni e pietre.
Ma essi non hanno alternativa: pensano.
Marc Augé (1988: 140).

Nel percorso sin qui tratteggiato ho inteso sottolineare la necessità di articolare le dimensioni strutturalmente *politiche* dei saperi medici locali e delle strategie simboliche utilizzate all'interno delle cure rituali, sostenendo che le loro semantiche esprimono precise forme di coscienza storica e critica sociale. Questo percorso ha inteso riprendere e sviluppare una delle preoccupazioni al centro del pensiero di Ernesto de Martino e Tullio Seppilli, là dove anch'essi coglievano nelle parole e nei gesti di cura, nelle culture popolari, o nella cultura *tout court*, quel dinamismo che è proprio di ogni orizzonte culturale, ma che scompare inesorabilmente quando la cultura è *oggettivata, imprigionata in musei, interrogata*, impedendole però di interrogare, criticare, trasformare a sua volta i saperi egemonici e le istituzioni.

In riferimento alla necessità di “transformar la costumbre”, Rita Laura Segato, antropologa argentina, offre un'osservazione quanto mai pertinente per gli scopi di queste note. Nel riflettere sui propositi di una legge del governo brasiliano rivolta a “proteggere” madri e bambini contro la presunta violenza delle norme culturali e il caso specifico del cosiddetto “infanticidio indigeno”, Segato ricorda come analoghe vicende siano occorse in altri paesi, e come il suo maggiore interesse sia di evitare “il campo minato degli insolubili dilemmi derivanti dall'opposizione relativismo-universalismo” (come quello che ha stritolato il dibattito sull'etnopsichiatria in Francia, stretto fra “repubblica” e “comunitarismo”, “laicità” e “ghettizzazione culturale”). L'Autrice suggerisce di pensare piuttosto a una

storia al plurale – la storicità multipla delle nostre nazioni. Ogni popolo *abita nel fluire di tempi storici embricati gli uni con gli altri*. Ogni popolo possiede questa vera e propria centrale elettrica della storia che è il dissenso al proprio interno, tale che le tradizioni sono cambiate (e sempre lo sono state) nel corso di decisioni interne, che altro non sono se non l'espressione del dialogo incessante fra i suoi membri. Il problema dei popoli nel nostro continente non è quello di conservare la cultura come patrimonio cristallizzato [...] quanto quello di liberare la sua storia dagli intrusi ('desintrusionar'), una storia che fu interrotta dall'irruzione autoritaria del colonizzatore [...]. Popolo è il collettivo che si percepisce come tale nell'atto di tessere la trama di una storia comune (SEGATO 2013: 171-173).

Si tratta, in altri termini, di lasciarsi interrogare dall'altro, dalla sua parola, dalla sua esperienza. La definizione di un'antropologia “por demanda”,

che Segato utilizza per immaginare un'antropologia finalmente decolonizzata, potrebbe essere applicata per intero a un'etnopsichiatria critica, "su richiesta", e come la prima «subordinata alla domanda di quelli che in passato erano stati oggetto della nostra osservazione; un'antropologia [una etnopsichiatria, nel nostro caso] interpellata dai loro bisogni, e che possa servire loro per accedere a un maggior benessere, alle risorse, e soprattutto alla comprensione dei propri problemi» (SEGATO 2013: 13).

In questo paesaggio di ombre e di teorie effimere, il suggerimento di Segato mi sembra illuminante. Seguendo il cammino metodologico tracciato dalle sue parole, riconosceremo più agevolmente il ruolo della storia e delle dimensioni religiose, economiche o politiche in quelli che spesso si pretende definire come meri "sintomi". Soltanto un'etnopsichiatria che sappia annodare efficacemente le scene evocate alla fine del primo paragrafo mi sembra all'altezza delle sfide che ci lanciano la sofferenza dei pazienti immigrati (dei pazienti in generale), da un lato, la complessità di altri orizzonti e altre tecniche terapeutiche, dall'altro. Soltanto in questo modo potremo riconoscere, come fa Segato nei confronti dei Candomblé, le tracce dolorose e le contraddizioni di uno stato-nazione fondato sul razzismo e la forclusione sociale delle relazioni fra gruppi dominanti e *afrodescendent* (SEGATO 2013: 178-210), e interrogare i nodi dolorosi di quella che Cheng ha definito come «melancholy of the race» (CHENG 2000; cfr. anche MBEMBE 2016). Si tratta di una prospettiva assai vicina a quella di James Clifford: che se in un passato lavoro suggeriva l'urgenza di pensare «una storia delle esitazioni, e non solo delle resistenze» (CLIFFORD 1999), nel suo più recente *Returns* offre una visione critica e dinamica dello scontro fra culture, esplorando i paradossi di un'icona della sconfitta (la tragica vicenda di Ishi), diventata oggi simbolo di persistenza, di trasformazione e di cura. La nozione di "articolazione", recuperata dal vocabolario di Stuart Hall,

offers a non-reductive way to think about cultural transformation and the apparent coming and going of "traditional" forms. All-or-nothing, fatal-impact notions of change tend to assume that cultures are living bodies with organic structures. So, for example, indigenous languages, traditional religions, or kinship arrangements may appear to be critical organs that if lost, transformed, or combined in novel structures should logically imply the organism's death. You can't live without a heart or lungs. But indigenous societies have, in fact, persisted with few, or no, native-language speakers, as fervent Christians, and with "modern" family structures, involvement in capitalist economies, and new social roles for women and men. "Inner" elements have, historically, been connected with "exterior" forms in processes of selective, syncretic transformation. When Jean-Marie Tjibaou [...], speaking both as a former priest and as an advocate of Kanak coutume, says that

the Bible does not belong to Westerners (who seized it “passing through”), he is detaching and rearticulating European and Melanesian religious traditions [...]. But it cannot be the whole story: arguments for cultural continuity through structural transformation are most persuasive in earlier periods of commercial contact and need to be supplemented by other, more politically contingent processes, especially once regimes of colonial and now neocolonial governmentality are in place [...]. The “cultural” continuity of indigenous societies has frequently been uneven, not guaranteed by a persistent, transformative structure. Since local traditions during the past two centuries have been violently disrupted, and inasmuch as new modes of individualism, universalism, exchange, and communication have restructured bodies, societies, and spaces, the traditions that indeed persist need to be seen as particular combinations of heterogeneous elements, old and new, indigenous and foreign (CLIFFORD 2013: 60-61)⁽¹⁵⁾.

Un analogo approccio può rivelarsi utile per interpretare altre percezioni e forme dell'esperienza (e per correggere certe interpretazioni che rischiano di considerare queste diverse ontologie al di fuori dei processi storici che le plasmano e le trasformano). Le sfide che esse lanciano ai nostri modelli di conoscenza e alle nostre idee di cura non possono del resto essere addomesticate. Se una “epistemologia democratica”, nel senso di Pels, costituisce il primo passo per accogliere questa sfida, la disponibilità a entrare in aree di incertezza, in spazi liminali, come suggerito da Stoller, Crapanzano, o dai modelli del prospettivismo amazzonico, è la condizione per costruire strategie teoriche appropriate. Occorre però una buona dose di coraggio per penetrare in questi spazi (crisi di *trance*, cerimonie rivolte al culto dei morti o agli antenati, accuse di stregoneria, visioni, ecc.): dopo anni di anatemi contro il relativismo, l'essenzialismo o l'“assolutismo culturalista”, non è facile. E tuttavia non vi è altra soluzione, altro passaggio possibile, se si ammette con Segato e Clifford che, pur trasformate, mascherate, umiliate o cancellate, queste altre forme del vedere, del conoscere e del sentire *permangono e si riproducono a ogni angolo delle nostre società*.

L'antidoto contro le derive dell'etnopsichiatria, che ho definito prima come romantiche o caricaturali, sta nel concepire questa incertezza e questa vertigine come i luoghi di *ogni* autentico incontro con l'Altro (e la clinica sa quanto questo sia vero). Ma è soprattutto una concezione della cultura e della memoria culturale, quale quella evocata più in alto, a permettere di articolare il politico con l'epistemologico, la critica sociale o istituzionale con la capacità di dialogare con altre forme di esperienza, di conoscenza o di relazione al mondo senza cadere nella vertigine cognitiva descritta da taluni Autori. L'antropologia medica e l'etnopsichiatria critica, la critica marxiana della psichiatria, come suggerito da altri studiosi (Scheper-

Hughes, Bourgois, Cohen, ecc.), possono lavorare efficacemente contro la violenza delle istituzioni e il razzismo costitutivo dello stato-nazione senza rinunciare a dialogare con altre ontologie e altre epistemologie. Tutto ciò è possibile allorquando si eviti ogni forma di “statolatria”, per riprendere il felice neologismo coniato da Gramsci e ripreso da Ernesto de Martino. Ma soprattutto quando si sia disposti a salire sulla canoa restando nel mezzo del fiume, ostinatamente resistendo alla tentazione di fuggire lontano quando l’altro, finalmente, ci fa un gesto, quasi chiedendoci di prenderne il posto, fosse anche solo per il tempo di un incontro, per guardare insieme le cose e gli uomini da *La terza sponda del fiume*.

Una metafora potente, quella del breve racconto di João Guimarães Rosa, che da anni non smette di ispirarmi dalle terre di un Brasile lontano. Una metafora che forse sarebbe piaciuta anche a Tullio.

Manaus, 25 agosto 2019

Note

⁽¹⁾ *Le oscure vie della ragione*, questo il titolo del suo ultimo progetto di scrittura rimasto incompiuto. Così Clara Gallini mi scriveva agli inizi dell’ottobre 2016: «Carissimo, Adelina Talamonti – ormai non posso più farlo da sola – mi sta leggendo il tuo *Etnopsichiatria*, che non avevo ancora conosciuto. È bellissimo! Grazie, l’ho quasi finito... e spero di vederti, una volta che passassi per Roma. Avverti letto mi ha fatto constatare che tu sei l’unica persona in grado di darmi un giudizio, sicuro e appassionato, alle poche righe che mi permetto di accluderti. Scritte in epoche diverse, per comodità conservo le vecchie e le nuove grafie. Ora parlo anche di te. Hai il tempo di leggere e correggere il mio scritto? Se non puoi, dimmelo. Ti saluto caramente, Clara Gallini». Oltre a Clara e a Tullio non posso evitare di menzionare Alfonso Maria Di Nola e Vittorio Lanternari, il cui ruolo sarebbe stato decisivo nell’orientare alla fine degli anni Ottanta il mio percorso di ricerca. Su Di Nola, oltre ai lavori più noti, cfr. anche la recente raccolta di saggi in Di Nola (DI NOLA 2017).

⁽²⁾ Nel discutere delle varie espressioni dell’automatismo psicologico e dei diversi gradi di dissociazione delle funzioni psichiche, Janet scrive: «A partire da questi ragionamenti e queste osservazioni, si può dunque concludere che c’è una debolezza morale particolare consistente nell’impossibilità per il soggetto di riunire e condensare i suoi fenomeni psicologici, di assimilarli [attribuendoli a se stesso] e per questo, come per la debolezza di assimilazione dello stesso genere che ha ricevuto il nome di miseria fisiologica, noi proponiamo di chiamare questo male morale *miseria psicologica*» (JANET 1894: 454, corsivo mio).

⁽³⁾ Ciò che, in altre parole, ci si accontenta spesso di chiamare “idee deliranti” – o “fatti patologici”, per riprendere le parole di Seppilli – trascurando di considerare che ogni delirio è sempre “storico e mondiale” (DELEUZE, GUATTARI 1977). Un esempio illuminante del rapporto fra delirio, idee di influenze e critica di un regime di oppressione quale quello coloniale è nella tesi di Taïeb (1939), dove il sottotitolo lascia emergere però il bisogno di collocare quelle idee, in sé ben eloquenti, dentro i confini della cultura («Il ruolo delle superstizioni»), anziché cogliere nell’articolazione fra sentimento di influenzamento, di controllo o di persecuzione e l’idioma simbolico nordafricano il *proprium* di quei sintomi propriamente politici (GIBSON, BENEDUCE 2017).

(Non vi è qui la possibilità di riprendere le critiche – in buona parte legittime – che Marc Augé ha rivolto a lavori come quello di Deleuze e Guattari, marcati a suo giudizio da un uso poco rigoroso dell’antropologia, o meglio: da una “etnologia-pretesto”).

⁽⁴⁾ È questa la formula proposta da Feierman in riferimento alla medicina tradizionale in epoca coloniale (FEIERMAN 1995).

⁽⁵⁾ Su questi temi, cfr. Taliani (2019) e Taliani, Vacchiano (2006). Per alcuni aspetti relativi a questi racconti, cfr. Beneduce (2016).

⁽⁶⁾ L’espressione è di Suzanne Taïeb, ed è tratta dalla sua tesi di specializzazione sulle donne algerine ricoverate nell’ospedale psichiatrico Blida (TAÏEB 1939), ripresa dallo splendido libro di Studer (STUDER 2015: 181).

⁽⁷⁾ «Le spiegazioni dei culti hanno invocato nozioni quali quella di mentalità selvaggia, appetiti cannibalici, fissazioni totemiche, sentimento di vendetta e cospirazioni criminali, oppure quella di un’obbedienza insensata ai leader dei culti – tutte nozioni essenzialistiche che, riducendo i culti allo status di alterità selvaggia, negano la violenta situazione nella quale coloro che esprimono tali opinioni cospirano, negando al tempo stesso il riconoscimento della persona indigena come soggetto e autore della propria storia. Sebbene i documenti coloniali insistano nel sostenere che le società leopardo in Sierra Leone furono «formate con lo scopo di uccidere o di compiere atti cannibalici ed esisterono soltanto per gratificare i desideri depravati dei loro membri» è, a mio parere, più edificante vedere i culti come una risposta alle privazioni socio-politiche, una forma di sfida, negazione, rovesciamento e vendetta. Sebbene forme di ribellione ritualizzata come magia, stregoneria, e attività culturali fossero aspetti quotidiani nelle società tradizionali della Sierra Leone, l’incontro coloniale ha dato a queste attività nuovo impulso e scopi».

⁽⁸⁾ «Intrecciando dettagli fra temporalità eterogenee, grazie a una enunciazione che muta incessantemente i modi e i tempi verbali (dall’esortazione alla constatazione alla possibilità: “*fétiches i-nambé, venez-vous associer à nous!*”, “*j’ai allumé*”, “*je vais aller*”, “*le combat s’approche*”), affiancando immagini di vita quotidiana a entità invisibili, la melopea offre un esempio particolarmente efficace, si è detto, di quelle “relazioni mistiche tra oggetti rituali ed esseri viventi” evocati da Severi [...]. Il responsabile degli avvenimenti nefasti (lo stregone, il malfattore, il “traditore”, “*le pauvre*”) è ripetutamente nominato con termini negativi, e frequenti sono le immagini dello scontro. Designando questa silhouette di negatività come una figura incerta nei tratti ma sufficientemente *immaginabile* perché chi partecipa al rito possa proiettare su di essa la propria rabbia, il canto promuove l’aggressività contro un nemico di cui si prefigura la distruzione [...]. Ambainde [il guaritore] parla di conflitti, nomina nemici e descrive una scena di guerra. La scena dell’incendio, il bastone uncinato per colpire gli aggressori, le gocce di sangue che colano dal sacco del guaritore-guerriero, hanno per effetto di produrre una fantasmagoria intessuta di rumori e d’immagini belliche, al cui interno l’aggressività dei pazienti prende forma. Attraverso un sottile processo d’identificazione inconscia, il paziente è *sollecitato ad agire*, scrollandosi di dosso la passività del suo ruolo di ammalato innocente, di vittima» (BENEDEUCE 2019: 230).

⁽⁹⁾ «L’etnopsichiatria Africana, nel suo più ampio significato, può essere pensata come la psichiatria dei popoli africani [...]. È d’altronde dell’indigeno africano e nero che essa dovrebbe in primo luogo preoccuparsi, dal momento che egli è il meno evoluto intellettualmente e tecnologicamente, e dunque forse anche di maggiore interesse per la ricerca [...]. Nelle culture primitive è quasi impossibile separare l’antropologia, la psicologia e la psichiatria. Alcuni dei primi antropologi impegnati in Africa, Seligman per esempio negli anni Venti o Nadal negli anni Trenta, hanno attinto dalla psicologia, talvolta anche dalla teoria psicoanalitica, e ricevuto il supporto di psicologi, come Bartlett, *nel tentativo di razionalizzare alcuni dei fenomeni più difficili da comprendere fra quelli osservati durante le loro ricerche*. Dal canto loro, antropologi, amministratori e missionari hanno utilizzato informazioni psicologiche al meglio delle loro conoscenze *nel tentativo di spiegare quanto avevano osservato*» (corsivo mio).

⁽¹⁰⁾ La polemica fra Luisa Mancini e Giordana Charuty su questo tema non può essere analizzata qui in dettaglio. Mi limito a rinviare a Beneduce (BENEDEUCE 2015) per ulteriori riferimenti bibliografici, nonché alla densa analisi di Charuty (CHARUTY 2001, 2010).

⁽¹¹⁾ «Questi assunti sono così fondamentali per il pensiero lele che li si potrebbe quasi descrivere come categorie implicite attraverso le quali essi organizzano la loro esperienza. Non potevano mai affiorare in risposta a domande dirette perché per i Lele era impossibile immaginare che il loro interlocutore adottasse il proprio punto di vista o comunque un insieme di presupposti diverso dal suo. Soltanto quando diventai consapevole delle connessioni implicite che essi facevano fra un gruppo di fatti e un altro, emerse la struttura di idee metafisiche [alla base della loro esperienza]».

⁽¹²⁾ «I fatti sono d'altronde cose testarde. La mia curiosità fu inizialmente mossa da alcuni piccoli ma inspiegabili fenomeni accaduti nella famiglia di un amico, e il mio desiderio di conoscenza e il mio amore per la verità mi obbligarono a continuare l'indagine. I fatti divennero via via più certi, via via più eterogenei, via via più lontani da tutto quanto la scienza moderna insegnava o sulla quale speculava la filosofia moderna. I fatti mi colpirono» (cit. in PELS 1995: 69). Questa affermazione, proposta nel 1874, suona stranamente vicina a quella di Wagner: «Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe out of them» («I fatti ti costringono a credere in essi; le prospettive ti esortano a credere a partire da essi») di Roy Wagner (WAGNER 2012: 11).

⁽¹³⁾ Rinvio a Beneduce (BENEDEUCE 2018a) per un'analisi della bibliografia relativa a questo tema.

⁽¹⁴⁾ Stoller analizza la sua dolorosa esperienza di passaggio da quello che chiama il “villaggio della salute” al “villaggio della malattia”, dove si sente straniero, privo di qualsiasi potere, e persino incapace di catturare i frammenti della sua vita e del suo passato. Sono scene di un altro “between”, di un altro passaggio, decisive per le riflessioni della nostra disciplina, che qui non mi è possibile però trattare. Ho però un profondo rammarico per non aver trovato il tempo di incontrare Clara Gallini prima della sua scomparsa, e dialogare con lei, nello spazio incerto e doloroso del suo “between”, per chiederle di raccontarmi i motivi segreti che la spingevano – giunta ai confini di un altro “villaggio” – a pensare le *oscure vie della ragione* (il titolo da lei scelto parafrasava consapevolmente quello di un altro celebre lavoro, *Le oscure vie della guarigione*, di Emilio Servadio).

⁽¹⁵⁾ La nozione di “articolazione” «offre un modo non riduttivo di pensare la trasformazione culturale e l'apparente andirivieni delle forme “tradizionali”. Nozioni di cambiamento “tutto-o-nulla”, “impatto fatale” e simili, tendono ad assumere che le culture siano corpi viventi con strutture organiche. Così, ad esempio, i linguaggi indigeni, le tradizioni religiose, o i rimodellamenti della parentela, possono apparire organi vitali che se perduti, trasformati o combinati in nuove strutture dovrebbero logicamente implicare la morte dell'organismo. Non si può vivere senza il cuore o i polmoni. Ma le società indigene hanno, di fatto, resistito con pochi o nessuno parlante la lingua nativa, come ferventi cristiani, strutture familiari “moderne”, coinvolgimento all'interno delle economie capitaliste, nonché nuovi ruoli sociali per donne e uomini. Elementi “interni” sono stati storicamente connessi con forme “esterne” all'interno di processi di trasformazione sincretica e selettiva. Quando Jean-Marie Tjibaou [...], parlando come ex-sacerdote e come avvocato della tradizione kanak, dice che la Bibbia non appartiene agli occidentali (che l'hanno confiscata), egli sta separando e riarticolando le tradizioni religiose europea e melanesiana [...]. Ma la storia è più complessa: gli argomenti a favore di una continuità culturale attraverso una trasformazione strutturale sono convincenti quando si guardi ai primi periodi di contatto commerciale, ma hanno bisogno di essere integrati da altri più contingenti processi politici, soprattutto una volta che i regimi della governamentalità coloniale, e ora neocoloniale, siano stati messi in opera [...]. La continuità “culturale” delle società indigene è stata frequentemente disomogenea, non garantita da una struttura persistente di trasformazioni. Dal momento che le tradizioni locali sono state violentemente distrutte nel corso dei due secoli passati, e nella misura in cui nuovi modelli di individualismo, universalismo, scambio e comunicazione hanno

ristrutturato corpi, società e spazi, le tradizioni che ancora persistono devono essere viste come combinazioni particolari di elementi eterogenei, vecchi e nuovi, indigeni e stranieri».

Bibliografia

- AJI A., ELLSWORTH K. L. (1992-1993), *Ezinma: the «ogbanje» child in Achebe's «Things fall apart»*, "College Literature", 19-20 (3-1): 170-175.
- AUGÉ M. (1988), *Le dieu objet*, Flammarion, Paris.
- BENEDEUCE R. (2011), *La tormenta onirica*, pp. 7-70, in Beneduce R. (a cura di), *Frantz Fanon, decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Ombre Corte, Verona.
- BENEDEUCE R. (2015), *Angoscia e volontà di storia*, "Aut aut", 366: 149-184.
- BENEDEUCE R. (2016), *Traumatic pasts and the historical imagination. Symptoms loss, postcolonial suffering, and counter-memories*, "Transcultural Psychiatry", Vol. 53 (3): 261-285.
- BENEDEUCE R. (2018a), *Metamorfosi. Le sfide di un'antropologia dei possibili*, pp. 195-226, postfazione in VIVEIROS DE CASTRO E. (a cura di), *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona.
- BENEDEUCE R. (2018b), *Une nouvelle bataille de vérité. Discours sorcellaires, cicatrices corporelles et régimes de crédibilité dans le droit d'asile*, "Cahiers d'études africaines", Vol. 58 (231-232): 763-792.
- BENEDEUCE R. (2019), *Voir et faire voir. Des images et de leur usage dans un traitement rituel dogon*, "Cahiers d'anthropologie sociale", Vol. 17: 218-239.
- BIHEL J. (2005), *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*, University of California Press, Berkeley.
- CANNON W. B. (1942), "Voodoo" Death, "American Anthropologist", New Series, Vol. 44 (2): 169-181.
- CAROTHERS J. C. (1954), *The psychology of Mau Mau*, The Government Printer, Nairobi.
- CHARUTY G. (2001), *Le retour des métapsychistes*, "L'Homme", 158-159: 353-364.
- CHARUTY G. (2010), *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano.
- CHENG A. A. (1997), *The Melancholy of Race*, "The Kenyon Review", Vol. 19 (1): 49-61.
- CHENG A. A. (2000), *The Melancholy of Race*, Oxford University Press, Oxford.
- CLIFFORD J. (1999 [1988]), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CLIFFORD J. (2013), *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- CRAPANZANO V. (1995 [1980]), *Tuhami. Ritratto di un marocchino*, Meltemi, Roma.
- CRAPANZANO V. (2007 [2004]), *Orizzonti dell'immaginario. Per un'antropologia filosofica e letteraria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DELEUZE G., GUATTARI F. (1975 [1972]), *L'anti-Edipo. Schizofrenia e capitalismo*, Einaudi, Torino.
- DI NOLA A. M. (2017), *Lezioni dall'obitorio. Saggi di antropologia medica ed etnopsichiatria*, in BELLOTTA I., PIZZA G. (a cura di), *Quaderni di Rivista Abruzzese*, 106.
- DOUGLAS M. (1997), *Animals in Lele Religious Symbolism*, "Africa: Journal of the International African Institute", Vol. 27 (1): 46-58.
- FEIERMAN S. (1985), *Struggles for control: the social roots of health and healing in modern Africa*, "African Studies Review", Vol. 28 (2-3): 73-147.
- FEIERMAN S. (1995), *Healing as social criticism in the time of colonial conquest*, "African Studies", Vol. 54 (1): 73-88.
- FEIERMAN S. (2000), *Explanation and uncertainty in the medical world of Ghaambo*, "Bulletin of the History of Medicine", Vol. 74 (2): 317-344.

- GIBSON N. C., BENEDEUCE R. (2017), *Frantz Fanon, Psychiatry and politics*, Rowman and Littlefield, London.
- JACKSON M. (2013), *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.
- JANET P. (1894), *L'automatisme psychologique*, Alcan, Paris.
- KILROY-MARAC K. (2013), *Nostalgic for modernity: reflecting on the early years of the Fann Psychiatric Clinic in Dakar, Senegal*, "African Identities", Vol. 11 (4): 367-380.
- KILROY-MARAC K. (2014), *Speaking with revenants: Haunting and the ethnographic enterprise*, "Ethnography", Vol. 15 (2): 255-276.
- KILROY-MARAC K. (2019), *An Impossible Inheritance. Postcolonial Psychiatry and the Work of Memory in a West African Clinic*, University of California Press, Oakland.
- KORTENAAR N. T. (2007), *Oedipus, Ogbanje, and the Sons of Independence*, "Research in African Literatures", Vol. 38 (2): 181-205.
- LADERMAN C. (1987), *The ambiguity of symbols in the structure of healing*, "Social Science & Medicine", Vol. 24 (4): 293-301.
- LAST M. (1981), *The importance of knowing about not knowing*, "Social Science and Medicine", Vol. 15 (3): 387-92.
- LEBIGOT F., MONGEAU A. (1982a), *I. L'Afrique a des secrets. Questions sur la place de l'ethnographie dans la pratique psychiatrique en Afrique*, "Psychopathologie africaine", Vol. 18 (1): 5-29.
- LEBIGOT F., MONGEAU A. (1982b), *II. L'Afrique a des secrets. La relation interculturelle et l'ethnographie*, "Psychopathologie africaine", Vol. 18 (1): 31-58.
- LEX B. W. (1974), *Voodoo Death: New Thoughts on an Old Explanation*, "American Anthropologist", New Series, Vol. 76 (4): 818-823.
- LOUX F., SEPELLI T. (1994), *Le biologique et le social: Un parcours anthropologique*, "Ethnologie française", nouvelle série, Vol. 24 (3): 514-530.
- MAHONE S. (2006), *The psychology of Rebellion: Colonial Medical Responses to Dissent in British East Africa*, "Journal of African History", Vol. 47 (2): 241-258.
- MAHONE S., VAUGHAN M. (a cura di) (2007), *Psychiatry and Empire*, Palgrave MacMillan, London.
- MANFREDI V. (1997), *Ígbo Initiation: Phallus vs Umbilicus?*, "Cahiers d'études africaines", Vol. 37 (145): 157-211.
- MANNONI O. (1950), *Psychologisation de la colonization*, Seuil, Paris.
- MARGETTS E. L. (1968), *African ethnopsychiatry in the field*, "Canadian Psychiatric Association Journal", Vol. 13 (6): 521-538.
- MBEMBE A. (2016 [2013]), *Critica della ragione negra*, Ibis, Como.
- OGUNYEMI C. O. (2002), *An abiku-ogbanje atlas: a pre-text for rereading Soyinka's Ake' and Morrison's beloved*, "African American Review", Vol. 36 (4): 663-678.
- ORTIGUES M.-C., ORTIGUES E. (1966), *Œdipe africain*, L'Harmattan, Paris.
- PLATT T. (2002), *El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes*, "Estudios Atacameos", Vol. 22: 127-55.
- PELS P. (1995), *Spiritual Facts and Super-visions: The 'Conversion' of Alfred Russel Wallace*, "Etnofoor", Vol. 8 (2): 69-91.
- PELS P. (1998), *The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace*, "African Studies Review", Vol. 41 (3): 193-209.
- POROT A. (a cura di) (1952), *Manuel alphabétique de psychiatrie*, PUF, Paris.

- SCHNEIDER L. T. (2017), *The ogbanje who wanted to stay: the occult, belonging, family and therapy in Sierra Leone*, "Ethnography", Vol. 18 (2): 133-152.
- SEGATO R. L. (2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, y una antropología por demanda*, Prometeo Editorial, Buenos Aires.
- SEPPILLI T. (1979-1980), *Nota sulla fattura come sindrome psicosomatica. Da un documento presentato al Consiglio Nazionale delle ricerche il 28 settembre 1966*, "Annali della facoltà di Lettere e Filosofia, 2. Studi Storico-Antropologici" [Università di Perugia], Voll. 16-17 [nuova serie: Voll. 2-3], 1978-79; 1979-80: 102-110.
- SEPPILLI T. (1983), *La medicina popolare in Italia: avvio a una nuova fase della ricerca e del dibattito*, "Erreffe. La Ricerca Folklorica", Vol. 8: 3-6.
- SEPPILLI T. (1994), *Per una antropologia dell'alimentazione. Determinazioni, funzioni e significati psico-culturali della risposta sociale a un bisogno biologico*, "Erreffe. La Ricerca Folklorica", Vol. 30: 7-14.
- SEPPILLI T. (1995), *Ernesto de Martino e la nascita dell'etnopsichiatria italiana*, "Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio", Vol. 10 (3): 147-156.
- SEPPILLI T. (2004), *La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane. Dialogo a cura di Pino Schirripa*, "Religioni e Società", Vol. 48: 75-85.
- SEPPILLI T. (2014), *Antropologia medica e strategie per la salute. Relazione introduttiva al Convegno*, "AM. Rivista italiana di antropologia medica", Vol. 37: 17-31.
- SEVERI C. (1993), *La memoria rituale*, La Nuova Italia, Firenze.
- SEVERI C. (2004), *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- STOLLER P. (2013), *The Power of the Between. An Anthropological Odyssey*, The Chicago University Press, Chicago.
- STORPER-PEREZ D. (1974), *La folie colonisée*, Maspero, Paris.
- Studer N. S. (2015), *The hidden patients. North African women in French colonial psychiatry*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien.
- TAÏEB S. (1939), *Les idées d'influence dans la Pathologie mentale de l'indigène Nord-Africain. Le rôle des superstitions*, Thèse pour le doctorat en Médecine, présentée et soutenue publiquement le 24 juillet 1939, Alger, ancienne imprimerie Victor Heintz.
- TALIANI S. (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Ombre Corte, Verona.
- TALIANI S., VACCHIANO F. (2006), *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Unicopli, Milano.
- TAUSSIG M. (1984), *History as Sorcery*, "Representations", Vol. 7: 87-109.
- VAUGHAN M. (1991), *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*. Polity Press, Cambridge.
- WAGNER R. (2012), *Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe out of them. An introduction to Viveiros de Castro's magisterial essay*, pp. 11-44, in VIVEIROS DE CASTRO E. (a cura di), *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology*, Cambridge University, February-March 1998, Hau books.
- WEST H. (2007), *Ethnographic Sorcery*, The University of Chicago Press, Chicago.
- ZEMPLÉNI A. (2005 [1974]), *Dal sintomo al sacrificio. Storia di Khady Fall*, pp. 103-59, in BENEDEUCE R., ROUDINESCO E. (a cura di), *Antropologia della cura*, Bollati Boringhieri, Torino.

Scheda sull'Autore

Roberto Beneduce è nato a Napoli nel 1957. Consegue la laurea in Medicina e chirurgia (1981, Napoli), con una tesi sui disturbi psicosomatici, e la specializzazione in Psichiatria (1985, Napoli), con una tesi sulla psicoterapia di Palo Alto (pubblicata poi con il titolo *Strategie del disincanto. La psichiatria americana fra Lakeville e Palo Alto*, Salerno, 1987). Lavora nei servizi di salute mentale territoriali di Napoli (sotto la direzione di Sergio Piro), Collegno e Torino (con Agostino Pirella prima, Luigi Tavolaccini poi), continuando a occuparsi di storia ed epistemologia della psichiatria. Psicoterapeuta, membro della Società italiana di antropologia medica, comincia nel 1988 le sue ricerche in etnopsichiatria ed etnomedicina all'interno di un progetto di cooperazione in Mali, fra i Dogon (tali ricerche, condotte autonomamente all'interno della Missione etnologica italiana in Africa Subsahariana dal 2006, sono tuttora in corso). Nel 1996 fonda a Torino il Centro Frantz Fanon, primo centro di ricerca e di clinica etnopsichiatrica in Italia rivolto a immigrati, rifugiati, vittime di tortura. Svolge attività di ricerca e consulenza per agenzie delle Nazioni Unite sui temi della violenza, dell'infanzia, della salute mentale e della guerra (in Eritrea, Etiopia, Albania e Mozambico). Terminato il Dottorato in antropologia ed etnologia a Parigi, presso l'Ehess (sotto la direzione di Marc Augé), con una tesi sulla trance e la possessione in Africa, intraprende una nuova ricerca nel Camerun meridionale (2001-2007). Nel 2004-2005 è coordinatore – per la Repubblica Democratica del Congo – di una ricerca internazionale sulle atrocità e i crimini di massa (Ford Foundation, New York e Faculté des sciences politiques - Ceri, Paris), svolgendo ricerche in Ituri e in Kivu. Dal 2000 è professore associato di Antropologia culturale dell'Università di Torino (Dipartimento di cultura, politica e società), dove tiene corsi di Antropologia medica, Antropologia del corpo e della violenza, Antropologia psicologica. È stato visiting professor presso le università di Cartagena de Indias (Universidad de San Buenaventura, 2010), California (Berkeley, 2012), Libreville (2013) e Tolosa (2014). La sua attività di ricerca è essenzialmente caratterizzata da tre assi: antropologia della migrazione e della violenza; analisi delle trasformazioni dei saperi locali della cura in Africa subsahariana e in America Latina; rapporti fra antropologia, psichiatria e psicoanalisi.

Riassunto

Articolazioni fra storia, cura e memoria. Guardare le cose da La terza sponda del fiume

A partire da alcuni contributi di Tullio Seppilli, questo lavoro vuole contribuire a riesaminare la posta in gioco dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria di fronte alle sfide della migrazione, alle contraddizioni dello scenario postcoloniale, così come di fronte alle nuove sfide teoriche dell'antropologia decoloniale e del prospettivismo. Dopo l'analisi di alcuni nodi emersi nel dibattito degli anni passati in ambito etnopsichiatrico, l'Autore suggerisce un approccio fondato su tre principi: riconoscere nella cura rituale (e nei saperi medici locali) le tracce di una forma di coscienza storica e di contro-memoria; interrogare e lasciarsi interrogare da altre ontologie dell'esperienza per costruire un'epistemologia democratica; immaginare l'antropologia medica e l'etnopsichiatria come luoghi di critica politica ed epistemologica. L'idea è che nessuno di questi profili può essere

considerato separatamente dagli altri, e che solo dalla capacità di intrecciarli nasce la possibilità di oltrepassare talune aporie della nostra tradizione teorica.

Parole chiave: saperi locali, antropologia ed etnopsichiatria critica, resistenza, “insurrezione terapeutica”

Resumen

Articulaciones entre historia, curación y memoria. Mirar las cosas desde La terceira orilla del río
A partir de algunas contribuciones de Tullio Seppilli, este trabajo quiere retomar el aporte de la antropología médica y de la etnopsiquiatría ante los desafíos producidos por la migración, las contradicciones del escenario poscolonial y los nuevos retos teóricos de la antropología descolonial y del perspectivismo. Después del análisis de algunas reflexiones surgidas en el debate etnopsiquiátrico en los últimos años, el Autor sugiere adoptar un enfoque basado en tres principios: reconocer en el cuidado ritual (y en el conocimiento médico local) los rastros de una forma de conciencia histórica y de contra-memoria; interrogar y ser interrogado por otras ontologías de experiencia para construir una epistemología democrática; imaginar la antropología médica y la etnopsiquiatría como espacios de crítica política y epistemológica. La idea es que ninguno de estos aspectos debe ser considerado por separado de los demás. Al contrario, sólo la capacidad de conectarlos y entrelazarlos puede ofrecer la posibilidad de ir más allá de ciertas aporías de nuestra tradición teórica.

Palabras clave: conocimiento local, antropología y etnopsiquiatría crítica, resistencia, “insurrección terapéutica”

Résumé

Articulations entre histoire, cure et mémoire. Voir les choses de La troisième rive du fleuve

Assumant comme point de départ certains travaux de Tullio Seppilli, cet article se propose d'analyser les enjeux de l'anthropologie médicale et de l'ethnopsychiatrie face aux défis de la migration, aux contradictions du scénario postcolonial, ainsi qu'aux nouveaux modèles venant de l'anthropologie décoloniale et le perspectivisme. Après avoir examiné certains aspects de l'histoire de l'ethnopsychiatrie, l'Auteur suggère trois principes d'orientation méthodologique : reconnaître dans la cure rituelle et les savoirs médicaux locaux les traces d'une conscience historique et d'une forme de contre-mémoire ; interroger (et laisser se faire interroger par) d'autres ontologies de l'expérience pour bâtir une épistémologie démocratique ; imaginer l'anthropologie médicale et l'ethnopsychiatrie comme lieux de critique politique et épistémologique. L'idée proposée est d'imaginer l'imbrication de ces trois profils comme fondant et comme permettant à la fois le dépassement de certaines apories.

Mots-clés: savoirs locaux, anthropologie et ethnopsychiatrie critique, résistance, “insurrection thérapeutique”