

Trame narrative e memoria del viaggio: come lo sguardo antropologico trasforma l'oggetto etnografico

Salvatore Inglese

psichiatra, Dipartimento di salute mentale, Azienda U.s.s.l. 7 (Catanzaro)

Africa tiene en la eternidad su destino,
donde hay hazañas, ídolos, reinos, arduos bosques y espadas.
Yo he logrado un atardecer y una aldea.

[Jorge Luis Borges, *Dakar*].

0.

Scrivere un testo costituisce sempre un problema maggiore nello sviluppo della conoscenza poiché nessuna conoscenza può essere trasmessa se non si lascia *ritessere* in un qualche ordine formale.

È vero altresì che anche la lettura di un testo costituisce un problema maggiore. Ogni testo contiene, seppure allo stato latente, particolari percorsi di lettura che si rivelano solo quando un lettore incomincia a cimentarsi su di esso. Non si esclude peraltro che ogni nuovo lettore si incammini lungo un sentiero inesplorato, corrispondente alla messa in opera di un tentativo creazionale.

Scrittura e lettura rappresentano allora i momenti costruttivi e costitutivi del testo che possiede sempre sia la capacità di rideterminare le intenzioni dell'autore, sia quella di influenzare le aspettative del lettore.

Il testo è instabile e aleatorio anche se la sua oggettività formale sembra costituirne la materia immota e invariabile. L'oscillatorietà del testo si rende all'improvviso evidente quando, ad esempio, esso venga tradotto in una lingua diversa da quella che lo ha generato, o quando venga utilizzato al di fuori del dominio di genere specifico nei cui confini è stato creato.

Esistono delle scritture che obbediscono ad un imperativo furioso: dove c'è realtà deve esserci scrittura!!!

Ne esistono altre che proclamano la propria supremazia sulla realtà - a cui pretendono di sostituirsi - e che declassano l'esperienza a trascurabile accessorio.

1. Clifford Geertz. Opere e vite

Clifford Geertz si pone una caustica domanda: «come l'etnografia riesce a persuadere?». Egli esclude che l'ampiezza e la perfetta organizzazione formale dei dati raccolti sul campo riescano effettivamente a rendere credibile il racconto dell'esperienza antropologica. Si dimostra piuttosto convinto del fatto che la raccolta dei fatti empirici venga regolarmente oscurata dalle strategie retoriche della scrittura etnografica. Dal dispiegamento di tali strategie la scrittura deriverebbe la sua forza persuasiva, e su di esse gli etnografi fonderebbero la loro capacità di «indurci a prendere sul serio ciò che dicono [...] di convincerci del fatto che essi, [...], sono penetrati davvero [...] in un'altra forma di vita, e che davvero sono "stati là". E qui, [...], è il luogo in cui la scrittura entra in gioco» (GEERTZ C. 1990 [1988]: 12). Geertz ama richiamare la distinzione foucaultiana tra "*scrittura scientifica*", organizzata all'interno di un insieme sistematico e anonimo di conoscenze disciplinari, e "*scrittura letteraria*", resa riconoscibile dallo "stile" e dalla "firma" dell'autore.

La matrice del lavoro etnografico è ancora costituita dal diario di viaggio e dalla raccolta epistolare, generi di discorso che affidano alla "firma" la funzione di rendere riconoscibile l'identità dello scrittore e di confermarne la presenza all'interno del testo. Geertz riconosce che l'etnografia è incardinata ad una sua vitale aporia consistente «nel costruire dei testi apparentemente scientifici partendo da esperienze ampiamente biografiche» (GEERTZ C. 1990 [1988]: 17). Viene da lui considerata centrale la questione del rapporto tra autore e testo etnografico rispetto alla modalità delle relazioni di esperienza tra osservatore e osservato. Nel suo ragionamento si rintraccia il consiglio metodologico di prestare attenzione all'inizio del racconto, alle «pagine di apertura, in cui l'autore costruisce la scena, descrive il lavoro e presenta se stesso» (GEERTZ C. 1990 [1988]: 18).

Il resoconto etnografico contiene sempre delle intenzioni totalizzanti in quanto mira a persuadere il lettore del fatto che chiunque fosse stato là avrebbe visto e annotato le stesse cose. Questa ambizione, occulta e lungamente dominante, è oggi giunta al tramonto grazie ai lavori minimalisti che non si elevano al di sopra dell'orizzonte esperienziale soggettivo (CRAPANZANO V. 1980 [1995]). Il minimalismo etnografico sostituisce all'imperialismo dell'oggettivismo il predominio del soggettivismo. Però, quanto

più il soggetto è relativo ed effimero tanto più esso appare necessario per comprendere i fenomeni descritti nel racconto dell'esperienza. L'euforia dell'effimero costruisce una nuova prigione fondata sull'inconfutabilità e irripetibilità dell'esperienza etnografica, data la non replicabilità del soggetto di esperienza. Ma, in realtà, il cambiamento più importante e irreversibile consiste nella sostituzione delle *strategie intenzionali di esposizione* utilizzate dall'osservato di fronte a sempre nuovi osservatori.

2. Henri Michaux. Ecuador

Ci sono autori che assumono il proprio mondo interno come un oggetto etnografico, sconosciuto e inesplorato.

Nella scrittura etnografica di Michaux gli effetti di estraneazione scaturiscono dalle pieghe della superficie narrativa. Essi creano un mondo in cui non si è mai a casa, da nessuna parte, ancor meno nella propria pelle o nei propri pensieri. Un mondo in cui gli effetti di sorpresa e di spiazzamento attraversano gli stati di coscienza, di continuo. Il funzionamento stesso degli apparati senso-percettivi è sottoposto ad un'inesauribile tensione creativa per cui l'oggetto etnografico assume qualità allucinatorie, instabili e caotiche, che esplodono in molteplici direzioni centrifughe.

Dall'aprile del 1928 il diario ecuadoriano di Michaux contiene sempre maggiori riferimenti all'etere e al laudano, sostanze la cui assunzione complica ulteriormente gli assetti sensoriali e percettivi del viaggiatore. I primi effetti di spaesamento esterno, ormai controllati grazie ad un progressivo adattamento all'ambiente fisico, persistono come bisogno di spaesamento artificiale del mondo interno, talvolta ottenuto per mezzo di droghe. La manipolazione del mondo interno provoca una sensazione di spaesamento ancora più radicale piantata al centro dell'esperienza del tempo. A questo punto viene percepito il fragore di una cascata d'angoscia: angoscia del non finito, della malattia e della morte.

In un mondo siffatto l'umano è qualcosa di estraneo, forse addirittura di troppo, perché sottoposto ad una defigurazione radicale. Michaux non sopporta gli indigeni, non li comprende, li accusa di non contribuire al suo perfezionamento personale. Il diario è singolarmente povero di tracce, di parole e di scritture umane. Michaux è impegnato - anima e corpo - a trasformare gli oggetti e le persone in *flussi e paesaggi* di cui compulsivamente scompone e ricombina gli elementi. Desidera costruire una *topografia senza toponomastica*: alla scrittura sostituisce grafi, pliche, linee, segmenti, isole di curve infinite. Al paesaggio, alla sua contemplazione estatica e muta, subentra una

successione inarrestabile di mappe sprovviste di direzioni ordinatrici.

A questo punto il viaggiatore è distolto dall'esperienza concreta del viaggio pur andando incontro a tutti i suoi rischi. Ancora di più: il suo movimento sul territorio materiale non corrisponde al desiderato percorso iniziatico verso la conoscenza.

«Ce voyage est une gaffe. Le voyage ne rend pas tant large que mondain, [...] On trouve aussi bien sa vérité en regardant quarante-huit heures une quelconque tapisserie de mur» (MICHAX H. 1968: 120).

La delusione provocata da questa esperienza viene però sostituita dalle realizzazioni seduttive del viaggio interiore in cui non sussiste la ricerca illuminata dell'essenza umana ma la sua soluzione nell'infinito della percezione.

Il viaggio nel mondo interno richiede accurati preparativi e ammette consigli che però restano patrimonio esclusivo e segreto dell'*entronauta*:

«Per questo viaggio mi vennero dati infiniti consigli, e contraddittori. Ma adesso so ciò che mi conviene. Non lo dirò ma lo so» (MICHAX H. 1968: 164).

3. Ernesto de Martino. Itinerari meridionali: Note lucane

De Martino si muove verso l'oggetto etnografico solo *dopo* averne ricevuto una qualche rappresentazione derivata. Assume infatti come prima approssimazione all'oggetto la tela del pittore, il racconto folclorico, il mito originario, il documento psicopatologico.

In de Martino si rende oltremodo evidente l'incastro tra la derivata dell'oggetto e la categoria astratta e generale predisposta ad accoglierlo.

Di fronte ad una rappresentazione iconica del caos in cui verserebbe il mondo meridionale, de Martino stigmatizza il fatto che si tratti di un caos "senza persone". Egli procede in una direzione opposta a quella di Michaux per il quale la *depersonazione* della realtà costituisce un tratto strutturale della realtà stessa⁽¹⁾.

De Martino, al contrario, riconosce finanche nelle turbolenze del *caos-chene-ga-la-vita* l'esistenza di persone storiche. Sul piano speculativo ricostruisce i processi generativi che trasformano il *Kaos* (oggetto sdifferenziato e conflittuale) in *Mundus* (mondo storicamente operabile per mezzo dell'intersoggettività).

De Martino entra in rapporto diretto con l'oggetto etnografico *solo* dopo aver attraversato alcune tappe preliminari che costituiscono gli stadi operativi del suo metodo di ricerca.

Dapprima raccoglie un elemento parziale generato nel mondo culturale a cui appartiene l'oggetto (quadro, canto, icona, racconto), poi lo trasporta in alcune categorie mitografiche fondamentali (lotta originaria tra luce e tenebra, tra forma e informe, tra generi e specie), infine procede ad un suo secondo trasferimento in categorie filosofiche generali (presenza, trascendenza, destorificazione del negativo).

Solo al termine di questo processo il lavoro etnografico diventa finalmente esperienza sul campo e nuova costruzione teorica.

De Martino, a differenza di Michaux, ha bisogno di un lungo periodo di gestazione ideativa e di un paziente lavoro di preparazione.

Ma, come Michaux, teme l'esperienza sul campo perché consapevole delle forze destrutturative che agiscono sulla realtà culturale dell'oggetto.

Negli interstizi di questa realtà legge la cifra di un universo in tensione di cui *pre-sente* il rovescio e riconosce il punto di catastrofe. Egli comprende che nei mondi culturali la persistenza di forme ordinate è sempre un risultato provvisorio e mai un dato permanente.

La ricerca demartiniana è animata da un'empatia pervasiva (*Einführung*, vedi STEIN E. 1986 [1917]) che favorisce l'immersione nelle diverse realtà culturali ma può elidere quella minima distanza critica da cui dipende la trasformazione dell'esperienza in conoscenza. Tale empatia stimola in de Martino la percezione acuta del degrado morale, materiale e fisico dell'umano, della crudezza dei rapporti di dominio.

Il contatto con l'Altro lo spinge inevitabilmente a «diventare [...] l'etnologo di se stesso» (DE MARTINO E. 1962 [1950]: 120) per offrire ad un legame universalizzante quel «me concretamente vivente, che insieme a tutti nella storia sta e insieme a tutti nella storia cade» (DE MARTINO E. 1962[1950]: 121).

De Martino pronuncia questa necessità autoreferenziale per governare il sentimento di collera che lo accompagna costantemente nella sua esperienza antropologica del mondo meridionale. Una collera non corrispondente ad un semplice stato passionale essendo invece «tutta storica, perché tutta storica è la mia colpa» (DE MARTINO E. 1962 [1950]: 121).

4. Claude Lévi-Strauss. Tristi Tropici

L'avventura di Tristi Tropici incomincia come una sorta di errore, come una discontinuità biografica vissuta, per giunta, all'insegna di un sentimento ostile e diffidente nei confronti dell'esperienza del viaggio.

«Odio i viaggi e gli esploratori [...] Nella professione dell'etnografo non c'è posto per l'avventura: questa non costituisce che un impaccio; incide sul lavoro effettivo col peso di settimane o mesi perduti in cammino, di ore oziose [...]; della fame, della fatica, a volte della malattia, e, sempre, di quelle mille corvées che logorano le giornate in pura perdita, e riducono la pericolosa vita nel cuore della foresta vergine a una specie di servizio militare» (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]: 13).

Questo è il tono dell'*incipit*, la scena in soggettiva, per così dire. Esso mette in evidenza gli effetti indesiderati del lavoro sul terreno, croce opprimente il corpo e la mente del ricercatore. Lévi-Strauss si allontana da questi fastidi astraendo la materialità della cultura nel gioco infinito delle corrispondenze logiche tra sistemi formali. La concezione della cultura come pluriverso sistema formale verrebbe generata nel distanziamento dalla fisicità dell'esperienza etnografica, gravida di effetti fatali: noia, stanchezza, pericolo, malattia, morte. Tali eventi mettono in gioco la sopravvivenza stessa del soggetto di esperienza ed è per questo che da essi bisogna prendere distanza. Anche perché l'immersione profonda nella realtà culturale del "selvaggio" nasconde una prima insidia: il selvaggio può apparire inesplicabile e riotto-so a lasciarsi sfruttare dalla potenza del sapere antropologico.

«Alla fine di un viaggio esaltante avevo trovato i miei selvaggi. Ma ahimè, essi lo erano troppo [...] potevo toccarli ma non potevo comprenderli. Ricevevo nello stesso tempo la mia ricompensa e il mio castigo» (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]: 320).

Una seconda insidia è annidata all'estremo opposto: la conoscenza totale del fatto etnografico - la comprensibilità di questa entità "altra" - annulla il gradiente della differenza culturale e provoca una cocente delusione.

«Giunti a decifrarli, essi si spogliano di ogni stranezza; avrei potuto anche non muovermi dal mio villaggio» (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]: 320).

Questo doppio rischio impone a Lévi-Strauss una serie ineludibile di problemi.

«[...] meno le culture umane erano in grado di comunicare fra loro, meno i loro rispettivi emissari potevano accorgersi della ricchezza e del significato di quelle differenze [...] Sono prigioniero di un'alternativa: o viaggiatore antico, messo di fronte ad uno spettacolo di cui quasi tutto gli sfuggiva [...] o viaggiatore moderno, in cerca di vestigia di una realtà scomparsa. Nell'un caso e nell'altro, sono sempre in perdita» (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]: 41).

Questa sensazione di perdita dell'Altro è accompagnata da quella della perdita del proprio *Sé culturale*.

«Le condizioni di vita e di lavoro dell'etnografo lo staccano fisicamente dal suo gruppo per lunghi periodi; la brutalità dei cambiamenti [...] produce in lui un disancoramento cronico: mai più si sentirà a casa sua in nessun posto,

rimarrà psicologicamente mutilato» (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]: 53).

Tristi Tropici rappresenta una grandiosa strategia retorica che vuole costruire un mondo per mezzo della scrittura. Così come il viaggiatore può perdersi nel mondo, il lettore rischia di perdersi in questa scrittura se si mette a seguire tutte le tracce e gli infiniti sentieri disseminati nel testo. Geertz ritiene che l'oggetto di questo libro non sia l'antropologia ma il testo stesso. Il racconto non serve a descrivere gli angoli remoti del mondo, ma ad illuminare i recessi in cui si annidano le domande dell'autore.

Lévi-Strauss non vuole che il lettore «guardi attraverso il suo testo, vuole invece che guardi il testo stesso» (GEERTZ C. 1990 [1988]: 36). Per questa ragione Tristi Tropici è una sorta di "testo archetipo", o un "seme cosmico" che genera, e contiene al suo interno, una vasta teoria di testi differenti che danno forma ad un disegno globale. Disegno ispirato dall'intenzione filosofica di aggredire la questione dei «fondamenti naturali della società umana» (GEERTZ C. 1990 [1988]: 45). Lévi-Strauss crea continuamente effetti realistici o verosimiglianti, ma alla fine di tale sforzo retorico deve ammettere che l'essere lì è un imbroglio deliberato o un fatuo autoinganno. Solo a questo punto si riassetta un nuovo equilibrio tra *i fatti del mondo* e il testo *come fatto*. Il mondo esplorato viene finalmente distillato nel testo che non rappresenta quel mondo ma un territorio indipendente attraversato dai propri abitanti: la popolazione degli antropologi. La trasformazione dell'oggetto etnografico è così compiuta: i giaguari, lo sperma e la carne trasmutano per dar vita ad opposizioni, inversioni e isomorfismi.

5. Piero Coppo. Storie dell'altopiano Dogon

Coppo scrive sulla sua esperienza per elaborare il commiato dalla terra precedentemente scoperta e vissuta. Gli etnografi, in genere, insistono nella descrizione delle difficoltà incontrate e delle modalità adottate per riuscire ad "entrare" o ad "avvicinarsi" all'oggetto etnografico prescelto.

Coppo invece si impegna nella scrittura della partenza e non in quella dell'approdo.

La sua scrittura è inoltre sintonizzata con una serie di compiti non meramente etnografico-descrittivi. Il progetto di questo etnopsichiatra si differenzia sostanzialmente da quello dell'etnografo poiché intende proiettarsi nella dimensione del *fare* e non solo del comprendere.

«[...] il saper-fare dei guaritori si affermava, in Africa, come una risorsa disponibile ovunque, spesso efficace, accessibile e familiare» (COPPO P. 1994: 9).

Si riconosce con chiarezza che tutta una nuova cultura in occidente si è sviluppata e parzialmente emancipata dai conflitti di lealtà culturale.

«Finalmente superata, grazie alla critica,[...],la necessità di una sistemazione gerarchica delle differenze, era possibile esplorare liberamente le diversità, descrivendone ricchezze ed originalità» (COPPO P. 1994: 10).

Qui si apprezza il cambiamento epocale intercorso tra gli anni demartiniani - infiltrati dall'angoscia della subalternità ideologica, dell'indegnità etica e dell'irrazionalità magico-rituale delle culture del Mezzogiorno - e gli anni della crisi dell'etnocentrismo metodologico ed etico.

Coppo trascende la propria esperienza all'interno del Centro di medicina tradizionale di Bandiagara che assolve il compito di «studiare, valutare, organizzare il sistema di cura tradizionale e promuovere modelli di articolazione con le strutture sanitarie in settori giudicati prioritari [...] di studiare aspetti simbolici della cura [...] [di fare] ricorso [...] a competenze antropologiche, psicologiche e psichiatriche» (COPPO P. 1994: 10).

Qui il soggetto scrivente non è chiamato ad elaborare in prima persona - e individualmente - il contatto transculturale e l'esperienza interdisciplinare. Esso è invece un soggetto collettivo installato in una posizione testimoniale condivisa. La pluralità osservativa rompe il cerchio chiuso della testimonianza privata e la sottrae al compito estenuante di rendere credibile la testimonianza stessa.

Nella scrittura di Coppo si coglie inoltre una variazione di prospettiva rispetto ai testi di Lévi-Strauss e di Michaux.

Lévi-Strauss costruisce un testo base dell'antropologia, forse addirittura il suo testo ideale, crea modelli esplicativi e strumenti operativi, arricchisce il sapere generale dell'Occidente, conquista uno statuto scientifico e una posizione professionale.

Michaux trasforma l'antropologia in una sorta di *entronautica* per cui il diario interiore costruisce un'omologia strutturale tra lo spazio interno e quello esterno. Ambedue questi spazi vengono attraversati contemporaneamente, mescolati e sovrapposti, spesso addirittura confusi. In questo scambio dimensionale e testuale si prova un sentimento con il cuore di un animale, si naviga dentro una piroga nella corrente di un dolore fisico, si fanno riflessioni estetiche ed empatiche sulla foresta pluviale le cui caratteristiche ecologiche si trasformano in qualità psicologiche dell'osservatore.

Coppo oscilla in modo controllato tra queste due posizioni. Soddisfa le esigenze strutturaliste-oggettivanti di Lévi-Strauss integrando nel sistema disciplinare del sapere occidentale le ricchezze di quello tradizionale. Per centrare tale obiettivo procede però come Michaux: si abbandona ad un flusso

di soggettivazione lasciandosi attraversare, influenzare e trasformare dalle emozioni provate rispetto all'altro.

Tutto il testo è animato da una dinamica transferale e controtransferale di natura eminentemente culturale (DEVEREUX G. 1984 [1967]). Il governo di tale controtransfert riesce ad alimentare la relazione transculturale soprattutto quando le emozioni dell'altro risultano incomprensibili o in traducibili, quando cioè la frontiera dell'indicibile è stata raggiunta.

Questo controtransfert può acquisire la qualità di un rispecchiamento idealizzante che spinge ad assumere le concezioni dell'altro come modello culturale esemplare e purificato. Il gioco delle risonanze, la pazienza sempre offerta o ricevuta, la dilatazione dei tempi comuni dell'esperienza, costituiscono altrettante evidenti tracce di un percorso privo di traguardo, ma non privo di una direzione.

Questa disposizione permette a Coppo di redigere una storia scritta della cultura Dogon in grado di funzionare come contesto di riferimento che conferisce un senso ulteriore all'osservazione dei fatti specifici e locali. Un fatto, ad esempio, è il modo in cui la malattia fa la sua comparsa in questo universo culturale, e il modo con cui viene affrontata e risolta. Tra i Dogon non si dà eccessiva importanza al nome della malattia ma al come svelarla. Non esiste una malattia che si autoriveli. Essa prende una forma riconoscibile solo nel corso di una lotta con il guaritore che deve «saperla stanare, smascherare, sopportare e vincere» (COPPO P. 1994: 42), ma da cui il paziente e il guaritore non sempre escono vincenti.

La scrittura di Coppo sconcerta per la sua *leggerezza* che non occulta l'angoscia dell'ombra (CALVINO I. 1988).

«Certo è possibile perdersi, nella terra di nessuno che si apre, dopo aver messo in discussione l'ordine della Tradizione» (COPPO P. 1994: 49).

Ma la sua scrittura, prima di oltrepassare il limite al di là del quale il rischio diventa evento, riesce a darci alcuni passaggi che contribuiscono notevolmente alla rifondazione dell'etnosichiatria italiana (COPPO P. 1994: 46-47).

Coppo illustra l'impossibilità comparativa dei sistemi nosografici dovuta anche alle differenze ideologiche prodotte dall'uso, o meno, della parola scritta. Se le lingue e le scritture sono diverse, ciò è dovuto ad una differenza nell'esperienza e nel pensiero. Siamo cioè di fronte ad un diverso *esserci-nel-mondo* da cui discende la constatazione che anche i modi dell'ammalarsi, dell'*agire la malattia* e dell'*agire sulla malattia* non sono equivalenti.

Talvolta appare nel testo la figura dell'Autore circondato dall'aura soffusa del medico esperto, noncurante delle difficoltà di esercizio della sua opera quotidiana.

«Preparo la borsa coi farmaci, quella con registratore, macchina fotografica e quaderno; il sacco con coltello e cartucce; il fucile, la borraccia d'acqua filtrata» (COPPO P. 1994: 51).

Il soggetto si descrive per mezzo delle sue protesi tecniche che permettono di individuare i limiti della persona e della sua disciplina. L'Autore non trascura di descrivere simmetricamente gli oggetti che connotano l'identità del suo informatore.

«Vecchia batteria d'auto [...] di cui fonderà il piombo, [...], ne farà pallini per il vecchio fucile ad avancarica. Il sacco di pelle con le caramelle per i figli [...] recipienti con rimedi e materiale per la divinazione: conchiglie, statuette, amuleti. L'ascia dogon e il nuovo fucile a retrocarica, che il fabbro fa [...] utilizzando canne di bicicletta [...] Scarpe cinesi, gialle e di plastica, da usare la notte, nella boscaglia, per proteggere i piedi dai serpenti» (COPPO P. 1994: 51-52).

Il confronto tra gli oggetti favorisce quello tra le rispettive identità del ricercatore e dell'informatore, siglando la distanza e la differenza tra esponenti di culture diverse. Pur esistendo questa distanza, si tratta di percorrerla per intero ritrovando alla fine gli aspetti nascosti e segreti dell'iniziazione del guaritore di follia. Curare la follia è infatti un affare pericoloso e un'impresa faticosa: ciò impedisce di credere nell'esistenza di un potere terapeutico semplice o neutro. La follia può essere allontanata dal suo interprete contingente, ma può sempre ritornare sui discendenti.

Bisogna arrestare in qualche punto il movimento di questo flusso lungo l'asse temporale, soprattutto quando ciò che trasloca è una rappresentazione del male (i morti, i malati).

La raccolta dei rimedi naturali è possibile solo per mezzo di formule propiziatriche, domande di autorizzazione, ringraziamenti, riti di purificazione. Dall'inizio alla fine di tali procedimenti si comprende che l'intenzionalità operativa, ancorché terapeutica, *non* è umana: l'umano è secondario, esso non possiede mai veramente una tecnica o una virtù, ma da queste *viene agito*.

L'intenzionalità operativa mediata dall'umano non trova in esso la sua ragione, la causa, il potere, forse neanche lo scopo⁽²⁾.

«Deponeva il materiale raccolto sulla soglia del tempio: lì doveva restare, prima di essere lavorato, per il tempo necessario a caricarsi del potere di guarire» (COPPO P. 1994: 60).

Coppo riesce a sottrarre peso alle difficoltà che si oppongono alla comprensione della cura tradizionale, e con "leggera" precisione descrive i momenti di tale cura⁽³⁾.

Il racconto denuncia anche gli inganni contenuti nei testi studiati per prepararsi all'esperienza (GRIAULE M. 1968 [1966]). In generale si può sostenere che l'inflazione informativa nuoce al lavoro etnografico poiché provoca una pregiudiziale saturazione delle risposte. Per difendersi da tale rischio è pertanto necessario possedere un corredo di domande personali senza le quali non si riesce a lavorare sul campo.

«Non ritrovavamo ciò che si leggeva nei libri degli etnologi [...] I Dogon stessi non vi si riconoscevano: sembrava [...] si parlasse di altri» (COPPO P. 1994: 91).

La ricerca è momentaneamente inibita da tale scacco conoscitivo poiché all'improvviso deragliano le conoscenze precedenti sul mondo Dogon.

Tale rovinoso deragliamento rappresenta il fallimento delle strategie di persuasione retorica fondate sull'autorità dell'osservatore, sul suo "essere stato là". Tali costruzioni si rivelano inefficaci e inutilizzabili, alimentano il dubbio e il sospetto intorno alla veridicità, alla coesione e alla coerenza delle realtà fenomeniche a cui si ispirano o da cui scaturiscono. L'oggetto presente nel testo non è più l'oggetto concreto esistente sul campo. Esso è invece un oggetto testuale e come tale aleatorio, artificiale, irreali (fuoriuscito dalla realtà stessa). Questo oggetto deve essere infine ricostruito, rigenerato, rinominato.

«Ogni volta che credevo di conoscere le risposte, si apriva un altro livello, più profondo, da esplorare [...] qualcosa cambiava dentro di me col tempo, frequentando posti e persone, [...] , vivendo fino in fondo la solitudine» (COPPO P. 1994: 105).

In questo paesaggio, contemporaneamente interno ed esterno, si ripristina il registro umorale e sensoriale che prepara nuove configurazioni formali e testuali.

«Come se dal paesaggio si staccassero cose, [...], che di colpo si collegavano tra loro, tessendo un senso che non aveva bisogno di pensieri e parole» (COPPO P. 1994: 105).

Il paesaggio interno si ricollega, in un solo movimento, ad «un mondo nuovo, intero, [...], cangiante come la superficie dell'acqua in cui gli indovini cercano il non conosciuto» (COPPO P. 1994: 105). Una scrittura d'acqua, appunto.

Il distacco dal mondo del soggetto osservato consegue ad una sensazione di *spavento* di fronte alla «porta d'accesso al cuore di quel mondo, porta che non avrei voluto, o che non potevo, varcare» (COPPO P. 1994: 106).

I veri rischi non consistono nell'entrare in *quel* mondo, ma nel fatto che per entrarvi bisogna liberarsi degli involucri che proteggono il proprio senso di identità culturale.

Infine, l'oggetto sommerso cercato dall'etnopsichiatra emerge solo al termine di questo percorso testuale e all'inizio di una riflessione ancora silenziosa. Esso è costituito da una critica alle intenzioni comparative della psichiatria transculturale che pretende di assorbire la nosologia e la nosografia tradizionale all'interno dei postulati patogenetici e delle classificazioni nosografiche della medicina occidentale. Intenzioni che rischiano di distruggere le concezioni del sapere tradizionale e di traumatizzare irreparabilmente il paziente non occidentale. La dilatazione del campo applicativo e ideologico della medicina occidentale può infatti provocare la dissipazione di un *sapere* e di un *saper fare* che si sono storicamente sviluppati e rafforzati nell'ignoranza della sua esistenza.

Sulla superficie di tale oggetto critico è forse adesso possibile incominciare a trascrivere un discorso positivo sulla fondazione di una nuova etnopsichiatria italiana⁽⁴⁾.

6.

Questi autori recuperano e trascrivono in modo personale le rispettive memorie di viaggio. Il lettore riconosce nei loro testi una scala graduata di trasformazione dell'oggetto etnografico e del corrispondente soggetto di esperienza.

La doppia manipolazione del soggetto e dell'oggetto costituisce il risultato di questa attività testuale che viene ottenuto per mezzo di una specifica strategia retorica.

Tale strategia è dunque un fattore di trasformazione del binomio soggetto oggetto piuttosto che una semplice rappresentazione della loro relazione.

I termini di questo binomio, una volta trasposti nella trama narrativa, diventano socialmente visibili e acquisiscono qualità peculiari che influenzeranno ogni nuovo lettore e ogni nuovo autore da cui ogni racconto scritto dipende per potersi infine riprodurre come *testo vivente*.

Note

(1) In base a questa sapienza percettiva Michaux sostituisce progressivamente il soggetto umano e la sua intenzionalità con la dinamica del *flusso*, assumendo la *de-umanizzazione* della realtà come estremo affondo ermeneutico ed emancipando la vita dal suo legame con l'umano.

(2) Questa è una curvatura che l'impostazione umanistica di de Martino non saprebbe comprendere né accettare, in quanto l'intenzione *mondanizzante* è da lui riconosciuta come puro attributo, o con-

quista dell'umano.

(3) Divinazione: dove si decide se si è in grado di curare. / Sacrificio: dove si instaura una riparazione sostitutiva per mezzo di un'offerta. / Cura: momento complesso durante il quale l'oggetto terapeutico viene utilizzato e trasformato acquisendo progressivamente nuove ed eterogenee proprietà: ad esempio, l'infuso di erbe prima lava, poi purifica, infine deve essere ingerito o inalato. Si tratta di una procedura organizzata secondo una stadiazione progressiva che si muove dalla superficie del corpo (dalla sua visibilità socio-culturale) verso il suo interno.

(4) Seguendo l'insegnamento di Devereux bisognerebbe ridefinire l'etnopsichiatria in modo tale da emanciparla da un'appropriazione medico-psichiatrica unilaterale. Nelle culture tradizionali il guaritore è colui che cura senza essere un medico (*iatrós*). Egli non sceglie soggettivamente tale ruolo terapeutico, ma deve essere prescelto per poterlo esercitare. Il potere terapeutico è fondato su assunti ideologici tradizionali sulla natura del malato e della malattia (*éthnos*). I dispositivi di cura sono indirizzati al trattamento del disturbo comportamentale della persona considerata nei suoi elementi costitutivi: soma, "spirito", lignaggio (*psykhé*). Tale persona è sempre collocata all'interno di una cosmologia fondamentale in cui essa intrattiene relazioni complesse con entità infra- e sovra-naturali. Le teorie eziologiche e i metodi terapeutici sono autonomi, coerenti e differenti rispetto a quelli esistenti in altri campi culturali, limitrofi o distanti. Nelle società tradizionali la capacità terapeutica non sarà mai riconosciuta come attributo personale dell'operatore terapeutico o derivante da una disciplina liberamente trasmissibile. Essa è un *potere*, ovvero una funzione derivata da un operatore immateriale che agisce all'interno di un determinato interprete umano o di un vettore non-umano (NATHAN T. 1994).

Riferimenti bibliografici

- CALVINO Italo (1988), *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano.
- COPPO Piero (1994), *Guaritori di follia. Storie dell'altipiano Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CRAPANZANO Vincent (1980 [1995]), *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, Chicago [ediz. italiana: *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, traduz. dall'inglese Maria Laura CASCONI TOMBÀ, consulenza scientifica di Mariella PANDOLFI, Meltemi, Roma, 1995].
- DE MARTINO Ernesto (1962 [1950]), *Note lucane*, pp. 107-121, in DE MARTINO Ernesto, *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano [I ediz. del saggio: "Società" (Roma), VI, n. 4, 1950].
- DEVEREUX Georges (1984 [1967]), *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, ediz. italiana a cura di Carlo SEVERI, traduz. dall'inglese, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma [ediz. orig.: *From anxiety to method in the behavioral sciences*, Mouton, The Hague - Paris, 1967].
- GEERTZ Clifford (1990 [1988]), *Opere e vite*, traduz. dall'inglese di Silvia TAVELLA, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford University Press, Stanford (California), 1988].
- GRIAULE Marcel (1968 [1966]), *Dio d'acqua*, traduz. dal francese di Giorgio AGAMBEN, Bompiani, Milano [ediz. orig.: *Dieu d'eau*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1966].
- LÉVI-STRAUSS Claude (1960 [1955]), *Tristi tropici*, traduz. dal francese di Bianca GARUFI, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig.: *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris, 1955].
- MICHAUX Henri (1968), *Ecuador*, Paris.
- NATHAN Tobie (1994), *L'influence qui guérit*, Éditions Odile Jacob, Paris.
- STEIN Edith (1986 [1917]), *L'empatia*, ediz. italiana a cura di Michele NICOLETTI, traduz. dal tedesco, presentazione all'ediz. italiana di Achille ARDIGÒ, Franco Angeli, Milano [ediz. orig.: *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Weisenhauses, Halle, 1917].

Scheda sull'Autore

Salvatore Inglese, nato a Castrovillari (provincia di Cosenza) il 15 ottobre 1954, è medico, specialista in psichiatria, psicoterapeuta. Ha completato la propria formazione trascorrendo periodi di studio e ricerca in Italia e all'estero (Francia, Svizzera, Canada). Lavora presso il Dipartimento di salute mentale, Azienda U.S.S.L. di Catanzaro. Collabora con l'Organizzazione interdisciplinare sviluppo e salute (ORISS), il Laboratorio di storia "Daedalus", la "Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie", e il Centre "Georges Devereux" (Université de Paris VIII). È affiliato a numerose società scientifiche nazionali e internazionali. Fa attualmente parte del Consiglio di segreteria della Sezione calabrese della Società italiana di psichiatria. È inoltre membro del Comitato di redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica".

Da molti anni studia con un approccio etnopsichiatrico i disturbi mentali delle popolazioni migranti.

Nell'ambito dell'antropologia medica ha pubblicato: *La stregoneria antropofagica in Senegal: un modello culturale dell'esperienza di influenzamento*, "Rivista Sperimentale di Freniatria", vol. CIX, 1985, pp. 3-5 / *Psicoterapia e magia in Senegal*, Società Italiana di Psichiatria, Milano, 1985 / *Un approccio transculturale alla psicoterapia: le "vie di liberazione" orientali*, Società Italiana di Psichiatria, Milano, 1985 / *Il simbolismo materno nel tarantismo pugliese*, "Psichiatria e Psicoterapia Analitica", vol. IV, 1985, pp. 5-12 / *Avventure, e per lo più' disavventure, dell'emigrazione intellettuale in America. Il caso Vincenzo Varcasia Stigliani*, "Daedalus. Quaderni del Laboratorio di storia 'Daedalus' " (Castrovillari, provincia di Cosenza), 1, 1988, pp. 149-163 / *Ideologia della morte, tecniche rituali e immaginario collettivo a San Giovanni in Fiore: un'osservazione sul campo*, "Daedalus", 2, 1989, pp. 108-150 / *Psychotic phantasies in a fatherless society*, VIII World Psychiatric Congress, Athens, 1989 / *Social changes and mental disorders in an area of south Italy*, VIII World Psychiatric Congress, Athens, 1989 / *Razza tellurica, razza criminale: il "carattere" calabrese nella mitografia scientifica della prima metà del Novecento*, "Daedalus", 4, 1990, pp. 111-126 / *Suicidal risk in fundamentalist sects*, pp. 861-866, in *Suicide and risk's factors*, Monduzzi, Bologna, 1990 / *Re d'Aspromonte, Imperatore del Cosmo: il caso Giuseppe Musolino*, "Daedalus", 6, 1991, pp. 9-44 / *Psychiatry and migration: an anthropological point of view* (1990), Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1992, pp. 470-472 / *Migrazioni e vicende mentali: un progetto di ricerca sul territorio*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1992, pp. 473-481 / *Effetti dell'emigrazione di massa sull'ecologia sociale di un territorio calabrese: mutazioni antropologiche e derive psicopatologiche*, pp. 53-67, in Virginia De Micco - Pompeo Martelli (curatori), *Passaggi di confine. Etnopsichiatria e migrazioni*, Liguori, Napoli, 1993 / *L'inquietudine alleanza tra psicopatologia e antropologia*, "I Fogli di ORISS", 1, 1993, pp. 3-31 / *Su Ernesto de Martino, ripensato*, "I Fogli di ORISS", 2, 1993, pp. 142-150 / *Psicoanalisi pagana. Profilo della ricerca e della pratica etnopsichiatrica di Tobie Nathan*, "Psicoterapia e Scienze Umane", anno XXVIII, n. 4, settembre-dicembre 1994, pp. 69-72 / *La psicopatologia dell'emigrazione come transizione teoretica alla fondazione dell'etnopsichiatria italiana*, "Inventario di Psichiatria", n.14-15, 1994, pp. 14-19 / *Transizioni vs Trasformazioni in Calabria: antropologia, psicologia e cultura*, "Daedalus", 11, 1994-1995, pp. 47-62 / *I disturbi depressivi in prospettiva transculturale. Studio preliminare su evidenze e questioni emergenti dalla letteratura*, "Fogli di Informazione", n. 165, 1995, pp. 9-15 / *Fondazioni dell'etnopsichiatria clinica: piste e sorgenti di una disciplina nomade*, "I Fogli di ORISS", 3, 1995, pp. 153-161 /

Rappresentazioni del male e della malattia nell'Italia meridionale. Un approccio etnopsichiatrico, "I Fogli di ORISS", 4, 1995, pp. 63-84 / *La psychiatrie italienne face à la psychopathologie des migrants*, "Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie", 29, 1996, pp. 123-131 / *Introduzione*, pp. 11-21, (e traduz. dal francese) a Tobie Nathan, *Principi di etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996 [ediz. orig. del volume: *Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'était...Principes d'ethnopsychanalyse*, Éditions La Pensée Sauvage, Paris, 1993] / *Presentazione*, pp. 7-13, (e traduz. dal francese) a Tobie Nathan, *Manifesto per una psicopatologia scientifica*, pp. 7-101, in Tobie Nathan - Isabelle Stengers, *Medici e Stregoni*, traduz. dal francese, Bollati Boringhieri, Torino, 1996 [ediz. orig. del volume: *Médecins et sorciers. Manifeste pour une psychopathologie scientifique. Le médecin et le charlatan*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris, 1995] / *Osservazioni etnopsichiatriche su memoria, identità e traumatismo rituale*, (in corso di stampa).

Riassunto

Trame narrative e memoria del viaggio: come lo sguardo antropologico trasforma l'oggetto etnografico

L'esperienza antropologica sul terreno attiva sempre nel ricercatore una vasta gamma di emozioni che condizionano la metodologia e i risultati della ricerca (*controtransfert*, DEVEREUX G. 1984 [1967]). Queste emozioni danno una forma specifica all'oggetto di studio che assume così una nuova fisionomia. La relazione con le varianti culturali della malattia e della terapia scatena reazioni di fascinazione, di perplessità e di evitamento nell'antropologo medico. Ogni ricercatore adotta specifiche strategie di controllo di queste reazioni che contribuiscono a formare il suo stile personale e rappresentano lo strumento indispensabile per "lavorare" l'oggetto. L'Autore analizza la produzione testuale di studiosi che hanno trasferito nella loro scrittura la complessità di questi problemi (GEERTZ C. 1990 [1988], MICHAX H. 1968, DE MARTINO E. 1962 [1950], LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955], COPPO P. 1994).

Sommaire

Trames narratives et mémoire du voyage: comment le regard anthropologique transforme l'objet ethnographique

L'expérience anthropologique de terrain suscite toujours chez le chercheur des émotions diverses, qui conditionnent sa méthodologie et les résultats de sa recherche (*contre-transfert*, DEVEREUX G. 1984 [1967]). Ces émotions donnent une forme particulière à l'objet étudié, qui prend ainsi une physionomie nouvelle. Le rapport avec les multiples

variantes culturelles de la maladie et de la thérapie produit chez l'anthropologue médical réactions de séduction, de perplexité ou d'évitement. Chaque chercheur utilise des stratégies spécifiques lui permettant de maîtriser ces réactions: elles contribuent à définir son style personnel et elles représentent un outil indispensable pour "travailler" l'objet. L'Auteur analyse les textes de différents chercheurs qui ont directement affronté dans leur écrits la complexité de ces problèmes (GEERTZ C. 1990 [1988], MICHAUX H. 1968, DE MARTINO E. 1962 [1950], LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955], COPPO P. 1994).

Resumen

Tramas narrativas y memoria del viaje: como la visión antropológica transforma el objeto etnográfico

La experiencia antropológica en el campo genera en el investigador una serie de emociones que condicionan la metodología y los resultados de la investigación (*contratransferencia*, DEVEREUX G. 1984 [1967]). Estas emociones dan forma específica al objeto de estudio que de consecuencia asume una nueva fisonomía. Las variantes culturales de la enfermedad y de la terapia desencadenan reacciones de seducción, de perplejidad y de evitamiento en el antropólogo médico. Cada investigador adopta específicas estrategias para controlar estas reacciones que contribuyen a formar un estilo personal y representan el instrumento indispensable para "trabajar" el objeto. El Autor analiza el texto de estudiosos que transfieren directamente en la escritura la complejidad de estos problemas (GEERTZ C. 1990 [1988], MICHAUX H. 1968, DE MARTINO E. 1962 [1950], LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955], COPPO P. 1994).

Abstract

Narrative plots and travel memories: how the anthropological view transforms the ethnographic object

Anthropological experience in fieldwork always activates a vast array of emotions in the researcher which modify the methodology and the results of the study (*contratransfert*, DEVEREUX G. 1984 [1967]). These emotions give a particular form to the object of study which, therefore, takes on a new expression. The relationship with the cultural variations of the disease and the therapy rouses reactions of fascination, perplexity and of avoidance in the medical anthropologist. Every researcher adopts specific strategies for the control of these reactions which contribute to the formation of his personal style and they represent an essential tool for "working" the subject. The Author analyzes the textual production by researchers who have transferred the complexity of these issues into their writings (GEERTZ C. 1990 [1988], MICHAUX H. 1968, DE MARTINO E. 1962 [1950], LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955], COPPO P. 1994).