

Come tradurre una sindrome culturale

Fabio Dei

Maria Luisa CIMINELLI, *Follia del sapere e saperi della follia. Percorsi etnopsichiatrici tra i Bamanan del Mali*, Franco Angeli, Milano, 1998, 300 pp.

1.

Studiare troppo può far male. La concentrazione prolungata sui libri, innaturale per l'organismo umano, può turbarne l'equilibrio e provocare disturbi fisiologici, percettivi e psichici. Per di più, la lettura rischia di immergerci in un mondo fittizio e immaginario, facendo smarrire il senso della realtà esterna e del proprio sé – portando alla follia, in altre parole.

Questa idea di rischi patogeni legati allo studio, ben nota a generazioni di studenti svogliati, accompagna la storia dell'educazione e dello sviluppo del sistema scolastico nell'Europa contemporanea. In particolare, si presenta in quelle situazioni in cui la pratica scolastica non è ancora diffusa a livello di massa e resta estranea a larghe fasce di popolazione, pur rappresentando un canale decisivo di promozione sociale. Nella seconda metà dell'Ottocento, parallelamente alla scoperta del tema dello stress provocato dai troppo rapidi e pressanti ritmi del lavoro e della vita nella società industriale, l'affaticamento da studio diviene un tema centrale nella riflessione degli educatori: la diffusione dello sport, nelle scuole e fuori, è una delle risposte fornite a questo tipo di rischio. L'indebolimento, la sovraccitazione, l'eccessivo "carico nervoso" prodotto dal surmenage intellettuale possono esser risolti da un'attività fisica che al contempo rinvigorisce il fisico e scarica le energie nervose compresse e imprigionate (cf. G. VIGARELLO, *Il tempo dello sport*, in A. CORBIN (curatore), *L'invenzione del tempo libero 1850-1960*, traduz. dal francese, Laterza, Roma - Bari, p. 234).

2.

Alcune "patologie da studio" sono state di recente individuate da etnologi ed etnopsichiatri in paesi in via di sviluppo, in particolare africani, nella forma apparente di *culture-bound syndromes*: ad esempio il *brian-fag* studiato in Nigeria da R. Prince, e il cosiddetto *surmenage mental* descritto per il Mali, negli anni '80, dall'etnologa francese C. Bastien. Maria Luisa Ciminelli ha dedicato appunto a quest'ultimo tema una lunga e appassionata ricerca tra i Bamanan (meglio noti in etnologia come Bambara) del Mali, di cui questo libro è il risultato. Occorre dire subito, per la verità, che il libro è molto più di uno studio su uno specifico e localizzato problema etnopsichiatrico: è in realtà il resoconto a tutto campo di un decennio di esperienza etnografica e di frequentazione teorica dell'antropologia. L'Autrice discute a fondo gli aspetti etici ed epistemologici della ricerca sul campo, si confronta costantemente e criticamente con gli indirizzi interpretativi e riflessivi delle odierne scienze sociali, si addentra praticamente in tutti i più importanti nuclei teorici dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria.

Ne risulta un lavoro che sta a metà strada fra la rassegna teorica e la monografia etnografica: l'intento di Ciminelli è proprio quello di far interagire costantemente le due dimensioni, mostrando come l'incontro etnografico e la sensibilità richiesta dal *fieldwork* modifichino necessariamente la comprensione dei problemi teorici, "imponendo" (p. 234) in qualche modo percorsi conoscitivi cui il lavoro puramente concet-

tuale non darebbe accesso. Questo modo di impostare il rapporto tra ricerca ed elaborazione teorica solleva a mio avviso alcune difficoltà, anche in relazione alla struttura compositiva del libro. Ma su questo vorrei tornare più avanti, cercando intanto di sintetizzare il percorso di ricerca e di riflessione dell'Autrice.

3.

Ciminelli parte per il Mali con un oggetto di ricerca in testa: il *surmenage mental*, appunto, che secondo le tesi della Bastien sarebbe la riformulazione all'occidentale di una categoria nosologica tradizionale e "probabilmente anteriore alla colonizzazione", il *kalankèbana* o, traducendo alla lettera, "malattia del sapere". Tale *culture-bound syndrome* (o altre simili, individuate da psichiatri locali, come il *jawuli*) si manifestano inizialmente con sintomi di affaticamento, cefalea, perdita dell'attenzione, e culminano con vere e proprie forme dissociative che implicano la perdita dello *jā*, la componente razionale della personalità. Si tratta di verificare l'esistenza di tali sindromi nella cultura tradizionale bambara, da un lato, e dall'altro di capire meglio il loro rapporto con il *surmenage mental*. In particolare, si può pensare che quest'ultimo rappresenti una categoria nosologica autonoma e in qualche modo oggettiva, di cui *kalenkèbana* e *jawuli* sarebbero (imperfette) traduzioni locali, radicate nella tradizione e rimodulate in relazione ai problemi sociali e psicologici degli studenti moderni?

L'impatto con il "campo" rende l'Autrice scettica rispetto a entrambi gli interrogativi, e la porta a mettere in discussione l'assunzione dello stesso *surmenage mental* come categoria etnopsichiatrica autonoma. Assistiamo dunque a un percorso di ricerca che decostruisce il suo oggetto iniziale, passando soprattutto attraverso una serrata critica del concetto stesso di *culture-bound syndrome*, di cui si evidenziano le implicazioni fortemente etnocentriche. Su tale critica si incentra in pratica tutta la prima parte del libro (un tema su cui Ciminelli è già intervenuta con un contributo autonomo su questa rivista, "AM", n. 3-4, 1997, pp. 247-277). La tradizionale "follia del sapere" appare all'Autrice come variante di una più generale concezione della follia nella cultura bambara (il "sapere della follia"): concezione che tenta accuratamente di ricostruire attraverso il metodo della *semantic network analysis*.

A questo compito è dedicata la seconda parte del libro, che procede a un sistematico e meticoloso esame delle nozioni tradizionali bambara di salute, malattia e persona, utilizzando come fonti il linguaggio comune, da un lato, e dall'altro il sapere specialistico dei terapeuti tradizionali quale emerge da un'ampia serie di interviste. Il volume si conclude proprio con la presentazione delle diverse figure di terapeuti che l'Autrice ha incontrato sul campo, distinti per tipologie: *marabout* (sapianti islamici), *jinètigi* (sacerdotesse del culto di possessione dedicato agli "spiriti" *jinè*), *furakèla* (guaritori tradizionali che si caratterizzano per un sapere erboristico e poteri magici). Di ogni guaritore viene tracciato un breve profilo individuale: l'Autrice ci ragguaglia in particolare sulle circostanze in cui le interviste si sono svolte, e discute i principali problemi di "traduzione radicale" emersi nel colloquio. Sceglie però (purtroppo, a mio parere) di non inserire nel testo estratti integrali delle interviste – con un'unica ma notevolissima eccezione, che, per quanto relegata in appendice, rappresenta forse l'aspetto di maggior interesse del libro: l'ampia trascrizione (30 pagine) dell'intervista con una *jinètigi*, in cui si intrecciano il dialogo in lingua bamanan tra la guaritrice e l'interprete (del quale viene fornita traduzione italiana) e il dialogo in francese fra l'interprete stesso e la ricercatrice. Ne risulta un documento di grande ricchezza, denso di malintesi, slittamenti di significato e negoziati semantici, finemente analizzati da Ciminelli.

4.

In effetti, il problema della traduzione è il vero filo conduttore del libro. L'Autrice intende il proprio sforzo di comprensione antropologica principalmente come un'opera di traduzione, nel senso di questo termine che include il costante ripensamento delle categorie semantiche della lingua dell'interprete. L'accostamento tra *kalenkébana* e *surmenage mental* è rifiutato in quanto frutto di una traduzione approssimativa e orientata da pregiudizi etnocentrici: per questo motivo, Ciminelli non considera tale accostamento un promettente punto d'approccio all'antropologia medica bamanan. Preferisce invece partire dal paziente raffronto con le categorie linguistiche dell'italiano e del francese, cercando a partire dal linguaggio comune l'accesso – per così dire – all'alterità culturale.

Risultato di tale lavoro interpretativo, se lo intendo correttamente, è il mostrare come il sistema salute-malattia e il “sapere della follia” della cultura bamanan siano meno “esotici” e meno distanti dalle concezioni italiana e francese di quanto può a prima vista apparire. La cultura bamanan definisce la salute in termini di equilibrio fra qualità concrete dei corpi e degli oggetti naturali (fresco-caldo, secco-umido etc.) – una lévi-straussiana logica del concreto che la biomedicina può ben aver abbandonato, ma che pervade ancora profondamente le strutture della lingua e del senso comune occidentali. Ciminelli conclude il libro con un richiamo alla tradizione ippocratica come a una sorta di matrice comune a entrambe le culture. Se volessimo tradurre Ippocrate in bamanan, ella osserva, non ci troveremmo affatto in una situazione di incommensurabilità, e avremmo invece a disposizione un'ampia gamma di risorse linguistiche e culturali. Questo richiamo a una comune matrice, profondamente depositata nelle rispettive storie culturali, può rappresentare una pista per “tornare a casa” assai più interessante e produttiva che non l'appiglio a una esotica e improbabile *culture-bound syndrome*.

5.

Avendo sinteticamente ripercorso i contenuti del libro, e ribadendo che si tratta di un ricco e importante contributo al dibattito etnopsichiatrico contemporaneo, vorrei altrettanto brevemente avanzare alcune osservazioni critiche. Osservazioni di carattere generale, beninteso, non essendo io uno specialista dell'area etnografica in questione. La prima riguarda la stessa struttura compositiva dell'opera, che mi pare non riesca a rispondere fino in fondo ai requisiti epistemologici posti dalla stessa Autrice. Come detto, ella pone grande enfasi sul lavoro di terreno non solo come metodo per la raccolta di dati e fonti, ma come esperienza complessiva che apre le porte a una comprensione dei problemi antropologici assai più profonda e, direi, qualitativamente diversa da quella che una riflessione puramente teorica può consentire. Raccontando del suo primo approccio con la realtà africana, parla addirittura di una immediata sensazione di “disgusto per le teorizzazioni logico-empiriche elaborate nell'ambito della letteratura etnoantropologica, percepite immediatamente come falsanti e riduttive” (p. 32). Nell'introduzione come nelle conclusioni del volume, il percorso conoscitivo seguito ci viene presentato come in qualche modo direttamente imposto dall'esperienza di ricerca (cioè, non da specifici dati empirici, ma dall'esperienza nella sua globalità).

Naturalmente, e Ciminelli ne è perfettamente consapevole, è altrettanto vero che la teoria guida strettamente l'esperienza di ricerca e spesso ne “impone” i risultati; tanto che a me pare probabile che, andando in Mali vent'anni fa, l'Autrice avrebbe trovato e “riportato a casa” la sua brava *culture-bound syndrome*. Ma il punto è un altro: e cioè, che il testo non restituisce completamente il senso di questo diretto scaturire della com-

preensione teorica dall'esperienza di ricerca. La prima parte, dopo alcune osservazioni di grande interesse sulle condizioni oggettive e soggettive della ricerca, assume un andamento decisamente teoretico, addentrandosi in un'ampia discussione della recente letteratura etnopsichiatrica e dei dibattiti sulle *culture-bound syndromes* e sulla depressione africana. Le fonti locali utilizzate in questa parte sono prevalentemente opere di psichiatria, oltre ad alcune interviste con studenti affetti da *surmenage mental*. La seconda parte dedica ampio spazio all'analisi di categorie linguistiche bamanan, e solo nei capitoli finali, come detto, viene presentato il nucleo principale del *fieldwork*, vale a dire gli incontri con i guaritori tradizionali. La straordinaria trascrizione di un'intervista a tre ingressi linguistici (bamanan, francese e italiano), cui ho fatto cenno, viene addirittura relegata in appendice. Sul piano dell'effetto di lettura, e nonostante le intenzioni dell'Autrice, questi documenti appaiono in sostanza come conferme di conclusioni già raggiunte sul piano teoretico. Il proposito (ripreso da M. Kilani) di mostrare come «le interpretazioni sono sorte nel corso del lavoro sul terreno» non sembra completamente raggiunto.

6.

Eppure, quando Ciminelli decide di parlare direttamente dell'esperienza di ricerca, lo fa in modo assai efficace. Le sue riflessioni soggettive sul primo impatto con il “terreno”, sul senso di isolamento e di stigmatizzazione che subisce in quanto bianca (*tubabu*), sui fraintendimenti nei codici linguistici e culturali sono molto interessanti; così come interessante e profondo è il tentativo di collegare questa “sindrome di estraneità” ad altre esperienze personali, in una sorta di percorso di “controtransfert culturale” (cap. 1). Efficacissimi sono poi alcuni dettagli descrittivi che l'Autrice inserisce talvolta nella trattazione, quasi sempre legati al tema del rapporto fra tradizione e modernità: ad esempio, la scoperta in una casa di Kolokani di una gondola veneziana in plastica dorata, souvenir *kitch* per eccellenza nella nostra cultura e inserito là in un contesto d'uso assolutamente diverso (p. 38). O ancora, l'episodio in cui la paziente di una guaritrice scambia l'antropologa per uno spirito *jinè*, in virtù del chiarore della sua pelle (pp. 35, 207).

Spunti di questo tipo sono però abbastanza rari: come ripeto, la struttura compositiva del libro privilegia nettamente la messa a punto teorica rispetto al più generale obiettivo etnografico della rappresentazione. Mi chiedo se l'Autrice non abbia per così dire tenuto a freno la propria sensibilità riflessiva per il timore di incorrere nei vizi di quel genere iper-soggettivista o “confessionale”, come lo ha chiamato Geertz, che caratterizza certe tendenze dell'antropologia cosiddetta postmoderna. È sintomatico che Ciminelli decida di aprire il suo libro con una feroce tirata proprio contro tali tendenze, nelle quali «la *persona ethnologica* rischia [...] di recitare da protagonista in indegne *pièces* intimiste da decadenza post-mitteleuropea» e con un appello a credere che «tuttora sussiste un residuo di realtà contro il quale le idee cozzano duramente» (p. 19) – uno dei pochi passi decisamente sopra le righe di un testo altrimenti assai controllato. Sarebbe interessante indicare esempi di tali *pièces* intimiste e decadenti, o di quei famosi ma sempre rigorosamente anonimi antropologi che negano il concetto di realtà – senza di che, critiche del genere non hanno molto senso. Di fatto, l'antropologia riflessiva degli ultimi vent'anni ha semplicemente fatto quel che Ciminelli stessa prescrive, cioè tentare di mostrare i modi in cui il sapere etnografico nasce dall'esperienza di ricerca sul campo, e situare il ricercatore stesso all'interno della rappresentazione etnografica.

7.

Vorrei infine tornare al *surmenage mental*, la cui messa a fuoco come oggetto empirico si perde progressivamente nel testo. Ne abbiamo visto i motivi: con ottimi argomenti, Ciminelli nega il suo statuto di autonomo fenomeno psichiatrico e tende a considerarlo piuttosto come un “modo di dire”: «il *surmenage mental* mi appariva dunque sempre meno un “fenomeno” di interesse etnopsichiatrico [...] e sempre più una espressione linguistica, di cui ho innanzitutto cercato di definire l'uso nei diversi contesti in cui circolava» (p. 88). Questo contesto d'uso non viene tuttavia approfondito, se non in alcune pagine conclusive. Sulla base di interviste a studenti, l'Autrice sostiene che gli attori sociali intendono il *surmenage mental* in termini di categorie linguistiche ordinarie e largamente diffuse: in particolare, come «un'alterazione del rapporto ottimale...tra l'acquisizione del sapere e la definizione della persona, in base a coordinate sociali che appaiono ancora costruite in base a punti di riferimento “tradizionali”» (p. 238). Ciò rende questa sindrome – o categoria linguistica – particolarmente utile sul piano psicologico per gli studenti che devono giustificare fallimenti scolastici, a fronte di un ingente investimento della famiglia nella loro promozione sociale. Un problema che, come giustamente osserva Ciminelli, ha come sfondo «la difficile definizione della propria identità culturale nel conflitto tra modernità e tradizione [...]; e cioè la difficile negoziazione, tra i diversi segmenti di questa complessa società in mutamento, del confine della propria identità» (*ibidem*).

Purtroppo questo spunto non è sviluppato dalla ricerca e dal libro. Eppure, viene da commentare, è proprio questa la dimensione più interessante cui conduce l'iniziale assunzione dell'oggetto di ricerca – il quale perde sì la propria essenzialità psichiatrica, ma non per questo si dissolve come fenomeno culturale. Anzi, ne acquista per così dire in spessore storico-antropologico. Proprio nella sua qualità di “modo di dire”, il *surmenage mental* si può configurare come un punto di approccio all'intera cultura bamanan, nel quale molteplici dimensioni si intrecciano e interagiscono: dalle idee tradizionali di salute e malattia, ai processi educativi e al rapporto con i saperi occidentali, alle contraddizioni della modernizzazione, alle relazioni familiari e ai processi di mobilità sociale, ai rapporti tra città e villaggio o tra istanze individualiste e comunitarie, e così via.

Di più: come fenomeno culturale “totale”, se non come *culture-bound syndrome*, il *surmenage mental* non sembra così inadatto a funzionare da interfaccia tra la cultura banaman e quelle occidentali: questa nozione è infatti cospicuamente presente nella storia contemporanea dell'Occidente, come ho accennato all'inizio di questa recensione. Trovarcela di fronte in contesto etnografico ci può spingere a “tornare a casa”, ripercorrendo, per dirla alla de Martino, la sua maturazione all'interno della nostra storia culturale: andando a studiare ad esempio i modi in cui lo stress da studio è stato trattato da educatori, medici e psichiatri, i suoi nessi con le concezioni di persona e di moralità che si affermano con la rivoluzione industriale, con i nuovi rapporti fra tempo libero e tempo di lavoro, con il mutevole status degli studenti e dei giovani in generale, e così via.

Il bel libro di Maria Luisa Ciminelli sceglie di privilegiare la prospettiva specificamente etnopsichiatrica e medico-antropologica del problema, non lasciandosi trasportare dall'oggetto di ricerca verso la pista della dimensione storica – o meglio, indirizzandosi verso un differente oggetto di ricerca. Si tratta naturalmente di una scelta assolutamente legittima, che non può però esser presentata come semplicemente “imposta” dal campo. Lasciarsi guidare fino in fondo dall'oggetto *surmenage mental* poteva condurre verso potenzialità di ricerca e di scrittura altrettanto promettenti.