

# Psicologie, etnopsichiatria, sistemi di cura

Piero Coppo\*

[pierocoppo@gmail.com](mailto:pierocoppo@gmail.com)

Stefania Consigliere\*\*

[stefania.consigliere@unige.it](mailto:stefania.consigliere@unige.it)

## ABSTRACT

Excluding universalism posits that *any Weltanschauung* different from ours is a bulk of more or less folkloristic beliefs. However, both the epistemological adventure of Western sciences (especially life sciences and “psy” sciences) and the anthropological data collected during the 20th century converge into indicating that this kind of universalism is inadequate and untenable. Today, remaining loyal to the original purpose of science means granting equal epistemological dignity to all systems of knowledge and know-how, which sprung, like ours, from specific historical conditions. Also, it means being able to read the coherence of these systems not according to our parameters, but according to the logic and the constraints that they inherited from the cultures they belong to. According to this analysis, we can find “psychologies” in the plural form within the boundaries of Western science. Moreover, multiple mind models and therapeutic systems are present both within and outside the Western world. Recognising such a plurality does not mean “anything goes”, and requires an epistemology worth the times and complexity we live in.

---

## 1. LA CRISI DELL'UNIVERSALISMO

Impresa di un determinato gruppo umano in un determinato periodo della sua storia, la scienza – fondata, come l'intera *koiné* occidentale, sulla contrapposizione di natura e cultura – mira a descrivere la *natura*. Essa si vuole e si assume, pertanto, come strutturalmente universale, descrittiva di ciò che, del mondo, è invariante, indipendente dall'interpretazione, sganciato dai valori e dalla loro mutevolezza. Questa è ancora, in larga misura, l'immagine che l'Occidente si dà della propria forma di conoscenza: ma basta ripercorrere, anche distrattamente, le vicissitudini dell'epistemologia novecentesca per rendersi conto che si tratta al meglio di una pia illusione, al peggio di una manovra ideologica.

Niente, nella scienza, ha superato indenne la crisi dei fondamenti: non la matematica (vedi il teorema di Gödel), non la fisica (vedi la storia dello iato fra fisica quantistica e teoria della relatività, e i tentativi di ricomporlo), non la biologia (vedi le discussioni sull'evoluzione e sulla definizione stessa di *bìos*), non la medicina (vedi ad esempio i lavori di Georges Canguilhem), e neanche la psicologia. Ma mentre alcune discipline scientifiche hanno saputo mettere a frutto la crisi fin da subito, assumendo direttamente l'onere dell'incompletezza e della discontinuità, altre, più legate alle vicende alterne della società e dei valori, si sono aggrappate alla presunzione di universalità come a una carta di nobiltà – nobiltà che tuttavia, nel frattempo,

---

\* ORISS Organizzazione Interdisciplinare Sviluppo e Salute

\*\* Dipartimento di Scienze Antropologiche, Università degli Studi di Genova



aveva assunto in altre scienze tutt'altre forme, più interessate alle obbligazioni interne e alla produttività concettuale che non alle rivendicazioni in merito a “verità universali”.<sup>1</sup>

Nel frattempo, ma sempre nel XX secolo, si è assistito in Occidente al passaggio da storie di gruppi umani evolventi in ambienti *marginalmente* artefatti a storie di gruppi tendenzialmente omogeneizzati dalla domesticazione ad opera di un ambiente *prevalentemente* artefatto e abitato da merci. La forma-merce non riguarda qui solo oggetti materiali prodotti tecnicamente, ma anche oggetti immateriali e ideologici, e i soggetti stessi.<sup>2</sup> Le linee fondamentali di questo passaggio sono già state descritte a metà Novecento: negli anni '40 e '50 Adorno, Anders e Mumford, dall'America, vedono quello che in Europa si sarebbe visto così chiaramente solo un po' più tardi; e alle diagnosi di Debord e Cesarano sulla macchina capitalista c'è ancora poco da aggiungere<sup>3</sup>.

Ora, nel nostro secolo, ciò a cui si assiste è lo straripare incontenibile, in ogni punto del globo, della dinamica originatasi e sperimentata in Occidente. Non si tratta solo dell'imposizione di un modello economico, come nelle analisi classiche marxiane; ma dell'imposizione di una forma di umanità, di un modo particolare di stare al mondo, caratterizzato dal divenire-merce di ogni oggetto e ogni relazione. Questo processo modifica in profondità i rapporti fra umani e ambiente, quelli fra sessi e generazioni; e, ovviamente, incontra resistenze che l'ideologia occidentale ha buon gioco a descrivere come sacche di arretratezza. Ma se altrove il *way of life* occidentale si presenta come irresistibile luccicare delle merci, è all'interno dell'Occidente che i suoi effetti perversi sono più evidenti – almeno a chi li voglia vedere. In questo senso, gli sviluppi “eretici” nelle scienze sono alleati fattuali di tutte le resistenze che, in giro per il mondo, la macchina capitalista si trova a incontrare.

## 2. DIALOGO RADICALE

Questi fattori, tra gli altri, hanno obbligato le scienze umane applicate a una profonda revisione dei propri assunti epistemologici, e in particolare all'autocritica della loro presunzione di Verità. Se l'atteggiamento generale davanti all'impegno e al lavoro necessario al dialogo radicale con altri saperi e altre discipline è solitamente di dismissione, l'intera peripezia delle scienze umane del Novecento testimonia di una lunga e paziente ricerca, spesso delicata e stupita, presso le culture e i saper-fare altrui, orientata a comprendere la coerenza e l'intelligenza di altri modi di vita. Nella prima metà del Novecento tale indagine era declinata in termini prevalentemente linguistici: la teoria di Sapir-Whorf formalizzava l'irriducibilità delle diverse lingue e la corrispondente esistenza di altrettanti “mondi concettuali”, ciascuno dotato della stessa complessità e profondità che attribuiamo al nostro. Questo relativismo valorizzante è stato poi accantonato verso metà secolo, quando l'ottimismo della volontà post-bellica proponeva – in modo benintenzionato ma un po' ingenuo – l'accesso di *tutti* a un'unica forma di benessere, quella dell'Occidente industrializzato.

Alla fine del Novecento, in condizioni politiche e geopolitiche nuovamente critiche, l'interesse per altri modi di esserci nel mondo si è riaperto, e dall'antropologia della salute e dall'etnopsichiatria sono arrivate nell'ambito delle discipline della psiche descrizioni accurate di altri modi di pensare salute e malattia, di altre modalità di curare. Sono state descritte altre

<sup>1</sup> Due autori in particolare possono essere utili per la comprensione di questi sviluppi e delle implicazioni propriamente scientifiche che essi portano: Bruno Latour (1991, 1999) e Isabelle Stengers (1994, 1997).

<sup>2</sup> Klossowski 1970; Tiqqun 1999.

<sup>3</sup> Adorno 1951; Anders 1956, 1980; Mumford 1956; Debord 1967-1988; Cesarano 1974.



nosologie, risalendo poi, a partire dai modelli di malattia, ai nessi causali e ambientali che fanno, ovunque, da sfondo. Al centro dei “sistemi di cura” (*health systems*) messi a punto dai vari gruppi, sono state per esempio identificate delle “stringhe”: insiemi coesi e coerenti depositati nel cuore delle culture in seguito alla storia di specifici gruppi umani e alla loro dialettica con particolari ambienti; come quella che lega a una coerenza interna la visione del mondo, gli ideali di salute, le forme delle malattie e le modalità di cura. Sono apparse così in letteratura descrizioni accurate e profonde di altri modi di pensare “psiche” e prendere in carico i suoi disturbi.<sup>4</sup> Una volta lavorato, come raccomandava Devereux<sup>5</sup>, il proprio controtransfert culturale, questi materiali rivelano al ricercatore occidentali stratificazioni sapienti e coerenti, la cui efficacia può essere misurata solo nel contesto entro cui agiscono. Le interrogazioni portate qui da altri sistemi e il lavoro critico da essi messo in moto hanno scosso in particolare la presunzione di Verità delle discipline che, per la stessa caratteristica del loro oggetto immateriale, risultano, nell’ambito della Scienza edificata sul misurabile, quantificabile e riproducibile, particolarmente esposte alla riduzione, alla vaghezza e al culture-boundage.

Coloro che hanno preferito non sprofondare nelle melme del pensiero debole, come i rappresentanti della migliore etnopsichiatria, hanno potuto così mettersi a lavorare, finalmente fuori dalla dicotomia obbligata universalismo naturalizzante/relativismo culturalizzante, a un approccio all’alterità insieme aperto e critico che d’altro canto fa capo alla tradizione del pensiero critico occidentale. È il «dialogo socratico» di Giangiorgio Pasqualotto (2005) o il «dialogo dialogico» di Pannikar (1988). Quello in cui:

ciascuno degli interlocutori è capace di mettersi in gioco radicalmente, ossia rinunciando alla pretesa di verità delle proprie opinioni, e si rende in tal modo disposto a essere trasformato dalla pratica dialogica. Con “dialogo” intendiamo ovviamente non un semplice e superficiale confronto di opinioni, ma un incontro “radicale” dove proprio le opinioni – e l’intera gamma di preconcetti, presunzioni e presupposti di cui esse si alimentano – vengono implacabilmente messe in discussione, e, spesso, demolite. (Pasqualotto 2005)<sup>6</sup>

È ovvio che questo tipo di dialogo (“dialogo radicale”) non si avvia nel chiuso di uno scambio ristretto nel tempo (come 45 minuti di lezione) e nello spazio (per esempio, un’aula accademica); ma passa necessariamente attraverso un fare comune, un confronto che metta in luce compatibilità e incompatibilità spesso mascherate dalla convenienza o dalla traduzione linguistica.<sup>7</sup> La pratica del “dialogo radicale” portato dentro le scienze della psiche obbliga a un lungo e fertile lavoro, un andare a frugare nell’area a cavallo fra filosofia, epistemologia e sociologia per afferrare le nostre categorie profonde, quelle che ci fondano culturalmente e flettono il nostro pensiero e il nostro modo di stare nel mondo nella maniera specifica che ci caratterizza.<sup>8</sup> È la dinamica che raccomandava Ernesto de Martino a proposito dell’etnologia:

<sup>4</sup> Vedi per esempio, Devereux 1969; Zempleni 1968; Coppo 1990.

<sup>5</sup> Devereux 1967.

<sup>6</sup> Si veda anche, sulla comparazione con la tradizione zen, Pasqualotto 1990.

<sup>7</sup> Come nell’esperienza di attività terapeutiche integrate, dove un rappresentante della psicologia o psichiatria visita insieme a un terapeuta di altra tradizione il paziente (Mali, Progetto Medicina Tradizionale Mali Senegal, [www.medtrad.oriss.org](http://www.medtrad.oriss.org)).

<sup>8</sup> In particolare, valgono qui i riferimenti a Descola (2005), monumentale analisi delle diverse maniere culturali di ripartire il mondo, che evidenzia la specificità di quella, per noi solitamente indiscutibile, che separa natura e cultura; agli scavi concettuali e al “lavoro di specchio” di specialisti dotti di altre culture (vedi ad esempio l’opera di François Jullien (1989, 1990) sul diverso modo d’intendere il movimento che soggiace al divenire fra oriente e occidente); e ai lavori di Foucault, e poi dei foucaultiani, sulla storicità della verità e dei modi della soggettivazione (Butler 1997; Foucault 2001, 2009).



L'etnologo è chiamato [...] a esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo di determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito tra la storia di cui questi documenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e l'"alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche "noi" avremmo potuto imboccare la strada che conduce all'umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale. (De Martino 1977, p. 391)

Nelle discipline della psiche il lavoro critico, più sotterraneo e, per così dire, meno spettacolare rispetto a quello delle scienze fisiche, giunge solo oggi a piena maturazione – ma i suoi frutti tardivi potrebbero essere preziosi nell'inverno che si prefigura. Alcuni fattori generali hanno incrinato anche qui, tra '900 e 2000, la presunzione universalistica. Da un lato, c'è stato un lavoro critico condotto da specialisti all'interno delle diverse discipline della psiche, lavoro sostenuto e alimentato dall'esterno dalla "gente comune" sotto attacco nelle loro esistenze da parte della razionalità economica, del razionalismo scienziato, del dominio delle protesi tecnologiche e delle loro applicazioni "terapeutiche" al "dolore morale" e alla "sofferenza mentale". Dall'altro, la cascata di fenomeni relativi alla cosiddetta "globalizzazione" ha permesso l'incrocio strutturale, ineludibile, con altri e diversi sistemi culturali, largamente irriducibili al nostro. Tale incrocio è stato spesso tragico, funzionale all'estensione del dominio delle nazioni occidentali sul pianeta; ma anche, ha fatto sì che portatori di modi differenti di stare al mondo incontrassero coloro che, all'interno dell'Occidente stesso, rappresentano istanze differenti da quelle dominanti. Le voci "altre" rispetto all'Occidente portano con loro modi e potenze specifiche che non è più possibile, oggi, sopprimere o ignorare: non per un astratto rispetto del "diverso" o adesione a un insulso relativismo culturale, ma perché hanno conquistato, anche sul terreno delle discipline, il diritto a farsi ascoltare e perché solo l'incrocio delle pluralità serba in sé la possibilità non utopica di «un altro mondo possibile» (Pignarre & Stengers 2005).

### 3. PSICOLOGIA O PSICOLOGIE?

Per saggiare la portata di questa domanda, cominciamo con una questione interna, di epistemologia in senso classico. Nell'area delle scienze umane applicate sono presenti non una, ma molte psicologie, ciascuna intesa come un coerente apparato teorico e operativo: dal cognitivismo alla psicanalisi, dalla psicologia della Gestalt a quella umanistica, dalla bioenergetica al comportamentismo. Questa molteplicità si può già configurare come un primo puzzle composito di letture diverse relative a parti diverse di un medesimo oggetto. Tendenzialmente, l'insieme delle letture potrebbe andare a ricostituire l'unità dell'oggetto – non fosse che, in questo caso, i diversi approcci utilizzano tutti un medesimo background metodologico, un medesimo linguaggio di base comune. Esse trovano la loro sintesi, la loro cifra, nella genealogia delle ideologie (nelle teorie) degli osservatori, varianti di un'identica modalità conoscitiva: quella, in senso ampio, dell'Occidente scientifico. Per questa ragione, esse riescono a originare solo delle rappresentazioni di paesaggi diversi, tutti visti, però, attraverso la medesima lente. In ogni caso, questa pluralità – pur figlia di un unico padre – apre già a un pluralismo antagonista all'universalismo precedente, aperto alla negoziazione fra



sistemi e alla loro compresenza, e tendente, in definitiva, a demolire la naturalizzazione dell'oggetto "psiche" e la sua ontologizzazione.

Questa compresenza di diversi sguardi impone, già all'interno della scienza, di trovare una definizione del termine "psiche" che sia in grado di comprendere il processo storico che lo ha prodotto, la lunghissima evoluzione culturale che fa sì che qui, da noi, si ragioni in termini di natura vs. cultura, di psiche vs. soma. Una volta comprese le ragioni storiche di questo peculiare *modus pensandi*, si tratta di fare una scelta – scelta che solo per paura o per interesse può essere considerata come extrascientifica, giacché mette a tema gli assunti stessi, fondativi, dell'impresa conoscitiva nata in Occidente e nota come "scienza". La scelta si compie fra una posizione *esclusiva*, che accetta una sola definizione di ciascun ente, ovvero quella propria al mondo della scienza cosmopolita e universalista; e una posizione *implicativa*, che consente di mettere sullo stesso piano di dignità epistemologica le diverse psicologie ma anche gli altri sistemi concettuali e operativi. La prima scelta, nel suo universalismo rivendicato, prospetta l'orizzonte della guerra o, quantomeno, dell'*Anschluss*: si tratterà quindi di cooptare i poverelli che ancora credono agli spiriti a una visione finalmente moderna che, con grande disincanto, crede all'inconscio e all'Edipo. La seconda scelta, invece, fedele alla "psiche" come dimensione immateriale degli umani, apre alla possibilità del conflitto e della negoziazione, ovvero alla possibilità del dialogo radicale, e coinvolge il ricercatore, lo *implica* – sia come rappresentante di una cultura che come soggetto – nel processo di trasformazione.

Sia detto ancora una volta, e a chiare lettere, a scanso di equivoci: accettare i sistemi degli altri non significa, come nel relativismo da salotto, smettere di farsi e fare domande e lasciare che il mondo vada a rotoli come meglio crede. Al contrario, il *dialogo radicale* significa andare a vedere come funzionano i sistemi altrui, in quali circostanze, attraverso quali dispositivi, da quale visione dell'uomo dipendono e quale contribuiscono a costruire, quali zone esplorano e con quali esiti.

L'etnopsichiatria ha preso questa seconda strada, e si trova oggi a operare in una zona dove la semplice concettualizzazione della *psiche* è problematica. In molte culture non esiste traduzione possibile; a volte, l'area semantica di "psiche" può essere tradotta attraverso il ricorso a una molteplicità di vocaboli; altre volte, rispetto a diverse concettualizzazioni, "psiche" risulta vocabolo troppo riduttivo. Lo sforzo di traduzione, tuttavia, non conduce a un *non sequitur* e permette, semmai, un guadagno di conoscenza, obbligando a scavare tanto le altrui quanto le nostre categorie. In generale, dunque, l'etnopsichiatria utilizza oggi la parola "psiche" dandole un senso più vicino a quello preomerico (dove è soffio vitale, respiro che accompagna e sostiene il vivente)<sup>9</sup> che all'"anima" indagata della teologia; e indica con essa l'intero spettro semantico che si riferisce alle componenti immateriali e invisibili delle persone.

Alla moltiplicazione delle "psicologie" si è quindi aggiunta, negli ultimi decenni, l'emersione di sistemi altri di concezione del lato immateriale degli umani e di lavoro su di esso, provenienti da aree esterne alla Scienza e all'Occidente. Questi sistemi si nominano e delimitano in modo differente rispetto ai nostri, e talvolta non si nominano affatto, poiché non si delimitano poiché non si delimitano come saper-fare separati.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Per il percorso che dalla *psyché* omerica ha portato alla psiche della psicologia e psichiatria, si veda per esempio Vernant 1965; Vegetti 1985; Coppo 1998.

<sup>10</sup> Vediamo un esempio. Altrove le pratiche che noi concettualizziamo come "medicina" somigliano a volte a un misto fra divinazione, terapia e politica sociale. Per questo campo semantico non disponiamo di nessuna parola univoca e continuiamo, *faute de mieux*, a usare il vocabolo "medicina", che tuttavia rischia di oscurare definitivamente quello che già nell'osservazione risultava poco chiaro. Singleton (2007) fa notare, ad esempio, che in alcune aree culturali africane ciò che noi chiamiamo "guaritore" sarebbe meglio definito come "chiaroveggente", nel senso etimologico di "colui che deve vederci



L'insieme di tutte queste considerazioni fa cenno a una teoria dell'umano che è bene, a questo punto, rendere esplicita, e che sta a fondamento di tutto quanto segue. Essa fa capo all'antropologia filosofica della prima metà del Novecento, ma i temi che connette attraversano, sotto diverse forme, tutto lo sviluppo del pensiero occidentale. In sintesi estrema, la tesi di fondo può essere espressa così: *umani si diventa*. È la questione, scottante, della natura umana, di ciò che fa di un esemplare di *Homo sapiens* un individuo umano.

#### 4. DIVENTARE UMANI

Secondo alcuni (e in particolare, secondo un certo modello scientifico) la configurazione della specie, la biologia umana, sarebbe sostanzialmente universale per forme e contenuti, necessaria e sufficiente alla produzione di un umano adulto dotato di uso del linguaggio, razionalità, strutturazione emotiva etc. La cultura, in questo scenario, non farebbe altro che colorare diversamente un medesimo quadro, e le medesime forme che s'incontrano in un posto dovranno necessariamente ritrovarsi anche da ogni altra parte.<sup>11</sup> In quest'ipotesi è possibile immaginare una sorta di *adulto assoluto*, esito del miglior processo di crescita immaginabile: quello che produce il minor numero di inflessioni culturali e che lascia emergere al massimo grado le caratteristiche naturali degli esseri umani (nell'ipotesi ottimista, à la Rousseau; oppure, nell'ipotesi pessimista hobbesiana o freudiana, quello che più abilmente e con minore sofferenza tiene sotto controllo le pulsioni naturali).

I dati dell'antropologia biologica e di quella culturale, tuttavia, indicano altro e l'ipotesi che qui si sostiene è che essere umani, far parte dell'umanità, non significa solo essere membro della specie *Homo sapiens*. Non c'è continuità fra l'appartenenza biologica alla specie e ciò che consideriamo come genericamente umano: per arrivare a essere umani bisogna attraversare un lungo processo di umanizzazione. Fatte salve alcune caratteristiche fin troppo banali relative alla forma e al funzionamento generico degli umani, forse il più importante universale biologico della specie è una *naturale insufficienza* del corredo bio-genetico a produrre un umano adulto: ciò che si può considerare universale a livello di specie *non basta* a produrre un umano adulto. C'è uno scarto fra la nostra biologia e il nostro essere umani, come se la forma biologica di *Homo sapiens* comportasse una paradossale sospensione delle stesse determinazioni biologiche; un'apertura al mondo che richiede, per poter proseguire col processo di individuazione, l'immersione del vivente biologico in una cultura.<sup>12</sup> Tale apertura è stata interpretata per lungo tempo come deficit (l'uomo animale mancato, bipede implume etc.), i cui vuoti sarebbero colmati per via culturale. Recentemente, sono state proprio le ricerche in campo neurologico a permettere di superare il "modello deficitario" e di elaborare un modello, più consono ai dati e alle osservazioni provenienti dalle scienze umane, di apertura e di permanente incompletezza, in cui la cultura, lungi dal riempire, sfronda una primitiva sovrabbondanza, plasma per potatura anziché per aggiunta.<sup>13</sup>

Nell'apertura biologica che ci caratterizza a livello di specie, è la dimensione collettiva a fare di noi degli individui attraverso un lungo lavoro che non può non esserci, pena la non

---

chiaro". Il suo compito non è quello di curare una malattia, ma di rimettere ordine nel disordine del mondo, discernendone le cause.

<sup>11</sup> Vedi ad esempio, in ambito psicologico, tutta la discussione sulla presunta universalità del complesso di Edipo, e le rielaborazioni che essa ha reso possibili.

<sup>12</sup> Gehlen 1978; Virno 2003.

<sup>13</sup> Remotti 2005; Favole & Allovio 2005.



sopravvivenza del piccolo o quantomeno il suo sviluppo dimezzato.<sup>14</sup> In termini di antropologia filosofica, il neonato umano arriva sulla terra in una situazione di totale inettitudine e quindi in condizioni ontologiche di pericolo estremo: se non viene immediatamente accolto da una comunità, non solo non sviluppa le facoltà proprie dell'umanità ma, più radicalmente, non sopravvive.<sup>15</sup> La necessità ineludibile dell'antropopoiesi è uno dei pochissimi dati davvero universali ricavabili dall'antropologia: i diversi modi dell'umanità non sono accomunati da nessun particolare contenuto culturale, da nessuna natura umana specifica che ne predetermini le forme, da nessuna costante culturale; da niente che non sia la necessità di diventare umani lungo forme storiche specifiche. Questo significa che l'"uomo di natura", l'"uomo in generale", il mero esito del programma biologico, *non esiste*; che per produrre un adulto è strettamente necessario che un piccolo di *Homo sapiens* venga accolto e plasmato da una cultura, che l'aperto che lo caratterizza trovi confini, forma, contenimento. In questa ipotesi, le diverse culture non sono rivestimenti estrinseci di una medesima natura, ma modi differenti di plasmare un vivente altamente potenziale, declinazioni diverse di una medesima *apertura* esistenziale, di una biologia che resta, per così dire, in sospeso e che, in quanto tale, espone continuamente al rischio.<sup>16</sup>

Il lavoro primario di ciascuna cultura è dunque quello di garantire la presenza degli individui che ne fanno parte mettendo in forma le potenzialità che il nostro programma biologico lascia aperte. Ciò è fatto costruendo dei ripari (i "legami fondanti" di Bruno Latour o la "continuità culturale" di Chandler e Lalonde<sup>17</sup>) che permettono ai soggetti di non sperimentare più come angosciose o paralizzanti situazioni che potrebbero altrimenti essere mortali. Si tratta quindi di qualcosa ben diverso da una coloritura aggiunta sopra una natura materiale vera e imm modificabile: nel processo che ogni cultura mette in atto per umanizzare i propri membri ne va non solo delle idee e delle credenze, ma degli stessi parametri biologici. Non solo le teste vengono plasmate, la cultura entra nei corpi: modifica le reazioni fisiologiche; struttura i sentimenti; abitua a un regime particolare rendendo impervi tutti gli altri regimi possibili; piega a determinati lavori e a determinati sforzi; determina le vie e i modi del dolore e del piacere; attiva alcune piste lasciandone silenti altre.

In questo quadro, in cui neppure la biologia resiste immutata al lavoro di plasmazione, è evidente che le forme della psiche non possono, neanche per ipotesi, essere considerate come universali. Ogni cultura produce umani che le sono compatibili secondo linee specifiche che possono essere integralmente note solo a chi le condivide, le esplora, lavora alla loro permanenza o al loro cambiamento. Per questo, come propone l'etnopsichiatria a cui qui si fa riferimento, i terapeuti locali, iniziati alla cultura del gruppo in cui operano, devono essere considerati dai professionisti della psiche come altrettanti colleghi, esperti di un modo specifico di costruire l'umano, alleati nell'impresa rischiosa di farsi carico di una sofferenza che, sa ha una comune radice filo-ontogenetica, si declina poi anche in una miriade di rami ontogenetico-storici, ciascuno col suo orientamento, le sue fragilità, le sue curvature.

---

<sup>14</sup> Notiamo, di passaggio, che questa caratteristica non è esclusiva della specie *Homo sapiens*, che la condivide con le specie facenti parte dei cosiddetti "mammiferi superiori" (primati, elefanti, mammiferi marini etc.): tutte queste forme viventi hanno bisogno di accudire i piccoli per un periodo più o meno prolungato, di farne degli adulti tramite un processo di acculturazione. Ciò che è eccezionale nella nostra specie è la durata delle cure parentali, la loro intensità, il grado della loro necessità per lo sviluppo del piccolo e la notevole "prematurità ontogenetica" dei bambini alla nascita.

<sup>15</sup> Impressionanti, a questo proposito, i dati sulla mortalità dei neonati istituzionalizzati e sulla sindrome del nanismo da deprivazione affettiva (Gardner 1972).

<sup>16</sup> De Martino 1977.

<sup>17</sup> Chandler & Lalonde 1998.





Per capire gli “altri”, de Martino (vedi sopra) consigliava di risalire al fondo in cui noi e gli altri fossimo «sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo». Piuttosto che verso una sbrigativa omologazione/ibridazione, con perdita di diversità culturale e quindi anche di possibilità di conoscenza e intervento, le alterità, le impossibilità di traduzione immediata e le diversità delle pratiche preventive e terapeutiche dovrebbero essere rispettate, osservate e studiate nella loro coerenza interna, “emica”. C'è una dialettica sempre complessa, spesso raffinatissima, che lega le “stringhe” concettuali, le storie e gli ambienti. Saperi e saper-fare si depositano ovunque, e ovunque sono oggetto di lavoro continuo, di rimaneggiamento, di negoziazioni. Nessuno sta fuori dalla storia – e non perché l'espansione dell'Occidente abbia infine tirato dentro al tempo storico anche i più recalcitranti, ma perché l'essere stesso degli individui umani è storico: esposto a, e plasmato da, *un tempo, un luogo, un modo di stare al mondo*.

Le “psicologie” che si riferiscono alla Scienza e quelle che si riferiscono a saperi e saper-fare altri dovrebbero pertanto essere considerate allo stesso piano di dignità epistemologica e messe nello stesso modo alla prova. La prova stessa, poi, non dovrebbe consistere nello squalificare gli altri saperi, ma nella capacità di rispettare i vincoli che ciascun sapere, autonomamente, si è dato<sup>18</sup>: non si possono imporre ad altri le proprie scelte e i propri vincoli più di quanto si possano imporre loro i nostri antenati.<sup>19</sup> E richiedere ad altri le stesse fedeltà a cui abbiamo scelto di soggiacere noi equivale, a livello logico, a chiedere a tutti indistintamente di essere fedele al proprio coniuge, quello che *noi* abbiamo sposato.

## 5. PROSPETTIVE

Una simile intenzione e un simile lavoro potrebbero, in prospettiva, produrre qualcosa di diverso da ibridi o *patchwork*, ed essere ben altrimenti efficaci. Nei *patchwork* in cui a volte si risolvono i tentativi interdisciplinari e interculturali, gli elementi giustapposti, malamente cuciti fra loro, sono assai spesso frutto di sbrigative traduzioni/tradimenti: la nostra medicina accanto alla medicina degli Yanomamo, la nostra psicologia accanto alla psicologia dei Bambara, e così via; ma, come abbiamo visto, le nostre categorie *etiche* (di osservatori esterni a una cultura) non corrispondono affatto a quelle *emiche* (di coloro che tale cultura rappresentano e fanno). Bisogna allora tentare per davvero il salto raccomandato da De Martino e riconoscere infine che l'insieme delle culture è un repertorio di specifiche possibilità originali, generate in epoche, ambienti e storie specifici; e che ciascuna di esse ha in comune con le altre la tensione verso la coerenza interna, e la necessità e l'intenzione, genericamente umane, dalla quale è nata.

Tutte le culture hanno bisogno di “mettere in forma” i propri membri tramite il processo di antropopoiesi; tutte hanno bisogno di gestire il disordine (disordine mentale, sociale, dei cicli naturali, dei cicli di vita etc.) e di ristabilire l'ordine; tutte sono sempre, inevitabilmente,

<sup>18</sup> Stengers 1997.

<sup>19</sup> Un esempio, nato nell'ambiente del *Centre Devereux* di Parigi. Catherine Grandsard ha studiato le logiche di appartenenza di ebrei e cristiani, per comprendere i problemi specifici dei discendenti di matrimoni misti. In sintesi estrema: mentre si è ebrei per nascita (per biologia, si potrebbe dire anche), e la cosa non ha granché a che fare con la fede, si è invece cristiani solo per scelta: una scelta che dev'essere riconfermata di volta in volta e che è sempre in questione. Detto altrimenti, mentre si può scegliere di non essere più cristiani, scegliere di non essere più ebrei equivarrebbe, nella logica ebraica, a scegliere di non conoscere più la propria lingua madre. La cosa più strana, per l'Occidente cristiano, è rendersi conto che, di tutte, è la nostra logica quella strana, minoritaria: la gran parte degli umani adotta infatti una logica di appartenenza analoga a quella ebraica.





esposte alla trasformazione e questa può essere, come la storia dimostra ampiamente, tanto evolutiva quanto involutiva.<sup>20</sup> In queste necessità generali e genericamente umane sta l'unico universalismo possibile; *come* ciascuna cultura faccia fronte a questi compiti, poi, dipende dalla sua storia, dalle condizioni in cui si è sviluppata, dalle piste che ha scelto di esplorare e da quelle che sono rimaste in sordina.

Non c'è posto, in questo quadro, per scomuniche legate a presupposti monoteistici (ovvero, all'idea secondo cui la nostra cultura è la sola legittima e desiderabile), ma solo per vincoli etici. Riconoscere le necessità "genericamente umane" alla base di tutte le culture permette di capire l'intelligenza delle teorie e dei dispositivi specifici; e questa comprensione, a sua volta, permette di sostenere e dare forza ai processi trasformativi delle teorie e dei dispositivi stessi, rendendoli sensibili ai processi in corso, ai nuovi esistenti in trasformazione e alle possibilità reali – conflittuali anziché guerresche – che si aprono.

Si tratta quindi di favorire e accelerare il passaggio da una globalizzazione omologante e riduttiva, prodotta dalla logica delle cose, a una pluralità setacciata, diversificante e generativa, esito del lavoro e dell'intenzione umana.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W. (1951). *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa.* (trad. it. di R. Solmi). Torino: Einaudi, 1994.
- Anders, G. (1956). *L'uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale.* (trad. it. di L. Dallapiccola). Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Anders, G. (1980). *L'uomo è antiquato. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale.* (trad. it. di A. M. Mori). Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- Butler, J. (1997). *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento.* (trad. it. di E. Bonini e C. Scaramuzzi). Roma: Meltemi, 2005.
- Cesarano, G. (1974). *Manuale di sopravvivenza.* Bari: Dedalo.
- Chandler, M., & Lalonde, C. (1998). Cultural Continuity as a Hedge Against Suicide in Canada's First Nations. *Transcultural Psychiatry*, 35(2), 191-219.
- Coppo, P. (1998). *Passaggi. Elementi di critica dell'antropologia occidentale.* Milano: Colibrì.
- Coppo, P. (a cura di) (1990). *Essai de Psychopathologie Dogon.* Perugia: CRMT/PSMTM.
- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali.* Torino: Einaudi.
- Debord, G. (1967). *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo.* (trad. it di C. Freccero e D. Strumia). Milano: Baldini & Castoldi, 1997.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture.* Parigi: Gallimard.
- Devereux, G. (1967). *De l'angoisse à la methode dans les sciences du comportement.* Parigi : Aubier, 1998.

---

<sup>20</sup> Sironi (1999) nota, ad esempio, che la diffusione della tortura è connessa, almeno nell'ultimo secolo, al disfarsi dei legami sociali e all'instabilità delle forme di vita associativa (o anche, usando il vocabolario demartiniano, all'infragilirsi della presenza nel mondo degli individui).



- Devereux, G. (1969). *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohave*. Parigi: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.
- Favole, A., & Allovio, S. (2002). Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze. In F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità* (pp. 167-206). Milano: Bruno Mondadori.
- Foucault, M. (2001). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. (trad. it. di M. Bertani). Milano: Feltrinelli, 2003.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Parigi: Gallimard-Seuil.
- Gardner, L. I. (1972). Nanismo da deprivazione. *Le Scienze*, 50, 72-78.
- Gehlen, A. (1978). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. (trad. it. di C. Mainoldi). Milano: Feltrinelli, 1983.
- Jullien, F. (1989). *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*. (trad. it. di E. Pasini). Parma: Pratiche, 1991.
- Jullien, F. (1990). Lecture ou projection: Comment lire (autrement) Wang Fuzhi?. *Études chinoises*, 9(2), 131-149.
- Klossowski, P. (1970). *La monnaie vivante*. Parigi: Payot & Rivages, 1997.
- Latour, B. (1991). *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. (trad. it. di G. Lagomarsino). Milano: Eleuthera, 1995.
- Latour, B. (1999). *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. (trad. it di M. Gregorio). Milano: Raffaello Cortina, 2000.
- Latour, B. (2001). Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento. *I Fogli di ORISS*, 25, 11-31.
- Mumford, L. (1956) *Les Transformations de l'homme*. Parigi: Encyclopédie des Nuisances, 2008
- Pannikar, R. (1988). *What is Comparative Philosophy Comparing*. In G. J. Larson & E. Deutsch (Eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Pasqualotto, G. (1990). Dialogo socratico e dialogo zen. *Paramita*, 36, 22-24.
- Pasqualotto, G. (2005). Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale. *Simplegadi*, 10(26), 3-27.
- Pignarre, P., & Stengers, I. (2005). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Parigi: La Découverte.
- Remotti, F. (2002). Introduzione. In F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità* (pp. 1-31). Milano: Bruno Mondadori.
- Singleton, M. (2007). Dalla Psichiatria (nostra) attraverso l'etno-psichiatria (loro) alle etno-psichiatrie (per tutti)... per finire al di là di ogni psichiatria!. *I Fogli di ORISS*, 27/28, 93-122.
- Sironi, F. (1999) *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*. (trad. it. di E. dal Pra). Milano: Feltrinelli, 2001.



- Stengers, I. (1994). La Grande partizione. *I Fogli di ORISS*, 29/30, (2008), 47-61.
- Stengers, I. (1997). *Cosmopolitiques*, vol. VII, *Pour en finir avec la tolérance*. Parigi: La Découverte - Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Tiqqun (a cura di) (1999). *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Vegetti, M. (a cura di) (1985). *Introduzione alle culture antiche. 2. Il sapere degli antichi*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Vernant, J. P. (1965). *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. (trad. it di M. Romano e B. Bravo). Torino: Einaudi, 1978.
- Virno, P. (2003). *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Zempleni A. (1968). *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Sénégal)*. (dattiloscritto). Tesi di dottorato del terzo ciclo. Parigi: Istituto di etnologia.

