



Passaggi tra scienze, pratiche di trasformazione

vol.1
2022

Direttori della Rivista

Ancora Alfredo
Raffaele Tumino

Comitato scientifico

Beneduce Roberto (Etnopsichiatria, Università di Torino), Campani Morena (Antropologia, Université “De Martino-Carpitella” Paris), Colucci Erminia (Psicologia, Middlesex University of London), Corinto Gian Luigi (Geografia, Università di Macerata, editor International Journal of Anthropology), Corradi Musi Carla (Filologia, Università di Bologna), Crespi Isabella (Sociologia, Università di Macerata), Danani Carla (Filosofia, Università di Macerata), d’Aniello Fabrizio (Pedagogia generale, Università di Macerata), María de Lourdes Cuéllar Valcárcel (Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma México), Deluigi Rosita (Pedagogia, Università di Macerata), Dominici Piero (Sociologia, Università di Perugia), El Khayat Rita (Psichiatria, Università di Casablanca), Fischetti Alessandro (Psichiatria, Roma), Gennari Maria Luisa (Psicologia clinica, Università Cattolica di Brescia), Mestre Claire (Etnopsichiatria, Université de Bordeaux), Manfredi Paola (Psicologia clinica, Università di Brescia), Mantegazza Raffaele (Filosofia dell’educazione, Università Milano-Bicocca), Martino Paul (Etnopsychiatrie, Université de

Bordeaux), Mercado Elvira (Psicopedagogia, Universidad de Burgos Hespana), Nizhnikov Sergey (Filosofia, Università RUDN, Mosca), Ortigues Cecile (Editor the International Journal of Animal Biosciences Paris), Pandolfi Mariella (Antropologia, University of Montreal), Pancera Carlo (Storia dell’educazione, Università di Ferrara), Polenta Stefano (Pedagogia Generale, Università di Macerata), Stara Flavia (Filosofia dell’educazione, Università di Macerata), Tognetti Mara (Sociologia, Università Federico II Napoli), Tomelleri Stefano (Sociologia, Università di Bergamo), Zempleni Andras (Etnologia, Directeur de recherche honoraire au CNRS, Paris), Yayoshi Keiko (Etnologia, University of Osaka, Japan)

Comitato redazionale

Badin Gloria
Bellatalla Camilla
Casulli Stefano
Cella Nicoletta
Consilvio Roberta
Correddu Vito
Scocco Marta

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

Rivista pubblicata anche con il contributo del Dipartimento di Scienze della formazione, dei Beni Culturali e del Turismo, Università degli Studi di Macerata. Con il patrocinio gratuito del Dipartimento di Studi Umanistici

Si ringrazia il Maestro Vittorio Venezia per la realizzazione del logo della rivista.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

www.https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/transculturale

ISSN 2785-7654 / ISBN 9788857594668

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

mimesis@mimesisedizioni.it

Indice

- 5 Ancora Alfredo – Raffaele Tumino, *Editoriale*
Ricordo di Julien Leff e Piero Coppo, a cura di Ancora Alfredo

Passaggi tra scienze

- 13 El Khayat Rita, *Questions*
31 Zemplèni András, *La socialité des médecines africaines*
53 Pancera Carlo, *Comprendere e valorizzare la complessità di una storia culturale dell'educazione*
65 Pisani Salvatore, *La via transculturale per la salute di tutti*

Pratiche di trasformazione

- 79 Colucci Erminia, Prastyani Ade W Prastyani, Setiyawati Diana
Il ruolo di sacerdoti Camilliani nella cura di persone vittime di pratiche di contenimento e/o reclusione a causa di malattia mentale nell'isola di Flores in Indonesia

Memorie transculturali nelle pratiche artistiche contemporanee e curatoriali

- 91 Lauducci Valentina, *Ibridismo come forma d'essere nella poetica di Derek Walcott*
107 Taddeo Raffaele, *Verso una letteratura transculturale*

Lo scaffale di Zenodoto di Efeso. Un libro e un film al mese

- 119 Ancora Alfredo, *Io e il cinema. Suggestioni. Recensione a Una femmina* di Francesco Costabile
- 121 Casulli Stefano, *Recensione a Byung-Chul Han, L'espulsione dell'altro*

Immagini in movimento. Album fotografico in composizione

- 125 Tumino Raffaele, *Sopra gli scatti di Cinzia Pasquinelli*

Ancora Alfredo – Raffaele Tumino

Editoriale

Avremmo desiderato per il primo numero di questa rivista di studi transculturali un varo decisamente migliore: sotto un cielo sereno e terso, su un mare calmo e azzurro, ma oggi entrambi sono plumbei e foschi. Bagliori violacei squarciano i cieli della Palestina e dell'Ucraina, terre, fiumi e mari sono segnati da strie di sangue nello Yemen, nel Sudan, nel Sahel, nell'Etiopia, nella Libia, nel Myanmar, nella Nigeria, nella Colombia. L'umana volontà di dominio, che mai si placa, produce una costante sopraffazione dei "diritti inalienabili" di milioni e milioni di uomini, di donne, di bambini, di bambine che chiedono soltanto di vivere un'esistenza "normale" (lavoro, salute, casa, istruzione).

La voce di tutti gli esseri umani non può essere ignorata. Va ascoltata e accolta. È l'ora di una nuova globalizzazione, non più al traino dell'imperialismo e di un'economia predatoria, ma al servizio dei popoli. È l'ora di riscoprire una "identità-Noi", per dirla con Norbert Elias, adottando un modello, però, non assimilazionista, dove l'individualità è assorbita e annullata in un "tutto" che le preesiste, ma dialogico-relazionale, come suggerisce Seyla Benhabib, dove le individualità si riconoscono e si costruiscono reciprocamente nell'ineffabile gioco fra continuità e discontinuità, fra identità e differenza. Dove è l'alterità dell'altro che permette la costruzione dell'identità propria. È divertente giocare a scacchi, evidenzia Martin Buber, proprio perché la mossa dell'altro è imprevedibile. Il passaggio cruciale diventa allora quello di rispettare l'alterità dell'altro, di non vederlo, sempre ricordando Buber, come un *Esso* funzionale a soddisfare qualche esigenza a partire da una qualche prospettiva che, per quanto nobile e legittima, ci impedisce di vedere l'altro come un *Tu* irriducibile alla nostra prospettiva.

Il gioco della cooperazione inizia, se ci pensiamo bene, quando cessa la prospettiva assimilazionista (vedere l'altro partire da sé) e prende campo una prospettiva orientata al rispetto verso l'estraneo, che accetta e riconosce l'altro in modo incondizionato. È questo il presupposto per dialogare. La transcultura esige una tale forma di rispetto; ci chiede di abitare il campo della diversità evitando sia ogni forma di dominio pre-

giudiziale, sia ogni forma di enfattizzazione, a partire da quella culturale. Il transculturale esige empatia. Il *transculturale* inaugura una prospettiva di “campo” all’interno del quale tutti gli individui hanno il diritto di essere quello che sono, impegnandosi a dialogare e cooperare. Il dialogo si declina sempre al presente, è una “pratica attraverso la diversità” che, pur presupponendo tale diversità, ma non si reifica in essa. Il transculturale, cioè, è un processo che coinvolge osservatore ed osservato senza avere bisogno di “oggetti da osservare” (che presupporrebbe una “uscita dal campo” e l’aporetica pretesa di accedere a un punto di vista impersonale e oggettivo per giudicare noi stessi e il mondo, come sottolinea Nagel in *Lo sguardo da nessun luogo*).

La prospettiva transculturale – alimentata da decenni dai *Cultural studies*, dai *Postcolonial studies* e dai *Subaltern studies* – non è, pertanto, ‘neutrale’: esige una partecipazione più ampia di tutti i cittadini alla formazione e alla trasformazione della cultura. Tutti hanno il diritto di essere “soggetti”; tutti hanno il dovere di “stare in relazione”. La prospettiva transculturale segna il punto di non ritorno *dalla cultura alle culture*, avendo fra i suoi obiettivi quello rintracciare e denunciare criticamente le contraddizioni implicite nel concetto di cultura incarnata nelle “organizzazioni” e diramata nelle istituzioni economiche, sociali, educative. “Ogni cultura è tutte le culture” diceva Paul Feyerabend. L’ideologia progressista dell’Occidente ha invece individuato nel concetto neo-assimilazionista di “multiculturale” e “interculturale” le sue moderne utopie. Ma qual è la differenza? “Multiculturale” significa che i principi egemonici di conoscenza, educazione, concetto di stato e governo, economia politica, moralità, ecc., sono controllati dallo stato e sotto il controllo dello stato le persone hanno “libertà” con cui coltivare le loro “culture” (nelle periferie lontane dal centro) nella misura in cui non mettono in discussione i principi epistemici e regolativi del fare politica, dell’economia e dell’etica gestite dallo stato. “Interculturale”, invece, come usato nei progetti politici, culturali e finanche scolastici, significa che ci sono due distinte “cosmologie” all’opera, occidentale e indigena, dove però la prima fagocita la seconda. Invero, la “transculturalità” porterebbe a uno stato pluriculturale con più di una cosmologia valida. E la “pluri-culturalità”, a livello di conoscenza, di teoria politica ed economia, di etica ed estetica, è l’obiettivo utopico verso il quale costruire una nuova società costruita sulle crepe e le erosioni dello stato liberista. Si rifletta, ancora, che concetto tradizionale di cultura, caratterizzato dall’omogeneizzazione sociale, dalla consolidazione etnica e dalla delimitazione interculturale, risulta inadeguato di fronte alla molteplicità di interconnessioni sempre più fitte e complesse che coinvolge l’intero ecumene, dove i prestiti, gli incontri, le contaminazioni tra persone, popoli e culture si moltiplicano e oggi più che mai si rivela improponibile la concezione chiusa dei si-

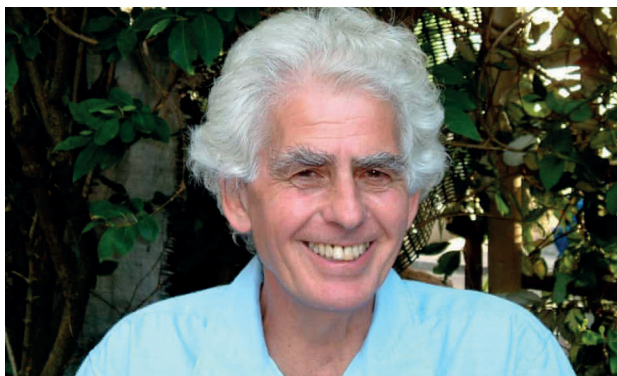
stemi culturali, i quali da sempre si nutrono di ibridazioni e di scambi. La dimensione che viviamo è quella transculturale. L'associazione della nozione di cultura alla particella *trans*, suggerisce idee e pratiche tanto diverse eppur complementari come transito, trasferimento, traslazione, trasgressione, trasformazione. Là dove il transculturale viene a designare la nostra condizione, la transculturalità designa una volontà di interagire a partire dalle intersezioni piuttosto che dalle polarizzazioni, una consapevolezza del transculturale che c'è in noi per meglio comprendere e accogliere ciò che è fuori di noi, una visione che privilegia il movimento e lo scambio continuo, la rinegoziazione continua dell'identità.

Queste riflessioni ci sono sembrate opportune perché sollecitate dai contributi degli Autori che da diversi vertici di osservazione, psichiatrico, antropologico, storico, medico, estetico, ma senza innalzare piramidi e torri d'avorio, offrono chiavi di lettura della complessità del reale, un nuovo paradigma della formazione della «identità plurima» e suggeriscono pratiche nel riconoscimento dell'Altro da Noi. Ancora: poetica della Relazione.

Il varo di questa rivista non poteva che essere felice “nonostante tutto” e non c'è modo migliore di salpare e trovare la rotta seguendo quei “segnali a mare” che il poeta Giorgos Seferis indicava ai marinai.

In ricordo di Julien Leff e Piero Coppo di Alfredo Ancora

Non potevamo non ricordare Julien Leff e Piero Coppo nel varo di una rivista come la nostra impostata su traiettorie di sguardi futuri rivolte anche alle proprie radici. Non è facile riassumere in poche righe il loro percorso scientifico. Voglio solo ricordarne i momenti più salienti.



Julien Leff

Con Julian Leff ho avuto rapporti scientifici e personali sin da quando lo incontrai la prima volta nel maggio del 1992 al Salone del libro di Torino in occasione della presentazione del suo libro *Psichiatria e culture una prospettiva transculturale* che avevo avuto la fortuna di curare e far pubblicare presso le edizioni Sonda (il titolo originale era *Psychiatry around the globe: a transcultural view*, 1988).

È stato uno dei rappresentanti più significativi della psichiatria transculturale nel mondo, alternando insegnamenti universitari (docente all'Institute of Psychiatry di Londra di "Social and Cultural Psychiatry" alla pratica clinica (presso il prestigioso Maudsley Hospital londinese). Si è occupato inoltre di problematiche psichiche di pazienti gravi e delle loro dinamiche familiari. A questo scopo ha messo a fuoco modelli di intervento di *Psicoeducazione*, utilizzabili soprattutto da i familiari che quotidianamente vivono con soggetti gravemente ammalati. Con il termine sopraccitato si voleva indicare una metodologia nel campo della salute mentale allo scopo di rendere consapevoli e informati familiari e pazienti sulla natura del disagio psichico, sul suo percorso di cura e sulle modalità comportamentali per affrontarla. La descrizione dei suoi incontri con le famiglie di pazienti con diagnosi di schizofrenia ha costituito un punto di riferimento anche in Italia da parte degli operatori impegnati nei servizi psichiatrici territoriali ed ospedalieri. Sul versante delle ricerche più propriamente transculturali Leff ha evidenziato la diffusione delle malattie mentali in vari contesti culturali e sulle differenze nella natura dei sintomi e il loro propagarsi nelle diverse società. A proposito di deliri e di allucinazioni egli afferma infatti che "essi non possono essere scollati 'dal contenuto delle convinzioni di un individuo' le quali dipendono, a prescindere dal fatto del suo essere o non mentalmente malato, 'direttamente dalle sue esperienze di vita'; da qui consegue l'inevitabile influenza esercitata dalla sua cultura". Il suo libro precedentemente citato rimane ancora oggi un esempio insuperato.

Vorrei infine ricordare un episodio un particolare. La prima volta che ci incontrammo a Roma facemmo un giro per il centro della città ad un certo punto-non si sa bene perché – capitammo davanti alla Sinagoga. Julian d'un tratto abbandona il suo *aplomb* e mi abbraccia ringraziandomi per averlo portato lì. Era di religione ebraica, ma io non lo sapevo!!!



Piero Coppo
(foto di Lelia Pisani)

Ci conoscemmo nel 1985 a Roma durante il Convegno al CNR, organizzato dal mio amico e maestro Diego Carpitella dal titolo “Possessione: aspetti socioculturali e coreutico musicali”. Mi colpì molto il suo documentario (non ancora completato) sui Dogon, popolazione del Mali, in cui avrebbe per lunghi anni effettuato diverse ricerche, contribuendo insieme a Lelia Pisani, alla costituzione del Centro Regionale di Medicina Tradizionale di Bandiagara. In seguito ci rivedemmo a Firenze nel 1996, durante il Convegno (unico nel suo genere e mai più ripetuto in Italia) “Psicoterapia e culture” organizzato dall’Istituto di Psicopsintesi di Firenze (a cura di Andrea Bocconi e Massimo Rosselli, scomparso recentemente) i cui atti furono poi pubblicati nel numero monografico del dicembre 1998 (n. 10) nella Rivista “I fogli di Oriss” da lui diretta. Questo titolo è un acronimo che sta per “Organizzazione interdisciplinare sviluppo e salute” che comprendeva il suo progetto basato sulla ricerca di “luoghi e lingue di confine tra antropologia, psicologia, medicina e psichiatria”. Merito della rivista, la prima del genere, è stato aver mosso le acque in un campo, come quello italiano, in cui le proposte realmente interdisciplinari erano davvero scarse. Ho sempre seguito i suoi testi e le sue ricerche, punto di riferimento dell’etnopsichiatria italiana (e non solo), di cui è stato senza alcun dubbio uno dei pionieri più rappresentativi. Della sua vasta opera voglio ricordare soprattutto “Tra psiche e cultura. Elementi di etnopsichiatria” (Bollati Boringhieri 2003) in cui affronta temi-sempre attuali-in un mondo multiculturale e meticciano. Fra i diversi temi affrontati è da segnalare il concetto di ‘identità’ (termine nomade) esposto sempre più a rischi opposti e complementari. Infatti, come egli sostiene, si interpone fra “l’irrigidimento delle appartenenze da un lato e la deculturazione dall’altro, ossia alla caduta nell’aspecifico,

alla perdita dei vincoli che la mettono in grado di ‘riparare’ le proprie crisi”. Mi permetterei di aggiungere come *emblema di essa* sia divenuta la figura del migrante, icona tragica dei nostri tempi che si cerca in tutti i modi di rimuovere in quanto irrompe “nei nostri pensieri, prima che nei nostri ambulatori ed ospedali”. Spesso una psicologia e psichiatria basata solo sul sintomo decontestualizzandone cultura, religione, tradizioni, appare limitata oltre che fuorviante rispetto al possibile percorso di cura. Bisognerebbe non riproporre “vecchi servizi per nuovi utenti” e ridare *alla terapia* il suo significato che l’etimo greco “*therapeia*” ci suggerisce: *servizio*. La cura solleva anche un altro problema di grande interesse: quello della formazione degli operatori del terzo millennio, su cui io e Piero avevamo idee diverse. Egli rimarrà sempre un punto di riferimento per chi vuole rimanere affascinato da “Culture e Psiche” consapevole di trovarsi sempre “sulla soglia” della conoscenza!

Passaggi tra scienze

*El Khayat Rita**

Questions

1 – La psychanalyse a rencontré des résistances à son implantation en France au prétexte qu'elle était "boche", c'est-à-dire allemande, par exemple. Comment se sont exprimées les résistances à la psychanalyse dans les pays arabes et musulmans, au Maroc en particulier, aussi bien sur le plan politique qu'idéologique et culturel ?

La psychanalyse, si on la considère comme un mode de traitement, est une introduction de méthodes thérapeutiques, déjà en pratique dans les pays occidentaux, dans les sociétés qui ont été colonisées par les Européens ou dans des cultures différentes de celles où elle est née. Elle a rencontré des résistances dans les civilisations très différentes de celle de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Les résistances en France à la psychanalyse, sous l'appréciation d'une "science" allemande, donc ennemie, n'ont eu qu'un temps ; en effet, la psychanalyse, dans ses différentes écoles et tendances, a eu une très belle époque entre les années 1940 et les années 1990, soit sur une période de cinquante ans environ, le temps qu'elle se développe en école française de psychanalyse et qu'elle rayonne sur le domaine de la psychiatrie, de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Des noms très importants ont marqué cette école, citons, en France, Serge Lebovici, Didier Anzieu, Jacques Lacan, Jaques Hassoun, Moustapha Safouan, Françoise Dolto ou George Devereux, inventeur mondial de l'Ethnopsychiatrie.

* Rita El Khayat (Ghita El Khayat) psichiatra, psicoanalista, scrittrice e antropologa marocchina. È una delle figure più importanti del Nord Africa (e non solo) nella lotta all'emancipazione e ai diritti sociali delle donne. Su questo argomento ha scritto diversi libri ed articoli. Ha trascorso quasi 10 anni in Francia (dove ha conseguito diverse specializzazioni e dottorati), dopodiché è tornata a Casablanca, città in cui lavora. È stata più volte candidata al Premio Nobel per la pace e per il suo impegno per i Diritti Umani Universali. Allieva di George Devereux a cui ha dedicato il libro *Il mio maestro George Devereux* (2008), insignito, nello stesso anno, del Premio Francesco Alziator. Si definisce "artista con una visione universalista della vita: una persona che vive, assorbe e poi riflette la vita attraverso i filtri imperfetti delle proprie esperienze". L'Italia le ha conferito la cittadinanza italiana ad honorem ed un insegnamento all'Università di Chieti-Pescara poi alla Statale di Milano.

Dans les pays colonisés par les pays européens, la médecine a été importée dans ces sociétés d'abord pour traiter les militaires des forces d'occupation puis les civils des colonies puis les autochtones ; à la suite de la médecine, la psychiatrie fut également importée, à une époque où elle allait être et a été nourrie grandement par la psychanalyse, pendant un temps assez long. On sait, historiquement, que R. Laforgue a été sans doute le premier à exercer la psychanalyse au Maroc dans les années 1949.

Les références conscientes aux phénomènes normaux plutôt qu'anormaux ont nourri pendant longtemps les matières de la psychiatrie, en tant que spécialité médicale, car dans le normal et la notion de norme, dans les domaines de l'anormal et de l'anormalité, la réflexion n'était pas aussi profonde et essentiellement spéléologique que celle de la psychanalyse pour faire autre chose que la description des troubles psychiques. En même temps, dans les pays occidentaux, des courants intellectuels d'une extrême richesse se nourrissaient la psychanalyse et réciproquement. Elle s'infiltra insidieusement dans le corpus psychiatrique qui la porta et s'en servit à la fois en tant que théorie et en tant que pratique. Dans les années 1970 et 1980, après Mai 68, il n'existait presque pas de psychiatres qui fassent une psychanalyse personnelle et didactique. D'autant plus que la Neuropsychiatrie, justement après Mai 68, s'était clivée en deux spécialités médicales, la Neurologie – à buts somatiques – et la Psychiatrie envisageant la sphère psychique ; du reste, il y avait un "Internat de Hôpitaux psychiatriques" qui n'existe plus aujourd'hui, l'Internat étant médical.

Parallèlement à tous ces mouvements et changements profonds, se sont exprimées les résistances à la psychanalyse dans les pays arabes et musulmans, au Maroc en particulier, résistances aussi bien idéologiques que culturelles, la politique ayant évité ces débats car ses problèmes se concevaient et s'exprimaient sur un autre plan que celui de la science et des courants intellectuels.

2 – La psychanalyse a-t-elle été portée par la psychiatrie ? Son introduction dans des pays qui ne sont pas le berceau de la psychanalyse, a-t-elle suivi le même cheminement ? La clinique a-t-elle servi de rampe de lancement à la psychanalyse au Maroc, par exemple ? Est-elle enseignée comme peut l'être ou l'est la psychologie ?

Effectivement, la psychanalyse a longtemps été portée par la psychiatrie qu'elle a puissamment enrichie et inversement. Dans les pays en développement, il n'y a pas de science "imminente", il y a une science, importée, en permanence. Ces pays sont incapables d'inventer, d'innover, de produire des brevets scientifiques et ils se contentent d'importer

ce qui correspond le plus à leurs structures familiales, sociales, à leurs interprétations du monde et de son fonctionnement, à leurs croyances et à leurs superstitions.

Son introduction dans des pays qui ne sont pas le lieu de la naissance de la psychanalyse, en tant que mouvement aussi d'ordre intellectuel, n'a pas suivi le même cheminement: la culture traditionnelle est immédiatement réapparue et fut complètement agissante, dans les sociétés anciennement colonisées: les psychiatres femmes maghrébines aujourd'hui voilées, pour nombre d'entre elles, traitent les femmes "arabes" qui sont les plus déprimées – OMS – et les plus analphabètes – UNESCO – du monde: l'homogénéisation stérilisante par les DSM – Manuel de Diagnostic et de Statistiques des Troubles mentaux, établi par l'Association américaine de Psychiatrie – et les médicaments permettent un tel recul scientifique et humain. Il aurait fallu expliquer à ces femmes-patientes de faire moins d'enfants, d'en prendre plus – et mieux – soins, de renoncer à l'agressivité comme règlement de tous les conflits, de rechercher des affects humainement meilleurs plutôt que des satisfactions toujours de nature matérielle, de s'occuper d'avoir une meilleure sexualité et de s'exprimer autrement que par l'hystérie.

La langue a été, est un problème crucial dans des pays où les cadres sociaux ont été pulvérisés par nombre de phénomènes, après la colonisation. La langue est un véritable enjeu de civilisation et de lutte contre les inégalités. L'arabisation du Maghreb a provoqué l'ethnocide des langues locales, extrêmement anciennes et variées, l'émergence de classes dominantes manipulant les langues étrangères – Français, Espagnol, Anglais, en particulier.

La déstructuration de l'enseignement public et son effondrement, favorisant l'instruction des nantis dans des structures étrangères ou privées, laisse derrière elle les vrais mal arabisés, c'est-à-dire les enfants des classes populaires moyennes, inférieures et prolétaires: ils vont être de ce fait poussés à migrer car ils n'ont pas été instruits, n'ont pas bénéficié des corrections sociales faites par les pays démocratiques à travers leurs systèmes d'enseignement et d'éducation, par l'instruction publique.

La qualité de l'enseignement public se dégrade d'année en année et l'arabe classique est mal enseigné, dans des manuels de piètre qualité; il ne véhicule aucun sens de la modernité, de la liberté et de la promotion individuelle; il est recroquevillé sur les contenus et les illustrations de personnes elles-mêmes sous-instruites, guidées par leurs convictions religieuses et morales et non par une volonté d'enseignement laïque et dénuée de propagandes diverses et variées.

La langue se parle mieux dans les classes aisées et est un privilège qui augmente les fractions entre les membres de la même société. Le problème est clair: il y a une diglossie entre un arabe parlé – dialectal – ou

écrit, et le classique parlé des médias et des événements officiels. C'est un processus schizoïde qui clive l'individu entre un monde maternel – *La Langue Du Lait*, un concept personnel à travers lequel j'explique les primo-relations entre mère et enfant, essentiellement constitutives de la psyché infantile – et un monde paternel – celui du patriarcat qui règne encore en maître absolu dans le monde arabo-islamique –, chacun de ces deux mondes détenant un pouvoir psychique redoutable, régissant tout de la vie humaine et ravalant la femme et la culture féminine à un stade présocial, quasi honteux et pré-civilisé.

Le dialectal a été, en outre, dans les années 1960-70, pour les classes aisées et riches, “la langue des bonnes et des chauffeurs”, le dégradant encore plus ; il est méprisé parce que c'est la langue des femmes, des classes prolétaires, des analphabètes et de tous les défavorisés au regard de ceux qui ont fait les cadres politiques des pays du Maghreb indépendant : ils l'ont détruit humainement plus qu'ils ne l'ont construit.

La psychiatrie et la psychanalyse auraient alors pu être un terreau extrêmement fertile de la pensée et de l'avancée dans la compréhension de l'être humain ainsi que de ses troubles et de ses angoisses, dans des sociétés qui se cherchaient un idéal.

Peut-être que les scientifiques et les ethnologues occidentaux avaient bien mieux compris les peuples du Maghreb : il aurait fallu exploiter leurs découvertes pour aller plus loin. Les gouvernants qui se sont emparé des pouvoirs après les indépendances ont décrété que c'était une période coloniale à effacer de la mémoire des peuples devenus indépendants. L'actualité nous démontre qu'ils avaient tort.

Il faut toujours faire une psychanalyse de son passé pour aller mieux : ceci est valable, à notre sens, même sur le plan macro social et non simplement individuel. D'ailleurs, on est arrivé dans ces pays à interdire l'individuation, ce qui fait que les individus ne sont pas des êtres libres et inviolables.

Il faut néanmoins espérer que l'anthropologie aille détruire jusqu'au mot d'ethnologie tellement ce vocable est lié à la colonisation et à la domination des peuples analphabètes et démunis de sciences modernes. Aujourd'hui, nous, psychiatres, psychanalystes, anthropologues, pensons que les humains sont tous et universellement les mêmes et que ce qu'il y a de plus positif dans la science, la pensée et la recherche doit être partagé équitablement entre tous, la vie humaine n'étant qu'un déroulement entre les étapes de la naissance, de la vie, de la pratique adulte de la sexualité et celle de la mort. Les hommes, grâce à leurs innombrables cultures, ont vécu différemment ces événements de la vie : il est temps de comprendre qu'elles vont fusionner et s'interpénétrer, mais qu'en aucun cas, il faut comprendre qu'il y ait eu des cultures supérieures à d'autres, ou meilleures.

L'école ethno-psychiatrique occidentale actuelle, une dérive des écoles précédentes, ne peut que faire aboutir à la confrontation entre culturalistes, différentialistes et chercheurs du monde dit "traditionnel". L'ethnopsychiatrie a vécu. Son inventeur, mon maître Devereux, n'aurait jamais avalisé ces dérives car sa plus magistrale psychothérapie (El Khayat 2005) démontrait qu'un Indien américain avait, lui aussi, un inconscient exactement comme un Blanc *civilisé* et que donc la psyché humaine était constituée de la même manière pour tous les êtres humains du monde.

Par ailleurs, la clinique n'a pas servi de rampe de lancement à la psychanalyse au Maroc, parce qu'elle se contentait de décrire, à travers les cliniciens, des troubles, de les classer et d'offrir des médicaments. Elle est schématique, étique, pauvre et incapable de résoudre le problème essentiel de la maladie mentale, la souffrance ; les premiers cliniciens qui ont formé des générations de psychiatres n'avaient aucune tendance les rapprochant de la psychanalyse ou s'en étaient éloignés. Aujourd'hui, ceux qui enseignent suivent les méthodes de type américain – l'ordonnance est suffisante, après avoir classé le trouble psychique et cela prend infiniment moins de temps que l'écoute véritable du patient et enfin, c'est beaucoup moins fatigant et stressant pour le psychiatre – excluant la part la plus humaine de cette discipline, la psychiatrie, c'est-à-dire ce monde flou de la souffrance, de la folie, de la difficulté à exister, de la peine et de l'échec de vie; c'est davantage problématique dans le domaine de la psychologie, un territoire flou où l'indigence de la formation et la redondance de quelques présumés forment des psychologues tout juste bons à prêter une oreille compatissante à leurs *patients*, souvent leurs victimes.

Ces propos, peut-être très durs, proviennent de mon écoute de psychologues non seulement formés au Maroc mais dans nombre de pays arabes, Algérie, Tunisie, Jordanie, Irak, Liban. Liban où pourtant autour de G. Tarabichi on aurait pu penser, il y a plus de quarante ans, qu'une école arabe de psychanalyse aurait pu se former entre Beyrouth, Tunis et Casablanca, probablement les villes les plus avancées du monde arabe ou les plus significatives, Barack Obama s'étant trompé en s'adressant au monde arabe au Caire.

3 – Il existe des associations à travers plusieurs pays qui ne sont pas le berceau de la psychanalyse. Au Maroc, dès 1985, fut fondé Le Texte Freudien et dissout quelques années plus tard. Dans quelle mesure ces associations pallient-elles la carence universitaire en enseignement de la psychanalyse et contribuent-elles à sa diffusion ?

La psychanalyse a eu, malheureusement, ses courants, ses écoles et ses clochers qui l'ont faite éclater ; il y a eu aussi les dissidences et les dissidents, comme K. Jung ou A. Adler, dans l'école même de Sigmund Freud qui ne supportait pas que l'on pût avancer d'autres hypothèses psychanalytiques que les siennes. En somme, ne pas penser comme lui, lui était insupportable et cette tendance rigide et paranoïaque se retrouve chez quantité d'intellectuels et de penseurs.

Les associations ou institutions psychanalytiques sont très nombreuses et affaiblissent par leur nombre le propos ultime de la psychanalyse, comme par un effet d'éclatement des concepts et des pratiques les plus convenues.

Pour avoir été membre fondateur de l' "Association marocaine de Psychothérapies" – essayant de grouper toutes les tendances théoriques et pratiques de psychothérapies et soulignant le trop petit nombre de psychiatres et de psychologues qui avaient été psychanalysés – je connaissais assez bien les tendances et les rouages de ces associations; par la suite – ou en même temps – le *Texte freudien* a disparu parce qu'il faisait se confronter deux personnages aux idéaux et aux personnalités trop différents, voire opposés. Il y a un enjeu personnel dans le tissage des alliances et des réseaux de professionnels quelle que soit la matière envisagée et la psychanalyse n'échappe pas à ces limites de nature humaine ; or, on penserait que des psychanalystes au clair avec leur psychisme en raison de leur psychanalyse personnelle ne seraient pas livrés aux ambitions et à l'amour du pouvoir : il n'en est rien. J'ai retrouvé les mêmes contraintes et frictions dans les relations entre personnes en psychanalyisant une religieuse chrétienne.

La psychanalyse n'est pas enseignée actuellement en spécialité de psychiatrie en faculté de médecine – ce qui aurait pu la sauver du désastre où elle se débat actuellement – et la psychologie est enseignée en faculté de lettres ou dans des instituts privés et payants. C'est dire qu'elle reste livresque et asséchée de son contenu, de son but et de ses recherches.

C'est dire comme le terrain est sinistré dans ces domaines et comment les tendances les plus aléatoires, les plus rétrogrades sont en train d'envahir ces champs qui auraient pu révolutionner des sociétés assises sur leur passé, leurs convictions obsolètes et leur frilosité à changer comportements, convictions et éternelles redondances.

4 – La clinique et la culture sont des facteurs importants de l'introduction et du développement de la psychanalyse dans un pays. Les mythes fondateurs de la psychanalyse étant, globalement, puisés dans la culture indo-européenne et dans le fond religieux judéo-chrétien – en Islam Dieu n'est pas le Père, car il ne procréé pas – favorisent-ils les résistances en les rendant plus fermes encore dans des pays à référent culturel et religieux musulman ?

La clinique et la culture seraient-elles des facteurs importants de l'introduction et du développement de la psychanalyse dans un pays ? La clinique dépend des personnes qui la pratiquent et l'enseignent aux disciples, mais, en général, les cliniciens sont inféodés à la culture dans laquelle ils vivent ou celle-ci leur rappelle très vite qu'ils vivent en son sein. Dans le contexte qui nous intéresse ici, le Maroc et le monde dont il fait ou ferait partie – Arabe ? Amazigh ? Maghrébin ? – la prégnance des systèmes de pensée islamiques, ceux traditionnels et conservateurs, ont opposé une vive résistance à la psychanalyse.

La tendance au *passéisme* dans les peuples arabo-islamiques est très sensible et générale : vantardises à propos d'un passé extraordinaire, culte répété d'un Âge d'or, propos exaltant les savants, philosophes et encyclopédistes arabes, etc. Certes, une période brillantissime a caractérisé les civilisations arabo-islamiques quand l'Occident se débattait encore dans le Moyen-Age: il faut seulement se souvenir de leurs décadences dès la fin du XIII^{ème} siècle AP. J-C.

On peut, d'ailleurs et à bon escient, largement contester le passéisme, c'est-à-dire le culte de ce que l'on était dans le passé et cela se fera sans nul doute dans les années à venir pour pouvoir avancer. Les personnalités imbues de l'Âge d'Or de la civilisation arabe et musulmane ne veulent pas admettre que la décadence a débuté dès les XIII et XIV siècles après J-C., en somme cinq siècles après l'apparition de l'islam et quelques six siècles après l'apogée de la civilisation arabo-musulmane avec des périodes de très haute importance comme celle des Abbassides et celle des Omeyyades.

Or, à l'heure actuelle il y a un retour en arrière très net, dangereux et délétère et se répand une façon de chanter les louanges du passé qui va vers le fanatisme, l'obscurantisme et l'occultisme. Je ne citerai que la fréquentation frénétique des sorcières, des diseuses de bonne-aventure, des charlatans, des marabouts, Sadate et Chouafate, des guérisseurs.

Dans notre profession de psychiatre et psychanalyste, ce sont des "confrères" très virulents et très rapaces car ils empêchent nos malades de prendre leurs médicaments, ils sont sans scrupules, ignorants, capables des pires traitements physiques sur les personnes. De plus, ils nous détractent, nous vilipendent et, même, nous maudissent... comme étant des déviants pratiquant la science des *étrangers*. Aujourd'hui, ils sont largement remplacés par Roqia et ses Raqi qui traitent les patients par la lecture du Coran pour exorciser les malades. Beaucoup des anciens Fqih se sont reconvertis dans la thérapie religieuse, car il s'agit bien de volonté de guérir par la pratique religieuse.

Tous font partie intrinsèque de ce que les sociétés en rupture d'équilibre réactivent de leur passé, ne trouvant pas toutes les réponses dans ce qui est trop neuf, ne concevant pas d'autres mentalités et manières de penser et d'agir pour vivre et fonctionner, individuellement ou en groupe.

Le passéisme consiste également à prétendre que tout fonctionnait bien sans les “Français” – dans le cas du Maroc, par exemple – sans les étrangers, les chrétiens, les Occidentaux. Le développement d’une xénophobie étrange et importante s’effectue dans les classes les plus ignorantes et les plus attardées, diabolisant les images de l’Autre, celui qui est extérieur, d’une autre culture, d’une autre morphologie.

Les processus culturels sont donc des facteurs importants favorisant ou défavorisant l’introduction et le développement de la psychanalyse dans un pays, mais il y a des pays et des civilisations dans lesquels il y a eu une très grande résistance à la propagation de la psychanalyse comme une méthode capable de transformer puissamment les sociétés de ces pays et civilisations : deux cas, en particulier, sont à envisager, le Japon et le monde arabo-islamique. Étant radicalement différents, ils ont en commun deux caractéristiques expliquant fondamentalement les résistances de ces peuples à l’introduction de la psychanalyse dans leurs modes de fonctionnement conscients et inconscients, ils sont très fortement traditionalistes et leur système patriarcal est aussi puissant que dominateur sur les rouages les plus élémentaires de leurs sociétés et modes de vie.

Les mythes fondateurs de la psychanalyse étant liés à la culture judéo-chrétienne fabriquent vis-à-vis d’elle des résistances féroces et peu perceptibles, dans le même temps, dans les pays culturellement et religieusement musulmans, car l’islam est autant une religion, qu’un empire, qu’une civilisation et une culture homogènes.

En fait, les mythes fondateurs de la psychanalyse sont universels si on sort de leur connotation judéo-chrétienne et ils encadrent toute la psyché humaine quelle que soit l’origine de l’individu en s’enracinant dans des cultures socle du monde moderne, l’Antiquité gréco-romaine: ces mythes sont puisés dans la culture classique gréco-romaine, le mythe le plus usité étant celui d’Œdipe; j’ai conceptualisé le *Complexe de Médée* (El Khayat 2008) ouvrage n’existant qu’en italien ou en allemand et qui reste un texte pour les spécialistes, tandis qu’A. Bouhdiba avait tenté d’inventer un complexe plus adapté au milieu arabo-musulman, le *Complexe de Jaoudar* qui est resté aussi inconnu du grand public.

Tant que les Arabo-musulmans ne se concevront pas comme faisant partie de l’humanité entière et se singulariseront à travers leurs propres schèmes et convictions de base, ils ne pourront ni se servir de la psychanalyse ni voir leurs peuples et personnes s’individualiser et leur état général progresser. Ce domaine est particulièrement sensible dans l’éducation et l’élevage des nourrissons et des jeunes enfants.

Or, la psychanalyse est un échec dans ce monde-là, cette si grande sphère arabo-islamique, car n’y ayant pas été introduite dès le milieu du 20^{ème} siècle – quand elle prenait alors une très grande importance dans la cure psychanalytique mais irriguait aussi la littérature, les arts, la dé-

construction et la reconstruction de l'individu, de la famille, de la société et de l'Etat – elle n'a plus de chances d'y pénétrer pour des raisons diverses et variées, la première étant que les Etats-Unis ont imposé d'autres thérapeutiques au premier rang desquelles les médicaments et les thérapies comportementales et systémiques. On classe du reste, aujourd'hui, tous les troubles psychiques selon la classification de DSM, imposé dans le monde entier et détruisant les anciennes nosologies et nosographies.

Ce sujet est l'actualité même et une réalité irréfutable : réflexion ayant été publiée sous le titre du livre *Métissages culturels*, réalisé au bout de quatre ans de travail commun démarré sur questions des migrants marocains en Italie qui forment la première colonie en nombre et en moins d'une vingtaine d'années dans ce pays européen. Les métissages culturels sont la chance de l'humanité contre la guerre, la haine, la violence et les processus de domination impulsés par la méconnaissance de l'Autre, son rejet et son mépris. Ils sont inéluctables et accélérés très intensément par les phénomènes de déplacements de plus en plus rapides, par l'électronique et par les moyens à télé distance.

Ils n'ont jamais été aussi intenses dans l'histoire de l'humanité, en raison des progrès techniques et scientifiques. Ils ont conditionné le XX siècle au même titre que ses plus grandes acquisitions, guerres, avancées et conquêtes scientifiques, la plus phénoménale étant celle de l'Espace avec l'alunissage de la fusée ayant à son bord le premier être humain qui ait marché sur la lune.

Les métissages sont des mouvements d'interpénétrations mutuelles des cultures humaines, les unes avec les autres. Ils font intervenir les notions de culture et de modernité, en ce sens que la modernité suppose le paramètre du Temps, alors que les cultures peuvent rester immuables comme dans le cas des cultures dites sauvages, primitives ou traditionnelles.

Ils supposent également la mise en présence de cultures différentes ou suffisamment différentes pour interagir entre elles, justement à cause des diversités qu'elles ont les unes face aux autres.

En effet, et en première approche, les métissages se font entre des blocs humains qui ont une disparité de forme, de fond et de développement – mot pris dans le sens actuel du terme, on dit même “le développement durable” – et des disparités des modes d'échanges fermés ou ouverts, consentis ou marqués du refus de l'échange, lui aussi pris dans toute son acception, échanges diplomatiques, culturels, économiques, etc.

Thématique difficile mais si urgente à résoudre dans les circonstances que vit l'humanité : la culture, l'ouverture et la modernité.

5 – Dans les pays maghrébins, à tout le moins, les cliniques pour soigner les maladies qui relèvent du “mental” sont les marabouts ou sont ac-

tivés des théologiens. La thérapie révèle plus de la protection divine – le rève par exemple, est un don de Dieu qui établit le contact entre l’homme et Dieu – avec talisman et parole prophétique à l’appui, de l’exorcisme même que de la parole comme elle peut l’être dans la cure thérapeutique de la psychanalyse. Comment s’opère la cohabitation entre guérisseurs traditionnels et psychanalystes ?

Il n’y a pas de cohabitation possible entre les deux car les deux champs de ces thérapeutiques – si l’on arrive à considérer les “guérisseurs” traditionnels comme des thérapeutiques – ne sont pas compatibles, équivalents ou comparables. Les guérisseurs traditionnels précèdent d’un stade antérieur à la science qui est celui de la magie. La psychanalyse – inventée par un médecin-psychiatre, Sigmund Freud, ayant d’abord travaillé sur des substances altérant le système nerveux comme la morphine – se développa comme une science ayant avec celle-ci les paramètres auxquels elle obéit : théorie se développant en une pratique – Séminaires de Georges Devereux, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, E.H.E.S.S.

Les thérapeutiques traditionnelles sont un bricolage mettant en commun la religion, les croyances et superstitions, la naïveté des adeptes, les techniques empiriques, les produits les plus divers et les pratiques les plus variés, fumigations, amulettes, bains purificateurs, liquides conservés pendant des “lunes” à l’extérieur sur lesquels sont récitées prières et invocations.

La psychanalyse marche-t-elle hors Occident ? Cela reste une grande question, déjà obsolète car la psychanalyse est en recul partout sauf en Amérique latine, particulièrement en Argentine.

Les peuples “traditionnels”, dont le Maroc, disposaient d’un système explicatif archaïque des troubles et des souffrances psychiques et d’une batterie de “traitements” en rapport avec la manière ancestrale de comprendre les perturbations mentales et affectives. La folie était recyclée dans la société traditionnelle grâce à ces systèmes de soins adéquats à une période historique aujourd’hui révolue : devins, voyantes, exorcistes sont les “tradithérapeutes” ou “tradipraticiens”. Tombeaux de saints et marabouts sont les lieux où certains personnages défunts sont considérés comme ayant le don de guérir et spécifiquement le trouble psychique, par exemple, Bouya Omar, au sud du Maroc, non loin de Marrakech – le sanctuaire de Bouya Omar fut fermé en raison de dérives extraordinaires qui ont fait de celui une véritable cour des miracles.

Les peuples “traditionnels” ont tous subi, à la faveur de la colonisation, l’importation de la psychiatrie, de la psychologie et de la psychanalyse. Mais ces importations se sont confrontées aux systèmes traditionnels en place : les données restent les mêmes avec la coexistence de deux champs

de savoir et de pratique, aujourd'hui, les anciennes "médecines traditionnelles" survivant avec une exceptionnelle vigueur. Ceci est important pour se rendre compte qu'il existe des humanités différentes, parallèles, n'échangeant pas vraiment entre elles ce qu'elles sont, ce qu'elles pensent et ce vers quoi elles tendent.

On réalise tous les jours que des pays comme le Maroc – et le Maghreb – ont des populations qui sont dépendantes des deux systèmes de soins. Les malades et leurs familles s'adressent dans la majorité des cas, encore, au système traditionnel dans lequel est apparu depuis quelques quinze ans environ un autre type de prise en charge que l'on peut appeler "les thérapies religieuses". Dans ce contexte, le discernement entre un traitement et un autre est très difficile : pour les personnes les plus "modernes" et leurs familles, la différence entre psychiatrie, psychologie et psychanalyse n'existe pas.

Aujourd'hui, on demande des traitements modernes sans médicaments et c'est dans ce genre de traitements sans médicaments que se place la psychanalyse. Pratiquée dans les plus grandes villes par des "psy" formés en Europe, la psychanalyse n'a pas entamé la population générale. Elle n'a pas eu le temps de pénétrer les couches sociales les plus larges. Depuis vingt ans, les traitements psychologiques américains cognitivo-systémiques ont érodé les possibilités d'introduction de la psychanalyse dans le Maghreb, le monde arabe et musulman, soit un milliard et demi de personnes. Ces méthodes, comme le comportementalisme et la systémique, sont plus adéquates à des sociétés qui sont hostiles à la psychanalyse.

L'Asie et l'Afrique, le monde musulman n'ont pas reçu en leur sein la psychanalyse où elle ne représente quasiment rien. Les valeurs qu'elle suppose – individuation et individualisation de la personne, liberté individuelle, égalité entre homme et femme, inviolabilité des droits de l'homme, éducation libre et souple des enfants – ne sont pas celles des sociétés asiatiques, africaines et arabo-islamiques.

La psychanalyse a transformé extrêmement profondément les sociétés occidentales : à part les cures individuelles, les influences sur les comportements sexuels, la création littéraire et artistique de tous les domaines, sur la relation aux enfants, sur les mœurs, les us et coutumes, les engagements et les destins individuels, sont patentes dans les pays dits de l'ouest, Europe et Amérique du Nord. Ces sociétés ont été "libérées" grâce à la théorie et à la pratique psychanalytiques, après qu'elles furent élaborées dans des sociétés où la pensée avait été surstimulée au tout début du XX siècle par une efflorescence de l'art, de la littérature, de la science, du droit et des systèmes nouveaux idéiques et créatifs.

La psychanalyse, telle que pratiquée depuis son introduction dans les sociétés comme le Maroc, agit sur quelques individualités qui rejoignent

une société dont l'écrasante majorité n'a pas idée de ce qu'elle peut apporter. Systématiquement, j'ai demandé à tous les analysants à la fin de leur démarche : "Est-ce qu'il est recommandé, intéressant, voire essentiel de faire une psychanalyse ?" Ils ont tous été d'accord, hommes ou femmes, jeunes ou plus âgés : elle transforme la vie, elle ouvre des horizons insoupçonnés, elle soulage, elle allège la souffrance et en fait disparaître certaines.

Le problème de la psychanalyse, aujourd'hui, est double. Elle est très violemment combattue par certains – par ex. *Le Livre noir de la Psychanalyse* – dans les pays occidentaux et elle n'a pas pénétré la majeure partie de l'humanité.

Or, si les systèmes occidentaux peuvent à la limite s'en passer, ceux qui ignorent les Droits de l'Homme ont le malheur de ne pouvoir, justement, bénéficier de la psychanalyse, qui suppose tous types de libertés. Mais il apparaît que son recul dans les pays occidentaux est lié à une fermeture chosifiante des individus sur eux-mêmes dans des modes de fonctionnements et des attitudes sociales dictées par un consumérisme et une autosatisfaction, impulsés par les dirigeants de ces pays dans une population de plus en plus incapable de liberté critique de ce qui lui est véhiculé. On n'oubliera pas que S. Freud a quitté l'Allemagne fasciste car il avait compris ce *Malaise dans la civilisation* sur lequel il a écrit un texte important, ce même malaise aujourd'hui notable dans un monde divisé entre cultures et civilisations trop différentes.

La psychanalyse va survivre car ses fondements sont spectaculairement définitifs : l'inconscient comme constitutif de la psyché humaine au même titre que le conscient, le traumatisme de la naissance, l'amnésie infantile, l'importance de la sexualité, le tabou de l'inceste, la résolution des conflits intérieurs personnels par la cure, tous ces éléments de la psyché humaine ont été rendus évidents, agissants, significatifs. Attaquée de l'intérieur des pays où elle a connu une efflorescence extraordinaire entre les années 50 et 80 du XX siècle, dénigrée d'abord par les systèmes communistes et les états comme l'URSS et ses satellites, elle l'est aujourd'hui dans les systèmes à gouvernance théocratique ou totalitaire des autres sphères et culturo-civilisations. Elle se défend par la chaîne de ceux qui continuent à être psychanalystes et par la dispersion de la technique et de ce qu'elle entraîne d'un individu à l'autre.

Elle est contraire aux déterminismes des pays totalitaires, de ceux qui ne pratiquent pas la démocratie et l'égalité entre l'homme et la femme, de ceux qui ignorent les Droits de l'Homme. Elle exige une réflexion générale sur la théorie, la pratique et sur la formation, le statut et le rôle de ceux qui sont les psychanalystes : un grand nombre de "bricoleurs" d'entre eux a parfois discrédité la psychanalyse par des conduites ap-

proximatives tant scientifiques, morales que déontologiques. En somme, un psychanalyste est quelqu'un qui a résolu ses propres problèmes : faute de quoi, il ne peut analyser les autres... et la psychanalyse pourrait aider grandement aujourd'hui à réduire ou résoudre les conflits entre groupes humains comme elle opère à l'intérieur de chacun et entre chacun et les autres...

6 – Le mythe de l'enfant endormi moins que de relever que l'inconscient semble jouer un rôle de régulateur social : justifier la naissance d'un enfant alors même que le père était absent à la période de sa conception. Ce mythe semble rejoindre cette pratique dans le Mزاب où les commerçants, une tradition de la région, qui voyageaient beaucoup, accrochaient leur pantalon sur la poutre centrale qui soutient le toit. L'enfant qui naissait ou viendrait à naître dans des délais en dehors du cycle naturel de la procréation est-il mis sur le compte du pantalon qui symbolise dès lors la présence de l'époux ? Le même schéma existerait dans le massif du Rif au Nord du Maroc, en pays Jbala, avec le pantalon du mari absent. Lawhem – les envies de la femme enceinte – semblent jouer la même fonction par rapport au teint des bébés. Comment les mythes qui structurent les sociétés maghrébines peuvent-ils être encadrés par la psychanalyse sinon par un système d'équivalence ?

Si le Mزاب est comparable, de par la tradition rapportée là, au Rif marocain, on ne peut retrouver là qu'une homogénéité et une cohérence de la culture amazighe qui s'étend bien au-delà de ces deux régions. Ces croyances, traditions et régulations permissives et implicites des sociétés maghrébines sont en recul constant sous l'effet de la science et de la médecine. Raged – celui qui dort, l'enfant endormi – est une justification d'une grossesse qui arrive après la date prévue et qui tente de légitimer l'enfant ainsi conçu ; puisqu'il dormait, il arrive en retard et de ce fait est attribué à celui qui est l'époux, mort ou vivant. On a longtemps considéré, suite à des textes religieux ou à des préceptes défendus par les théologiens : la grossesse pouvait durer jusqu'à trois ans et l'enfant était légitimé. Aujourd'hui, les analyses ADN sont péremptoires et ne laissent place à aucun doute, encore faudrait-il que les juges connaissent cet examen génétique et l'emploient systématiquement.

De façon concise, la mythologie et les attitudes traditionnelles considérant le fœtus et l'enfant de la naissance à trois ans constituaient un fatras de rites, de conduites magiques, aidées par des pratiques maraboutiques et parareligieuses aberrantes. Cette mythologie est à ce point grave et antiscientifique qu'elle reconnaît, par exemple, le "Raged" ou

enfant endormi, c'est-à-dire un fœtus qui arrête son développement pour revivre un jour et le terminer si la femme accomplit certaines opérations magiques ou dort sur le côté ou prend un bain de mer dans sept vagues différentes ou boit des "herbes chaudes" capable de réveiller l'enfant endormi. En Egypte, sous Nasser, l'Université traditionnelle d'El Azhar s'est réunie pour statuer du problème et a décidé que la grossesse ne pouvait pas excéder... trois ans.

7 – La demande des patients est une demande de parole, peut-on considérer dans la cure psychanalytique. Dans les sociétés, le frein à la parole est social. Il est également politique avec la censure souvent institutionnalisée. Est-ce qu'on peut affirmer dès lors que la littérature, les œuvres de fiction en général, participent d'une libération de la parole et constituent un matériau de première grandeur pour la psychanalyse ?

Parler est un droit inaliénable de la personne humaine ; parler n'est pas permis dans toutes les cultures, parler s'est se livrer et se livrer c'est échanger discuter se métamorphoser au contact de l'autre et des autres ; or, les sociétés traditionnelles ne peuvent pas se permettre ces échanges. Elles en mourraient.

En fait, et de façon obscène, le patient veut "vider" – yekhoui – et le thérapeute se voit comme une poubelle recevant les paroles vidées, jetées par le patient en lui, – pratique personnelle – il n'y a pas de possibilité d'interprétation et de demande de l'explication psychanalytique. Et si elle est livrée au patient, elle ne fait pas sens. La censure est de nature très multiple et fait fonction d'un cadenas dont on aurait perdu la clé, machiste tout d'abord, politique, familial, sexuel, de classes sociales, de frein aux désirs et aux plaisirs.

La littérature elle-même – comme le cinéma, la peinture et autres arts – est ficelée et conventionnelle ; son rôle transgressif et libérateur ne s'exerce pas. Il s'exercera peut-être dans les œuvres à venir. Mon roman *La liaison* a été vécu comme pornographique alors qu'il n'est qu'érotique : comparé au *Bleu du ciel* de G. Bataille – C. Bonn, spécialiste lyonnais de la littérature maghrébine –, ce texte est d'abord un paysage du couple et des relations entre homme et femme ; dans une tout autre dimension *La folie. El Hank. Casablanca* (El Khayat R. 2000) un essai violent sur l'*asili-sation* et l'enfermement des femmes dans les services dédiés de l'hôpital psychiatrique a infiniment choqué le/la "bourgeois.e" en raison des photographies spectaculaires prises dans la Pavillon des femmes. Mais, je ne suis pas sûre que l'on ait compris quoique ce soit aux analyses faites dans cet ouvrage irrigué par la pensée de Basaglia et de Foucault pour ne citer que ceux-là.

8 – En dehors de l’aspect clinique qui la sous-tend, la psychanalyse ne s’est pas réellement développée comme méthode de lecture du texte littéraire, par exemple. Depuis les travaux de A. Bouhdiba qui relèvent plus de la psycho-sociologie sur *L’imaginaire maghrébin* à travers dix contes pour enfants, auteur par ailleurs de *La sexualité en Islam*, il n’y a pas eu d’œuvre majeure sur des œuvres littéraires maghrébines, des contes ? Comment expliquer cette carence alors que la psychanalyse puise largement dans la littérature, *l’Homme Moïse et la religion monothéiste* de Freud n’a-t-il pas comme sous-titre un roman historique, Sophocle, Shakespeare ont nourri la psychanalyse, Lacan s’est nourri de *La Lettre volée* d’Edgar Poe ?

Le concept de culture a une place essentielle dans la pensée freudienne, ce qui a irrigué les déchiffrages et exégèses de nombreux comportements collectifs, de problématiques individuelles noyées dans le tissu social et familial de chacun, dans les textes et les romans et enfin, dans la transformation de toutes les créations car le freudisme a apporté la liberté, de croire, de penser, d’agir, de disposer de son corps, de ses décisions et du sens même de son existence.

Dans *Totem et Tabou* (1913), dans *Psychologies des masses et analyse du moi* (1921), *L’homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), *Actuelles sur la vie et la mort* (1915), *Malaise dans la civilisation* (1930), misère psychologique de la masse due à la perte des idéaux structurants, Freud réfléchit beaucoup sur la culture et la nature comme opposée à la culture – proposition chère également à Lévi-Strauss. D’après Freud la culture, c’est “la totalité des opérations et des dispositifs par lesquels notre vie s’éloigne de celle de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection de l’homme contre la nature et la réglementation des hommes entre eux”.

La psychanalyse est née dans le malaise de la civilisation et les principaux concepts sont advenus étalés sur le temps de deux monstrueuses guerres mondiales qui ont changé la face du monde. Il se pose le problème de la qualité d’universalité probable ou possible de la psychanalyse, question à se poser d’autant plus que le monde va vers l’universalité.

Après mai 68, les différentes sciences de la neurologie et du psychisme se sont différenciées en neurosciences et en sciences humaines. On constate qu’à l’articulation de la sociologie et de la science s’était créée l’antipsychiatrie, mouvement qui considère l’influence agressive de la vie en groupements humains sur les individus les plus exposés ou les plus sensibles. L’universalité de la psychanalyse est-elle celle du complexe d’Œdipe et du tabou de l’inceste ou se pose-t-elle à un autre niveau ? On ne peut que revendiquer l’idée que l’être humain est uni-

versellement le même et que le diviser en “ethnies”, en aires culturelles différentes ou trop différents, à qui il faut offrir des thérapeutes et des thérapies différentes va à l’encontre du mouvement de l’histoire et de l’histoire des idées.

Pour ce qui est du Maroc ou du Maghreb, ce genre de raisonnements ne peut amener qu’à contourner la science et à retourner au fqih, aux sorcières, aux saints et à des processus anciens, par exemple avaler des serpents et boire de l’eau bouillante comme l’explique Khadija Naamouni dans le *Culte de Bouya Omar*.

Il faut des recherches urgentes multidisciplinaires en psychiatrie, en pédopsychiatrie, en psychanalyse, en sociologie, en anthropologie, en linguistique pour un établissement de l’état de fait qui prévaut actuellement à travers les peuples et les cultures et pressentir les contours du monde à venir.

L’instauration d’une psychiatrie biologique et génétique de type américain freinera ou arrêtera fatalement l’efflorescence de la recherche multidimensionnelle sur l’être humain et elle laissera place à des dérives vers le passé ou vers un avenir surprenant – guérir le psychisme par la religion comme ce fut le cas dans le Moyen-âge occidental et comme c’est le cas aujourd’hui dans de nombreuses aires culturelles. Ce sont d’immenses questions difficiles à résoudre.

Les grands textes ont été analysés et ont livré leurs multiples et infinis secrets, citons *Don Quichotte*, *La Divine Comédie*, les pièces de Shakespeare, les pièces de Molière, l’œuvre prodigieuse de Balzac, *Les Misérables*, on ne s’est pas encore intéressé psychanalytiquement aux *Jours* de N. Mahfoud pour en extraire les signifiants ni au *Passé simple*, chef d’œuvre de D. Chraïbi, ni à *Nedjma* de K. Yassine: il faut en conclure que la pauvreté intellectuelle du monde maghrébin et arabe est un constat sur lequel il ne faut pas fermer les yeux – c’est moi qui souligne, domaine de la médiocrité et de la bêtise, Nidam Ettafaha oul ghaba.

La Lettre volée met en scène des célèbres analyses avec au centre la réflexion logique, ce qui a fasciné probablement J. Lacan: il est vraisemblable que cette capacité d’analyse ait permis la lecture des textes fondamentaux et des contes, des légendes et des épopées; c’est ainsi que Bruno Bettelheim a fait *La psychanalyse des contes de fées* permettant cette lecture intime des œuvres qui charrient dans leurs veines tellement de données sur l’homme, la nature, la culture, les passions et les sentiments. Il semble aujourd’hui que cette richesse idéique soit mise à mal par l’américanisation du monde, sa globalisation et sa mise en coupe carrée par les réseaux sociaux et une modernité de bazar. Resteront, très peu nombreux, les grands penseurs et les individualités irréductibles, qui sauveront probablement l’humanité de la médiocrité et de l’uniformisation.

Références citées

Devereux, G.

1998 *Psychothérapie d'un Indien des Plaines : réalités et rêve*, Fayard, Paris, 1998.

1972 *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1985.

El Khayat, R.

1989 *Culture arabe et développement des enfants : constats, mythes et perspectives*, Communication au Quatrième Congrès Mondial de la Psychiatrie du nourrisson et disciplines alliées, Lugano, Suisse.

2000 *La folie. El Hank. Casablanca*

2005 *Tradition et modernité dans la Médecine marocaine*, Communication, Atelier médecine traditionnelle et moderne, traditional and modern health care, Séminaire Anthropologie, genre et développement, Institut Universitaire d'études du développement, Amsterdam, Hollande.

2008 *Il complesso di Medea, le madri mediterranee*, L'Ancona del Mediterraneo, Italia.

2008 *Georges Devereux, il mio maestro*, Armando Editore, Roma, Italia. Prix littéraire Francesco Alzatore, Grande mention, Section spéciale, 29 octobre 2009, Cagliari, Sardaigne, Italie.

2019 *Le figlie di Sheherazad. Le donne arabe*, Jaca Book, Milan.

2019 *Psychiatrie, Culture et Politique*, nouvelle édition augmentée, revue et corrigée, L'Harmattan, Paris.

*András Zempléni**

La socialité des médecines africaines

Abstract

Unlike the ethnographic tradition of the monograph, in the 1960s the author began his anthropological experience with an applied research at the hospital of Fann, Senegal. From the beginning his experience was marked by a spirit of multidisciplinary. The aim of the research was to understand the local therapeutic practices for patients presenting psychosomatic suffering, in order to integrate them into the development of the therapeutic process. The team, led by H. Collomb with Marie-Cécile and Edmond Ortigues, was formed by various professionals from the Western health world and sometimes it included traditional therapists; their close collaboration was articulated around the belief that, in Africa, the group had therapeutic potential in itself. In fact, it was found that the sick person's family environment proposed magical-religious interpretations of the disease which established a causal connection with the social illness, thus supporting a process of socialisation of the pathological experience. The processes of aetiological interpretation of the illness were mediated by invisible agents – deaths, genies, witchcraft, divinities, magic – constitutive of the social organisation that acted as a projective-persecutory support to locate the source of internal suffering outside, in a social instance or in another human subject. In the interactive treatment process, the patient, his or her family and social environment, and the therapist addressed the invisible agent supposed to be the source of the illness, giving shape to desires and conflicts that would otherwise have remained censored by the group members. The effect was twofold: the modification of the sick person's state and at the same time of the relational web/fabric/network of his/her group. Among the objections that can be made to this reading is the downplaying of the increasing individualisation in Africa. For this reason, the author travelled to Ivory Coast in 1965, in Bregbo, where he met the prophet-

* Directeur de Recherche honoraire au Centre National de Recherche Scientifique (France) ; Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de l'Université de Paris X – Nanterre ; andraszempleni@gmail.com 1 Texte remanié d'une conférence à l'Université de Bergamo en juin 2009. Je remercie l'ami Sergio Zorzetto de m'y avoir invité et d'avoir organisé à cette occasion un intéressant débat online avec des médecins praticiens de Côte d'Ivoire.

healer Albert-Atcho and his technique of ‘diabolic confession’. This practice involved the sick publicly confessing the acts they had committed under the influence of the ‘devil’, but also taking on the sufferings of their family and social environment. In this practice, the dissociation taking place between the speaking subject and his evil double, the result of a projection, mitigated the effects of the individualisation of Ivorian society. Intense socio-economic change (1960-1993) led to the decline of classical persecutory interpretations of the illness, causing the appearance of ‘desocialising persecutions’: the sick subject finds himself alone with his/her demons, deprived of ties with the social group to which he/she belongs. The Author wonders about the social use of disease in Africa at the present day of Covid19. To get an idea, he proposes to think of the way in which the Ivorian social system has been modified by the AIDS epidemic: AIDS patients live in isolation and are forced into secrecy, no longer enjoying the benefit of socialisation that was sustained by traditional projective-persecutory communication. From the socialisation of the disease in Senegal to the loneliness of the AIDS patient in Ivory Coas, African society is open to the creation of new articulations between the individual and society, the body and the mind, the cultural and the transcultural, which the anthropology of the disease aims to highlight.

Keywords

Anthropology, medical anthropology social medicine, social policy, psychiatry.

*

Que l’on me permette de commencer par une note autobiographique. La plupart des anthropologues de ma génération avaient été formés aux traditions de la monographie. Ils ont débuté par l’ethnographie générale d’une société particulière délimitée par un label ethnique. Qu’ils aient présenté par la suite cette société sous une forme monographique ou sous un angle particulier – par exemple, son organisation politique – elle constituait leur référence durable et leur réserve documentaire dont ils creusaient ensuite les filons : système de classes d’âge, religion, art, médecine etc. En somme, l’enquête mono-culturelle et la recherche ethnocentrée a été le point de départ et l’horizon intellectuel de la plupart des chercheurs qui se sont spécialisés par la suite en anthropologie de la maladie.

Mon parcours a été à peu près l’inverse. J’ai commencé par une recherche appliquée au Sénégal, en milieu multiethnique, aussi bien urbain que rural fortement affecté déjà par le changement social. Et ce n’est pas la médecine traditionnelle d’un groupe ethnique, mais la souffrance psychosomatique du malade échoué à l’hôpital qui constituait mon point de départ. Dans les années 1960, mon point d’attache n’était pas un village ou une région, mais un service psychiatrique novateur fondé par le Dr Henri Collomb : celui de Fann à Dakar. L’objectif de ma recherche n’était

pas la description d'une société particulière, mais quelque chose de bien plus chaotique : il s'agissait de décrire et d'analyser, de comprendre, les notions et les pratiques thérapeutiques locales évoquées par les consultants de toute origine de Fann que les cliniciens de notre équipe, médecins ou psychologues, ne comprenaient pas. D'où, entre autres, ma thèse de doctorat sur les interprétations et les cures dites «traditionnelles» des désordres mentaux chez les Wolof et les Lébou du Sénégal. Cet ouvrage inédit a connu – j'en suis fier – au moins quatre éditions pirates utilisées par les praticiens – pour le meilleur ou pour le pire – au Sénégal comme dans la banlieue parisienne.

À Dakar, nous étions d'emblée confrontés à la complexité des problèmes médicaux, psychologiques, sociaux et culturels mobilisés par la souffrance psychosomatique qu'il ne nous serait même pas venu à l'esprit d'aborder sous le seul angle ethnologique, médical ou sociologique. Voilà pourquoi il me semble utile de rappeler quelques méthodes inventées par cette équipe. Elles peuvent servir encore aujourd'hui.

La pluridisciplinarité en travail d'équipe – aussi normale pour les médecins que rare pour les sciences sociales – était déjà à cette époque une tarte à la crème souvent ratée. L'équipe de Fann composée de médecins, de psychologues, de sociologues, d'ethnologues, d'infirmiers, de travailleurs sociaux et parfois de thérapeutes traditionnels, aurait sans doute connu le même sort si elle n'avait pas été portée par une conviction peu scientifique d'Henri Collomb : qu'en Afrique l'omniprésence du groupe – à commencer par la famille étendue – avait à elle seule, et malgré toutes les dissensions de ce groupe, une puissante vertu thérapeutique. C'est sous l'influence de cette idée du groupe guérisseur que l'équipe de Fann est devenue une sorte de famille à l'africaine, ce qui suscitait la confiance des malades et facilitait les échanges intellectuels.

Cela dit, à la différence des autres grandes figures de l'ethnopsychiatrie, Collomb n'était pas le seul maître à bord de Fann. La grande équipe des années 1960-70 était bicéphale. D'un côté, Collomb et de l'autre Marie-Cécile et Edmond Ortigues, respectivement psychanalyste et philosophe. Face à l'imaginaire Collomb, le couple des Ortigues était plus porté à la théorie et à la méthode. Bien souvent ce sont les Ortigues qui ont aidé à élaborer les intuitions lancées par Collomb. Leur collaboration durable et parfois conflictuelle a été déterminante pour nos travaux. A ma connaissance, on ne trouve aucune structure groupale similaire dans l'histoire de l'ethnopsychiatrie.

Une troisième particularité de l'équipe a été la prise en compte constante des problèmes particuliers des médecins et des chercheurs africains. Collomb a vite compris que son équipe initiale de médecins blancs ne pouvait pas sortir la psychopathologie africaine de son ghetto colonial. Les premiers psychiatres africains qu'il a formés et intégrés dans l'équipe

avaient un autre problème en commun. Bien souvent, ils hésitaient à aborder les affaires magico-religieuses – sorcellerie, possession, attaques magiques – mises en jeu par les troubles de leurs patients. Ils savaient que leur milieu considérait bien souvent l'hôpital comme un repère de sorciers où la radio permet de voir les choses invisibles et les piqures de tuer des ennemis. Pourtant, un des principes de base de Fann était d'intégrer les interprétations magico-religieuses du trouble dans la démarche thérapeutique du médecin. L'équipe a aidé les praticiens africains à surmonter leurs hésitations et à ne pas médicaliser trop les troubles de leurs patients. Certains, comme le regretté Dr M. Diop, ont superbement surmonté leurs craintes, la triste preuve en étant que le cancer de foie qui a mis fin à sa vie a été imputé à une attaque de sorcellerie liée à des cas dont il s'était occupé.

Mais, j'en viens aux innovations méthodologiques de Fann et aux raisons de fond de la création de son équipe pluridisciplinaire de recherche. Au fil de la diffusion de la bonne réputation de Fann, les demandes d'hospitalisation excédaient bientôt les possibilités d'accueil. Or, c'étaient les malades les plus graves qui étaient hospitalisés, de sorte que les formes mineures d'affection, disons les névroses, échappaient longtemps à l'observation. Il fallait les faire entrer dans le champ de la recherche psychopathologique. Par ailleurs, les cliniciens – surtout les européens – ignoraient presque tout du «normal» sénégalais, restaient perplexes devant les multiples notions magico-religieuses, rituels ou coutumes au moyen desquels leurs clients expliquaient leurs troubles. On a vite compris la nécessité d'une équipe de recherche dégagée des soucis immédiats de l'assistance. Cette équipe devait être pluridisciplinaire non pas par principe, mais parce qu'il fallait lancer simultanément des enquêtes sur des thèmes aussi variés que les étapes du développement de l'enfant sénégalais, les critères de la normalité adulte, les organisations familiales et sociales sénégalaises, les religions et, bien sûr, les interprétations et les traitements traditionnels des troubles mentaux, c'est-à-dire les modes de prise en charge courante des malades.

L'innovation méthodologique majeure de Fann a été l'articulation systématique de la démarche clinique et ethnographique à partir de cas de malades, c'est-à-dire dans un contexte de demande thérapeutique, ce qui conférait à ce mode d'approche une fiabilité incomparable avec celle de l'observation participante de l'ethnologue ou de l'enquête par entretiens que nous avons également pratiqués. Par clinique, j'entends ici aussi bien la pratique psychiatrique que les consultations de psychologie. Les recherches ethnographiques comprenaient aussi bien les travaux d'observation du développement de l'enfant dans les villages Wolof que mes enquêtes sur les cures traditionnelles. Je m'en tiendrai ici à quelques originalités méthodologiques de notre façon de faire.

Tous les mardis soir, tous les cliniciens et tous les chercheurs de terrain se réunissaient à l'hôpital. La séance commençait tantôt par une présentation de cas en cours tantôt par un exposé sur une découverte ou une hypothèse en gestation. Par exemple, sur le syndrome traditionnel que les Wolof appelé *enfant nit-ku-bon* (Andras, Rabain 1965, pp. 329-441) ou la représentation de l'attaque de sorcellerie par dévoration du principe vital localisé dans le foie de la victime, ou encore les incitations familiales aux échanges de nourriture entre les enfants de quatre-cinq ans. Premièrement, le thème était toujours frais et précis : il venait de sortir d'une consultation, de la bouche des guérisseurs, de l'observation d'un rituel ou d'une famille. Deuxièmement, le thème ou le cas était peu ou pas élaboré du tout et il était entendu qu'il devait être vérifié et approfondi à la prochaine consultation ou séjour sur le terrain. Cette possibilité de vérification et d'approfondissement quasi-immédiats des données et des hypothèses était un grand atout de l'équipe. Troisièmement, le cas où le thème présenté intéressait directement ou indirectement au moins deux ou trois autres membres de l'équipe, cliniciens ou chercheurs. Par *intéresser* j'entends le fait qu'ils ont déjà rencontré le thème ou le problème traité dans leur propre pratique, qu'ils pouvaient donc le compléter et qu'ils avaient eux-mêmes un intérêt professionnel à l'approfondir.

Mon rôle dans l'équipe n'était pas d'écrire des articles mais d'informer les cliniciens sur les multiples notions, catégories étiologiques et rites traditionnels sur lesquels ils butaient quotidiennement dans leur pratique et au moyen desquels les familles de leurs malades nommaient, interprétaient et soignaient les troubles mentaux à la maison. La grande différence entre ce travail et une monographie ethnopsychiatrique faite en solitaire (Devereux, 1961) était que je bénéficiais de la mine d'or des dossiers cliniques de l'hôpital et du contrôle continu de l'équipe de Fann. Je m'explique. Quand j'ai cherché à décrire la cure de possession rituelle appelée *ndëpp* à laquelle j'ai assisté tant de fois, je me serais probablement égaré dans des clichés ou des non-dits si je n'avais pas appris par la clinique la vaste gamme d'expériences cénesthésiques, locomotrices, pulmonaires, oniriques ou hallucinatoires associées par les malades à la possession par les esprits ancestraux dits *rab*. On peut en dire autant de l'attaque de sorcellerie dont le caractère aigu et dévitalisant ressortait bien sûr des récits ou des expressions des guérisseurs ou des rituels, mais que je n'ai pu établir pour de bon qu'en m'appuyant sur l'éventail de ses expressions symptomatiques rapportées par les cliniciens : la crise d'angoisse aiguë, les sensations de mort imminente ou d'étouffement de type asthmatique, les impressions d'allègement ou d'évidement brutal du corps... telles qu'elles ont été décrites par les Ortigues (1984, pp. 196-217). Et c'est encore la clinique qui nous a permis d'aborder des questions aussi délicates que celle des critères de distinction locaux entre

délire et représentation persécutive validée par l'entourage, ou encore entre hallucinations qui signent la folie et expériences psychosensorielles normales – voix ou visions – qui relèvent des expériences religieuses. Tout cela pour souligner que la conjonction répétée de l'ethnographie et de la clinique au ras des expériences pathologiques des malades me semble un des acquis méthodologiques durables de l'École de Dakar et sans doute une des conditions d'une anthropologie fiable de la maladie.

*

L'École de Dakar, c'est notoire, a été pour beaucoup dans la confirmation et l'affinement du paradigme étiologique des représentations africaines de la maladie, repéré dès l'origine de l'anthropologie médicale. Pour ma part, j'ai vite constaté l'absence d'une véritable nosographie des troubles mentaux au Sénégal et montré que l'étiologie magico-religieuse est le principe de la compréhension, du classement et du traitement de ces troubles dans un monde qui fait peu de cas de la distinction occidentale du somatique et du psychique. Ce n'est par hasard que c'est la psychopathologie qui a conforté le paradigme étiologique et que l'École de Dakar l'a systématisé sous la forme du modèle persécutif.

Rappelons sommairement ce modèle repérable dans la majorité des interprétations africaines courantes de la maladie. Le point de départ est hippocratique. Quand le médecin diagnostique une maladie, il ne la déchiffre jamais comme l'effet réel d'un désir ou d'une demande située en dehors du malade qu'il a en face de lui. Pareille lecture des troubles de son patient signerait, pour nous, sa folie. C'est pourtant le mode de représentation le plus courant auquel nous avons affaire à Fann. Et il n'était pas question de le psychologiser sous la forme de je ne sais quelle propension de l'Africain au délire de persécution ni de le culturaliser au sens d'une donnée exotique à accepter sans discussion. Il s'agissait plutôt de comprendre les processus et les mécanismes psychosociaux que ce mode de représentation impliquait. Nous savions, bien sûr, qu'en dehors des interprétations dites magico-religieuses et les rites afférents, nos interlocuteurs avaient bien des conceptions empiriques de leurs maladies et des savoir-faire 'prosaïques' (Jaffré et de Sardan 1999). Ce qui amenait inévitablement la question des conditions et des raisons psychosociales de l'émergence des interprétations étiologiques.

Une des hypothèses retenues était celle-ci : un simple trouble à soigner devient le signe d'une affection sociale à guérir quand sa durée inaccoutumée, sa brusque apparition ou aggravation, son évolution atypique et surtout sa répétition mobilise l'angoisse des autres – de l'entourage du malade – et fait surgir la question : mais d'où vient-il et pourquoi en ce moment et ici ? La question n'avait rien d'original : c'était déjà celle d'E.

Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1976). Elle sous-entend que l'étiologie n'est pas une propriété inhérente aux représentations africaines de la maladie. Le passage du paradigme empirique au paradigme étiologique demande explication.

Dans mon hypothèse, le seuil de l'angoisse de l'entourage du malade était aussi celui de l'investissement et de l'usage social de sa maladie (Zempléni 1982, pp. 5-19) car seuls des psychotiques élaborent à eux-seuls des interprétations magico-religieuses de leur état. Le processus qui nous intéressait était à l'évidence un processus intersubjectif et donc social entre les proches du malade. D'où vient donc cette maladie ? Des *rab*, des esprits ancestraux de la famille maternelle du malade que l'on a négligés ? Des génies du terroir offensés par la transgression des limites de leur domaine ? Des sorciers du lignage utérin contraints à rembourser leur dette nocturne de chair humaine ? Des camarades du malade jaloux de ses succès scolaires ou professionnels qui recouraient aux services d'un magicien ? etc.

Selon les observations ethno-cliniques de l'équipe, la réponse fluctuante et évolutive à cette question dépendait d'un ensemble complexe de conditions. Ces conditions étaient liées aussi bien à l'expérience pathologique présente et à la pathohistoire du malade qu'aux tensions et aux conflits passés ou présents de son entourage et bien sûr aux divers recours divinatoires et thérapeutiques entrepris par ses proches. Notons que les interprétations sénégalaises citées obéissent malgré tout à des codages symptomatologiques : par exemple, il est peu probable qu'une crise d'angoisse aiguë soit imputée à l'investissement du corps par un esprit ancestral. Ce symptôme abrupt et aigu est préférentiellement associé à une attaque de sorcellerie. Inversement, une paralysie fonctionnelle dite croisée – bras droit, jambe gauche – est souvent attribuée aux *rab* et rarement à une attaque de sorcellerie. Par ailleurs, le trouble présent peut être considéré comme la suite ou l'avatar d'une vieille affaire de magie ou de *rab* inscrite dans la pathohistoire du malade et de ses ascendants selon une logique de conservation que nous avons approfondie par la suite chez les Sénoufo de Côte d'Ivoire (Sindzingre et Zempléni 1981, pp. 279-293).

Mais ce qui nous retenait surtout à Fann c'était la manière subtile par laquelle les membres de l'entourage du malade cherchaient à placer leurs propres souhaits, problèmes ou stratégies sociales dans l'interprétation du mal du malade. Par exemple, sa mère qui cherchait à évincer sa jeune coépouse en supposant que c'est la magie de sa rivale qui travaillait son fils malade. Ou son père musulman orthodoxe qui cherchait à renvoyer, dos à dos, ses deux femmes en bagarre en soutenant que c'étaient les sorciers cachés de leurs familles infidèles qui attaquaient son fils. Ou encore sa grand-mère maternelle bigote qui cherchait à propitier les morts de

sa famille en présumant que le mal de son petit-fils était le signe d'une possession par les *rab* de la lignée utérine, etc.

C'est là que les spécialistes consultés par chacun, souvent en secret et en série, avaient leurs mots à dire. Et ces mots étaient généralement elliptiques, comme ceux de ce devin de Yoff qui a dit : "C'est une femme au teint clair qui habite près de sa maison qui lui fait du mal". Il y a de quoi loger dans ce genre d'énoncé générique – si caractéristique des divinations africaines – la sorcière à laquelle pense le père, la magie de la coépouse de la mère et même le *rab* de la grand-mère. Le flou délibéré de ces messages divinatoires est un moyen du lancement de la communication projective des souhaits des interprétants. L'interprétation momentanément retenue est généralement le produit d'une chaîne d'interactions qui ramassent les conflits et les tensions de l'entourage, et transforment de ce fait, et à elles seules, la maladie en un enjeu social ou plutôt des enjeux sociaux divergents et parfois éloignés des préoccupations du malade lui-même. Je pense à Libass (Zempleni 1983, pp. 305-323), un lycéen de Dakar dont le père, la mère et la grand-mère maternelle ont avancé, à tour de rôle, les trois interprétations que je viens de citer mais qui pensait, lui-même, que son mal provenait de la magie de ses camarades de classe. Il n'empêche que le processus d'interprétation étiologique dans lequel Libass était pris conférait *ipso facto* un sens social, ou plutôt des sens sociaux concurrents, à ses troubles. En somme, ce processus interprétatif m'apparaissait alors, à lui seul, comme un mode de socialisation, subtil et indirect, de la maladie. J'y reviendrai à l'instant.

On dira avec raison que j'idéalise et que je passe sous silence les effets désocialisants de certaines interprétations et surtout de ces véritables guerres herméneutiques que se livrent parfois des factions ou des individus opposés via l'interprétation causale de la maladie de leurs proches. Et puisque le propre de ce type d'interprétation est que son référent magico-religieux – le *rab*, la sorcellerie, la magie, le génie – occulte les véritables enjeux micropolitiques de l'interprétation, ses effets peuvent être d'autant plus ravageurs.

Je me suis fait à moi-même ces objections. Elles sont d'autant plus sérieuses qu'elles suffisent, à elles seules, à mettre en question une politique de renvoi psychique des émigrés ou des citoyens africains dans leurs ghettos culturels. Je veux dire par là que si un Libass de Paris, d'Abidjan ou de Rome adhère encore tant soit peu aux étiologies magico-religieuses évoquées, il n'a souvent aucune envie ni intérêt à devenir ou à redevenir le jouet des stratégies interprétatives de son milieu culturel d'origine. Rappelons un truisme. Beaucoup d'émigrés ont une attitude divisée voire foncièrement ambivalente face aux représentations, aux valeurs et au mode de vie de leur milieu d'origine. Ce n'est pas pour rien qu'ils ont émigré en ville ou dans un autre pays. De plus, ce n'est qu'une fiction ethnologique

fortement datée que de supposer que les gens d'où que ce soit adhèrent sans problème à leur culture d'origine, si ce mot au singulier a un sens. La division de l'individu face aux normes et aux valeurs de sa culture – ou plutôt de ses cultures – est universelle. Y renvoyer le migrant c'est bien souvent le renvoyer à de dissolvantes conjonctures psychosociales qu'il a justement fuies. Les psychologues savent bien de quels enfers 'culturels' leurs patients migrants se disent parfois être les rescapés.

Il reste que l'effet socialisant des processus d'interprétation étiologique de la maladie mérite d'être souligné. À examiner de près les agents invisibles évoqués – morts, génies, sorcellerie, divinités, magie – ils ont quatre propriétés communes. Comme le regretté Robin Horton l'a noté à propos des faits nigériens (Horton 1967, pp. 155-187), ces agents sont des référents cognitifs qui relient un fait empirique, le symptôme, à d'autres faits empiriques, par exemple un conflit d'héritage, au moyen d'une entité ou d'un schème cognitif – l'esprit ancestral ou la sorcellerie – qui, eux, ne relèvent pas de l'empirie. En ce sens, ils permettent d'expliquer l'expérience pathologique. En outre, ils ont la propriété commune d'être crédités d'intentionnalité, de désir, d'actions motivées, c'est-à-dire de subjectivité. C'est ce qui les rend aptes à servir de support à l'interprétation des troubles. Troisièmement, ces instances étiologiques se caractérisent par la multifonctionnalité causale : elles ont la faculté de connecter l'expérience pathologique à toutes sortes d'infortunes – accidents, échecs, désastres agricoles – imputables au même schème explicatif. La connexité causale de la maladie avec les autres formes du malheur social est le ressort le plus puissant de la sociabilisation de l'expérience pathologique au fil du processus d'interprétation.

Enfin, ces instances sont à proprement parler constitutives de l'organisation sociale. Pas de lignée africaine sans esprits ancestraux censés contrôler sa bonne marche. Pas ou peu de communauté locale sans quelque fétiche ou génie tutélaire crédité du pouvoir d'assurer sa paix civile. La sorcellerie n'est pas, on le sait, un jeu de hasard entre joueurs occasionnels. Elle se pratique entre partenaires sociaux bien définis – par exemple, les membres de sa matri-lignée – et elle a d'évidentes fonctions sociales comme la promotion de la fission lignagère ou, au contraire, le maintien de la distance sociale. C'est cet ancrage des instances étiologiques dans l'organisation sociale qui rend possibles, obligatoires et souvent pesants les usages socio-politiques africains de la maladie.

Ces constats anthropologiques bien connus ont fait partie des prémisses du paradigme persécutif issu des travaux de Fann. En quoi consiste-t-il ? Qu'est-ce qu'une interprétation magico-religieuse de la maladie ? En sa forme élémentaire, c'est l'attribution du trouble, et par le malade et par son entourage, à une intention ou à une force externe et socialement située. Que j'impute ou que le devin, ma mère, mon père ou ma grand-

mère imputent mes symptômes à la magie de mes camarades, à l'appel ambigu des aïeux de mon lignage maternel, à l'attaque d'un sorcier caché parmi nos alliés, voire à mon propre double ou gardien localisé dans cet autel... je perçois, nous percevons désormais mes troubles comme l'effet de l'action intentionnelle d'un autre, comme l'effet du désir d'un autre. Qui est cet autre, qu'est-ce qui motive son intervention et comment faire face à son action, voici les interrogations qui étaient au coeur des préoccupations communes des malades, de leur entourage et des spécialistes qu'ils consultaient.

L'idée du modèle projectif-persécutif s'est imposée à l'équipe sous la pression de la clinique. Comme Collomb l'a plus d'une fois souligné (Collomb H. et Zwingelstein 1962, pp. 515-528), la rareté des dépressions de type mélancolique axées sur les idées d'indignité, celle des auto-accusations et de la culpabilité intériorisée, la grande fréquence des bouffées délirantes réversibles imputées à l'action d'un agent invisible et, bien sûr, l'omniprésence des interprétations étiologiques des troubles de toutes sortes confortaient largement ce modèle. L'idée s'est imposée peu à peu que ces interprétations étaient régies par les mécanismes psychiques de la projection et de la persécution. La théorie freudienne nous fournissait un point de départ solide. La projection est, on le sait, l'opération par laquelle le sujet expulse de soi et localise dans l'autre, personne ou chose, des qualités, des sentiments, des désirs qu'il méconnaît en lui-même. La persécution, quant à elle, consiste en la projection et l'inversion des souhaits censurés qui réapparaissent alors sous forme d'idées persécutives. Depuis Freud on sait aussi que ces mécanismes ne sont pas seulement des modes de défense propres aux psychoses, notamment à la paranoïa, mais aussi des phénomènes normaux et courants de la vie psychique. Dans n'importe quelle culture, ils s'actualisent dans les conditions régressives des états de maladie caractérisés par le retrait du monde extérieur et par le réinvestissement massif du corps propre. Pour me résumer par une formule, tout malade est en quête d'un autre, personne ou chose, à qui ou à quoi imputer l'expérience de déplaisir qu'il éprouve.

L'expérience clinique et ethnologique de Fann permettait d'aller plus loin. En effet, les milieux africains auxquels nous avons affaire semblaient prendre acte et tirer parti de cette disposition universelle du sujet troublé à situer au-dehors et à localiser dans un autre la source de déplaisir qu'il éprouve au-dedans. Quand les annonces des proches du malade suggèrent et que les énoncés elliptiques du devin évoquent l'agent invisible de sa maladie, ils induisent un support projectif-persécutif qui lui renvoie le sens social de son expérience pathologique. Ce mode d'interprétation inscrit d'emblée dans son préconscient l'ouverture sur autrui, soit la sociabilité de sa 'maladie'. Pour me résumer par une formule, son

mal est d'emblée le mal de l'autre, il est pour ainsi dire en mal de l'autre, au dire commun de son groupe.

C'est là que réside la différence essentielle entre les pratiques médicales africaines et la démarche biomédicale, psychiatrique, voire psychanalytique. Tandis que la médecine cosmopolite ignore et que la cure psychanalytique interprète, c'est-à-dire psychologise et désamorce, les conduites projectives-persécutives du malade, les pratiques africaines activent et légitiment sa tendance à situer la source de ses maux dans une instance sociale ou dans un autre sujet humain.

Avant d'en venir à l'avalanche d'objections que l'on peut adresser à cette théorie, voici son dernier volet. Comment explique-t-elle l'articulation de l'individuel et du social dans les expériences pathologiques et comment conçoit-t-elle les usages sociaux de la maladie ? Le nœud de la question est bien là, dans ce lieu où la limite toute théorique de l'individuel et du social s'efface au profit d'un processus intersubjectif dont l'efficacité réside dans "l'occultation magico-religieuse" des enjeux sociaux "réels" de l'interprétation.

Aujourd'hui, ces propos peuvent paraître datés. Mais, à cette époque pré-sidéenne holistique et collectiviste, passablement fonctionnaliste et idéaliste, nous n'étions pas loin de penser que les cures africaines sont rarement des thérapies individuelles et bien souvent des processus sociaux complexes dont l'enjeu latent et primordial est la régulation des rapports sociaux – économiques, juridiques ou politiques – à l'intérieur du groupe. En somme, nous étions aux antipodes de l'axiome occidental selon lequel l'unique objet de la médecine est la maladie de l'individu. Et nous étions sensibles à ces cas où la maladie d'un individu déclenche une réaction en chaîne qui permet de traiter les troubles bien plus amples qui affectent la vie de son groupe. C'était notre lieu imaginaire de la santé publique.

Comment comprendre donc le passage de l'expérience individuelle au processus social ? Bien qu'elle soit notoirement inapte à rendre compte du lien social, la théorie psychanalytique a été sollicitée une fois de plus. Freud dit au sujet du Président Schreber que son délire de persécution est le moment où "son monde englouti sort du néant", "la libido se réinvestit dans le monde extérieur" et, comme il note, "ses liens avec autrui se restituent, quoique négativement", c'est-à-dire sur le mode persécutif. La persécution est *ipso facto* une restitution du lien social. Pourtant, le moins qu'on puisse dire est que son délire magico-religieux ne permet pas au Pt Schreber de renouer avec son milieu social habituel. Au contraire, il l'isole. Qu'est-ce qui distingue alors les interprétations magico-religieuses du délire de persécution du paranoïaque ? Deux choses au moins. Le dispositif étiologique de leur milieu offre, voire impose à leurs partenaires sociaux des supports collectifs et organisés, collectivement investis et légitimes, de l'interprétation persécutive de leurs maux. Et puisque parmi

ces maux la maladie n'est pas autonomisée par rapport aux autres infortunes, la magie qui me rend asthénique, le *rab* qui "monte dans ma tête", le sorcier qui me consume, cela implique mon groupe et ça dit quelque chose à chacun vu que le même agent est peut-être à l'origine de la destruction de nos récoltes ou des échecs scolaires de mon cousin. Connexe et conjugable avec les malheurs des autres, mon trouble les mobilise pour autant qu'ils projettent leurs propres affects et problèmes sur ces agents qui me renvoient le sens social de mon expérience. Pour autant qu'ils renvoient, à eux aussi, le sens social de leurs expériences passées ou présentes. Bref, nous disposons de foyers communs de persécution.

D'où la communication projective-persécutive qui nous a semblé un des ressorts les plus subtils de certains arts de guérison africains. Le principe du processus est simple : lorsque l'événement-maladie mobilise les affects des membres de son entourage, le malade, ses partenaires sociaux et les thérapeutes s'engagent dans un procès d'échanges de paroles et de signes rituels au sujet de l'agent supposé de la maladie. L'enjeu manifeste de ces interactions est la guérison des maux du patient. Son enjeu latent est la mise en forme et en commun des souhaits et des conflits autrement censurés des membres du groupe. Idéalement, chacun peut faire entendre les siens au moyen des messages indirects que le dispositif symbolique commun lui permet de formuler. Quelle que soit la forme de ces messages, leur circulation nous semblait une condition essentielle du processus thérapeutique. Sinon, on comprenait mal pourquoi tant de guérisseurs africains ne s'avouent impuissants que si la demande de leur patient n'est plus soutenue par les interprétations étiologiques de son entourage ou si, inversement, ce patient n'est plus à même d'accuser réception des messages étiologiques de ses proches. Enfin, l'effet du processus interactif en question nous semblait autant la modification de l'état du malade que la modification de la texture relationnelle du groupe ou des groupes affectés, au sens fort, par sa maladie. De là à dire que dans ces conditions le traitement des états des individus passe par le traitement approprié des états sociaux conflictuels dans lesquels ils sont pris, il n'y avait qu'un pas, passablement idéaliste, à franchir. Pas qui était franchi plus d'une fois au vu de la manière habile dont certains guérisseurs et devins élaboraient la matière des cures : comment ils faisaient face à la mobilisation des affects, comment ils reconstituaient le jeu des conflits les plus aigus, comment ils en repéraient les lignes de force et de faille, comment ils induisaient le support magico-religieux qui maximalisait les bénéfices d'une faction, comment ils pesaient le poids de la réaction de ceux qui devaient faire les frais de l'opération et ainsi de suite. La belle monographie de Victor Turner (Turner 1981) a parfaitement illustré ces points.

Cette vision des interprétations de la maladie en Afrique suscite plusieurs objections. La plus simple est qu'elle éclipse l'océan des représentations et des traitements empiriques qui se passent de toute référence à des entités magico-religieuses. La plus grave est qu'elle privilégie une conception corporatiste du groupe social, parental ou local, et qu'elle minimise l'importance massive de l'individualisation en Afrique. Je m'arrête sur ce point qui m'a conduit en 1965 dans le Sud de la Côte d'Ivoire. Il m'a amené chez le prophète-guérisseur Albert Atcho installé à Bregbo à vingt-six kms d'Abidjan. Comme d'autres prophètes harristes de la Basse Côte, Atcho pratiquait la technique de la "confession diabolique". Des malades de toute origine, atteints de toutes sortes de maux, affluaient dans son village thérapeutique dans l'espoir de guérir en se livrant à un aveu de sorcellerie-anthropophagie. Les confessions étaient simples et standardisées. Le malade devait énoncer publiquement son état de sorcellerie ("j'avoue que je suis diable", "en diable, j'ai mangé untel et untel") puis il devait prononcer les noms des personnes qu'il avait mangées. Ensuite, il devait nommer ses "associés" ainsi que leurs victimes et enfin, il était tenu à débiter ses "dégâts et méfaits" : "en diable, j'ai avorté la grossesse de ma cousine", "en diable, j'ai gâté la plantation de mon oncle", "en diable, j'ai fermé l'intelligence de mon neveu écolier" ... Bref, il devait se charger des multiples malheurs survenus dans son entourage. En contrepartie, il avait droit à l'eau purifiante du prophète qui ne lui cachait pas qu'il ne guérirait qu'au moment où sa confession sera "complète". Le lecteur peut s'imaginer aisément ce que cela signifiait pour les malades atteints de troubles chroniques comme par exemple la cardiaque Joséphine que j'ai longtemps suivie (Augé, Rouch, Zempléni, Piault 1975, pp. 153-218, 239-55, 277-322). Cette jeune femme anxieuse n'avait d'autre choix que de rester là, à Bregbo, dans une dépendance indéfinie du prophète en attendant la fin de son interminable confession régulièrement relancée par ses crises.

Que dire de ce type de "cure" ? A première vue, elle renverse le schéma persécutif traditionnel. Atcho invite son malade à rechercher la cause de son mal non plus dans l'Autre, le sorcier qui le persécute, mais en lui-même, le "diable" qui se cache ou qui s'ignore. Le malade n'est plus victime mais auteur de son mal. Et cela quelle que soit sa maladie. Pour Marc Augé, avec qui j'ai eu une bonne discussion écrite à ce sujet, il s'agissait d'une vaste entreprise de "culpabilisation" et d'individualisation étrangement adaptées aux fins politico-économiques du capitalisme ivoirien. Je n'étais pas d'accord. Outre le fait que je voyais mal pourquoi les gens seraient venus se faire culpabiliser à Bregbo, mes recherches cliniques menées conjointement chez Atcho et à l'hôpital psychiatrique de Bingerville permettaient de montrer qu'il s'agissait de quelque chose de bien plus fin et complexe. En fait, quand le malade de ce type de prophète

se dit publiquement “diable”, il ne se sent pas et ne se dit pas coupable. Ce qu’il appelle “diable” est encore davantage son double nocturne et maléfique – l’Autre qui le persécute – que sa mauvaise part interne qui le culpabilise. Il est un autre de soi, le “double” de la représentation traditionnelle de la personne, qui n’est pas intériorisé. A mes heures nocturnes, je suis peut-être “diable”, mais là où je parle, je ne suis pas coupable ! En somme, la confession diabolique implique la dissociation de la personne en un sujet qui parle et son double maléfique – projeté – dont il parle, l’énonciation publique de cette division servant précisément de rempart contre la culpabilité. Notre notion de culpabilité suppose un clivage interne de l’individu en une bonne part et une mauvaise part qui le culpabilise, ce qui n’était pas le cas ici. Faute d’illustration clinique, c’est peut-être difficile à saisir. Disons que la cure prophétique ménage le passage de la conscience persécutive du mal à la conscience de la culpabilité. Elle est une réponse au changement social, une cure transitionnelle qui atténue les effets dissolvants de l’individualisation de l’homme ivoirien. Notons qu’à la fin du Moyen-Âge l’Europe a connu des “thérapies” tout à fait similaires récemment étudiées par l’historien-psychanalyste Pierre-Henri Castel (Castel 2011).

Un dernier point mérite d’être souligné à propos de ces cures prophétiques qui continuent à être pratiquées en Côte d’Ivoire. Elles semblent donc substituer l’idéologie de la faute diabolique à l’ancien schéma persécutif de la sorcellerie. Mais, pas pour tout le monde, puisque le malade s’y accuse des malheurs de son entourage social qui est, du coup, invité à continuer à interpréter ses maux sur le mode persécutif. Côté confessant et côté entourage, il y a des effets de santé et de maladie, de réconfort et de souffrance. Ainsi, le soulagement du confessant peut vite tourner à une anxiété inconnue dans les milieux villageois – où les figures de persécuteurs de rechange ne manquent pas – si, comme je l’ai déjà noté, des troubles cardiaques chroniques contraignent ce confessant à se livrer à une quête sans fin d’indices de sa propre sorcellerie. Quant aux membres de son entourage, ils sont peut-être momentanément soulagés en tenant le bouc émissaire de leurs malheurs, mais ils sont tiraillés par la peur d’être les suivants sur le banc des auto-accusés, comme il est dans la logique des systèmes prophétiques expansifs de la Basse Côte d’Ivoire.

C’est dans une Côte d’Ivoire soumise à l’intense changement socio-économique des années *Houphouët-Boigny* (1960-1993) que j’ai eu la chance d’observer les effets du déclin rapide des interprétations persécutives classiques de la maladie. Parmi ces effets, le plus délétère était l’apparition massive de la persécution désocialisée, c’est-à-dire déconnectée des anciens usages sociaux de la maladie. Je me souviens de Barthélémy, chauffeur de poids lourd qui suivait comme son ombre Atcho, et de bien d’autres malades déracinés que je voyais régulièrement à Bregbo (Augé,

Rouch, Zempléni, Piault, 1975, pp. 153-218, 239-55, 277-322) qui ne bénéficiaient plus du tout des effets socialisants d'une quelconque interprétation lignagère ou locale, c'est-à-dire groupale, de leurs maux. Dans leurs discours, rêves ou délires, ils se battaient contre les fantômes de leur famille, village ou quartier qui ne leur répondaient plus. L'ancien système de socialisation projective des malheurs du groupe s'est violemment retourné contre eux. Il leur restait la protection douteuse du prophète et le nouvel usage politique qu'il faisait de leurs maux.

*

Pour finir, venons-en à une question actuelle. En ces temps de pandémie du Covid 19, le lecteur se demandera à juste titre ce que devient l'ancien système d'interprétation et de traitement de la maladie sous les effets massifs des épidémies contemporaines. Il est encore tôt pour conjecturer sur les conséquences de fond du Covid 19. En revanche, celles de la pandémie du Sida qui a si gravement affecté la Côte d'Ivoire avant, pendant et après sa tragique guerre civile (2002-2007) sont déjà établies et peuvent servir de repères pour les recherches coronariennes à venir. Limitons-nous à la problématique abordée jusqu'ici : en quoi l'ancien système de socialisation de la maladie a été modifié sous l'effet de l'épidémie d'AIDS qui affecte encore aujourd'hui près de 15% des adultes de certains pays d'Afrique ?

À première vue du moins, le Sida a tout changé. Le processus d'interprétation psychosocial que j'ai décrit semble avoir été englouti par cette pandémie. Non pas que le VIH échappe à la règle de la localisation du mal à l'extérieur du sujet. Bien au contraire, il est couramment imputé à la sorcellerie ou à la magie d'un tiers. Mais ce qu'on peut appeler calvaire psychosomatique des sidéens placés dans des conditions de grande solitude, de méfiance et de suspicion n'est plus socialisé par la communication projective traditionnelle. À lire Laurent Vidal (Vidal 2004) et à suivre des malades sénoufo errant au nord de la Côte d'Ivoire, comme je l'ai fait, l'autonomisation dramatique du sidéen relègue le processus de socialisation de la maladie esquissé plus haut au rang des antiquités. Selon mes observations, la vie du sidéen africain est dominée par le secret (Vidal 1996 ; Zempléni 2000, pp. 6-11) qui est le contraire de la communication projective-persécutive fondée sur l'échange des idées et des affects.

Voyons cela de plus près. En Occident, la diffusion des traitements antirétroviraux a allégé le poids du silence sur la séropositivité. En Afrique, l'accès à ces médicaments voire au préservatif est récent et loin d'être assuré partout, à commencer par les milieux ruraux. Dans ces conditions, le secret de la séropositivité est un facteur déterminant

des pratiques privées et publiques liées à l'AIDS. Le silence pesant où s'isolent les séropositifs stigmatisés par une "maladie sexuelle" mortelle dont la divulgation les exclut pratiquement de la transmission de la vie est à lui seul une source de souffrance majeure qui conditionne lourdement l'évolution de leur état de santé. L'obstacle majeur des campagnes de dépistage et des conseils de test est déjà la crainte du stigmaté, c'est-à-dire de la révélation du secret. Depuis le refus du test jusqu'à l'évitement de ses résultats, en passant par le blocage des médecins et la pression de l'entourage du malade, on observe toutes les formes de résistance. Il est courant que le médecin garde pour lui le secret sérologique et qu'il substitue à son annonce des indications diagnostiques floues qui amplifient l'anxiété du malade.

L'impératif du secret est un obstacle fréquent à la prise en charge du malade par les associations de séropositifs que le sidéen évite par crainte des rumeurs concernant sa contagiosité. Le secret est encore un facteur de biais pour le suivi des protocoles préventifs et thérapeutiques. Là encore, c'est par crainte des rumeurs que les malades arrêtent plus d'une fois la prise de l'ARV transitionnel ou que les mères séropositives interrompent le passage de leur bébé du sein au biberon. Enfin, c'est encore le souci du séropositif de ne pas trahir son secret par l'usage du préservatif qui est l'obstacle majeur à l'efficacité des conseils de prévention. Bref, le secret n'est pas qu'un épiphénomène psychologique ou éthique de la pandémie de l'AIDS, mais un facteur primordial de santé publique qui mérite tout autant l'attention que les conditions biomédicales de la transmission du virus.

Entrons un peu dans les détails. Le Sida est caractérisé par la combinaison de plusieurs traits dramatiquement contradictoires tant pour le médecin que pour le malade. Premièrement, il comporte une longue phase asymptomatique durant laquelle le médecin peut parfaitement conserver le secret du statut sérologique du malade tant que ce dernier n'est pas alerté par ses troubles. Et en Afrique comme ailleurs, ce médecin est fortement tenté de se taire. D'une part, ne pouvant pas toujours assurer un traitement antirétroviral, il anticipe les conséquences psychologiques désastreuses de son annonce qui équivaut à un arrêt de mort pour son malade. D'autre part, il sait bien que son annonce d'une "maladie sans symptômes" est pour le mieux incompréhensible pour son patient et pour le pire elle l'expose aux effets mortifères des représentations sociales du Sida. Au nord de la Côte d'Ivoire, on appelle "crâne" cette maladie par référence à la calvitie des malades décharnés en phase terminale qui reviennent mourir au village. Comment blâmer celui qui hésite à annoncer un tel avenir à son malade ?

Toutefois, le médecin ivoirien est placé sous une double contrainte. Il ne peut non plus se taire puisqu'il connaît aussi les conséquences mor-

telles de son silence pour le malade, ses partenaires sexuels ou ses enfants à naître. Sa déontologie l'oblige à signifier au malade la nature de son mal pour qu'il puisse recourir au moins aux moyens de prévention de la transmission du virus. Et il y a plus. On aura noté que jusqu'à présent, les conditions de la confidentialité semblent assurées : le secret reste entre le médecin et le malade. Mais, ce n'est qu'une vue théorique. En effet, le séropositif se retrouve dans une situation similaire à celle du médecin dès que ce dernier lui a confié le secret de sa contagiosité. Il peut bien cacher son infection devant ses partenaires sexuels ou sa famille tant qu'aucun symptôme ne le leur signale. Mais, l'angoisse et la souffrance en plus, il se retrouve dans la même situation que le médecin puisqu'il se sent, lui aussi, obligé de communiquer son secret à ses proches, à commencer par ses partenaires sexuels, s'il tient à préserver leur vie et celle de ses enfants à naître. Et même s'il ne le leur dit pas clairement, il sera tôt ou tard obligé de s'expliquer sur les raisons de son abstinence sexuelle ou sur son recours au préservatif qui trahit involontairement son secret.

Voilà déjà pourquoi la séropositivité développe une véritable "culture du secret" sans équivalent actuel dans le domaine médical. Rien que ces faits suggèrent que le respect du secret médical se heurte à des obstacles de taille aussi incontournables que la prescription du préservatif qui ne se cache pas. Et l'on peut aller plus loin. En fait, les médecins ivoiriens dévoilent rarement la vérité sérologique directement et dans un langage clair au malade. Ils se contentent souvent d'indications médicales floues du genre "vous avez le sang faible" ou "sale" ou "ce sont les poumons, la toux, les maux de côtes". Ces annonces floues s'expliquent, entre autres, par une tactique de confidentialité adaptée aux conditions locales. En Côte d'Ivoire du moins, ce sont les anciens centres antituberculeux qui ont été convertis en centres de dépistage. Et ce n'est pas par hasard qu'ils ont conservé leur nom. En substituant à l'annonce directe du Sida des indications concernant l'état des poumons, la toux ou les "maux de côte" de leur malade, les médecins de ces centres évoquent la tuberculose qui n'est pas seulement la maladie opportuniste la plus fréquente en Afrique mais aussi une maladie historique réputée guérissable et plus ou moins connue de tous. Bref, comme L. Vidal l'a montré, la tuberculose est ici une maladie écran qui remplit une triple fonction : elle permet au médecin d'éviter l'annonce de l'infection mortelle ; elle permet d'anticiper les symptômes à venir dans la phase asymptomatique de l'infection qu'elle transforme en maladie intelligible pour tous ; enfin, la référence à la tuberculose permet au malade d'obtenir l'aide de son entourage sans nommer sa véritable maladie. En somme, de conserver son secret qui est son principal souci. Autant dire que la confidentialité n'est pas seulement une règle mais aussi une tactique possible au bénéfice du malade africain.

On pourrait multiplier ces remarques et souligner par exemple que l'usage du préservatif n'a pas la même histoire ni le même sens social

en Afrique et en Europe. En Afrique où son usage contraceptif était naguère pratiquement inconnu, il a été associé à la pandémie du Sida. En Europe, où son usage contraceptif était largement répandu déjà à l'arrivée de l'AIDS, il n'est pas forcément un signe de la contamination du partenaire sexuel. Mais, pour revenir à mon propos, venons-en aux conséquences sociales du dévoilement du secret de la contagion. En Côte d'Ivoire, elles ont été particulièrement graves : licenciement, renvoi de l'école, refus de mariage et de rapports sexuels même protégés, exclusion du malade de la famille ou du voisinage, refus de le nourrir ou de partager son repas, réclusion et ainsi de suite. Sans parler des vifs sentiments de souillure et de culpabilité du malade. Au Nord, les "crânes" – par allusion à l'aspect décharné des malades en phase terminale – rentraient mourir en cachette dans leur pays natal. Et même dans ce pays natal ils étaient ostracisés. Au temps de mes enquêtes à Sinématiali, un secret de plomb entourait la présence du séropositif dans la famille. Ses dossiers médicaux étaient souvent brûlés ou enterrés avec le corps du malade. L'idée de la propagation du virus par la salive voire par simple contact corporel était courante. Les jeunes ne trouvaient plus de partenaire sexuel dès que le soupçon de la contamination d'un des membres de leur famille se répandait. Nos idées reçues sur la solidarité de la famille africaine ont volé en éclats avec l'irruption du VIH. En fait, dans le Nord de la Côte d'Ivoire, la sinistre pratique courante consistait à expédier le malade contaminé chez un guérisseur de brousse et de l'y oublier avec deux sacs de riz pour le nourrir jusqu'à sa mort. J'ai connu plusieurs guérisseurs spécialisés dans cette forme de ségrégation.

Dans ces conditions, personne ne parlait de Sida, bien que le mot fût connu. Voici un cas, parmi d'autres. Un jour, une femme gravement malade m'est présentée pour des soins chez un ami marié avec sa sœur. Elle est accompagnée de son très jeune fils qui se met à jouer avec les enfants de la maison. La sœur de la malade le sépare alors, discrètement, de ses propres enfants. La malade me dit avoir "mal aux poumons" et je lui donne un traitement aux sulfamides en précisant que je tiens à la revoir. Elle est d'accord. Le lendemain, je reviens dans la maison et je vois que son jeune fils mange son riz dans un plat à part qu'ensuite sa tante récurer énergiquement à l'eau de Javel. Connaissant les coutumes de table sénéoufo et les idées locales de transmission du Sida par la salive, je n'ai pas besoin de commentaires pour comprendre cette première allusion. La seconde est massive. Le surlendemain, ma patiente disparaît. J'apprends qu'elle a été évacuée chez un lointain guérisseur dans la nuit. Tout cela sans aucun préavis ni allusion à la nature de sa maladie. Ce n'est que plusieurs années plus tard que mon ami finit par me dire qu'ils savaient

bien qu'elle avait le Sida et qu'elle en est morte coupée de son mari et de ses deux autres enfants.

*

Comment conclure au terme de ce parcours qui nous a conduit des processus de socialisation des troubles mentaux au Sénégal à la solitude du sidéen dans le Nord de la Côte d'Ivoire ? Heureusement, tout le monde n'est pas atteint de Sida ni de Covid 19 en Afrique. Les processus psychosociaux que j'ai évoqués au sujet des interprétations traditionnelles de la maladie continuent à y agir, à y cimenter ou à y diviser de nouveaux groupes sociaux à la recherche de nouveaux sens sociaux de leurs maux. L'extraordinaire diversité des itinéraires thérapeutiques des malades africains tiraillés entre l'hôpital et le devin, le dispensaire et le magicien, les pilules des tabliers et la case des morts du village, la coûteuse pharmacie et le nouveau fétiche venu du Mali, le guérisseur ambulancier et les sectes... offre autant de chances pour découvrir des nouveaux modes d'articulation entre l'individuel et le social, le corporel et le mental et, plus largement, entre le culturel et le transculturel. Aussi n'y-a-t-il aucune raison de jeter à la poubelle de l'histoire les approches ethno-cliniques comme la nôtre à Fann, pourvu qu'elles récusent, comme nous l'avons fait, l'immatriculation du malade dans un quelconque ghetto psychologique ou culturel. Une anthropologie de la maladie qui articule étroitement l'individuel et le social mettra à jour encore maints ressorts cachés des médecines de l'Afrique et, partant, maints secrets de ses inimitables arts de vivre en société.

Cette contribution est extraite d'une conférence à l'Université de Bergamo.

Références citées

Castel, P.-H.

2011 *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés. Obsessions et contrainte intérieure de l'Antiquité à Freud*, Ithaque, Paris.

Collomb, H.

1965 *Assistance psychiatrique en Afrique (expérience sénégalaise)*, in "Psychopathologie Africaine", I, 1, pp. 11-84.

1965 *Les Bouffées délirantes en psychiatrie africaine*, in "Psychopathologie Africaine", I, 2, pp. 167-239.

Collomb, H., Zwingelstein, J.

1962 *Les états dépressifs en milieu africain*, in "L'Information psychiatrique", 6, pp. 515-528.

Devereux, G.

- 1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 175, Washington.
- Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- Horton, R.
1967 *African Traditional Thought and Western Science*, in "Africa", 37, n. 2, pp. 155-87.
- Jaffré, Y., Olivier de Sardan, J.-P. (éds.)
1999 *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, PUF, Paris.
- Martino P., Zempléni A., Collomb H.
1965 *Délire et représentations culturelles : à propos du meurtre d'un sorcier*, in "Psychopathologie Africaine", vol. I, n. 1, pp. 151-157.
- Ortignes, M.-C., Ortignes E.,
1966 *Oedipe Africain*, Plon, Paris. 3ème éd : L'Harmattan, Paris, 1984.
- Piault, C. (éd.), Augé, M., Rouch, J., Zempléni, A. et coll.
1975 *Prophétisme et thérapeutique : Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Hermann, Savoie, Paris.
- Rabain, J.
1979 *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Préface par Ortignes E., Payot, Paris.
- Sindzingre, N., Zempléni, A.
1981 *Modèles et pragmatique, activation et répétition : Réflexions sur la causalité de la maladie chez les Sénoufo de Côte D'ivoire*, in "Special Issue: Causality and Classification in African Medicine and Health", 15, n. 3, pp. 279-93.
- Turner, V. W.
1981 *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press, Oxford.
- Vidal, L.
1996 *Le silence et le sens : essai d'anthropologie du sida en Afrique*, Anthropos, Paris.
2004 *Ritualités, santé et sida en Afrique. Pour une anthropologie du singulier*, Karthala Paris.
Zempléni A.

- 1966 *La dimension thérapeutique du culte des rab : Ndöp, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lébou et les Wolof*, in “Psychopathologie Africaine”, vol. II, n. 3, pp. 295-439.
- 1982 *Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique*, in “Archives de Sciences Sociales des Religions”, 54, 1, pp. 5-19.
- 1983 *Le sens de l'insensé : de l'interprétation magico-religieuse des troubles psychiques*, in “Psychiatrie Française”, 14, n. 4, pp. 305-323.
- 2000 *Silences et Addictions*, Cahier de l'Institut de recherche et d'enseignement des maladies addictives, Paris.

Zempléni A., Rabain J.

- 1965 *L'enfant nit ku bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal*, in “Psychopathologie Africaine”, I, n. 3, pp. 329-441.
- 1968 *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou du Sénégal*, Université de Paris, Paris.
- 1975 *De la persécution à la culpabilité*, in *Prophétisme et Thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Pialut, C. (éd.), Hermann, Paris.

Carlo Pancera*

Comprendere e valorizzare la complessità di una storia culturale dell'educazione

Abstract

Approaching trans-cultural issues in educational relations – re-constructed through historiography, re-imagined in current events – means first and foremost entering a very wide and dense field of complexity. Especially since it is a relatively recent field of study and research that could (and should) be approached from several perspectives (with corresponding methodologies). The fact that it reflects a new approach characterises it as a branch of our humanities disciplines that are still being shaped. Certainly, trans-culturality is an approach that by its very nature calls for a connection between inter- and trans-disciplinary views and perspectives.

Keywords

Education; diversity; cultural identities; pedagogy of history; transculturality.

1. Le maglie della storia

Nel mio viaggio di formazione come storico dell'educazione, ho compiuto studi che spesso si estendevano in sguardi sulla *longue durée*, per dirla con Fernand Braudel, focalizzandomi su alcuni periodi di transizione. Devo dire che con la chiave interpretativa di “continuità vs discontinuità”, negli approcci ad Età di passaggio ho osservato innanzitutto una “presenza costante”: l'intreccio tra dinamiche volte a valorizzare la continuità e dinamiche che premevano verso un mutamento in cui il passato sfumava e l'avvenire si precisava lungo un processo graduale. Nella “lunga durata” il “simile” contiene contestualmente il “dissimile”, la “permanenza” a sua volta la “dirompenza”.

* Già Professore di Storia dell'educazione, a Ferrara, Trento, e Barcellona. Tra i suoi lavori, oltre ai vari saggi in libri e riviste, vanno certamente ricordati: *Estudios de Historia de la Infancia*, 1993; *Ermeneutica dell'educazione*, a c. di C. Pancera e A. Gramigna, 2011; *L'educazione dei figli: il Settecento*, 2007; *La paideia greca dalla cultura arcaica ai dialoghi socratici*, 2006; *La formazione dell'uomo in Socrate*, 2004; *Le maschere e gli specchi*, 2011, *La forza del mito*, 2017; *Vita e cultura negli ultimi villaggi tribali*, 2020; *Il coraggio di Eva*, 2021.

Come tutti sanno, la metafora del fiume che scorre con correnti differenziate secondo la profondità è stata proposta in storiografia dalla *nouvelle histoire* contrapposta alla vecchia “storia degli eventi” e in particolare da Braudel. La corrente più in superficie simboleggia la storia dell’attualità, della contingenza, della cronaca, mentre sotto la superficie dell’acqua ci sono strati di correnti un pochino meno agitate e meno veloci, che rappresentano i tempi di mutamento sul medio periodo, e poi più sotto ancora quelle più lente che simboleggiano le trasformazioni sul lungo periodo, fino a quelle acque “stagnanti” che stanno giù raso al fondale del fiume e i cui cambiamenti, anche se il grande fiume sembra scorrere con forza, sono minimi o assai lenti e raffigurano la lunghissima durata. Ma aggiungerei anche l’alveo stesso nel quale scorre il fiume, alveo che è fatto di terra compressa e di sassi o rocce, che rappresentano gli aspetti permanenti, i componenti stabili e costanti, dati dall’elemento fisico, materiale. Con questa raffigurazione si vuole rappresentare la contestualità, la compresenza tra tempi rapidi e tempi lenti. Spesso come storici vorremmo cogliere una sorta di fermo-immagine, in mezzo a quell’incessante movimento.

Ecco un elemento caratterizzante del corso della storia dell’educazione: essa è una storia di mutamenti lenti, una costante tensione tra continuità e cambiamento, tra tradizione e innovazione. Bisogna tener in conto che le tradizioni hanno svolto sempre una funzione fondamentale nella storia delle culture e delle civiltà, in quanto rappresentano appunto quelle resistenze vischiose che tendono a mantenere il più possibile i valori vigenti che vanno a costituire l’identità di una popolazione, o di un gruppo. Ma le tradizioni vengono spesso ad irrigidirsi, persino a cristallizzarsi, generano il *tradizionalismo*, un atteggiamento di estrema e eccessiva sovrastima della tradizione contenente verità assolute e quindi universali ed eterne. La tensione tra continuità e cambiamento, tra tradizione e innovazione, balza agli occhi quando si studia la storia sociale e culturale dell’educazione. Si potrebbe in questo caso fare riferimento a Egle Becchi, che propose una ricostruzione storica degli “stili” educativi, cioè dei comportamenti, modalità, gestualità, valori messi in atto dai non-adulti, ovvero dalle giovani generazioni, e del loro rapporto dialettico e/o conflittuale con il mondo adulto¹. Con l’irruzione di nuove generazioni si verifica un continuo ruotare e mutare di posizioni e di ruoli.

Come scrisse Euripide nell’*Ippolito*: “le correnti della vita si alternano, si alternano e cambiano senza posa”². Il che è valido anche per quelle culture che a prima vista sembrano essere immutate e immutabili. A sostenere Euripide, accorrono l’antropologa Margaret Mead e l’etnografo

¹ Cfr. E. Becchi, *Storia dell’educazione*, La Nuova Italia, Scandicci, 2002.

² Euripide, *Tragedie*, UTET, Torino, 1980, *Ippolito*, vv. 1109-1110, p. 437.

Folco Quilici: tornati decenni dopo i loro studi rispettivamente nelle isole Samoa e a Bali, la prima a Tahiti, il secondo in Polinesia, riscontrarono che in quelle isole molto erano cambiate la mentalità e i modelli di comportamento che prima erano dominanti, erano venuti meno o comunque venivano posti in secondo piano³.

In biologia qualsiasi organismo che si possa definire vivente, cioè che abbia continuità nel trascorrere delle generazioni rigenerandosi nel lungo periodo, è strutturato in modo tale da aver trovato delle modalità e persino degli escamotages per riprodursi eguale a sé stesso, essere sempre presente nonostante il decadimento e la scomparsa di elementi costitutivi che esso rimpiazza (cioè cellule o perfino interi individui mono o pluricellulari). Ci sono degli storici e degli studiosi che sostengono che le culture e le civiltà sono a tutti gli effetti quasi come degli organismi, ovvero collettivamente si comportano allo stesso modo di strutture complesse viventi cioè in grado anche di saper innovare ma in modo e in quella minima misura indispensabile che è tale da poter continuare ad esserci, cioè il saper rinnovare pur non perdendo una propria specificità peculiare. È così che si intrecciano i due poli: continuità vs discontinuità. Cioè c'è continuità anche nella discontinuità, e pure discontinuità nella continuità. Vi è dunque la compresenza di una componente affine o “simile”, o comunque di una linea di coerenza, che contiene contestualmente in sé anche una “differenza”, un fattore “dissimile” con una energia in grado di piegare l'insieme verso altre direzioni.

In ambito storico, ho sempre constatato che assieme ai cambiamenti ci sono delle questioni, delle problematicità, e degli elementi in causa, che risultano poter rimanere di una relativa costanza, attraverso l'arco anche di vari secoli, come vi fosse una sorta di “vischiosità” nel corso della lunga durata. Contestualmente agli impulsi modificatori, è attiva una forza di conservazione che li ostacola, frena, e rallenta. Dunque: “Tra le maglie della storia aduggia la vischiosità” (F. Braudel).

Nella storia cioè c'è una continua e *perenne* tensione tra due spinte: la permanenza si confronta con la “impermanenza”, la riproduzione con la “produzione”⁴, la tradizione con l'innovazione, la conservazione con la creatività. Per cui è interessante la ricostruzione storica che tenta di mettere in risalto questi intrecci. A tal proposito, basterebbe qui ricordare gli studi di Shmuel N. Eisenstadt e di Lê Thành Khôi⁵ nei quali vi è

³ M. Mead, *Continuities in Cultural Evolution*, Routledge, New York, 1999¹; Id., *Il futuro senza volto*, tr.it., Laterza, Bari, 1972; F. Quilici, *Oceano*, De Donato, Bari, 1972.

⁴ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reproduction in education, society, and culture*. Sage, Beverly Hills, 1970, tr. it., *La riproduzione: Elementi per una teoria del sistema educativo*, Guaraldi, Rimini, 2004.

⁵ S. N. Eisenstadt, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, tr.it. Liguori, Napoli, 1974, 1983; Lê Thành Khôi, *Culture, créativité, et développement*, L'Harmattan,

un approccio che per sua stessa natura necessita – per essere analizzato e compreso – di una connessione tra sguardi e prospettive che sono sia interdisciplinari che transdisciplinari.

Tra permanenza e impermanenza, tra tradizione e innovazione, esiste uno stretto connubio (come per Afrodite e Ares, la delicata ed effimera bellezza e la possanza della forza), potrei dire che siano “intrallacciati” (dal francese *entrelacés* = intrecciati). I due poli non vanno concepiti come il Sole e la Luna, ma piuttosto come un Giano bifronte. La coppia nell’induismo è consustanzialmente composta da Vishnu (la divinizzazione, l’ipostasi del preservare, mantenere) e da Shiva (l’ipostasi della decostruzione, il fascino del cambiamento). Non esiste un difare se non vi è stato un fabbricare, non esiste un ricostruire se non vi è stato un demolire. Anche nella storia dell’educazione si avverte questa tensione antinomica tra tradizione (ovvero “trasmissione”) e trasformazione, tra conformismo e rinnovamento. Nell’una l’esistente deve continuare a vivere; nell’altra prevale una tensione verso sviluppi futuri. Se la vischiosità coltivata dal tradizionalismo si irrigidisce e cristallizza troppo, causa il giungere ad una crisi culturale, al verificarsi di un punto di rottura e di non-ritorno.

Ma non è forse questo il “mistero” delle relazioni educative che intriga e sprona? Forse, non sarebbe del tutto peregrino riesumare la figura del *magister optimus*: colui che sa alla fine rendersi superfluo perché è riuscito nell’opera di rendere capace l’allievo di fare da sè e di divenire un adulto a sua volta⁶. Il Maestro deve favorire i processi autonomi di crescita e dunque di trasformazione dell’allievo. Erich Neumann e Stein Murray definiscono la trasformazione addirittura come “il compito umano fondamentale”⁷.

Oltre al ricambio generazionale c’è molto frequentemente, tra gli altri fattori che generano mutamento, anche il dato per cui, quanto più è oppressiva la forza della riproduzione socioculturale, tanto più la reazione di fronte all’innovazione determina il configurarsi di una controazione di rigetto. Quindi da un lato vi è una forza statica, che vede ogni cambiamento come un rischio pericoloso cui opporre resistenza, e d’altro canto una spinta al dinamismo, al rinnovamento, che sorge per dare risposta ai problemi nuovi che si affacciano e che non possono venir affrontati

Paris, 1992; Id. *L’éducation, cultures et sociétés*, Publications. de la Sorbonne, Paris, 1991; *Éducation et Civilisations*, vol. I, Nathan, Paris, 1995; tr. it. *Educazione e Civilizzazione*, Armando, Roma, 1995, voll. 2, Leprince, Paris, 2001, pubblicati sotto l’egida dell’Unesco.

⁶ F. de Salignac de la Mothe-Fénelon, *Le aventure di Telemaco*, a cura di G. Bonazzi, UTET, Torino, 1959. Cfr. C. Pancera, *Il pensiero educativo di Fénelon*, La Nuova Italia editrice, Scandicci-Firenze, 1991

⁷ E. Neumann, *L’uomo creativo e la trasformazione*, Marsilio, Padova, 1993; S. Murray, *Trasformazione: compito umano fondamentale*, tr. it. a cura di P. Donfrancesco, Moretti & Vitali, Bergamo, 2005.

come nella casistica pregressa, e che dunque dà spazio alla creatività. Ci sono modelli pedagogici e didattici che condizionano il conformarsi ed inserirsi nei moduli vigenti⁸; e di contro innovative modalità formative che prediligono la sperimentazione, in modo da imparare a saper affrontare le sfide sempre nuove che si presentano, adottando *ad hoc* soluzioni nuove. Per questo riportavo prima l'apparente paradosso per cui il buon maestro è colui che sa porre l'allievo in grado di fare a meno del maestro stesso. Cioè addestrare, abituare l'apprendista (chi è in disposizione di apprendere) a saper fare ricorso anche all'intuizione e alla creatività.

Dunque il passato e il presente sono sempre interconnessi. Un campo di ricerca per la trans-cultura può essere appunto quello che si incontra nell'attraversare le culture del passato e del presente, o anche in uno sguardo ad una singola cultura nel transito tra il suo passato e quel futuro prossimo che essa si attende e a cui tende.

Già ci sono stati studi di antropologia storica, ovvero analisi dal punto di vista dell'antropologia culturale di civiltà storicamente precedenti e trapassate. Si potrebbe effettivamente avviare una storia comparata dell'educazione a livello mondiale, globale, svolta come un lavoro di ricerca collettivo, che evidenzia le diverse fasi di ogni civiltà e dei vari strati della compagine sociale.

2. Parallelismi e divergenze, somiglianze e dissomiglianze

Joseph Campbell aveva notato in alcune discipline accademiche, soprattutto in quelle storiche e antropologiche, l'insistenza di evidenziare e far risaltare *le differenze* che intercorrono tra differenti tradizioni, tra una società ed un'altra, tra un'epoca storica ed un'altra epoca, tra una civiltà e un'altra civiltà. Mentre, per Campbell, si tratta piuttosto di enfatizzare delle *permanenze*, delle continuità piuttosto che delle discontinuità. In particolare, come dicevo sopra, sceglie di sottolineare quella continuità che comunque vi è nella discontinuità e del loro intreccio, così rivelandosi secondo lui preziosa l'analisi comparativa in grado di cogliere le similitudini e i parallelismi tra culture distanti tra loro non solo geograficamente, ma anche nelle fasi di sviluppo nel corso del tempo⁹.

⁸ Cfr. C. Pancera, "Il rapporto Mastro-apprendista", in: *Il bambino sociale, privatizzazione e deprivatizzazione dell'infanzia*, a c. di E. Becchi, Feltrinelli, Milano, 1979; poi Id., *Estudios de historia de la infancia*, Promociones y Publicaciones Universitarias PPU, Barcellona, 1993, p. 111.

⁹ Cfr. C. Pancera, *La forza del mito, L'eroico viaggio attraverso la mitologia comparata*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2017. Tra i tantissimi, cfr. M. Riemschneider, *Miti pagani e miti cristiani*, 1967, tr.it. Rusconi, Milano, 1973; E. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, 1965, tr. it. La Nuova Italia, 1993.

Campbell adottò sin dall'inizio della sua ricerca uno sguardo etno-anthropologico centrato sulle culture indigene dei popoli nativi nordamericani. Si avvide che i modelli di riferimento emblematici di differenti formazioni socio-culturali, e in particolare in differenti forme di espressione, possono anche essere simili, se non gli stessi, in archi di tempo di lunga durata, quindi non solo in società e culture antiche ma anche dell'età moderna e addirittura nostre contemporanee.

Emblematica, da questo punto di vista, è l'origine, la formazione e la funzione dei "miti" che non possono essere trattati come elementi residuali. Il mito è sempre esistito sia in passato che nell'attualità e nella sua opera evidenzia come ci sia ancor oggi una continua presenza attiva del fattore mitopoietico, cioè produttore di visioni e narrazioni in chiavi mitiche¹⁰. L'elemento mitico è sempre stato presente, ed è sempre di attualità, in quanto genera continue narrazioni. Per cui si modificano, o rovesciano magari i ruoli degli agenti in azione, e mutano alcuni valori di riferimento che erano stati fissati dalla tradizione, ma comunque essi rimangono in quanto elementi di riferimento, di confronto, sicché determinano dei *remakes* continui, delle ri-attualizzazioni, e delle variegate riletture e interpretazioni.

Da dove scaturisce, si chiede Campbell, questa tensione creativa, questo impulso mitopoietico, questa spinta alla creazione, o ri-creazione, o ri-dotazione di senso di racconti e storie che ciclicamente ritornano, si ripresentano? Evidentemente se l'atto creativo in ambito artistico, è sempre presente, quindi è qualcosa di inarrestabile (di qui la forza del mito), è perché esso è connaturato ai processi cognitivi tipici delle culture umane. La narratività, la produzione di opere che trasmettono sensazioni e messaggi dai contenuti profondi, configurano una piattaforma basilare della "umanità dell'Umanità", per dirla con Morin¹¹. Viene posta in atto una comunicazione tra soggetti diversi in cui sono sottese allusioni, metafore, simbologie che fanno da elemento "rivelatore" di significati profondi, di questioni, di interrogativi, di problematiche che "premono", e che devono esternarsi. Problematiche che sono di carattere cosmogonico, di valore paradigmatico, oppure di carattere sociale, che coinvolgono un intero gruppo umano o una intera società, e costituiscono un fattore importante in una comunicazione di tipo interculturale. È un'opera sempre in *corso d'opera*. Messaggi che, con i dovuti aggiustamenti del caso, si fanno ascoltare e stimolano, inducono la volontà di capire, la necessità di sapere cosa la narrazione vuol comunicare e dove ci porterà, danno luogo al bisogno di commentare, di interpretare, per conferire, per dotare di un senso queste visioni, queste narrazioni.

¹⁰ Cfr. J. Campbell, *Le maschere di Dio*, 1959-1968, in 4 voll., tr. it. Mondadori, Milano, 1990-1992, 2004.

¹¹ E. Morin, *L'humanité de l'Humanité. L'identité humaine*, éditions du Seuil, Paris, 2001; tr. it. *Il Metodo 5, L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2002.

Per esempio nella storia della pedagogia i miti, le leggende (sacre e profane), le fiabe del folklore, le canzoni e le ballate popolari, i detti e i proverbi, sono elementi che vengono creati spontaneamente in ogni contesto culturale nella sua fase mitopoietica, e che hanno anche la capacità di consolidare e perpetuare certe visioni del mondo e della vita, e anche le loro corrispondenti strutture sociali, e in particolare certi valori etici, proprio data la forza della loro funzione pedagogica. Si possono riscontrare moltissime similitudini nelle trame, cioè ci si avvede che ci sono elementi caratterizzanti, relativi a quel che viene descritto durante la narrazione, alle modalità di passaggio da un momento a quello successivo, e relativi ai personaggi in questione, alle metafore che sono contenute e che rivelano quel che è sotteso alla narrazione o quel che la trascende.

Nel contempo i miti vengono anche continuamente reinterpretati (o sostituiti da nuovi miti), per cui si scoprono in essi messaggi che prima non risultavano evidenti, e in questa loro malleabilità favoriscono il rinnovamento. Come scrisse Tucidide: “Vecchie storie tramandate dalla tradizione, cessano di sembrare incredibili...”¹². Dunque contemporaneamente all’opera di un meccanismo di *ri-produzione* (una sorta di istinto di sopravvivenza di un organismo socioculturale), si alimenta una forza dirompevole o di rinnovamento, di *produzione* del nuovo, motivata tra l’altro anche dal voler far fronte (bene o male che sia) a problematiche nuove – e dunque spesso imprevedute – con modalità nuove. Come la guardia disse al re di Tebe: “Nulla o Signore possono gli uomini giurare inattuabile:/ pensiero nuovo rende vana la certezza antica”¹³. Ovviamente si sono strutturate narrazioni mitiche anche nelle nostre culture attuali, seppur non ne abbiamo piena consapevolezza¹⁴. Questa è certamente una problematica che riguarda da vicino la pedagogia. Jerome Bruner diceva che tutta la pedagogia essenzialmente si occupa di narrazioni attraverso cui passano visioni del Mondo e dell’Uomo (e anche che la stessa disciplina delle scienze dell’educazione produce narritività)¹⁵.

Si tratta in definitiva dei concetti di *omeostasi* da un lato, e di *autopoiesi* dall’altro, adottati anche nel lessico degli studiosi di biologia, e ora ripresi pure nell’ambito delle scienze sociali e umanistiche.

In una visione d’insieme, tutto è intrecciato¹⁶.

¹² Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Rizzoli, Milano, 1985, 1, 23.

¹³ Sofocle, *Antigone*, UTET, Torino, 1980.

¹⁴ G. Frezza, *La macchina del mito tra film e fumetti*, La Nuova Italia, Scandicci, 1995; M. Segalen, *Riti e rituali contemporanei*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2002.

¹⁵ J. Bruner, *La fabbrica delle storie*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2002; M. Ammanniti e D. Stern, *Rappresentazioni e narrazioni*, 1991, tr. it. Laterza, Bari, 1997.

¹⁶ Cfr. C. Pancera, *Stimoli e condizionamenti* in Y. Estrada Ramos (a cura di), *L’Educazione Olistica – le radici epistemologiche e culturali*, Voltalacarta, Ferrara, 2021, pp. 173-196.

3. Siamo intrinsecamente transculturali

Che cosa ha a che fare questa problematica con il transculturale e la transculturalità? Moltissimo. Innanzitutto focalizzare l'attenzione su comunanze e parallelismi apre un'altra prospettiva di ricerca, e di conseguenza di strumenti di comprensione originali, votata alla scoperta dell'*umano* e in cosa consiste l'elemento specificamente "umano" dell'essere umano. Morin, in una delle sue riflessioni esposte in "L'Humanité de l'humanité. L'identité humaine", tende giustamente a fare una distinzione tra *umanità* e *Umanità*: il primo termine attiene a un dato biologico, alla specie umana; il secondo termine afferisce a qualcosa che attiene alla scala dei valori, ai contenuti, alle finalità di una ricerca che dia senso e significato all'esistenza tanto del singolo quanto della comunità¹⁷. Al di là delle varie ideologie o religioni cui siamo aderenti, o affini, va ricercato assieme quale sia quel minimo comun denominatore, per cui basterebbe essere "umani" nei rapporti con i nostri simili. Altrimenti saremmo "disumani"¹⁸. Se si vuole essere "divini" non c'è che da essere pienamente "umani", realizzare il meglio di noi stessi (a livello della morale e dell'etica), nel rapporto con l'altro, con il nostro "prossimo".

Per quanto riguarda dunque l'essenza del messaggio che ho ripreso da Campbell (che fu tra i pionieri dello studio delle similitudini e parallelismi nella comparazione tra culture) per affrontare le problematiche posteci dal multiculturalismo, esso è una sollecitazione ad andare pure controcorrente rispetto a chi insiste nell'evidenziare prima di tutto quali siano le differenze tra matrici culturali diverse, che portano poi a sottolineare le incompatibilità, gli elementi di attrito. Un dato costante purtroppo è anche questo: la permanenza di *una narrazione diffusa* secondo la quale l'umanità viene sempre presentata come divisa al suo interno, enfatizzando le incompatibilità. E dunque bisognerebbe cominciare ad invertire la rotta per indebolire e sminuire questa mentalità, questa visione così consolidata da essere assurda a dogma, insistendo sul concetto dell'unità della specie. Certo occorreranno tempi di lunga estensione. In definitiva cerchiamo dunque di rifuggire da valutazioni troppo nette e schematiche, e ricordiamo che ogni ricercatore e studioso ha in qualche misura i suoi "pre-concetti" e "pre-giudizi" di cui a volte non si rende conto, e che potrebbero influenzare o inficiare l'impostazione e la visione, ovvero la lettura delle cose.

¹⁷ E. Morin, *Il mio cammino*, intervista a cura di Dj. Kareh Tager, tr. it., Armando Editore, Roma, 2013.

¹⁸ E. Morin, *L'identità umana*, tr. it, Raffaello Cortina, Milano 2002; anche: E. Morin-B. Cyrulink, *Dialogue sur la nature humaine*, Editions de l'Aube, Paris, 2000.

Luigi Anolli, con dati alla mano, ci avvertiva che la mente monoculturale è un dispositivo che aiuta a definirsi, ma è contestualmente un limite poiché induce a valutare le altre culture come inadeguate (o persino come una minaccia). Occorre dunque innanzitutto formarsi e quindi contribuire a formare una mente multiculturale, che abbia una idea della varietà di modelli, di credenze, valori e pratiche quotidiane, per poter convivere in un mondo pluralista¹⁹. Cominciamo ad imparare e ad accogliere ciò che può venire da coloro che sono “portatori” di altre culture²⁰. Il “bello” dell’umanità è anche proprio dato dal fatto che essa è varia, molteplice, composta da mille e una personalità, caratteri, comportamenti, mentalità, tradizioni e culture, questo è il fascino delle diversità, proprio così come il mondo è bello e merita visitarlo perché vi sono mille e più paesaggi, panorami, contesti naturali, storici e geografici, artistici, spirituali e musicali inaspettati, che ci allargano la mente, allargandone le vedute. Parimenti allo stesso modo vi sono storie, costumi, usanze, pensieri, credenze, narrazioni e immaginarî, con forse più colori di quanti ne abbia l’arcobaleno.

Miti, leggende, storie, sono dunque componenti basilari di ogni cultura e di ogni civiltà. Se Campbell studiava le radici antiche della originaria civiltà indoeuropea e se nel 1966 Braudel studiava la storia delle culture per spiegarci in cosa consistesse la comune civiltà mediterranea, oggi potremmo accogliere senza indugi questa metodologia per allargare il campo a tutta l’umanità del pianeta, poiché ormai anche in Italia si contano molteplici minoranze di varie provenienze. Non occorre più andare in paesi lontani per incontrare l’*altro*, poiché ora è qui a facile portata di mano, ascoltiamo, e poniamolo al centro dell’attenzione con i suoi bisogni e le sue attese, cerchiamo di dare loro voce, di non renderli invisibili, di apprezzare il loro contributo se e quando è positivo.

Cerchiamo di avviare una nuova cultura educativa... cominciamo dunque a pensare la Pedagogia come una teoria della cultura.

Bibliografia

Anolli L.

2013 *La sfida della mente multiculturale. Nuove forme di convivenza*, Raffaello Cortina, Miano.

Becchi E.

2002 *Storia dell’educazione*, La Nuova Italia, Scandicci.

¹⁹ L. Anolli, *La sfida della mente multiculturale. Nuove forme di convivenza*, Raffaello Cortina, Miano, 2013.

²⁰ E. Madrussan, *Esperienze formative nella scuola: lingue, civiltà e culture*, Ibis, 2019.

Bourdieu, P. Passeron J.-C.

2004 *La riproduzione: Elementi per una teoria del sistema educativo*, tr. it., Guaraldi, Rimini.

Bruner J.

2002 *La fabbrica delle storie*, tr. it. Laterza, Roma-Bari.

Campbell J.

2004 *Le maschere di Dio*, 4 voll., 1959-1968, tr. it. Mondadori, Milano, 1990-1992.

Dodds E.

1993 *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, 1965, tr. it. La Nuova Italia.

Eisenstadt S. N.

1983 *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, tr. it., Liguori, Napoli.

Euripide

1980 *Ippolito in Tragedie*, UTET, Torino.

Frezza G.

1995 *La macchina del mito tra film e fumetti*, La Nuova Italia, Scandicci.

Khôi Lê Thành

1991 *L'éducation, cultures et sociétés*, Publications. de la Sorbonne, Paris, .

1992 *Culture, créativité, et développement*, L'Harmattan, Paris.

1995, *Educazione e Civilizzazione*, tr. it. Armando, Roma.

Madrussan E.

2019 *Esperienze formative nella scuola: lingue, civiltà e culture*, Ibis, Milano.

Mead M.

1972 *Il futuro senza volto*, tr.it., Laterza, Bari.

1999 *Continuities in Cultural Evolution*, Routledge, New York.

Morin E.

2002 *Il Metodo 5, L'identità umana*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano.

2002 *L'identità umana*, tr. it, Raffaello Cortina, Milano.

2013 *Il mio cammino*, intervista a cura di Dj. Kareh Tager, tr. it., Armando Editore, Roma.

2000 Morin E., Cyrulink B., *Dialogue sur la nature humaine*, Editions de l'Aube, Paris.

Murray S.

2005 *Trasformazione: compito umano fondamentale*, tr. it. a cura di P. Don-

- francesco, Moretti & Vitali, Bergamo.
- Neumann E.
1993 *L'uomo creativo e la trasformazione*, tr. it. Marsilio, Padova
- Pancera C.
1979 "Il rapporto Mastro-apprendista", in: E. Becchi, a cura di, *Il bambino sociale, privatizzazione e deprivatizzazione dell'infanzia*, Feltrinelli, Milano.
1991 *Il pensiero educativo di Fénelon*, La Nuova Italia, Scandicci-Firenze.
1993 *Estudios de historia de la infancia*, PPU, Barcellona.
2017 *La forza del mito, L'eroico viaggio attraverso la mitologia comparata di J. Campbell*, Moretti&Vitali, Bergamo.
2021 *Stimoli e condizionamenti* in Y. Estrada Ramos (a cura di), *L'Educazione Olistica. Le radici epistemologiche e culturali*, Voltalacarta, Ferrara.
- Quilici F.
1972 *Oceano*, De Donato, Bari.
- Riemschneider M.
1973 *Miti pagani e miti cristiani*, 1967, tr.it. Rusconi, Milano.
- Segalen M.
2002 *Riti e rituali contemporanei*, tr. it., Il Mulino, Bologna.

*Salvatore Pisani**

La via transculturale per la salute di tutti

Queste due parole, *patria e cittadino*,
devono essere cancellate dalle lingue moderne.

J. Rousseau

Abstract

The transcultural way for the health of all

Transcultural approach, already known in medicine as a branch of psychiatry, is also used in epidemiology. Some examples, such as recent pandemic, cancer geography, health inequalities in migrants, chronic eating diseases, share contexts belonging both to transculturalism and epidemiology. The idea of illness required by transculturalism is different from a random event, and looks at common elements in the population. A further basic element is that the diseases cross national as well as ethnic and cultural boundaries. A third consideration involves ecological studies, based on the recognition of otherness for scientific progress. Finally, epidemiology deals with frail and migrant populations, detecting health inequalities and suggesting measures to fight them. These measures are prevention, regarding what comes before the disease, with involvement of doctors, educators, psychologists, sociologists.

Parole chiave

Epidemiologia; geografia; alterità; disuguaglianze; prevenzione.

* Nato a Grosseto nel 1958, laureato in medicina e chirurgia nel 1983 presso l'Università degli Studi di Catania si è specializzato in igiene e medicina preventiva presso lo stesso ateneo nel 1989. Dal 1987 al 2021 ha lavorato presso l'ASL di Varese, dirigendo dal 1998 una unità operativa di epidemiologia; dal 2005 al 2012 ha insegnato epidemiologia presso l'Università dell'Insubria, come professore a contratto. Dal 2021 è componente del Centro Studi Giulio Alfredo Maccacaro del sindacato FISMU.

Medicina ed epidemiologia

Ho cominciato ad appassionarmi di epidemiologia col professor Massimo Gaglio che, per patologia medica, consigliava agli studenti un testo in cui la descrizione delle malattie era preceduta da cenni su diffusione e fattori di rischio. D'altronde, il suo modo di vedere era ben chiaro, quando (Gaglio 1982, pp. 123-124) scriveva:

Non ho mai capito perché la medicina, a livello ufficiale, si deve occupare quasi esclusivamente di malattie rare, trascurando invece le malattie più diffuse. Anzi, no, l'ho capito da tempo: i professori fanno sfoggio di "cultura" (facile) e trascurano la vera preparazione degli studenti. Con le "raropatie" chi ne sa di più è sempre in vantaggio in confronto dei giovani, che ricevono un insegnamento già deformato.

Il concetto di malattia come evento sociale diffuso nella popolazione è un elemento fondante dell'epidemiologia, che affronta la medicina con un taglio complementare alla clinica, rivolta soprattutto al singolo paziente. Lo stesso sapere medico e la scienza derivano in modo dinamico dalla raccolta di dati sottoposti a controlli metodologici e statistici, e le conoscenze del singolo esperto richiedono il confronto democratico con la comunità scientifica, basato sulla revisione tra pari (*peer review*). Addirittura, il giudizio clinico di un esperto, che si basa sull'osservazione di singoli pazienti, sta al gradino più basso della scala gerarchica delle ricerche scientifiche, che ha all'apice gli studi randomizzati controllati, i più affidabili per valutare l'efficacia degli interventi terapeutici intrapresi (Cochrane 1972; trad. it. 1999, pp. 49-54). L'epidemiologia indaga cause e fattori di rischio associati alla malattia, escludendo con metodi statistici l'errore derivante dal caso. Osteggia, viceversa, un concetto di malattia legato al caso: "La malattia diventa quindi accidente, accidente personale, mala sorte; diventa sfortuna, disgrazia, cioè qualche cosa che in qualche modo esonera, assolve, il sistema: è una sfortuna e a tutti capitano delle sfortune." (Maccacaro 1979, pp. 413-414).

Il termine epidemiologia significa studio sulla popolazione o comunità, da un punto di vista sanitario (Figà-Talamanca 1981, p. 1). Con una definizione tautologica, si potrebbe dire che l'epidemiologia è lo studio delle epidemie. Attenzione, però: il concetto classico di epidemia induce a pensare solo alle malattie infettive e contagiose, mentre oggi riguarda anche le malattie cronico-degenerative quando si manifestano con una di frequenza superiore a quanto *normalmente atteso*. Per misurare le epidemie, servono sistemi di sorveglianza in grado di identificare tempestivamente *eccessi* di casi di una data malattia. La sor-

veglia epidemiologica si occupa di studiare sul campo le epidemie anche sospette, secondo tre criteri: tempo, spazio e caratteristiche principali dei malati come sesso, età e occupazione (Declich *et al.* 1994). È la forma pratica in cui viene declinata l'epidemiologia, che affronta le diversità della malattia nelle diverse popolazioni, con uno spirito di utilità pubblica che la solleva da quel disperato senso di evento casuale e sfortunato.

Salute e transculturalità

Proprio per questo, la sorveglianza epidemiologica si candida a essere uno studio sulla salute e sulla malattia aperto alla transculturalità. La sua funzione pubblica è il primo assunto che assicura che la salute diventi un bene transculturale, che vada oltre le culture. Segue la stessa esperienza fatta dalla psichiatria transculturale, che, per esempio, rileva come la depressione post-partum, comune nella cultura occidentale, non esista in alcune società africane (Harkness 1987). Si vuole così andare oltre le culture, non semplicemente tessere relazioni tra di esse: “la transculturalità va oltre i confini stabiliti dalle culture nazionali, razziali, professionali e di ‘genere’” (Tumino 2018). Si vuole che le culture, incontrandosi tra di loro, esprimano qualcosa che vada oltre la propria appartenenza e relazione, e che superino i propri limiti, trasformandosi in una nuova creatura, in una nuova utopia e in un nuovo confine della conoscenza e della tolleranza reciproca.

Il rapporto tra due diverse culture può convivere o, seguendo la dialettica hegeliana, può generare una nuova entità, il transculturale, che va oltre gli elementi di partenza. Questa relazione passa dalla considerazione che l'altro non è un estraneo, ma uno diverso da noi che può contribuire al nostro miglioramento. Verso gli estranei erigiamo muri, tracciamo frontiere, definiamo patrie, senza il vantaggio di superarli e di conoscere la diversità, in caso contrario c'è l'incontro culturale, la salute, la scienza, il mondo che verrà: “La frontiera corre sempre nel mezzo. Di qua c'è il mondo di prima. Di là c'è quello che deve ancora venire, e che forse non arriverà mai” (Leogrande 2017, p. 314).

La salute è un punto d'incontro tra cultura e scienza. C'è un dibattito mai sopito sul fatto che la medicina sia un'arte o una scienza. Questa divisione tra pensiero umanistico e pensiero scientifico, presente purtroppo nel modo con cui oggi si gestisce l'istruzione, non apparteneva alla filosofia greca antica. Si tratta di visioni non antitetiche, che tracciano un passaggio trasversale tra diversi saperi. In un'intervista rilasciata a Claudio Magris, l'oncologo Lorenzo Tomatis spiega come le due visioni si integrino (Tomatis 2008, pp. 6-10):

Da un certo verso potrei usare la definizione che Charles Percy Snow dava di sé, e cioè di professione scienziato e di vocazione scrittore. Credo di aver amato appassionatamente sia la letteratura sia la ricerca scientifica e mi sono servito, se così si può dire, della letteratura per esprimere quanto non si riesce a dire nel linguaggio scientifico e per trasmettere una convinzione con la forza del racconto.

Secondo la World Health Organization “la salute è uno stato di totale benessere fisico, mentale e sociale”. Non, dunque, un’assenza di malattia o infermità (WHO 1946). Nella pratica siamo nella seconda delle due situazioni, ma da anni lavoriamo per la prima, difficile da raggiungere soprattutto nei suoi aspetti mentale e sociale. La salute come assenza di malattia rischia di diventare la condizione in cui si pensa troppo alla malattia, fino a cercarla (Cavalli 2013, p. 101): “Rivoglio il tetano / in tarda mattinata / e il morso della vipera / il pomeriggio in piazza, / la meningite verso mezzanotte / e la poliomielite / subito al risveglio. / Rivoglio la mia salute, / fantasiosa salute / così potente e certa / che si eccitava a riempire / il suo ineffabile silenzio di terrori.”

La globalizzazione introdotta alla fine del millennio scorso, sotto la spinta economica e tecnologica, tende ad appiattire anche la salute al consumo di certi prodotti uniformando le varie culture dei popoli, ma lasciandoli in balia dei loro confini nazionali e patriottici. Negli esempi seguenti, invece, la salute si persegue grazie al confronto tra le condizioni sanitarie delle popolazioni locali e alla capacità di scambio continuo tra diverse culture che non siano quella unica del consumismo sanitario, in base al quale più consumi e più stai bene, almeno in apparenza.

Il caso ancora attuale della pandemia

Quello che per l’economia è la globalizzazione, per la medicina è la pandemia. Una forma di “epidemia che si sviluppa in tutto il mondo, o in un’area molto vasta, attraversando i confini internazionali e colpendo di solito un gran numero di persone” (Last 2001); generalmente richiede il coinvolgimento di almeno due continenti, con una sostenuta trasmissione da uomo a uomo. L’attuale pandemia di COVID-19 è dovuta a un nuovo coronavirus, e i virus non conoscono confini, parassitano esseri umani indipendentemente dal colore della pelle e dalla cultura. Nella gestione dell’emergenza sanitaria si è fatto l’errore di affrontarla come un’epidemia, come se fosse il problema di un singolo stato. All’interno dei vari stati, poi, si è oscillato da una visione individuale (ossia la ricerca dei singoli casi, fino alla caccia agli untori) a una visione comunitaria, intesa a fronteggiare la diffusione del virus nel territorio. Paradigmatica è stata

la visione di alcuni Paesi orientali come la Cina, dove l'approccio comunitario ha posto in quarantena intere metropoli, con forti limitazioni dei diritti democratici difficilmente sostenibili in occidente: qui l'economia è entrata in crisi, accentuando il suo conflitto di priorità con la salute.

Si possono individuare due aspetti tipici della transculturalità in una pandemia: il superamento dei confini e la scelta dell'alterità invece dell'estraneità al virus. Il superamento dei confini e l'atteggiamento di solidarietà tra Paesi, la messa in comune dei risultati della ricerca, in grado di diffondere dispositivi di protezione individuale (mascherine), mezzi diagnostici (tamponi), farmaci e vaccini, ha permesso di contrastare la pandemia in tempi brevi. L'acquisto centralizzato dei vaccini da parte dell'Unione Europea ha favorito un approvvigionamento più costante e risultati vaccinali migliori. Non così, invece, per il continente africano, dove alla fine del 2021 solo l'1% della popolazione è vaccinata (Colombo *et al.* 2021), senza grossi cambiamenti nei mesi successivi.

Quanto all'atteggiamento di estraneità verso il virus, con la paura d'infettarsi e la speranza di tornare al punto di partenza, ossia come se il virus SARS-CoV-2 non fosse mai esistito, non è stato quello vincente: la caccia all'untore (all'inizio i cinesi per gli italiani, poi gli italiani per svizzeri, austriaci etc.) è stata perseguita in molti stati, indotta indirettamente nelle popolazioni dalle campagne di screening indiscriminate invece dell'uso mirato dei tamponi per la ricostruzione delle catene di contagio. Il cosiddetto *tracciamento* è diventato impossibile durante i picchi epidemici, quando l'intensità della diffusione era tale da rendere insostenibile l'identificazione tempestiva di tutti i casi. A marzo del 2022 c'è un gran numero di immunizzati, convalescenti o vaccinati con ciclo di base, che in Italia sono rispettivamente circa il 23% (contando anche chi ha avuto una reinfezione) e l'84% (ISS 2022): dunque, la prospettiva più verosimile è non che il virus scompaia (come desidererebbero i sostenitori dell'estraneità del virus alla comunità), ma che diventi endemico, cioè che si instauri una sorta di convivenza, come succede con la maggior parte dei microbi.

Ecco, la convivenza col virus è una sorta di metafora della transculturalità del mondo microbiologico, da cui gli umani, filogeneticamente più recenti, essendo comparsi da solo qualche milione di anni, hanno tanto da imparare. D'altronde, i virus sono presenti sulla terra da almeno tre miliardi di anni, e con essi conviene fare la pace (Greco *et al.* 2021, pp. 11-15).

La geografia del cancro e della mortalità

Parlare di epidemia di cancro, anche se non si tratta di una malattia infettiva, sottolinea come questa sia stata dal secolo scorso una delle malattie più importanti. In Italia, ad esempio, nel 2020 si stimano circa

3,6 milioni di malati di cancro (AIRTUM 2020, p. 28), che causa circa il 28% dei decessi (ISTAT 2022). Il differente grado di diffusione di questa patologia è una chiave di lettura transculturale: le differenze o alterità di frequenza sono presenti e vanno studiate in funzione dei diversi fattori di rischio. È una delle tesi sviluppate per conoscere le cause del cancro, secondo cui la sua geografia è anche una mappatura della diversa distribuzione dei suoi fattori di rischio. Ad esempio, già nei primi anni Ottanta si era osservato che il cancro polmonare è più frequente negli inglesi (35 volte in più rispetto ai nigeriani), il tumore dello stomaco tra i giapponesi (25 volte in più rispetto agli ugandesi), il cancro alla pelle tra gli australiani (200 volte in più rispetto agli indiani di Bombay) (Doll *et al.* 1981; trad. it. 1983, pp. 5-9). Le cause principali di questi tumori si chiamano rispettivamente fumo di tabacco, cibi salati e affumicati, esposizione eccessiva ai raggi solari.

L'idea di legare la medicina alla geografia è un esempio, proprio della transculturalità, di mettere in relazione due discipline diverse, e questo passaggio di scienze avviene metodicamente nel campo dell'epidemiologia. La geografia del cancro fa rilevare le differenze, le *alterità* di vari Paesi: nel confronto tra quelli con alta e quelli con bassa incidenza, emergono i fattori di rischio principali, spesso più diffusi nei Paesi con un alto indice di sviluppo umano (Jemal *et al.* 2019, p. 45).

Nel 1986 compare il primo atlante italiano sulla mortalità per cancro, da cui si evince un gradiente decrescente da nord a sud sia negli uomini sia nelle donne (Cislaghi *et al.* 1986). Nel 2019, analizzando la mortalità in Italia in base al livello di scolarizzazione, viene prodotto il primo atlante sulle disuguaglianze di mortalità in Italia: nel triennio 2012-14 la mortalità complessiva attribuibile al basso livello d'istruzione è circa il 13% nelle donne e il 18% negli uomini (Petrelli *et al.* 2019, p. 12).

Le disuguaglianze di salute: l'esempio dei migranti

Le disuguaglianze in campo sanitario dipendono da fattori economici, ambientali e culturali. La medicina per secoli ha curato le malattie, da pochi decenni ha disegnato piani di prevenzione, oggi si integra in piani di sostenibilità, che legano il benessere fisico a quello sociale, e quest'ultimo a quello economico e ambientale. I percorsi per ostacolare le disuguaglianze di salute passano attraverso le azioni sulla stratificazione sociale, la diminuzione dell'esposizione differenziale ai fattori di rischio per la salute e la diminuzione della vulnerabilità differenziale (Costa 2020).

Alcune disuguaglianze si rilevano tra le popolazioni migranti, in cui la distribuzione delle patologie è diversa rispetto alla popolazione autoctona. La salute dei migranti passa attraverso l'inclusione e la contaminazio-

ne delle culture, superando il senso di emarginazione o frustrazione per avere strappato le proprie radici di origine. “Le radici le metti dove vivi. Nella terra che hai sotto i piedi” (Guenassia 2009; tr. it. 2010, p. 454). Il pensiero stesso, nella filosofia di Hegel, è il principio dell’inclusione (Fleischmann 1968; tr. it. 1975, p. 20). L’inclusione implica non solo il superamento del senso di estraneità proveniente dalla presenza di persone di un’altra nazione, ma anche la consapevolezza di un arricchimento derivante proprio da chi pensavamo fosse estraneo. Come suggeriscono alcuni versi di *Aspettando i barbari* (Kavafis 1904; tr. it. 2004, p. 23): “S’è fatta notte, e i barbari non sono più venuti. / Taluni sono giunti dai confini, / han detto che di barbari non ce ne sono più. / E adesso, senza barbari, cosa sarà di noi? / Era una soluzione, quella gente.”

Di fatto, diverse popolazioni soffrono delle stesse patologie in maniera disuguale. Per la COVID-19, ad esempio, nelle contee più povere degli USA, con popolazione prevalentemente non bianca, i tassi d’infezione erano 8 volte superiori rispetto a quelli registrati nelle contee abitate soprattutto da bianchi (Adhikari *et al.* 2020).

Il tasso di ospedalizzazione, rispetto a quella italiana, nella popolazione immigrata sotto i 65 anni è in genere minore, soprattutto nei maschi: nelle donne però risulta più alto per gravidanza e parto, mentre nei maschi è maggiore per avvelenamenti e traumatismi e per malattie infettive (Cacciani *et al.* 2019). Tra i migranti in Italia si è notata una peggiore salute materno-infantile (con una mortalità perinatale più alta del 50%) e una ospedalizzazione evitabile maggiore di un terzo, ossia un numero eccessivo di ricoveri per malattie che si potrebbero trattare in ambulatorio, come asma, gastroenterite pediatrica, diabete e ipertensione; gli accessi al pronto soccorso, infine, sono più numerosi negli stranieri che negli italiani (365 *vs* 299 per 1.000), con una maggiore frequenza di codici bianchi e verdi, che in teoria potrebbero essere trattati dalla medicina territoriale (Di Napoli *et al.* 2020).

Due diffuse patologie: malnutrizione e sovrappeso

Nel 2015, dei sette miliardi di persone del nostro pianeta, circa un miliardo soffre la fame e un altro miliardo mangia troppo. Sono due aspetti della stessa medaglia che costituiscono la più grande ingiustizia della terra, quella del disuguale accesso al cibo. E si traducono in due grandi patologie, la malnutrizione e le malattie da eccesso calorico, queste ultime chiamate *diabesità* (Berrino 2015, pp. 179-191). Questo problema sarebbe molto più ridotto se fosse concesso ai Paesi di coltivare la propria terra, senza l’espropriazione estesa dovuta all’agricoltura industriale, e se nei Paesi ricchi fosse permesso alla gente di scegliere il cibo, e non il contrario.

Secondo un report della Food and Agriculture Organization (FAO), nel 2019 il tasso di denutrizione nel mondo è stato pari all'8,9%, con variazioni che vanno dal 19,1% nel continente africano all'8,3% dell'Asia e al 7,4% dell'America Latina e Caraibi. La pandemia di COVID-19, purtroppo, ha aggravato la situazione, rendendo più vulnerabile l'insieme di attività di produzione e distribuzione delle risorse alimentari. Ciò ha provocato una battuta d'arresto dell'obiettivo 2 di sviluppo sostenibile, che prevedeva l'azzeramento della fame nel mondo entro il 2030. Le più recenti stime riguardanti la malnutrizione, ossia la mancanza di una dieta sana, indicano che ne soffrono quasi 3 miliardi di persone. Per contrastare denutrizione e malnutrizione, una conversione globale a una dieta sana permetterebbe di risparmiare i costi sanitari legati alla cattiva alimentazione (FAO 2020).

Nel frattempo, l'obesità è diventata una vera e propria pandemia. Già nel 2016 l'American Heart Association, visto che lo zucchero aggiunto ai cibi contribuisce a ipertensione, dislipidemie, diabete e obesità, raccomanda che non si aggiungano zuccheri ai cibi e alle bevande dei bambini nei primi anni di vita. Si sa che in genere quello che il bambino ingerisce nel primo anno di vita sarà un cibo amato anche in seguito, e lo zucchero crea una sorta di potente dipendenza (Berrino *et al.* 2018, pp. 57-62). Secondo la World Health Organization dal 1975 l'obesità è triplicata. Nel 2016 1,9 miliardi di persone con più di 18 anni erano in sovrappeso e, di questi, circa un terzo era obeso, rispettivamente il 39% e il 13% della popolazione adulta mondiale. I bambini sotto i 5 anni in sovrappeso o obesi nel 2020 risultano circa 39 milioni (WHO, 2021). La distribuzione geografica dell'obesità è speculare a quella della denutrizione.

Il mondo è spaccato in due, in aree geografiche ben delimitate, tra gente che soffre la fame e gente che muore per eccessi di nutrizione. Questi sono i mali più frequenti del pianeta, e la medicina può poco senza un approccio transculturale che cambi le capacità di produrre e distribuire alimenti in modo sostenibile.

La via transculturale e la prevenzione

Esiste una via transculturale per la salute di tutti? La medicina di oggi è cambiata. Prima si basava sulle esperienze, ora sulle prove di efficacia. Prima sugli scambi culturali tra le popolazioni agiate, che intensificavano le loro conoscenze scientifiche. Ora anche sulle conoscenze delle diverse patologie presenti nelle popolazioni più povere, spesso costrette a flussi migratori. E sul divario culturale, economico e sanitario che c'è rispetto alle popolazioni occidentali. Ciò sembrerebbe scontare la supremazia della medicina occidentale dei consumi, se non fosse che il bisogno di salute è la vera molla che spinge il progresso della medicina. La medicina

occidentale soggiace alle scoperte tecnologiche che inducono nuovi bisogni e nuovi consumi sanitari, quando invece ci sono problemi concreti da risolvere in tutto il mondo “terzo”, quali la fame, la malnutrizione, le malattie infettive come tubercolosi e malaria, ma anche AIDS e in ultimo COVID-19. Quest’ultima ha superato i confini della Cina per diffondersi in tutto il mondo, tranne rare eccezioni geografiche non raggiunte dalla globalizzazione degli scambi umani, come Sant’Elena. L’epidemiologia è un buon metodo per studiare la diversa diffusione delle malattie nel mondo. Come la psichiatria transculturale ha sistematizzato la conoscenza dei disturbi psichici presenti in Paesi lontani dal mondo occidentale, così l’epidemiologia raccoglie sempre più dati sulle malattie di solito più frequenti che hanno una distribuzione differente nelle varie aree geografiche del pianeta. Due principi della transculturalità sono patrimonio fondante dell’epidemiologia: il superamento dei confini e la conoscenza approfondita dell’alterità. Il superamento dei confini vale in particolare per il processo di formazione delle conoscenze scientifiche, contrastando il filone di un suo pensiero elitario a favore di uno democratico, con scambi sempre più veloci tra i ricercatori di parti lontane del mondo, com’è successo di recente nell’allestimento del vaccino contro la COVID-19. La conoscenza dell’alterità, all’opposto del rifiuto dell’estraneità (che riduce il sapere), è la base per lo studio dei fattori di rischio che permette di mappare la geografia delle patologie (AIDS, cancro, denutrizione etc.) e cercare i rimedi per osteggiarli, ridurli e, ove possibile, azzerarli. L’applicazione estensiva di questi rimedi si chiama prevenzione, indissolubilmente legata all’epidemiologia, che senza di essa sarebbe incompleta. La prevenzione è la via transculturale per la salute di tutti. Interviene prima che la malattia insorga. Ad esempio, noi oggi sappiamo che in Italia il 25% dei decessi è dovuto al fumo di tabacco e che circa il 15% della mortalità sarebbe evitabile se si colmasse il *gap* culturale tra persone con la terza elementare e persone laureate. La vera prevenzione interviene sui fattori di rischio, e su quelli appena citati c’è ancora molto da fare, in Italia e nel mondo. Non va scambiata con la medicina predittiva, quella che cerca di anticipare le diagnosi per curare di più invece che prevenire di più. Viene chiamata anche prevenzione secondaria, e permette ai medici di restare solo nel campo della medicina, invece di affrontare altri campi come la sociologia, la psicologia, i fattori culturali e sociali, la geografia, gli stili di vita, gli inquinamenti ambientali, ciò che in poche parole *viene prima* della malattia. Naturalmente nessuno vuole proporre di trasformare i medici in sociologi, psicologi, educatori o epidemiologi, ma di aprirsi nella loro attività quotidiana, se già non lo fanno, a scambi con altri professionisti, che alla fine permettano di curare meglio la salute dei loro pazienti, intesa come consolidamento del loro benessere e non solo come esclusione della malattia o dell’infezione, con cui, quando presenti, dobbiamo imparare a convivere.

Bibliografia

Adhikari S., Pantaleo N. P., Feldman J. M., Ogedegbe O., Thorpe L., Troxel A. B.
2020 *Assessment of Community-Level Disparities in Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) Infections and Deaths in Large US Metropolitan Areas*, in “JAMA Network Open”, 28 luglio 2020. <https://www.doi.org/10.1001/jamanetworkopen.2020.16938>

Associazione Italiana Registri Tumori (AIRTUM), in collaborazione con AIOM e SIAPEC-IAP.
2020 *I numeri del cancro in Italia 2020*, Intermedia, Brescia.

Berrino F.
2015 *Il cibo dell'uomo. La via della salute tra conoscenza scientifica e antiche saggezze*, Franco Angeli, Milano.

Berrino F., Fontana L.
2018 *La grande via*, Mondadori, Milano.

Cacciani L., Bargagli A. M., Marino C., Agabiti N., Canova C., Bardin A., Dalla Zuanna T., Pacelli B., Caranci N., Zengarini N., Ferracin E., Davoli M. per il gruppo di lavoro SLM.
2019 *Ospedalizzazione: confronto tra popolazione italiana e immigrata nelle coorti della rete italiana degli studi longitudinali metropolitani*, in “Epidemiologia & Prevenzione”, a. XLIII, n. 5-6, Suppl. 1, pp. 57-70.

Cavalli P.
2013 *Datura*, Einaudi, Torino.

Cislaghi C., Mezzanotte G., La Vecchia C., Decarli A., Vigotti M. A.
1986 *Geografia del cancro: analisi dei trend territoriali e individuazione delle zone anomale*, in “Epidemiologia e Prevenzione”, a. VIII, n. 29, pp. 15-49.

Cochrane A. L.
1972 *Effectiveness and efficiency: random reflections on health services*, Nuffield Provincial Hospitals Trust; trad. it. *Efficienza ed efficacia. Riflessioni sui servizi sanitari*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1999.

Colombo S., Murru M., Beesley M.
2021 *COVID in Africa, one year later*, in “Epidemiologia & Prevenzione”, a. XLV, n. 6, pp. 602-605.

Costa G.
2020 *Vulnerabilità e fragilità in sanità pubblica, nelle politiche e nei metodi di studio*, in “Epidemiologia & Prevenzione”, a. XLIV, n. 4-5, Suppl. 1, pp. 14-17.

Declich S., Carter A. O.

1994 *Public health surveillance: historical origins, methods and evaluation*, in “Bulletin of World Health Organization”, vol. 72, n. 2, pp. 285-304.

Di Napoli A., Rossi A., Battisti L., Cacciani L., Caranci N., Cernigliaro A., De Giorgi M., Fanolla A., Fath-Moghadam P., Franchini D., Lazzeretti M., Melani C., Mininni M., Mondo L., Recine M., Rosaia E. M., Rusciani R., Scondotto S., Silvestri C., Trappolini E., Petrelli A.

2020 *Valutazione dell'assistenza sanitaria nella popolazione immigrata in Italia attraverso alcuni indicatori di un sistema nazionale di monitoraggio*, in “Epidemiologia & Prevenzione”, a. XLIV, n. 4-5, Suppl. 1, pp. 85-93.

Doll R., Peto R.

1981 *The causes of cancer: quantitative estimates of avoidable risk of cancer in the United States today*, in “Journal of the National Cancer Institute”, vol. 66, pp.1191-1138; trad. it. *Le cause del cancro. Prospettive di prevenzione*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1983.

Figà-Talamanca I.

1981 *Elementi di epidemiologia*, Il Pensiero Scientifico, Roma.

Fleischmann E.

1968 *La science universelle ou La logique di Hegel*, Librairie Plon, Paris; trad. it. *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino 1975.

Food and Agriculture Organization of the United Nations.

2020 *2020. The state of food security and nutrition in the world. Transforming food systems for affordable healthy diets*, Roma.

Gaglio M.

1982 *La buona medicina*, Feltrinelli, Milano.

Greco D., Benelli E.

2021 *Le mie epidemie. Dal colera a ebola al covid-19, mezzo secolo di emergenze sanitarie in Italia e nel mondo*, Scienza Express, Trieste.

Guenassia J.

2009 *Le club des incorregibles optimistes*, Albin Michel, Paris; trad. it. *Il club degli incorreggibili ottimisti*, Salani, Milano 2010.

Harkness S.

1987 *The Cultural Mediation of Postpartum Depression*, in “Medical Anthropology Quarterly”, n. s., vol. 1, n. 2, pp. 194-209.

Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT).

2022 *Mortalità per territorio di residenza. Anno 2019*, Roma. In: <http://dati.istat.it>

Istituto Superiore di Sanità (ISS).

2022 *Report esteso ISS. COVID-19: sorveglianza, impatto delle infezioni e efficacia vaccinale. Aggiornamento nazionale 23 marzo 2022*, Roma.

In: https://www.epicentro.iss.it/coronavirus/bollettino/Bollettino-sorveglianza-integrata-COVID-19_23-marzo-2022.pdf

Jemal A., Torre L., Soerjomataram I., Bray F.

2019 *The Cancer Atlas*, American Cancer Society, Atlanta.

Kavafis C.

2004 *Poesie* (trad. it.) RCS Quotidiani S.p.A., Milano.

Last J. M.

2001 *A dictionary of epidemiology*, Oxford University Press, New York.

Leogrande A.

2017 *La frontiera*, Feltrinelli, Milano.

Maccacaro A. G.

1979 *L'uso di classe della medicina* (1972), in: *Per una medicina da rinnovare. Scritti 1966-1976*, Feltrinelli, Milano.

Petrelli A., Di Napoli A., Sebastiani G., Rossi A., Rossi P.G., Demuru E., Costa G., Zengarini N., Alicandro G., Marchetti S., Marmot M., Frova L.

2019 *Atlante italiano delle disuguaglianze di mortalità per livello di istruzione*, in "Epidemiologia & Prevenzione", a. XLIII, n. 1, Suppl. 1, pp. 1-120.

Rousseau J.

1762 *Émile ou de l'Éducation*, Néaulme, La Haye; trad. it. *Emilio. Pagine scelte*, Armando, Roma 2007.

Tomatis R.

2008 *L'ombra del dubbio*, Sironi, Milano.

Tumino R.

2018 *Trasformazione dell'universo in multiverso. La transculturalità come pratica d'inclusione*, in "Educazione Interculturale. Teorie, Ricerche, Pratiche", vol. 16, n. 2, pp. 18-36.

World Health Organization.

1946 *Constitution*, Geneva, in: <https://www.who.int/about/governance/constitution>

2021 *The Global Health Observatory*, Geneva, in: <https://www.who.int/gho/en/>.

Pratiche di trasformazione

*Erminia Colucci**, *Ade W Prastyani***, *Diana Setiyawati****

Il ruolo di sacerdoti Camilliani nella cura di persone vittime di pratiche di contenimento e/o reclusione a causa di malattia mentale nell'isola di Flores in Indonesia

Abstract

In this ethnographic excerpt, the researchers describe their experience in Flores island Indonesia, where they collected visual testimonies on the role that local Camillian priests play in the care of people dealing with severe mental illness subjected to a practice of containment and/or imprisonment known as 'pasung' in bhasa Indonesia. This excerpt is part of a comparative study carried out in Ghana and Indonesia focused on exploring, through visual ethnography and participatory video, examples of collaborations between mental health professionals and traditional or faith-based healers to extrapolate what are the factors and dynamics that support such collaborations and contribute to eradicating the violation of the human rights towards people suffering with mental disorders. This excerpt provides an example from one of the few Catholic communities present in Indonesia.



Foto 1 La nonna in un rituale di 'raffreddamento' dello spirito ©Autori

* Erminia Colucci (E.Colucci@mdx.ac.uk) is an Assoc Professor in Visual and Cultural Psychology in the Department of Psychology at Middlesex University London. She was the Principal Investigator in the UKRI ESRC funded project 'Together for Mental Health' from which this excerpt was developed.

** Ade W Prastyani (ade.prastyani@gmail.com) was a researcher for the Centre for Public Mental Health at the Faculty of Psychology at Gadjah Mada University in Indonesia under the funding from this research project.

*** Diana Setiyawati (diana@ugm.ac.id) is the director of the Centre for Public Mental Health at Gadjah Mada University and Co-Investigator in this visual research project.

Documentazione in azione

Armata di telecamere, microfoni (e molta acqua e crema solare), in un tardo pomeriggio di inizio dicembre, io e la mia ricercatrice locale (Asty), ci siamo unite ai sacerdoti camilliani Padre Andi e Padre Alfons e a più di una dozzina di loro studenti (fratelli) per recarci nel sottodistretto di Lela, a un'ora di auto da Nita, la capitale del distretto di Sikka, sull'isola di Flores. Eravamo lì per raccogliere dati per il progetto di ricerca visiva (ossia attraverso l'uso del documentario etnografico e video partecipativo) intitolato 'Together for Mental Health'¹ (Insieme per la salute mentale) che io allora dirigevo e filmavo in Indonesia e Ghana. Al nostro arrivo, entrambi i padri hanno rapidamente camminato dalla strada a una casa al mare. Due infermiere di una puskesmas locale (cioè un centro sanitario di comunità) ci stavano aspettando. Avevano preparato la comunità per l'evento – un'insolita collaborazione tra operatori sanitari e sacerdoti – che stava per avere inizio.

Dopo che Padre Andi si è cambiato in una veste bianca con una croce rosso brillante, il simbolo dell'Ordine Camilliano², ha camminato rapidamente verso una capanna di bambù sul retro della casa. In questa capanna, un paziente era stato tenuto in reclusione. Aveva poco più di vent'anni ed era nudo ad eccezione di un pareo che copriva la metà inferiore del suo corpo. La sua gamba sinistra era intrappolata in un buco tra due pezzi di legno, che di fatto gli impediva di muoversi. Nella realtà locale questa persona era in pasung. Questo termine, in indonesiano, si riferisce ad una pratica di contenimento e/o isolamento fisico nei confronti di 'malati mentali' all'interno della loro comunità che è molto diffusa in Indonesia (Hidayat et al., 2020), ed in molti altri paesi cosiddetti 'in via di sviluppo', come è stato rappresentato in un film etnografico a cui questa ricerca si è ispirata metodologicamente intitolato 'Breaking the chains' (Colucci, 2015; 2016). Fortunatamente, era stato confinato nella capanna di bambù per meno di un anno. La sua famiglia sapeva che non stava bene da quando aveva 13 anni, affetto da schizofrenia. Al momento della visita, i genitori del paziente erano morti e lui viveva con la sorella maggiore e suo marito, i loro due bambini piccoli e sua nonna.

Molte famiglie indonesiane mettono i parenti affetti da malattia mentale (generalmente grave) in pasung, perché terrorizzati dalle loro esplosioni violente o su sollecitazione dei vicini, che li percepiscono come minacce alla sicurezza della comunità. Alcune famiglie decidono invece di tenerli con sé per proteggerli da violenze e abusi da parte di altri o se stessi. Spesso i membri della famiglia soffrono anni di traumi e varie dif-

¹ <https://movie-ment.org/together4mh/>

² <https://www.camilliani.org/en/camillian-ministry-in-flores-indonesia>

ficoltà' ed utilizzano il pasung come unica ed ultima risorsa disponibile. Pochissime di queste famiglie ha accesso a servizi formali di assistenza sanitaria mentale e a farmaci. Molte non sono neppure consapevoli della malattia mentale che causa la sofferenza del loro parente.

Il distretto di Sikka³ ha registrato 688 persone che vivono con malattie mentali, secondo il capo dell'ufficio sanitario distrettuale di Sikka. Dati dell'indagine sulla ricerca sanitaria di base del Ministero della Salute indonesiano del 2018 (Risksedas, 2019) indicano che il 14% dei pazienti con diagnosi di malattia mentale grave ha subito pasung; nelle aree rurali è del 17,7%, nelle aree urbane del 10,7%. La situazione di questo giovane uomo purtroppo non è rara. Nel sottodistretto di Lela⁴, era il quinto paziente in pasung o post-pasung affidato alle cure dei puskesmas e dei sacerdoti camilliani.



Foto 2 Padre Andi indossa una veste bianca ©Autori

Circa due dozzine di persone, tra cui parenti e vicini di casa, si trovavano in piedi intorno alla piccola capanna di bambù quando sono arrivati i sacerdoti. Tutti hanno guardato i padri camilliani rimuovere le travi di legno e liberare la gamba del giovane. Poiché non era stato in pasung per molto tempo, i suoi muscoli non si erano ancora atrofizzati (Minas & Diatri, 2008) come spesso accade a tali persone. Era ancora in grado

³ <https://www.camilliani.org/en/camillian-ministry-in-flores-indonesia>

⁴ <https://movie-ment.org/breakingthechains/>

di alzarsi in piedi, ma poteva muoversi solo lentamente. I padri lo hanno raccolto e lo hanno portato verso una piccola casa vicina, mentre alcuni tra la folla applaudivano.

La casa, costruita appositamente per questo paziente, viene chiamata rumah aman (casa sicura). Era solo tre metri per quattro ma appariva pulita e robusta. A causa delle pareti di bambù dipinte che coprivano sia l'interno che l'esterno, e del tetto di lamiera, la casa non sembrava diversa dalle altre del villaggio. Aveva anche il vantaggio di pavimenti piastrellati che la distinguevano dai pavimenti sporchi nella maggior parte delle altre case.

Tuttavia, il suo aspetto esterno era ingannevole perché la sua struttura intera, inclusa la porta, era sostenuta da aste metalliche di rafforzamento nascoste. “La persona non dovrebbe vedere la casa quando viene costruita, prima che i muri di bambù vengano montati, perché potrebbe pensare che sia una prigione per loro”, aveva osservato Padre Alfons durante una delle nostre conversazioni. Apparentemente, questo era successo qualche mese prima, quando un paziente che era ancora in catene ha osservato la casa sicura in costruzione, si è rifiutato di trasferirsi lì.

La performance pubblica della liberazione dal pasung

Davanti ai numerosi occhi di parenti e vicini, il paziente si trovava di fronte alla sua nuova dimora, dove la nonna lo aspettava con in mano una foglia ed un bicchiere d'acqua. Accanto a lei c'erano Padre Andi e Padre Alfons mentre i fratelli stavano accanto al giovane. Quando il paziente si avvicinò, sua nonna recitava un mantra: “blatan ganu wair, blirang ganu bao” (freddo come l'acqua, fresco come l'albero del fico del banian). Questo mantra deriva da una cerimonia di 'raffreddamento' tradizionale della cultura di Maumere, che viene eseguita per i malati, per i lavoratori migranti di ritorno o per accogliere i funzionari del governo. La sua funzione è quella di allontanare gli spiriti maligni. Non solo la donna anziana cosparses d'acqua suo nipote usando la foglia, ma versò anche il bicchiere d'acqua sulla sua testa. 'Mai tama seleboang' (Andiamo dentro), le ha detto.

Una volta dentro, il paziente si sedette sul suo nuovo letto. Ci guardò, probabilmente chiedendosi chi fossimo. I fratelli lo hanno immediatamente vestito con una nuova camicia mentre Padre Andi ha iniziato una cerimonia di benedizione. Mentre stava leggendo il libro di preghiere camilliane, fu brevemente interrotto dalle risate del giovane. Padre Andi gli fece un gesto per fare silenzio e tutta la folla cominciò a recitare all'unisono la preghiera del Confiteor (Confesso). Distaccato e distratto, il paziente si grattava la testa e salutava la sua famiglia in piedi fuori.

Dopo la preghiera, Padre Andi prese una bottiglietta piena di acqua santa e la cosparses in tutte le direzioni, prima di uscire per cospargere il

resto della casa. I parenti e i vicini del giovane paziente guardavano attentamente Padre Andi che camminava avanti e indietro. Tornando dentro, Padre Andi benedisse il giovane con l'acqua santa. Poi, con le mani sulla testa del paziente, pregò per la sua guarigione, la sua voce era gentile ma chiara e diretta. Nessuno emetteva un suono. Dopo le preghiere, Padre Andi si sedette accanto al giovane. Il personale del puskesmas locale si fermò vicino e invitò la nonna, la sorella ed il cugino del giovane ad entrare in casa e sedersi sul suo letto. La sorella, che teneva in braccio il suo figlio più piccolo, era prossima alle lacrime, così come la nonna. Padre Andi li ha ringraziati per tutti i loro sforzi nel prendersi cura del giovane in tutti questi anni. La famiglia ha poi iniziato a piangere. Il personale del puskesmas sorrideva compassionevolmente.

Espansione dei ruoli

L'Ordine Camilliano, che fa parte della Chiesa Cattolica Romana, commissionò la rumah aman ed i fratelli hanno aiutato nella sua costruzione. Costruire ogni rumah aman costa circa Rp.20 milioni (circa EU1300). Alcuni di questi fondi sono stati donati ed alcuni provenivano da fondi propri dell'ordine. L'obiettivo è semplice: quando le persone con malattie mentali vivono separatamente ma nelle vicinanze mentre ricevono i farmaci, la loro famiglia, i parenti ed i vicini possono assistere in prima persona alla loro guarigione. La famiglia può decidere quando aprire la porta e per quanto tempo, consentendo così ai pazienti di muoversi liberamente.

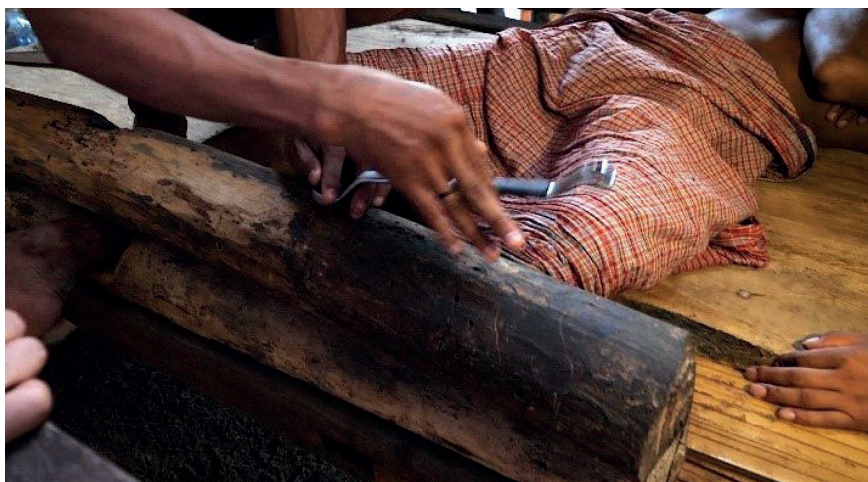


Foto 3 Un fratello camilliano che apre i tronchi di legno che bloccavano il paziente (Screenshot dal film 'Harmoni: Healing Together', Colucci, 2021)

Questo programma è iniziato nel 2015, quando Padre Luigi⁵, un sacerdote italiano dell'Ordine Camilliano, ha scoperto che vicino al monastero dell'ordine ed alla scuola del seminario nel sottodistretto di Nita, nella reggenza di Sikka, un uomo era in pasung da oltre un decennio. Lui ed i due sacerdoti camilliani indonesiani hanno progettato la rumah aman come un modo sicuro per spostare i pazienti fuori dal confinamento rigoroso mentre soggiornano nel loro ambiente familiare. L'Ordine Camilliano ha finora costruito almeno 14 case sicure, la maggior parte delle quali nella reggenza di Sikka, ed ha liberato quasi 30 persone dal pasung. Trovano persone in pasung attraverso il passaparola o con l'assistenza del personale del puskesmas locale.

Costruire un rumah aman non è mai semplice. A volte, Padre Alfons e Padre Andi trascorrono mesi cercando di convincere i pazienti e le loro famiglie che queste "case sicure" sono veramente sicure. Le persone che soffrono di schizofrenia possono essere violente e distruttive (Minas & Diatri, 2008), motivo per cui i membri della famiglia usano queste pratiche di restrizione e/o isolamento dei confronti dei loro cari, a volte persino all'interno di quelle che erano gabbie per i loro animali come mostrato nel film 'Breaking the Chains' (Rompendo le catene), (Colucci, 2015). Il coinvolgimento dei Padri ed il rituale 'teatrale' per liberare i pazienti dal pasung sono stati importanti e potenti nelle comunità locali. Questo rituale assolve pubblicamente tutti gli attori chiave, compresi i pazienti e le loro famiglie, dagli errori del passato. Quando abbiamo visto la sorella del paziente piangere, quando Padre Andi si è seduto con lei accanto a suo fratello, ci siamo resi conto che lei, finalmente, era in grado di liberare ed esprimere le sue emozioni. La sua famiglia non ha più dovuto affrontare questa situazione da sola.

I sacerdoti dell'Ordine Camilliano vanno oltre alla chiamata al dovere per le persone che stanno aiutando: "Abbiamo deciso di dare tutto ciò che possiamo. Lavoriamo anche per [fornire ai pazienti] una carta d'identità nazionale e una tessera di assicurazione sociale [sanitaria] su cui fare affidamento quando si ammalano di nuovo...La maggior parte dei nostri pazienti, quando si ammalano, non possono pagare, perché la maggior parte di loro non sono registrati", ha spiegato appassionatamente Padre Andi. L'assicurazione sanitaria sociale che menziona è il programma indonesiano Jaminan Kesehatan Nasional o JKN (National Health Insurance), colloquialmente noto come BPJS-Kesehatan. Questo programma fornisce un'assicurazione sanitaria a tutti gli indonesiani che vi si iscrivono.

⁵ <https://www.camilliani.org/en/on-the-island-of-flores-in-indonesia-our-camillian-religious-are-involved-in-improving-the-lives-of-mentally-ill-people-who-live-in-terrible-conditions>

JKN copre l'assistenza sanitaria mentale, che dovrebbe essere fornita prima a livello di assistenza primaria, nei puskesmas. Tuttavia, le forniture di farmaci psichiatrici non sono sempre disponibili lì. Fortunatamente, i sacerdoti camilliani spesso procurano questi farmaci per i pazienti a loro affidati, come si vede nel caso di un altro paziente anch'esso con entrambe le gambe bloccate in una trave da molti anni nel documentario "Harmoni: Healing together" (Armonia: Guarire insieme) sviluppato da questo progetto di ricerca (Colucci, 2021). I padri hanno costruito una collaborazione con specialisti locali, inizialmente con un neurologo con molta esperienza e, due anni fa, con una psichiatra che aveva appena iniziato a lavorare a Sikka, e con diversi medici puskesmas per garantire la fornitura di farmaci. Dopo che i medici li hanno prescritti, i sacerdoti camilliani acquistano i farmaci nelle farmacie private locali per conto del paziente. I sacerdoti forniscono anche un sostegno per il sostentamento alle famiglie dei pazienti dando loro capre e galline. Questo non solo migliora le finanze della famiglia, ma anche il loro morale. Una dinamica familiare positiva dopo il rilascio dal pasung è vitale per il recupero delle persone che stanno aiutando (Yunita et al., 2020).



Foto 4 Padre Andi benedice il rumah aman con acqua santa (Screenshot dal film 'Harmoni: Healing Together', Colucci, 2021)

Lezioni imparate

Ci sono due lezioni che si possono trarre dalla missione dei sacerdoti camilliani e dai rituali che essi eseguono. In primo luogo, i farma-

ci da soli non sono sufficienti per aiutare i pazienti che vengono rilasciati dal pasung e le loro famiglie. I gruppi civici e religiosi possono fornire varie forme di assistenza e gli operatori della salute mentale dovrebbero essere profondamente consapevoli della situazione sociale, della cultura e delle credenze spirituali dei loro pazienti e dei loro caregivers. Dovrebbero avere familiarità con i vari attori informali che sono importanti per i loro pazienti e le loro famiglie. Il personale del puskesmas, i sacerdoti camilliani e la famiglia nell'esempio sopra sono stati capaci di raggiungere un accordo sui ruoli che ciascuno poteva svolgere per il giovane a loro affidato. Questo è in linea con quanto anche raccomandato da una literature review pubblicata su tale argomento (Green & Colucci, 2020).

Il sistema di welfare e assistenza sanitaria dell'Indonesia non fornisce ancora in modo coerente le varie forme di sostegno offerte dai sacerdoti camilliani. Questo è stato evidenziato anche nella ricerca parallela svolta in Ghana e nel film 'Nkabom: A little medicine, A little prayer' (Lavorare in unione: Una piccola medicina, una piccola preghiera), (Colucci, 2022). Gli assistenti sociali possono, tuttavia, fornire una valutazione periodica e il coordinamento delle cure e dell'assistenza per il paziente e le loro famiglie. Se avessero una certa familiarità con la situazione del paziente e dei loro caregiver, potrebbero fornire un supporto mirato, assistendo il processo di recupero e reintegrazione delle persone a loro carico. Gli assistenti sociali (social workers) sono importanti quanto gli operatori sanitari nel garantire il recupero dei malati mentali ma rimangono una risorsa relativamente rara in Indonesia e molti richiedono una maggiore formazione nella gestione delle persone con gravi malattie mentali.

Nota

Le osservazioni riportate in questo articolo sono state raccolte come parte del progetto di ricerca "Together for Mental Health: Using collaborative visual research methods to understand experiences of mental illness, coercion and restraint in Ghana and Indonesia", un progetto finanziato dall'UKRI ESRC GCRF del Consiglio per la ricerca economica e sociale (Regno Unito). Maggiori informazioni e links ai film ed articoli rilasciati possono essere trovati a <https://movie-ment.org/together4mh/>. Le immagini e le osservazioni sul campo presenti in questo articolo sono state prese dagli autori come parte del loro lavoro sul campo. Una versione precedente in inglese di questo articolo intitolato 'Priests, a grandmother and schizophrenia' (Prete, una nonna e la schizofrenia) è apparso in Inside Indonesia nel 2020.

References

Colucci E.

2015 Breaking the chains (64 min DVD), Royal Anthropological Institute
<https://raifilm.org.uk/films/breaking-the-chains/>

Colucci E.

2016 Breaking the chains. Ethnographic film-making in mental health, *Lancet Psychiatry* Vol. 3, 509-510 [http://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366\(16\)30034-7.pdf](http://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366(16)30034-7.pdf)

Green B. & Colucci E.

2020 Perceptions of traditional healers and biomedical practitioners towards collaborative mental healthcare in low and middle-income countries: a systematic review, *Transcultural Psychiatry*.

Colucci E.

2021 'Harmoni: Healing Together', 98 min, Middlesex University London (with the Together for Mental Health team)

Colucci E.

2022 'Nkabom: A little Medicine, A little prayer', 79 min, Middlesex University London (with the Together for Mental Health team) Hasil Riskesdas (2019) Dipublikasikan Pada, <https://www.kemkes.go.id/article/view/19010700001/hasil-riskesdas-2018.html>

Hidayat M.T., Lawn S., Muir-Cochrane E. et al.

2020 The use of pasung for people with mental illness: a systematic review and narrative synthesis, *International Journal of Mental Health Systems*, 14(90).
<https://doi.org/10.1186/s13033-020-00424-0>

Minas H., Diatri H.

2008 Pasung: Physical restraint and confinement of the mentally ill in the community, *International Journal of Mental Health Systems*, 2(8). <https://doi.org/10.1186/1752-4458-2-8>

Yunita F.C., Yusuf A., Nihayati H. E., et al

2020 Coping strategies used by families in Indonesia when caring for patients with mental disorders post-pasung, based on a case study approach, *General Psychiatry* vol 33 <http://dx.doi.org/10.1136/gpsych-2018-100035>

**Memorie transculturali nelle pratiche artistiche
contemporanee e curatoriali**

Valentina Lauducci*

Ibridismo come forma d'essere nella poetica di Derek Walcott

Abstract

Hybridisation as form of being in the poetics of Derek Walcott

The article proposes the aesthetic dimension according to the poetics of D. Walcott as a viaticum to corroborate the edifying power of cultural hybridisation processes enacted during the construction of identity; such dimension is the elected place in which the imaginary support of educational practice is revived. The proposed itinerary will unfold through the reflections of É. Glissant, M. de Certeau and H. K. Bhabha in order to provide tools to face the complexity of reality, to strengthen the poetics of relation capable of exalting heterogeneity, to escape the levelling inclusion which operates in the precept of the transparency of the other, respecting the opacity necessary to preserve its mystery.

Keyword

Alterity; art; hybridisation; relation.

1. Derek Walcott: la scrittura del viandante

*I'm just a red nigger who love the sea,
I had a sound colonial education,
I have Dutch, nigger, and English in me,
and either I'm nobody,
or I'm a nation*

D. Walcott

* Pedagogista, educatrice e attrice. Nata a Loreto nel 1985, consegue la laurea in Scienze Pedagogiche nel 2022 presso l'Università degli Studi di Macerata. Dal 2009 svolge l'attività di educatrice professionale in ambito scolastico ed extra-scolastico. Congiuntamente, nel 2013, intraprende la carriera attoriale formandosi parallelamente nel settore teatrale (MinimoTeatro) e cinematografico (Officine Mattoli), prendendo parte a produzioni premiate in festival nazionali e internazionali (Pesaro Film Festival 2016/2018, ISPEC Cinema Locarno 2016, Marienbad Film Festival 2018, Rencontres Internationales Paris/Berlin 2018 et al). Attualmente fa parte del direttivo dell'Associazione culturale Congerie che, dal 2019, opera nel teatro di ricerca.

Derek Walcott nasce nel 1930 in un'isola del Mar dei Caraibi, un mare che diffrange il pensiero dell'uomo: un mare di transito, di passaggio, d'inciampo e di rotte che disorientano ogni tentativo di unità. Una terra, quella caraibica, in cui nel corso di tre secoli elementi culturali provenienti da orizzonti profondamente distanti si sono *confusi* l'uno nell'altro, stratificati per dare origine a una realtà arcipelagica che esemplifica naturalmente il pensiero della "relazione", vivificato dall'opera walcottiana che ne testimonia le potenzialità di rinnovamento al di là dell'affiliazione coloniale.

Discendente di inglesi, africani e olandesi, Derek Walcott si dichiara "divided to the vein" nell'incessante ricerca di un'identità che possa tenere insieme i frammenti di cui è composto e valorizzare il profluvio etnico della sua terra¹. Nel suo linguaggio metamorfico, accordo fra le due lingue che vibrano nella sua bocca: l'inglese e il *patois* a base lessicale francese, c'è una densità sonora che cristallizza e scolpisce nella sua vita l'aria e le tracce di un destino degno dell'epica.

L'Omero dei Caraibi, com'è notoriamente soprannominato, è un pellegrino costantemente in viaggio. Dopo le dimissioni dal Trinidad Theatre Workshop dalla fine degli anni '70 in poi, cerca di conquistarsi un punto d'appoggio nella scena teatrale statunitense, allestendo rappresentazioni nelle Isole Vergini americane e assicurandosi produzioni a New York e a Los Angeles. Nel 1976 continua a vivere a Trinidad, ma inizia a trascorrere più tempo rispetto al passato negli Stati Uniti, dove ricopre numerosi incarichi di insegnamento, incluso uno di lunga durata alla Boston University. Là stringe amicizia con altri poeti, tra cui l'espatriato russo Joseph Brodskij e l'irlandese Seamus Heaney, costituendo un celebre trio di artisti che scrivono nel mondo inglese con sguardo apolide. Non sorprende, quindi, che gran parte delle opere prodotte in questo periodo riflettano le tensioni tra il suo ruolo di insegnante presso un'istituzione della terraferma e quello di poeta di una piccola nazione insulare.

Nonostante Boston diventi la sua seconda casa, Walcott rinuncia al passaporto statunitense e appena può ritorna a St. Lucia e a Trinidad. Negli anni '80 le opere esplorano i piaceri amari dell'esilio sperimentati nell'allontanamento dalla propria terra, acquistando una vena nostomanica per cui, mentre la produzione artistica celebra una terra benedetta dalla natura e maledetta dalla storia, rivela in modo cristallino le lacerazioni interiori dell'erranza, elevando l'arte a farmaco per risanarle.

Si divide tra la carriera universitaria e la vita di un uomo di lettere internazionale, chiamato a leggere e tenere conferenze in tutto il mondo,

¹ D. Walcott, *Collected Poems 1948-1984*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1986, p. 18.

con viaggi sempre più frequenti anche in Europa, ed è proprio in questi anni segnati dal continuo peregrinare che l'effetto cumulativo della sua esperienza si sostanzia in una concezione liminale dell'identità, fondamentale per lo sviluppo della sua poetica. Il respiro dei testi, sia poetici che teatrali, diventa mondiale e lo stile muove dal vernacolare fino al sublime letterario. I lunghi viaggi tra Nord e Sud, tra periferia e centro del mondo, pongono il poeta in una relazione tormentata con i Caraibi, tra esodo e fedeltà.

Ma, cosmopolita per nascita, Walcott si è rivolto al mondo intero ed è per questo che, riconoscendo la forza della sua scrittura contaminata, gli è stato conferito il premio Nobel per la letteratura nel 1992 per un'opera poetica di grande luminosità, sostenuta da una visione storica, frutto di una coscienza transculturale, a conferma del brulicante incrocio di forze culturali disseminate nella sua parabola biografica e artistica.

Dopo l'assegnazione del premio, cresce la fama così come il desiderio di radicarsi nella sua amata isola, compiuto con la costruzione di una casa alla quale fa ritorno appena possibile, conciliando l'insegnamento a Boston e la crescente richiesta internazionale per le sue apparizioni. Le opere di questo periodo esplorano la complessa eredità del colonialismo con una visione che ne riconosce le potenzialità e una voce poetica in grado di armonizzare gli elementi africani, asiatici ed europei, nella convinzione che solo attraverso l'arte si possa rivitalizzare una cultura condivisa delle Indie Occidentali.

Walcott è un uomo del ventesimo secolo in bilico tra la cultura coloniale e il nord industriale, tra l'Africa e l'Occidente, tra la schiavitù e l'intellettualismo, tra la lingua caraibica e l'inglese appreso dai libri, tra il bianco e il nero del proprio corpo, tra il suono dell'oceano e il richiamo della cultura europea; ambivalenze centrali nella sua poetica. La sua immaginazione non ha mai perso il contatto con gli alberi e la sua scrittura sonda il rapporto travagliato tra il dono di una terra di bellezza inestimabile e il lascito di un'identità postcoloniale frammentata.

“The fate of poetry is to fall in love with the world, in spite of History”: lui di questo destino è stato l'incarnazione². È difficile immaginare un poeta del nostro secolo che, senza mai tradire le proprie origini, abbia così organicamente assimilato l'evoluzione della letteratura inglese dal Rinascimento ad oggi, assorbito il passato classico, quello giudaico-cristiano e segnato la storia del teatro occidentale. Walcott si è spento nel 2017 nella sua amata St. Lucia, e probabilmente quella mattina il mare e le foglie e l'isola tutta si sono inchinati omaggiando l'uomo-poeta che in vita ne aveva colto l'essenza e di cui ora, certamente, vi partecipa.

² Id., *What the Twilight Says. Essays*, Farrar, Straus and Giroux, New York; tr. it. *La voce del crepuscolo*, Adelphi, Milano 2013 1998, p. 94.

2. Il linguaggio ibrido e la visione adamitica come strumenti di riscatto

I read, I travel, I become

D. Walcott

A corroborare anni di spola concorre una produzione artistica pluri-lingue e transnazionale che, dagli anni '70 in poi, riflette non solo questo senso di sradicamento, ma valorizza la complessità dell'identità caraibica, restituendo spessore a una realtà geografica, culturale e linguistica spesso dimenticata. Nell'impossibilità di una recensione esaustiva si proporrà un *excursus* poetico e teatrale centrato sulle opere che maggiormente testimoniano questo continuo attraversare territori, culture, lingue, la schizofrenia che ne consegue e allo stesso tempo la valenza educativa dell'attività ricombinatoria.

Le opere esplorano i rapporti di potere asimmetrici che insidiano la sua terra e la possibilità di rivitalizzarli ribaltandone l'immaginario, nella ricerca di una convivenza delle culture nel rispetto della dignità del singolo e delle comunità. Attraverso il linguaggio poetico e teatrale esalta l'eterogeneità che contraddistingue il suo *habitat* sociolinguistico, senza mai cadere nella tentazione di una scrittura *engagée*, che spesso è portata a sacrificare la poetica all'ideologia. Il suono delle parole, come quello dell'oceano, ha sempre la precedenza.

Nell'arco di tempo preso in considerazione le opere spaziano più lontano nelle loro ambientazioni rispetto al passato. I vari virtuosismi formali, come l'utilizzo del tetrametro giambico combinato a sonetti in lingua creola, rivelano una rara capacità di estrarre le forme tradizionali della poesia inglese senza mai compromettere l'energia interiore della sua lingua, coltivando l'anima multilinguistica della sua terra. Nelle condizioni cosmogoniche del suo paesaggio rintraccia l'identità proteiforme dell'uomo e la coscienza epica della sua cultura: le calde acque dei Caraibi diventano un bagno amniotico, la cui memoria racchiude insieme filogenesi e ontogenesi.

In viaggio tra le Indie Occidentali e gli Stati Uniti, nella raccolta *The Gulf*³ imprime alla sua scrittura un nuovo senso di tensione nord-sud e con occhi più consapevoli osserva un impero nel mezzo dei suoi conflitti interni. Attraverso Shabine, protagonista della celebre poesia *The Schooner Flight, alter ego* del poeta, si apre l'odissea di un mezzosangue nella sua lotta visionaria per liberarsi dal passato coloniale: "I had no nation now but the imagination"⁴. Ma è nella raccolta *The Fortunate Traveller*⁵

³ Id., *The Gulf and Other Poems*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1970a.

⁴ Id., *Collected Poems 1948-1984*, Farrar, Straus and Giroux, New York, p. 350.

⁵ Id., *The Fortunate Traveller*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1981

che la vena cosmopolita dello scrittore, in transito tra Caraibi e Nord America, diventa preponderante. Insieme ad un aumentato interesse per i paesaggi, i problemi e il linguaggio nordamericani, le poesie hanno una qualità provvisoria: qui gli stati di coscienza sono sistemi metereologici pronti a dissolversi in un attimo, influenzando lo stile che ondeggia tra la satira augustea e l'elegiaco.

Walcott è un drammaturgo audace in grado di utilizzare il *musical* per gli spettacoli *The Joker of Seville* e *O' Babylon!*⁶, innestando un genere nordamericano in terra caraibica. Nella prima opera, ispirata al celebre testo spagnolo *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* di Tirso De Molina, l'intertestualità è il risultato di una sapiente manipolazione che supera la mera traduzione, in cui confluiscono musica, danza e vernacolo in una precisa ricerca sul corpo e sulla voce, nella volontà di creare un teatro caraibico nuovo, espressione di un corpo multiforme. Invero, nella seconda, sfida la critica scegliendo il musical per affrontare il rapporto conflittuale, interno alla società giamaicana, tra la comunità rastafariana che incarna l'anima caraibica da un lato e l'industria del turismo dall'altro, con la consapevolezza che sia proprio un genere leggero lo strumento adatto a svelarne le contraddizioni.

Nella raccolta *Midsummer*⁷ è il poeta-etnografo in costante peregrinazione; giustappone liriche con ambientazioni disperate, facendo saltare il lettore da Trinidad a Roma, attraverso Port of Spain, per sbalzarlo infine a Greenwich Village, come se le pagine fossero collegate da rotte aeree. In un libro così interessato alla superficie sensuale delle cose, non sorprende che le poesie siano frequentemente concepite e composte come dipinti verbali⁸. Walcott non spazia solo sulla carta geografica, ma anche tra i generi. *The Ghost Dance*⁹ rappresenta un altro tentativo coraggioso sul palcoscenico: narrare la vicenda di un indiano sioux accostando il genere cinematografico del *western*, simbolo della supremazia bianca e della sua volontà di conquista, al teatro indiano, semplice e minimalista.

Siamo nel 1990 quando pubblica il monumentale *Omeros*¹⁰, opera che lo porterà a vincere il premio Nobel e di cui successivamente farà un adattamento teatrale: *The Odyssey: A Stage Version*¹¹. *Omeros* è una composizione poetica in cui le influenze africane acquistano un ruolo premi-

⁶ Id., *The Joker of Seville & O Babylon!* Farrar, Straus and Giroux, New York, 1978.

⁷ Id., *Midsummer*, Farrar Straus and Giroux, New York, 1984.

⁸ R. Bensen, *The Painter as Poet: Derek Walcott's Midsummer*. In R. D. Hamner, *Critical Perspectives on Derek Walcott*, A Three Continents Press, Washington 1993, p. 338.

⁹ D. Walcott, *Walker and The Ghost Dance*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002.

¹⁰ Id., *Omeros*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

¹¹ Id., *The Caribbean: Culture or Mimicry?* In R. D. Hamner, *Critical Perspectives on Derek Walcott*, A Three Continents Press, Washington; tr. it. *I Caraibi: cultura o imitazione?* In A. Gazzoni, *Pensiero Caraibico*, Edizioni Ensemble, Roma, 2016.

nente nella sintesi culturale dell'India Occidentale, un componimento polifonico che si snoda lungo quasi ottomila versi in una stratificazione di differenti periodi storici. Sebbene tratti liberamente i modelli epici come catalizzatori per il trattamento innovativo del materiale indigeno, il poema è in gran parte un'epopea di stabilimento, nel senso che il ritorno a casa e l'affondo delle radici sono temi fondamentali, perpetuando così la tradizione dell'Odissea e dell'Eneide. Per Walcott, immerso sin dalla nascita in una cultura creola, ci sono molteplici sonde di origine e, di conseguenza, i modelli poetici europei che invoca si scontrano spesso in modo instabile l'uno con l'altro. Un'instabilità resa nella combinazione che egli opera tra la linea omerica, il disegno dantesco, il metro shakespeariano e gli inni popolari. Walcott contamina il poema epico con le storie caraibiche dell'isola di St. Lucia, è un'epica marina popolata da pescatori antillani, da personaggi umili dai nomi mitici. Elena, Ettore, Achille e Filottete sono una cameriera, un tassista e due pescatori, tutti alla deriva nell'oceano che ha fatto la storia. È un'opera che ricostruisce e celebra l'identità ibrida del suo popolo, così intertestuale da raggiungere la tensione ideale tra l'efficacia della parola scritta e quella recitata, traducibile e adattabile in molteplici contesti. L'epica non si configura come il racconto di gesta eroiche, ma come genere letterario eletto per il recupero di un'identità migrante e diasporica, personale e collettiva, a lungo dimenticata nei frammenti storici. Il ritorno a casa non è un invito all'immobilità, lo stesso Walcott ha viaggiato e viaggia, piuttosto è un invito a definire la propria identità in una dinamica compresa tra l'essere un uomo "tradotto"¹² e nello stesso tempo legato all'originale.

[...] Rompete un vaso, e l'amore che ricompone i frammenti sarà più forte dell'amore che, quand'era intatto, ne dava per scontata la simmetria. La colla che rimette insieme i pezzi sigilla la sua forma originaria. È un tale amore che ricompone i nostri frammenti africani e asiatici, i cimeli incrinati il cui restauro mostra le loro bianche cicatrici. Raccogliere questi pezzi è l'impegno e il dolore delle Antille, e quando non combaciano contengono più dolore dell'opera originale, le icone e i recipienti sacri dati per scontati nei loro luoghi ancestrali. L'arte antillana è questo restauro delle nostre storie in frantumi, dei nostri cocci di lessico, del nostro arcipelago che diventa sinonimo di pezzi staccati dal continente originario.¹³

Per chi scrive, tuttavia, sono due le opere che contengono indicazioni preziose per gli operatori dell'educazione e della formazione, affrancandosi dai discorsi etnocentrici ed essenzialisti sull'identità culturale, met-

¹² Cfr. S. Rushdie, *Imaginary Homelands*, Penguin Books, London, 1992; tr. it. *Patrie Immaginarie*, Mondadori, Milano 1994.

¹³ D. Walcott, *La voce del crepuscolo*, cit., p. 83.

tendo in rilievo e valorizzando l'ibridazione come scaturigine di fenomeni di creolizzazione in un rapporto creativo con la discontinuità performativa. Nelle opere teatrali *Pantomime*¹⁴ e *Dream on Monkey Mountain*¹⁵, Walcott offre strumenti di lettura della complessità del reale che valicano il suolo caraibico che, per sua natura, si fa spazio vivente di osservazione e laboratorio di sperimentazione per nuove forme di convivenza.

Non a caso *Pantomime*, oltre ad essere una delle opere più rappresentate, è stata oggetto di numerosi studi postcoloniali. Walcott vi opera una riscrittura *sui generis* di un classico della letteratura inglese, il celebre *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe, per indagare lo squilibrio nei rapporti di potere tra servo-padrone, offrendone il ribaltamento sulla scena, nella consapevolezza che è soltanto nell'accoglienza dei reciproci contributi identitari, culturali e linguistici che si può compiere il sorpasso del confine tra entità tradizionalmente in conflitto. È un confronto tra un Robinson e un Friday contemporanei, il primo è l'inglese Harry, gestore di un hotel nell'isola di Trinidad, e l'altro il caraibico Jackson, il suo tuttofare.

L'opera non presuppone unicamente il rovescio dei ruoli nel contesto scenico e in quello storico-sociale, ma conferisce al linguaggio ibrido dei personaggi un potere creativo e rivoluzionario nell'abbattimento della dicotomia tra la lingua del colonizzatore e quella del colonizzato. La lingua ibrida, nutrita da questa doppia radice, si fa voce per una nuova narrazione che supera e ricomponde le differenze razziali, economiche e sociali, costituendosi come uno strumento di riscatto. Gli stereotipi culturali vengono scardinati per svelare nuove possibilità di interpretazione in un approccio che fonde sia elementi classici che creoli. È un'opera sulla forza sismica della relazione che, superando il concetto limitante di *mimicry*¹⁶, destruttura e riedifica nell'incontro nuove possibilità esistenziali.

Alternando farsa a psicotramma, Walcott autorizza Jackson a parlare la lingua della rivoluzione; la sua voce non è più quella addomesticata di Friday, ma è l'esempio di una mirabile acrobazia frutto dell'articolazione tra creolo e inglese, e dell'eccellente padronanza della lingua 'nemica' che, tra virtuosismi verbali e giochi di parole, manipola per trarne un vantaggio espressivo. La polifonia del panorama uditivo di chi nasce al crocevia tra culture plurime, avvalorata la potenza espressiva dell'uomo diviso tra più lingue, ruoli e vite. In questa Babele non è soltanto la lingua a cambiare, anche il corpo attoriale di Jackson è in costante metamorfosi: assume la forma del servo, del padrone ed infine di una donna; a sottolineare che la flessibilità corporea e linguistica dell'atto-

¹⁴ Id., *Remembrance & Pantomime: Two Plays*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

¹⁵ Id., *Dream on Monkey Mountain and Other Plays*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1970b.

¹⁶ Id., *The Caribbean: Culture or Mimicry?* cit., 1993a.

re caraibico sono mezzi attraverso cui rovesciare gli stigmi culturali di selvaggio e di genere. Alla fine del dramma i personaggi improvvisano fino a liberarsi delle maschere storicamente imposte, ognuno infiamma la teatralità dell'altro e raggiunta l'empatia, iniziano a comunicare da uomo a uomo. La strumentalizzazione della storia del popolo caraibico non è più praticabile in questo terzo spazio liminale, terreno di relazione e negoziazione di nuovi significati.

Anche *Dream on Monkey Mountain* è un'opera teatrale di respiro internazionale, essenziale per lo sviluppo artistico dell'autore all'insegna dell'ibridismo tra culture differenti: la tradizione classica inglese e quella folclorico-tribale della sua terra di origine. In essa offre il racconto di un antieroe caraibico alla disperata ricerca della propria identità, intrappolato nella turbolenza schizofrenica del suo inconscio, consumato dal desiderio di un ritorno alle origini africane impossibile da realizzarsi¹⁷. Il trauma diventa sostanza poetica e si fa mezzo per esprimere le potenzialità creative della propria identità frantumata¹⁸; il passaggio attraverso la schizofrenia è una tappa obbligata, come l'esilio, ma c'è sempre un ritorno a se stessi così come alla propria casa.

È un'opera che sonda il rapporto del colonizzato con la Storia, svelandone il lato castrante che inibisce la forza creatrice, ovvero quell'immaginazione da cui urge ripartire per una visione adamitica dell'uomo caraibico, misura di tutti gli uomini che esiliati dal proprio *milieu* socioculturale, si sono riappropriati del proprio presente, ribattezzando daccapo il mondo. Come Makak, il protagonista, anche Walcott è un Adamo meticcio intento nel suo atto di denominazione per legittimare un'onomastica alternativa per la sua terra e per farlo profetizza un'amnesia forzata della Storia¹⁹, in nome di una versione creolizzata della stessa che possa ribaltare le visioni eurocentriche per permettere la costruzione artigianale della propria identità, così sempre attuale.

La decolonizzazione avviene dapprima nella mente ed è l'immaginazione lo strumento primevo per realizzarla, per intervenire creativamente sul linguaggio, per sviluppare nuove forme di resistenza agli assetti dominanti. Respinta o accettata, l'eredità coloniale rimane una presenza mesmerizzante nelle Indie Occidentali²⁰, e Walcott non cerca di spezzarne il sortilegio tuffandosi nell'anacronistica nostalgia per un passato inesistente, né intende appoggiare la lotta armata come risposta all'offesa

¹⁷ Cfr., F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Éditions Maspéro, Paris, 1961; tr. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 2007.

¹⁸ Cfr., P. Breslin, *Nobody's Nation: Reading Derek Walcott*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, p. 134.

¹⁹ Cfr. D. Walcott, *La voce del crepuscolo*, cit.

²⁰ Cfr. I. Brodskij, *Il suono della marea*, in D. Walcott, *Mappa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano 1992, p. 20.

della sottomissione imperialista, mostrando in filigrana una critica alla declinazione più violenta del movimento *black power*, molto attivo negli anni in cui compone l'opera.

Dream on Monkey Mountain offre un atteggiamento alternativo all'ossessione per il passato coloniale, superandolo nella convinzione che la chiave di volta non sia l'epurazione delle contaminazioni culturali e linguistiche in nome di una presunta purezza, ma l'articolazione delle stesse per la ricreazione del mondo e dell'immaginario in una posa adamitica. Farsi, dunque, continuamente artigiani di un nuovo mondo.

L'opera walcottiana si apre a numerose contraddizioni, oscilla fra l'accettazione della cultura occidentale e la sua contestazione, fra l'amore per la letteratura europea e quello appassionato per il mondo rurale della sua isola, fra la denuncia del razzismo dei bianchi così come della corruzione politica nei Caraibi; è un'opera sottoposta a una continua ibridazione tra scarti, lingue e culture, che interroga la matrice multipla del suo verbo, perché è soltanto nel movimento tra i linguaggi ereditati che si rende possibile la narrazione di un'identità così composita come quella caraibica, altrimenti incontenibile tanto quanto l'andirivieni dell'oceano.

Walcott è riuscito a porsi come punto di sutura tra il Vecchio e il Nuovo Mondo, gettando le basi di una traiettoria percorribile che travalica le differenze storico-geografiche. Misura ed esempio per chiunque tenti di raccontare la propria tribù al riparo dall'urgenza della dissezione chirurgica delle origini, per chi, con un moto espanso, sappia intrecciare i versi di un racconto collettivo che non sa dell'inizio e della fine.

[...] Io vi dico un grazie strano e amaro eppure nobilitante, grazie per il gemito e la saldatura monumentale di due grandi mondi, come le due metà di un frutto unite dal suo succo amaro: perché voi, esiliati dai vostri Eden, mi avete posto nella meraviglia di un altro, e questo è il mio retaggio e il vostro dono.²¹

3. Prospettive postcoloniali per una poetica della relazione

Je est un autre
A. Rimbaud

La contaminazione estetica dell'opera walcottiana, ossia la precipitazione di moduli espressivi appartenenti a tradizioni plurime e l'ibridazione dei loro immaginari, ha posto in luce il carattere dialogico delle influenze culturali che nell'interazione danno vita a un qualcosa di inedito,

²¹ D. Walcott, *La voce del crepuscolo*, p. 77.

sempre nuovo e imprevedibile. Tali premesse aprono la pista a una riflessione che attinge a un campo di studi transdisciplinare a dimostrazione che le identità e le culture non sono entità monolitiche, totalità organiche compiute nel tempo e localizzabili nello spazio, ma complessi sistemi di significazione che articolano al proprio interno narrazioni potenzialmente in conflitto. Sono creazioni, o meglio ricreazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra noi e l'altro²².

Dall'indagine delle prospettive dello scrittore martinicano Édouard Glissant, dalle suggestioni dell'antropologo e storico francese Michel de Certeau e dalle acquisizioni del filosofo postcoloniale Homi K. Bhabha, emerge l'imprevedibilità della relazione, generativa di configurazioni originali, aperta alla contaminazione, 'senso' e 'misura' della ricerca nelle scienze umane. Sono gli studi postcoloniali, in particolare, ad offrire una preziosa chiave di lettura dei processi di ibridazione delle culture, mettendo in rilievo la dimensione performativa delle stesse, "a partire dalla molteplicità di forze che si articolano nel produrre una pratica"²³.

4. Édouard Glissant: Il diritto all'opacità nel tout-monde

*Non si tratta più di sognare il mondo,
ma di entrarci*
É. Glissant

L'opera di Édouard Glissant, poetica e filosofica al contempo, indaga con rara sensibilità i problemi dell'identità nazionale in epoca postcoloniale. Egli si rifà alle teorie di Deleuze e Guattari²⁴, assumendo le radici rizomatiche come modello identitario contrapposto a quello della radice unica del pensiero continentale, per entrare nella verità della creolizzazione del mondo; difatti il principio dell'identità come rizoma è connesso all'esistenza di culture composite nelle quali è avvenuta e avviene una continua creolizzazione, intesa come la manifestazione della diversione

²² Cfr S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton; tr. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Egualianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005

²³ L. Grossberg, *Bringin' It All Back Home-Pedagogy and Cultural Studies*. In D. Zoletto, *Pedagogia e studi culturali. La formazione tra critica postcoloniale e flussi culturali transnazionali*, Edizioni Ets, Pisa 2011, p. 135.

²⁴ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme e Schizofrénie*, Éditions de Minuit, Parigi; tr. it. *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, Cooper & Castelvecchi, Roma 2003 1980; tr. it. 2003

barocca, vertigine di tradizioni, stili e linguaggi, opposta alla concezione classica della cultura. Il trionfo dei classicismi come pretesa di elevazione alla dimensione universale di unità interne e particolari è ormai obsoleto per tutte le culture, alle quali non resta che svolgere la trama delle proprie convergenze.

Il richiamo al barocco non è quello alla sregolatezza, ma all'espressione naturale di tutto ciò che si sparge e si ricompone nel tessuto socioculturale, soprattutto nel caso delle culture composite che si sono costruite nei margini e con materiali culturali e linguistici eterogenei²⁵. Il termine creolizzazione si applica perfettamente alla situazione attuale del mondo, in cui una totalità-terra permette che al suo interno, in cui non vi sia più traccia di alcuna autorità organica e dove tutto è arcipelago, gli elementi culturali più lontani possano essere messi in relazione con risultati imprevedibili²⁶.

Il pensiero rizomatico è dunque all'origine di quella che egli chiama 'poetica della relazione', secondo la quale ogni identità si estende nel rapporto con l'altro ed è costitutivamente una relazione, in cui ciò che conta è il nodo di contatto. In una tale prospettiva, le identità-rizoma non si appellano più all'identico, ma si riferiscono a un accordo di differenze, aprono al *caos*-mondo inteso come lo *choc*, l'intreccio, le repulsioni e le attrazioni tra le culture dei popoli nel *tout-monde* contemporaneo²⁷.

È alla luce di queste consapevolezze che Glissant rivendica tenacemente il diritto all'opacità contro la comprensione livellante dell'altro e la sua riduzione al modello della nostra stessa trasparenza per vivere e agire con lui²⁸. Il pensiero occidentale ha spesso tradotto il proprio impulso universalizzante nell'esigenza di rendere tutto visibile, per cui ogni forma di alterità è interpretabile attraverso le istanze della ragione. Secondo questa ottica invece, le basi di un'autentica relazione si radicano in una divergenza esultante delle umanità e in una singolarità irriducibile che non rinserra nell'autismo identitario²⁹. La poetica della relazione abbandona la pretesa della verità nel cerchio ristretto della propria soggettività, per andare incontro all'intersoggettività in quel *tout-monde* il cui disordine è sempre immaginabile e inesauribile.

²⁵ É. Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Gallimard, Parigi, 1990; tr. it., *Poetica della relazione. Poetica III*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 93-102

²⁶ Cfr. É. Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Gallimard, Parigi; tr. it., *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998, p. 19.

²⁷ Cfr. É. Glissant, *Poetica del diverso*, cit., p. 62.

²⁸ É. Glissant, *Poetica della relazione. Poetica III*, cit., pp. 109-116, 173-177.

²⁹ Cfr. A. Corio, *É. Glissant. Poetica della relazione. Poetica III*, in "Studi Francesi", 153, LI/III, 2007, p. 698.

5. Michel de Certeau: La scrittura dell'altro

*Gli altri non sono l'inferno:
sono la nostra beatitudine su questa terra*

M. de Certeau

In continuità con il pensiero glissantiano, Michel de Certeau ha condotto sorgive meditazioni sulla relazione in quanto comunione attraverso il conflitto. Gesuita, antropologo, storico e linguista, per de Certeau è irrinunciabile una teologia della differenza in cui disintegrare l'immagine dell'unione come il sogno di un'omogeneità che debba a tutti i costi sopravvivere alla realtà delle opposizioni. Secondo una rilettura pedagogica della sua opera, intimamente ispirata alla fede cristiana, si parla di Dio come dell'inconoscibile così come dell'altro 'colui che manca', l'assente di cui si ha bisogno e si teme l'incontro. È in questo senso che la figura del mistico in quanto uomo che sperimenta nel presente dell'unione la necessità di perdersi, rapito e annullato nella propria soggettività dall'imperscrutabile, si fa lezione per l'umanità intera. Testimoniare Dio senza farne il proprio possesso si traduce nella testimonianza dell'altro senza volerlo ridurre alla nostra comprensione³⁰.

Nella sua pratica di etnologo e antropologo ha elaborato un'interessante riflessione sulla scrittura in quanto forma fondamentale secondo cui l'Occidente organizza il proprio rapporto con l'altro e la sua parola, svelandone l'intreccio degli aspetti conoscitivi con temi ontologici ed etici. Nella convergenza tra studi di storia e antropologia mistico-religiosa, ciò che viene portato alla luce è il nesso tra scrittura della storia e relazione, smascherando l'esercizio di potere che si manifesta nell'operazione etnografica della storiografia occidentale³¹. Essa si era strutturata a partire dal bisogno di trasparenza e comprensione della differenza culturale, acquistando un senso pericolosamente repressivo. Al contrario, ci si accorge che in materia di relazioni fra culture, cioè nello spazio-tempo che le comunità producono intorno a sé, l'imprevedibilità è la legge.

In quanto rielaborazione del passato orientata sull'orizzonte del presente, la scrittura della storia assume un significato politico nel suo tentativo di cogliere il discorso dell'assente, irrimediabilmente segnato dall'estraneità di colui che ritorna come un rimosso. Nella storiografia e nell'etnografia l'alterità di cui l'Occidente fa esperienza non può, dun-

³⁰ Cfr. M. de Certeau, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*; tr. it., Edizioni Qiqajon, Magnano, 1993.

³¹ Cfr. M. de Certeau, *La scrittura dell'altro*; tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, pp. 95-115.

que, considerarsi soltanto come un interesse conoscitivo, ma viatico per raggiungere il conflitto e concedersi alla perturbazione dell'altro come del proprio doppio mimetico che informa di un qualcosa che ci riguarda e che non vorremmo né dire né tantomeno sapere³².

6. Homi Kharshedji Bhabha: Ibridità come terzo spazio

*Né l'Uno né l'Altro,
ma qualcos'altro accanto ad essi*

H. K. Bhabha

A congedo si offre il contributo di Homi Kharshedji Bhabha, filosofo indiano naturalizzato statunitense, considerato uno dei principali teorici del postcolonialismo, le cui riflessioni sono fortemente influenzate dai teorici poststrutturalisti occidentali, in particolare Jacques Derrida, Jacques Lacan e Michael Foucault. Egli ridefinisce il canone della modernità occidentale attraverso la prospettiva degli studi postcoloniali, analizzando in modo specifico l'ambivalenza del discorso coloniale³³, mostrando come in essa si crei continuamente uno spazio interstiziale in cui le differenze culturali si articolano, promuovendo processi di ibridazione che annullano la pretesa di una polarizzazione identitaria e culturale.

Quando parla di ambivalenza nel discorso coloniale si riferisce alla contrapposizione tra due identità fisse e antagoniste, poste ai poli di un *continuum*, inesorabilmente perturbate dalla differenza culturale che in essa agisce e resiste alla teleologia della sublimazione dialettica, annullando le totalità armoniose della cultura, sviluppando lo scarto nella rappresentazione della vita sociale senza travalicare lo spazio di significati e giudizi incommensurabili prodotti nel processo di negoziazione transculturale³⁴.

Bhabha insiste sulla dimensione performativa dei soggetti in causa, in particolare di coloro che vivono ai margini, mediante la quale concorrono alla riscrittura della narrazione culturale in un terzo spazio enunciativo; una dimensione che si configura come pratica postcoloniale e preoccupazione-guida. "Ibridità come terzo spazio" è il luogo dove si enuncia la differenza, strettamente collegata allo spazio-teatro walcottiano in quanto luogo simbolico in cui i confini tra identità opposte (dominatore-dominato, Sé-

³² Ivi, p. 12.

³³ Cfr. H. K. Bhabha, *The location of culture*, Routledge, London, 1994; tr. it., *I Luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001, pp. 123-132

³⁴ Cfr. H. K. Bhabha, *Nation and narration*, Routledge, London, 1990; tr. it., *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997, p. 500

Altro) si annullano nel concetto di un'ibridità culturale che rappresenta il presupposto per un incontro costruttivo senza più gerarchie imposte³⁵. Il suo scopo è specificare il presente enunciativo nell'articolazione della cultura come processo attraverso il quale gli altri, oggettivati, possano essere trasformati in soggetti della loro storia ed esperienza. In altre parole, l'ibridità segna quei momenti di disobbedienza civile all'interno della disciplina della civiltà come segno di resistenza spettacolare.

Egli ritiene che tutto il senso dell'appartenenza a una nazione sia costruito discorsivamente, cioè narrativizzato. Descrivendo l'incontro tra due culture, spesso violento, intercetta la nascita di strategie narrative in cui l'incontro crea scompiglio. La differenza culturale, infatti, ri-articola la somma delle conoscenze dalla prospettiva della singolarità significativa dell'altro, che resiste alla totalizzazione come essenza della ripetizione che non si trasforma nell'identico, la carenza originaria che dà luogo a strategie politiche discorsive in cui l'aggiungere -a non significa sommare, ma serve a turbare il calcolo del potere e della conoscenza producendo altri spazi di significazione subalterna³⁶.

Teoricamente innovativa e politicamente essenziale è l'urgenza di pensare al di là delle tradizionali narrazioni relative a soggettività aurorali, focalizzandosi sui processi che si producono negli spazi intermedi, indicati da Bhabha con il termine *in-between*: terreno per l'elaborazione di strategie del Sé tanto come singoli quanto come comunità, luoghi innovativi in cui sviluppare la collaborazione e la contestazione nell'atto stesso in cui si definisce l'idea di società³⁷.

Bibliografia

Benhabib, S.

2002 *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton; tr. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005.

Bensen, R.

1993 *The Painter as Poet: Derek Walcott's Midsummer*. In R. D. Hamner, *Critical Perspectives on Derek Walcott*, A Three Continents Press, Washington.

Bhabha, H. K.

1994 *The location of culture*, Routledge, London; tr. it., *I Luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.

³⁵ Cfr. H. K. Bhabha, *Nazione e narrazione*, cit., pp. 18-19.

³⁶ Ivi, p. 500.

³⁷ Cfr. H. K. Bhabha, *I Luoghi della cultura*, cit., p. 12.

- 1990 *Nation and narration*, Routledge, London; tr. it., *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997.
- Breslin, P.
2001 *Nobody's Nation: Reading Derek Walcott*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Brodskij, I.
1992 *Il suono della marea* in D. Walcott, *Mappa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano.
- de Certeau, M.
1993 *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*; tr. it., Edizioni Qiqajon, Magnano.
2005 *La scrittura dell'altro*; tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Corio, A.
2007 *Édouard Glissant, Poetica della relazione. Poetica III*, in "Studi Francesi", 153, LI | III.
- Deleuze, G., Guattari, F.
1980 *Mille Plateaux. Capitalisme e Schizophrénie*, Éditions de Minuit, Parigi; tr. it. *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, Cooper & Castelvecchi, Roma 2003.
- Fanon, F.
1961 *Les damnés de la terre*, Éditions Maspéro, Paris; tr. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007.
- Glissant, É.
1990 *Poétique de la Relation. Poétique III*, Gallimard, Parigi; tr. it., *Poetica della relazione. Poetica III*, Quodlibet, Macerata 2019.
1996 *Introduction à une Poétique du Divers*, Gallimard, Parigi; tr. it., *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998.
- Grossberg, L.
2011 *Bringin' It All Back Home-Pedagogy and Cultural Studies*. In D. Zoletto, *Pedagogia e studi culturali. La formazione tra critica postcoloniale e flussi culturali transnazionali*, Edizioni Ets, Pisa.
- Rushdie, S.
1992 *Imaginary Homelands*, Penguin Books, London, tr. it. *Patrie Immaginarie*, Mondadori, Milano 1994.
- Walcott, D.
1970a *The Gulf and Other Poems*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
1970b *Dream on Monkey Mountain and Other Plays*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

- 1978 *The Joker of Seville & O Babylon!*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- 1980 *Remembrance & Pantomime: Two Plays*, Farrar, Straus and Giroux, New York
- 1981 *The Fortunate Traveller*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- 1984 *Midsummer*, Farrar Straus and Giroux, New York.
- 1986 *Collected Poems 1948-1984*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- 1990 *Omeros*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- 1993a *The Caribbean: Culture or Mimicry?* in R. D. Hamner, *Critical Perspectives on Derek Walcott*, A Three Continents Press, Washington,; tr. it. *I Caraibi: cultura o imitazione?* in A. Gazzoni, *Pensiero Caraibico*, Edizioni Ensemble, Roma 2016.
- 1993b *The Odyssey: A Stage Version*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- 1998 *What the Twilight Says. Essays*, Farrar, Straus and Giroux, New York; tr. it. *La voce del crepuscolo*, Adelphi, Milano 2013.
- 2002 *Walker and The Ghost Dance*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

Raffaele Taddeo*

Verso una letteratura transculturale

Abstract

This essay focuses on transculturality. It starts by discussing the prefix ‘trans’ and engages with the scholarly debate around meanings that may be attributed to it. The essay then evaluates the possibility to apply transculturality to the area of literary studies, beyond medical and pedagogical disciplines. Considering that there is a tendency to use the concept of transculturality to refer to writers coming from other cultures or languages, this essay argues that a transcultural element exists in any authentic literary writer. This feature may exist provided that such writer goes through a more personal decolonisation phase, is inclined to considering the other, and knows how to recognise elements that are proper to human beings, such as their needs, purpose, and universal feelings.

Keywords

Literature, relationship, literary studies, transculturalism.

*

Da qualche anno sono entrate prepotentemente in auge le denominazioni di letteratura transculturale e transnazionale. A volte,

* Nato a Molfetta (Bari) l'8 giugno 1941. Laureatosi in Materie Letterarie presso l'Università Cattolica di Milano, città in cui oggi risiede, ha insegnato italiano e storia negli Istituti tecnici fin dal 1978. Dal 1972 al 1978 ha svolto la mansione di consulente didattico per la costruzione dei Centri scolastici Onnicomprensivi presso il Centro Innovazione Educativa di Milano. Dal 1985 al 1990 è stato Consigliere nel Consiglio di Zona 7 del Comune di Milano. Dagli anni '90 ad oggi alterna l'attività sociale e culturale (Centro Culturale Multietnico "La Tenda" di cui è Presidente) con quella editoriale: dalla direzione della prestigiosa rivista "el ghibli" a quella di autore di romanzi e saggi: *Narrativa Nascente – Tre romanzi della più recente immigrazione*, 1994; *La lingua strappata*, 1999; *Letteratura Nascente – Letteratura italiana della migrazione, autori e poetiche*, 2004; *Il carro di Pickipò*, 2006; *La ferita di Odisseo – il "ritorno" nella letteratura italiana della migrazione*, 2010. Nel 2018 è stato pubblicato il suo romanzo *La strega di Lezzeno*, nello stesso anno ha curato con M. Andreone l'antologia *Pubblichiamoli a casa loro*. Nel 2021 è stato pubblicato il romanzo *Vite parallele*.

considerate separatamente, forse rispondendo a criteri metodologici differenziati, ma a volte usate anche come sinonimi. “In un primo momento e capitolo, sarà offerta una lettura degli aspetti di transculturalità e di transnazionalità che caratterizzano autori” (Moll 2015). Anche la rivista on line “el-ghibli” adotta il termine “transnazionali” per indicare gli scrittori di origine straniera, che precedentemente denominava “autori della migrazione”.

Dapprima era invalsa una concezione di ‘multiculturalità’, nell’approccio al mondo dei migranti. Successivamente si sono sviluppati studi specifici incentrati su un concetto di interculturalità, per approdare, infine, alla definizione di transculturalità. In realtà il dibattito era già iniziato a partire dagli anni ’40 del secolo scorso, ad opera del cubano Fernando Ortiz e, successivamente, verso la fine del secolo scorso, ad opera di Wolfgang Welsh; ma, come afferma Dagmar Reichardt: “il termine ombrello transculturalismo è, filosoficamente parlando, ancora in fase di definizione e sistemazione” (Reichardt 2021); rari sono, infatti, gli studi sulla transculturalità applicata alla letteratura e in questo campo l’Italia può considerarsi un “laboratorio transculturale” per eccellenza, secondo il parere della stessa Reichardt (Reichardt 2021).

Fin dall’antichità romana l’Italia è stata incrocio di popoli e culture, che ne hanno fatto un campo di studio ed analisi linguistica e letteraria. Per tornare ai giorni nostri, il considerevole sviluppo della produzione letteraria degli stranieri di recente immigrazione, amplifica la portata laboratoriale individuata dalla Reichardt.

Gli studi sull’interculturalità sono avvenuti specialmente in campo pedagogico-educativo. Si è individuato un atteggiamento interculturale (Demetrio-Favaro, 1992, p. XII), in opposizione alla monoculturalità, che si manifesta in alcune caratteristiche determinanti e cioè nella riconsiderazione del tempo, dello spazio, dell’identità, nella pratica educativa. La letteratura prodotta dagli stranieri migranti, in questa ottica, ha assunto una funzione strumentale in quanto poteva servire a focalizzare con maggiore precisione la pratica educativa alla interculturalità. A questo proposito, ritengo che l’elemento più pregnante della letteratura prodotta dai migranti sia la riproposizione della categoria spazio. Scrive Duccio Demetrio che l’atteggiamento interculturale nei confronti dello spazio, da parte del migrante, si configura come “un bisogno contingente e, soprattutto, un dato psicologico necessario alla propria autonomia. È disponibile (il migrante, n.d.r.) ad abitare più spazi contemporaneamente e a crearli in funzione delle necessità, riconoscendo agli altri il loro” (Demetrio-Favaro 1992, p. 24). In un mio breve saggio pubblicato su “el-ghibli”, metto a fuoco la modalità con cui lo spazio viene proposto negli scritti degli autori della migrazione ed affermo che “uno degli aspetti

fondamentali, che poi acquista la dimensione di componente essenziale dello statuto dell'identità, è la de-territorializzazione. Che cosa vuol dire questo? Che senso e valore ha?

Lo spazio non è più una componente essenziale della persona, che ci si porta appresso come un costitutivo del proprio io; lo spazio viene privato della sua importanza perché ogni spazio è buono per vivere. Non esiste uno spazio privilegiato. Non è un caso che per gli emigrati, almeno sul piano letterario, non c'è possibilità di ritorno ad uno spazio vissuto in precedenza, ad uno spazio nativo, perché nel momento in cui si ritorna, lo stesso spazio si rivolta contro; diventa quasi impossibile riconoscerlo. (Taddeo, 2012)

*

Ma veniamo alla transculturalità. Cerco di procedere con ordine per fare un po' di chiarezza. Partiamo, intanto, dal significato del prefisso "trans". Esso può avere due accezioni importanti: mutamento, passaggio da una condizione ad un'altra, oppure, specialmente in geografia, assume il significato di "al di là", come per esempio, in "Transgiordania". Una analisi attenta della teoria e pratica transculturale in ambito psicomédico ci induce a ritenere che, in questo campo, valga l'accezione "trans" nel significato di passaggio da una condizione ad un'altra. Il senso sarebbe il passaggio dalla propria cultura a quella dell'altro attraverso alcune mediazioni; questo non per abbandonare la propria cultura ma per comprendere l'altra, così da poter operare efficacemente.

La premessa fondamentale è che tutti gli esseri umani sono uguali e hanno pari dignità: "Non esiste l'uomo 'nudo': non è dato in natura un uomo che non sia stato pensato, concepito, nato e vissuto all'interno di un sistema culturale" (Cattaneo 2016), Ne deriva immediatamente che l'uguaglianza dell'uomo va considerata in rapporto alla sua cultura. Direi al suo imprinting culturale.

Questi importanti aspetti mutuati dall'ambito psicomédico sono utili anche per la sfera letteraria? Oppure in letteratura si deve intendere la transculturalità come qualcosa di totalmente diverso? Forse, dal momento che il campo medicale per risolvere i suoi problemi di cura ha iniziato ad utilizzare una pratica denominata transculturale, sarebbe opportuno considerare se è possibile utilizzarla in letteratura. Se non esiste un campo curativo in ambito letterario, esiste però una pratica denominata "critica", che in sé cerca di dare valutazioni di un'opera letteraria e proprio per questo fa opera curativa.

E già questo dato diventa sconvolgente rispetto all'uso "normale" della critica in Europa e in genere in Occidente. Perché se non c'è in natura un "uomo nudo", ma sempre un individuo dotato di una imprescindibile cultura, anche la sua opera deriva da questo substrato culturale e, così

come tutti gli esseri umani hanno pari dignità, anche le loro opere non possono che avere la stessa dignità. È chiaro a questo punto che un critico deve fare tabula rasa degli strumenti che ha usato, o che usa, per conferire valore al prodotto letterario di uno scrittore proveniente da altra cultura. Come per il campo medico, la provenienza assume una rilevanza fondamentale. Infatti, scrivere in una lingua diversa dalla propria rappresenta sempre una difficoltà, non agevole da superare. Jhumpa Lahiri per descrivere il suo percorso di apprendimento e di uso dell'italiano riporta questo pensiero di Dickinson: "Sento che sto navigando sull'orlo di uno spaventoso abisso, a cui non posso sfuggire e nel quale temo che la mia fragile barchetta presto scivoli se non ricevo aiuto dall'alto" (Lahiri 2015, p. 136). Inoltre, andare in un altro paese per scelta culturale o turistica non è la stessa cosa che arrivarci perché spinti dalla fame o per sfuggire ai pericoli di una guerra. Nel primo caso siamo di fronte ad una libera scelta e il rapporto fra le due culture è naturale e pacifico, nel secondo caso esiste un trauma migratorio, che lascia, comunque, conseguenze non indifferenti. La migrazione, afferma Maria Luisa Cattaneo è intesa "non solo come avvenimento sociologico, ma anche come avvenimento psicologico di grande importanza, potenzialmente traumatico" (Cattaneo 2015). Da questo punto di vista fare la critica di un letterato che scrive serenamente e con strumenti culturali capaci di rapportarsi alla cultura della nuova lingua che sta usando, è ben diverso dal farlo per un letterato costretto alla migrazione.

Sarebbe qui interessante porre sotto la nostra lente di ingrandimento, due posizioni di rappresentanti della critica, che risultano praticamente agli antipodi. Prendo, dapprima, in esame la posizione di Carmine Chiellino, che attraverso il suo proprio concetto di 'interculturalità' ritiene impossibile fare critica su un autore migrante, perché non si avrebbero gli strumenti per entrare nel suo codice linguistico e culturale. Dice egli infatti: "in realtà l'operazione che li rende interculturali è l'interruzione del patto che lega scrittore e lettore all'interno delle letterature nazionali" (Chiellino 2005). Ogni "letteratura della migrazione diventa così una operazione ideologica", assurda, inutile, impraticabile, come avviene per ogni ideologia che rimane solo un fatto mentale e teorico" (Chiellino 2005). Chiellino sostiene che la stessa produzione del letterato migrante sarebbe un fatto ideologico e quasi impossibile. Per questo studioso, ogni ipotesi di un possibile incrocio, 'contaminazione' (termine respinto da Chiellino), fra lingua-letteratura di colui che si sposta in un altro paese e lingua-letteratura del paese ospitante, diviene di fatto un'operazione ideologica, e perciò impraticabile. Da questo punto di vista non si pone nessuna letteratura della migrazione perché di fatto risulterebbe impossibile questo incrocio bilingue e biletterario. Non ci sarebbe un lettore adatto, non ci sarebbe il lettore capace di andare al di là della letteratura nazionale.

Se si operasse un parallelismo con il campo psicomédico si dovrebbe dire che anche il malato immigrato non potrebbe essere curato perché a un qualsiasi medico mancherebbero gli strumenti per farlo. Ma nel campo medico si è proprio inventata la transculturalità per ovviare a questo fatto. Similarmente è possibile e necessaria una critica transculturale per poter avviare una ermeneutica letteraria per le opere prodotte dai migranti.

Non so se posso annoverarmi fra i critici, ma ricordo un episodio che mi è accaduto nei primi tempi della rivista “el-ghibli”. Da qualche mese mi stavo cimentando in analisi e recensioni di opere letterarie prodotte dai migranti in lingua italiana. Mi fu proposta l’analisi di una silloge poetica, tradotta, di un autore di una nazione africana. Non ricordo quale fosse la nazione, né il nome dell’autore. Lessi più volte il testo e ogni volta non riuscivo a trovare strumenti per dare giudizi e senso alle singole poesie. Erano al di là dei classici canonici della poesia europea ed occidentale. Finii per rifiutare ogni analisi critica, manifestando la mia incapacità a scrivere qualcosa di sensato.

A margine, aggiungerei che la pratica di fare un pesante editing, che di fatto cancella ogni diversità e sperimentazione linguistica degli autori di origine straniera, è una abitudine che va rimodulata e rivista alla luce di una pratica transculturale.

*

Veniamo all’atteggiamento critico antitetico, rappresentato, a mio avviso, dal “Manifesto transculturale” di Armando Gnisci. Intanto egli opera uno slittamento significativo passando dalla transcultura alla ‘transculturazione’ (termine già usato da F. Ortiz nell’accezione *transculturación* nel suo testo *Contrapunteo cubano de tabaco y el azúcar*), arrivando alla necessità di porsi in una dimensione di attività, di azione verso la transcultura, che non è più data come concetto acquisito. All’interno del suo saggio c’è questa definizione: “La Transculturazione è una via per riconoscere e comprendere per bene (*à propos*, diceva Montaigne) i fenomeni migratori e sociali del nostro tempo, e per proporre e costruire nuovi statuti del benessere individuale e comunitario, condivisi e diffusi” (Gnisci 2016)

Questa definizione ci catapultava immediatamente nel secondo significato individuato nel prefisso “trans”, alludendo a qualcosa che va al di là dell’esistente, del presente. Scrive Gnisci: “La Transculturazione aiuta a riconoscere come evidente, la storia propria di ogni cultura, a ibridarsi con altre culture e a generare nuove forme ‘creole’ e imprevedibili”. Ed aggiunge: “Tutto ciò non significa affatto la rinuncia all’identità europea, o per dire meglio, la fuga dalla nostra responsabilità storica. Ma significa

il nostro voler decidere di ri-educarci, per arrivare a vedere e a riconoscere che ci è offerta, nel XXI secolo, una straordinaria chance per creare un Mundus Novus anche in Europa” (Gnisci 2016).

L’atteggiamento transculturale in letteratura ci indica due strade. Una prima è il riconoscimento del valore letterario del testo prodotto dal migrante, cercando di entrare nella sua cultura per cogliere quanto può essere sconosciuto e diverso dai nostri criteri di conoscenza e giudizio. La seconda ci porterebbe ad individuare valori significativi ed universali nella produzione dell’altro.

Considerando la prima via si può prendere in analisi, ad esempio, tutta la discussione in merito alle prime opere prodotte dai migranti, in special modo quelli provenienti da nazioni africane. Si è detto più volte che erano racconti di vita, validi per una analisi sociologica, ma sottintendendo che fossero privi di valore letterario. Scrive Lucia Quaquarelli:

Se dovessimo isolare un tratto comune alla letteratura della migrazione, credo non avremmo dubbi a individuarlo, ancora oggi, nella ricorrenza della dimensione autobiografica-testimoniale dei testi, entro la quale, autobiografia e testimonianza tendono a fondersi e coincidere. Entro la quale, lo abbiamo detto, l’urgenza testimoniale invade il campo tanto da schiacciare la domanda letteraria in secondo piano, sullo sfondo. Tanto da renderla, talvolta, non pertinente (impertinente), squalificandola (Quaquarelli 2015, p. 39).

A mio parere, era ed è un giudizio espresso da critici europei occidentali che non si sono immersi nel substrato culturale di quegli scrittori migranti e che hanno ritenuto mere autobiografie quelle che erano, invece, un prodotto dettato dall’appartenenza ad una cultura, che faceva, del racconto della storia e discendenza della famiglia, lo strumento per accreditarsi culturalmente e letterariamente all’interno del proprio gruppo di appartenenza e provenienza. Quegli scrittori, in attesa nell’anticamera della letteratura, avevano usato lo stesso canone per rintracciare un accreditamento letterario anche nella cultura europea occidentale.

Ed ancora condiziona il nostro giudizio critico, la supposizione, tutta europea ed occidentale, della ‘finzione’ come elemento determinante ai fini del valore di un’opera letteraria significativa. Ogni scrittore, pur ancorandosi alla storia, crea dei personaggi verosimili, ma del tutto inventati, canone letterario non sempre facente parte del substrato culturale di tante nazioni dell’Africa. Pap Khouma, per affermare il valore artistico del suo *Io venditore di elefanti*, continua a ripetere che tutto quello che è scritto risponde a verità.

Sia Cheikh Tidiane Gaye che Pap Khouma (ma non solo questi due autori), negli ultimi loro testi, pur inventandosi qualcosa sul piano della organizzazione strutturale, insistono, sempre, nel proporre qualcosa di

etico, morale o di chiaro insegnamento. Cosa che, noi europei, ormai non faremmo più. Io stesso, quando devo recensire testi di questo genere, faccio un po' di fatica, consapevole della lontananza che esiste fra i miei parametri critici e la modalità e la finalità di questi testi.

*

Ma come viene vista la transculturalità in autori immigrati? Che cosa li fa autori transculturali?

La lettura di *L'infinito sotto casa* di Nora Moll sembra suggerire che l'elemento significativo per appartenere alla schiera degli autori della transculturalità sia la semplice provenienza da culture altre, da altri territori rispetto alla letteratura autoctona. Questa studiosa non ci fornisce una vera definizione di transculturalità, ma dà per scontato l'approccio transculturale negli scrittori immigrati che scrivono in italiano. Anche Ramona Pellegrino afferma che “una caratteristica saliente della letteratura transculturale va individuata nel cambio della lingua che i suoi autori hanno compiuto, che comporta una negoziazione della propria identità (linguistica) e, non di rado, una iniziale perdita della prima lingua, trattandosi di un mezzo espressivo non più efficace nel nuovo contesto” (Pellegrino 2019, p. 107). Da questo punto di vista, e la studiosa lo afferma successivamente, uno scrittore plurilingue è facilitato nella sua propensione alla transculturalità, che, allora sarebbe quasi del tutto negata ad uno scrittore monolingua. Ancora la Pellegrino riporta il pensiero di Mario Wandruszka, per il quale “la lingua al singolare non esiste, è un'astrazione, un costrutto della linguistica: una lingua è più lingue” (Pellegrino 2019, p. 112). Varie lingue convivono all'interno della prima lingua, sempre per lo stesso studioso. Verrebbe così riscattata la possibilità anche per un “monolingue” di appartenere al mondo di una transcultura.

Ma cosa vorrà significare “scrittore transculturale”? In che modo si manifesta il transculturalismo in letteratura? Quali sono gli elementi costitutivi di una transculturalità? La studiosa Ramona Pellegrino ne individua essenzialmente due sul piano letterario linguistico e cioè un apporto terminologico a volte concretizzabile in neologismi (emblematico, ad esempio, nei nostri riguardi “imbarazzismo”), ma anche un apporto di nuove e suggestive metafore. Personalmente aggiungerei modalità espressive come l'oralità o l'oralitura', come direbbe Kossi Komla Ebri. Mi riferisco alla centralità data alla parola, nelle culture subsahariane. Emblematico è il racconto del togolese *Quando attraverserò il fiume* in cui si mostra con evidenza la primarietà assegnata alla parola nella vita quotidiana, nell'incontrarsi delle persone; nell'efficacia quasi sacrale della parola. E, inoltre, la particolare rilevanza che assume, in questa letteratura, l'uso e la posizione del narratore all'interno del mondo narrativo

proposto. Mi riferisco ad opere come *La promessa di Hamadi* di Saidou Moussa Ba e Alessandro Micheletti, in cui il narratore è un defunto, e questo in sintonia con la cultura africana che ritiene chi è deceduto ancora presente ed operante all'interno della comunità. Ancor più straniante è l'utilizzo del narratore da parte di Jadelin Gangbo in *Rometta e Giulio*, in cui la figura narrante extradiegetica ad un certo momento diventa personaggio. Non è da dimenticare infine la predominanza della plurifocalità, cioè la tendenza a riportare gli stessi fatti e avvenimenti della narrazione, secondo punti diversi da parte di differenti personaggi. È il caso del romanzo di Igaba Scego in *Rhoda*, ma anche di Younis Tawfik in quasi tutti i suoi romanzi a cominciare da *La straniera*.

Da questo punto di vista il discorso viene completamente rovesciato. La transcultura non sarebbe più, così come dice Gnisci, un'azione al fine di decolonizzarci e di individuare valori significativi nella produzione dell'altro, ma sarebbe da rintracciare nell'apporto dell'autore migrante alla cultura letteraria del paese ospitante.

Ma è corretto definire in questi termini la transculturalità? Se non è l'aspetto del plurilinguismo, perché il plurilinguismo è anche in un monolingue, o quello di elementi innovativi apportati sul piano linguistico letterario, modalità che, sebbene non tanto frequente, è però possibile rintracciare anche in autori del tutto monolingua, che cosa determina la transculturalità?

La "transculturalità", afferma Raffaele Tumino, "cerca ciò che può avvicinarci, a prescindere dalle differenze, e la via dell'arte, della poesia, della narrazione, della fiaba, può costituire senz'altro un percorso eletivo privilegiato per affrontare insieme i grandi temi della soggettività individuale" (Tumino, 2011, p. 611).

Da questo punto di vista la letteratura transculturale avrebbe come elemento costitutivo una piattaforma di valori che attingono ai bisogni, alle finalità, ai sentimenti universali. Non ci sarebbe una letteratura che prevalga su un'altra ma in ciascuna si cercherebbe di rintracciare quegli aspetti che possono essere comuni in ogni letteratura e che riguardano i "sentimenti universali". Questi ultimi elementi denotano, però, qualcosa che è insito in ciascun testo letterario. Che cosa allora distinguerebbe un autore transculturale da un altro non transculturale? Tutti sarebbero transculturali. Sul piano logico il transculturalismo sarebbe qualcosa di simile ad una "vacca nera in una notte nera". C'è insomma un salto logico, perché, o ci si ferma ad aspetti insiti nel testo (plurilinguismo, apporto di nuova terminologia e/o di nuove metafore, ecc.) ed allora ci saranno autori che possiedono questo insieme di proprietà e sarebbero costoro i vessilliferi di transculturalità, oppure la transcultura insiste su una piattaforma di valori. Ma quest'ultima non sarebbe monopolio di nessuno, perché ciascun autore può avere, come sua tensione, bisogni,

finalità, sentimenti universali. Il passaggio dagli elementi puramente retorici e linguistici ad una tensione non è evidente, non emerge. Seppure il plurilinguismo potrebbe facilitare la transculturalità, tuttavia non è questo l'elemento transculturale.

Dobbiamo allora riprendere, con maggiore considerazione, quanto afferma Gnisci nel suo concetto di transculturazione. La critica del mondo occidentale pecca di colonialismo e questo elemento non è del tutto scomparso dalla cultura e dal modo di pensare europeo ed occidentale. Il suo colonialismo è presente sia quando riduce i testi degli autori della letteratura della migrazione a puri testi autobiografici, buoni per analisi sociologiche, sia quando non li ritiene capaci di esprimere valori e sentimenti universali. C'è la forte necessità di operare una intensa decostruzione coloniale nel nostro pensiero e riportarlo ad una verginità di accostamento all'altro, senza pregiudizi; muniti piuttosto di solide capacità di comprensione della cultura altra: unico strumento, questo, per una vera conoscenza e per una proficua sintesi che è poi il meticciamento culturale e di ogni produzione artistico letteraria.

La transculturalità è un fatto mentale che può esserci o non esserci in ciascuna persona, in qualsiasi intellettuale, in qualsiasi letterato. Anche il testo letterario può avere una tensione transculturale o esserne totalmente mancante. L'io, nel suo insieme di culture, quando si trova nella situazione di relazione con un altro può assumerne la comprensione in due modi. Nel primo, l'avrebbe per le sue specificità, ma in tale caso l'io vedrebbe l'altro come un oggetto di pura e semplice conoscenza; l'altro andrebbe, così, ad assommarsi ai tanti altri e niente più. Ma ci può essere un secondo modo di comprensione dell'altro, qualora venga messa in funzione, previa un'opera decolonizzante, la volontà di conoscere. Avverrebbe, allora, una sorta di tensione verso l'altro, ci sarebbe una intenzionalità, tomisticamente parlando, alla conoscenza dell'altro ai fini di costruire qualcosa di nuovo. Perché quando avviene questo atto intenzionale, allora l'io mette in gioco la propria cultura e non solo la confronta con quella dell'altro, ma la mette in comune. Cerca di trovare gli elementi che trascendono ed unificano le singole culture.

Allora valori, sentimenti universali, bisogni universali, vengono unificati e diventano patrimonio comune. Si opera una transcultura per qualcosa che trascende le singolarità e si arriva al meticciamento, traguardo finale di ogni incontro corretto con l'altro.

I classici della letteratura hanno proprio questa caratteristica. I classici hanno la dimensione della transculturalità. E un testo classico può essere stato scritto da un plurilingue, ma anche da un rigido monolingue.

L'attribuzione della transculturalità solo ad autori che hanno scritto o stanno scrivendo in una lingua non prima, non mi pare possa essere del tutto corretta sul piano euristico.

Bibliografia

Cattaneo M. L.

2015 *Elementi di base della clinica transculturale*, Crinali, Cooperativa Sociale Onlus.

Chiellino C.,

2005 <http://www.sagarana.net/scuola/seminario5/seminario2.html>.

Demetrio D., Favaro F.

1992 *Immigrazione e pedagogia interculturale*, La Nuova Italia, Firenze.

Lahiri J.

2015 *In altre parole*, 2015, Guanda, Milano

Moll N.

2015 *L'infinito sotto casa. Letteratura e transculturalità nell'Italia contemporanea*, Patron editore, Bologna.

Gnisci A.

2011 *Manifesto transculturale*, in "Patria Letteratura. Rivista internazionale di lingua e letteratura".

Pellegrino R.

2019 *La riflessione linguistica nella letteratura transculturale in lingua tedesca*, Gioacchino Onorati editore, Roma.

Quaquarelli L.

2015 *Narrazione e migrazione*, Morellini, Milano.

Reichardt D.

2016 <https://www.academia.edu/44825849/Transculturalismo>

Taddeo R.

2012 Raffaele Taddeo, *Pedagogia interculturale e letteratura della migrazione*, www.el-ghibli.org, n. 35.

Tumino R.

2011 *Transculturalità e transculturalismo: una nuova (?) frontiera della ricerca pedagogica*, in AA. VV., *Il futuro della ricerca pedagogica e la sua valutazione*, Armando, Roma.

**Lo scaffale di Zenodoto di Efeso.
Un libro e un film al mese**

Alfredo Ancora

Io e il cinema. Suggestioni. Recensione a Una femmina di Francesco Costabile

Una femmina è un film italiano del 2022 diretto da Francesco Costabile con attori non noti al grande pubblico.

Ho avuto la fortuna di vederlo in anteprima e sono rimasto colpito, entusiasta e contento di aver assistito alla proiezione di un film “fatto bene”! Senza cedere a facili enfatizzazioni! Infatti temi come violenza, cultura, condizione della donna, ndrangheta sono elementi deflagranti che avrebbero potuto portare *naturalmente* verso derive di facile effetto”. Invece il film scorre senza sbavature, asciutto, crudele nella rappresentazione di una realtà tragica, ma non senza speranza. La storia è tratta da fatti accaduti realmente, descritti da Lirio Abbate (*Fimmine ribelli. Come le donne salveranno il paese dalla n'drangheta* 2014) in cui spiccano personaggi “veri” come Maria Concetta Cacciola e Giusy Pesce (quest’ultima tra le prime donne ad essersi ribellate alla organizzazione mafiosa)

Riassumiamo la trama “in punta di piedi” per rispettare il clima e le suggestioni che suscita. Rosa, la protagonista, ragazza inquieta e ribelle vive in un paesino della Calabria, immersa in un paesaggio non proprio esaltante. Anche *la cultura dei luoghi* non aiuta! La sua vita quotidiana *transita* in un ambiente familiare privo di emozioni scomparse da tempo e sostituite da silenzi e lutti mai elaborati. Essa viene improvvisamente stravolta. Irrompe infatti dal suo passato un trauma legato alla misteriosa scomparsa di sua madre Cetta, morta misteriosamente quando Rosa è ancora bambina. Non ci sono state mai “spiegazioni” di questo triste evento da parte dei suoi stessi familiari, chiusi in silenzi omertosi. L’incontro con Gianni, giovane guardiano del cimitero del paese, le dà la possibilità di iniziare un percorso, anche se pericoloso, alla ricerca della verità sulla morte di sua madre riscattandone la memoria. Un cammino difficile, lastricato da dolore e spargimento di sangue, espressioni di quella “cultura della violenza” declinata nei suoi più drammatici atti. Il coraggio e la determinazione di Rosa la spingono a ribellarsi contro il mondo maschile

che relega la donna solo ad un ruolo servile e subalterno e contro la sua stessa famiglia.

Un film permeato da tinte forti, magistralmente diretto e recitato, una sorta di *cineverità* che non esprime solo la violenza sulla donna rappresentata in tutte le sue manifestazioni, ma anche le sue radici affondate nel contesto sociale e religioso.

Non raccontiamo l'esito della storia per permettere al lettore /spettatore di vederlo interamente nella sua dura realtà filmica, nella sua drammaticità ma anche nei suoi spiragli di cambiamento. Rosa si potrebbe ritrovare come una ennesima vittima di un destino già segnato, ma anche come artefice di un cambiamento, decidendo di "tradire" la sua famiglia e cercando un difficile riscatto dal passato che sembrava inamovibile!

Stefano Casulli

L'Altro, per la salvezza del mondo

In alcuni casi le grandi linee biografiche di un autore consentono di comprenderne le peculiarità e le specificità di pensiero, i salti e gli intrecci: Byung-Chul Han rientra tra questi. Insegnante berlinese nato in Corea del Sud, Han arriva alla filosofia dopo aver studiato metallurgia a Seul e successivamente letteratura e teologia, in Germania; un percorso articolato e non privo di salti: di eventi, direbbe lui stesso. Perché eventuale e puntiforme è anche la natura dei suoi testi: lavori agili e densi, capaci di connettere la grande riflessione filosofica con uno sguardo sociologico tutto radicato nella contemporaneità. O forse, nell'oggi e già nel domani. Capaci di andare in profondità più che in ampiezza, intensivi più che estensivi, direbbe Gilles Deleuze. Non fa eccezione *L'espulsione dell'Altro*, testo uscito nel 2016 in edizione tedesca (*Die Austreibung des Anderen*, S. Fischer Verlag) e tradotto in italiano l'anno seguente da Notetempo: un lavoro che segue i più noti *La società della stanchezza* (2010) e *Psicopolitica* (2016).

Pur conciliando la profondità teoretica con il richiamo costante alle esperienze di vita quotidiana nella società contemporanea neoliberista, *L'espulsione dell'Altro* sembra portare con sé un'ambizione al tempo stesso ontologica ed epistemologica, etica e politica: il mondo nelle sue differenze appare infatti egemonizzato dalle dinamiche molarie e molecolari che il capitalismo globalizzato attiva, logiche di produzione e consumo che come una tenaglia agiscono su tutti e su ciascuno, valorizzando differenze e specificità soltanto se funzionali a una logica unica e dominante, quella del profitto, che in maniera tentacolare tutto mangia e niente lascia sfuggire. È l'Uguale, che nella sua violenza e bulimia ingurgita e deglutisce la dialettica della vita, quella che vede il Medesimo rapportarsi con l'Altro. Se il Medesimo rappresenta il Sé che sa riconoscere un mondo, un fuori, un altro Sé e rapportarvisi (nella forma del conflitto, della differenza o della conciliazione), l'Uguale rappresenta il ripiegamento del Medesimo su di Sé, atto di depressione e violenza insieme. L'Uguale è un tempo puntiforme e calcolabile, ottimizzato e ottimizzabile, che schiaccia e calpesta, perdendo così profondità; ma è

anche spazio liscio e razionalizzato, incapace di cogliere le differenze e le sfumature, i calori e i sapori, gli attriti. Un assorbimento bulimico, dunque, che ritroviamo nella nostra quotidianità e che Han attraversa capitolo dopo capitolo; dalla violenza globale al terrorismo, dalla finta relazionalità dei network digitali alle nuove depressioni contemporanee, le ferite contemporanee vengono lette attraverso la lente della grande estromissione: quella dell'Altro dalle nostre vite, in funzione di logiche ripetitive e cumulative, quantitative e non esistenziali, prive di quella profondità di vissuto che sola può permettere una soggettivazione autentica. L'Altro di Han non è l'alterità culturale o territoriale, né quella eziologica o trascendentale: non solo, ma tutto questo e molto più. L'Altro è la matrice della nostra umanità, il fondamento della nostra possibilità di vivere un mondo e di vederlo nei colori: una parola e una chiamata al tempo stesso, riprendendo Lévinas; un'apertura e uno squarcio; un desiderio e uno spavento; una possibilità e una disperazione che solo il nostro starvi di fronte può rendere sensato e capace di connotarci come soggetti di un senso, quando non di una storia.

Tra le righe e le citazioni, è impossibile non sentire risuonare il grido di dolore di un'umanità sofferente, che manifesta anche quando non vuole la sua subordinazione permanente a un Uguale che fa rima con mercato, che perde l'alterità nel rumore monolitico dell'informazione, degli oggetti da acquistare, delle richieste cui rispondere per essere degni di calpestare questo suolo comune, vicino o lontano, non più visibile quando la distanza scompare. Eppure... *L'espulsione dell'Altro* è una pietra preziosa, anche perché non è un libro apocalittico: dalle pagine del testo non raccontato emerge, non velato, un alfabeto della relazione in grado di rigenerare sempre e ancor di più questo Altro che si vuole rimosso: sarà una voce, uno sguardo, un silenzio. Eppure, sempre c'è ed esiste, come possibile e poter-poter-essere di cui noi siamo testimoni.

Ma questo, sta a noi.

**Immagini in movimento.
Album fotografico in composizione**

Raffaele Tumino

Sopra gli scatti di Cinzia Pasquinelli

Le mani forti e callose come ceppi nodosi di ulivo riannodano con sapienza le maglie dell'esistenza legata al mare e ai suoi frutti. Lo sguardo solingo di un anziano proteso verso un'altra solitudine in un non-luogo. Un pallone aerostatico che si staglia da uno scalcinato muro di recinzione e si libra verso un cielo turchino. Grumi che si sollevano da una terra di nessuno, arida, senza speranza, su cui transitano esistenze anonime in cerca di una esistenza migliore. L'acuta desolazione di una sagrestia abbandonata non è minore a quella terra arsa, spaccata, martoriata. E poi, improvvisamente, l'azzurro terso del mare, il magico incantamento di una bolla d'acqua cristallina, simile alla goccia che genera l'arcobaleno, squarciano l'anonimato di tutti quei non-luoghi, di quegli spazi in cui milioni di individualità si incrociano senza entrare in relazione, sospinti o dal desiderio frenetico di consumare o di accelerare le operazioni quotidiane o come porta di accesso a un cambiamento reale o simbolico.

Sovvengono alla mente, ne ignoriamo le ragioni, i versi di un grande poeta: "abbiamo caricato il canto di tante parole che il volto si è rosò". Così che "ciascuno d'innanzi all'altro tace" (Seferis). Ci affidiamo dunque alle parole/immagini di Cinzia Pasquinelli che con tenera disarmante sincerità si è avvicinata "alla fotografia nel 2016 quando mi hanno regalato la prima Reflex. I miei scatti sono istintivi, nascono dall'osservare ciò che circonda e cattura la mia curiosità".

Ci siamo affidati ai pensieri 'fissati' in immagini per trovare sempre, nonostante tutto, lo stupore e la letizia, la resistenza e la lotta, fossero le mani di un pescatore, lo sguardo di intenerito rispetto, l'azzurro del mare e la variopinta bolla.









FINITO DI STAMPARE
GIUGNO 2022
DA DIGITAL TEAM – FANO (PU)