L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

13

Joyce
e l'inconscio

ISSN 2499-8729

Andrea Amoroso / Jacques Aubert / Carlo Avolio / Roberto Beneduce / Sergio Benvenuto / Giustino De Michele / Elisabetta D'Erme / Antonella Galeone / Carmen Gurnari / Denisio Iera / John Francis McCourt / Maria Grazia Minetti / Alessandro Prezioso / Andrea Saputo / Erik Holmes Schneider

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio
Giugno 2022

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano –
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 13 – Joyce e l'inconscio
Giugno 2022

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo

Responsabile della comunicazione
Nello Maruca

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Editoriale.
Sinthomi joyciani nel centenario della pubblicazione di Ulisse
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 8

Joyce e l'inconscio

Joyce tra letteratura, psicoanalisi e filosofia. Intervista a John Francis McCourt
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 21

Lacan and Joyce. An Interview with Jacques Aubert
Erik Schneider.....p. 41

Elementi di una sintomatologia joyciana nel Ritratto dell'artista da giovane
Andrea Amoroso.....p. 60

You were dreamed, dear. *La scrittura joyciana dal reale al sogno*
Carlo Avolio.....p. 81

La toilette entre Derrida et Joyce. Une stratégie d'appropriation
Giustino De Michele.....p. 104

Mormorii oracolari: Joyce, il mito e lalangue
Elisabetta d'Erme.....p. 132

Inconscio e antropologia: una ripresa

Fra antropologia e inconscio.
Intervista a Roberto Beneduce
Fabrizio Palombi.....p. 160

Inconsci

Memoria e desiderio in psicoanalisi
Sergio Benvenuto.....p. 207

Il corpo parla, la psiche traduce.
Freud e il "misterioso salto"
Antonella Galeone, Maria Grazia Minetti.....p. 220

L'effetto di retroazione del linguaggio nella teoria di Lacan.
Alcune riflessioni sulla relazione di insegnamento-apprendimento
Denisio Iera.....p. 245

La figura del Padre Reale nella teoria lacaniana:
la dimensione invariante della soggettivazione
tra castrazione ed Edipo
Alessandro Prezioso.....p. 262

Note critiche

Godimento e desiderio: riflessioni su
Vivere la pulsione *di Franco Lolli*
Carmen Gurnari.....p. 297

Note sul plagio: Benvenuto, Musatti e Lacan
Andrea Saputo.....p. 322

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 340

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 13 – Joyce e l'inconscio – giugno 2022
DOI: 10.19226/208

Fra antropologia e inconscio. Intervista a Roberto Beneduce

Fabrizio Palombi

A proposito del rapporto tra psicoanalisi e antropologia, le poniamo innanzitutto una domanda di carattere generale. Secondo lei, qual è il punto di vista teorico più fertile per esaminare la relazione tra queste due discipline?

Se condividiamo quanto sostenuto da Foucault in *Le parole e le cose* (1966), dobbiamo riconoscere che entrambe queste «contro-scienze», come le definisce Foucault, convergono verso il comune progetto di *disfare l'uomo* che «nelle scienze umane fa e rifà la propria positività» (Foucault, 1966, p. 406). Una decostruzione che, nelle due discipline, segue itinerari ben diversi, entrambi diretti però a interrogare il luogo della finitudine e delle possibilità: «ad ogni istante», scrive Foucault,

> la struttura propria dell'esperienza individuale trova nei sistemi della società *un certo numero di scelte possibili* (*e di possibilità escluse*); inversamente le strutture sociali trovano in ognuno dei loro punti di scelta *un certo numero di individui possibili* (*e altri che non lo sono*), allo stesso modo in cui nel linguaggio la struttura lineare rende sempre possibile, a un certo momento, *la scelta fra più parole o fonemi* (*escludendone tutti gli altri*) (*ivi*, p. 407, corsivo nostro).

Il riferimento al linguaggio, e alla linguistica, la terza "contro-scienza", è in Foucault, e più in generale in quegli anni, fondamentale: è il ponte dove psicanalisi ed etnologia sembrano potersi incontrare. Come sappiamo, la speranza di Lacan non verrà alimentata da un Lévi-Strauss che sembra reagire con freddezza a quell'invito, malgrado lo straordinario dialogo avviato con la psicoanalisi dall'antropologo francese con gli articoli pubblicati nel 1949 (*Lo stregone e la sua magia* e *L'efficacia simbolica*), e proseguito lungo tutta la sua riflessione sul pensiero mitico.

Tornando alla domanda, il punto d'incontro lo colgo nel vedere entrambe interpellate dalla *crisi* (del soggetto borghese, del soggetto occidentale), dal *sintomo* (ossia dall'enigma posto dalla breccia individuale nell'ordine delle cose, dall'incontro con le sue espressioni culturali: incontro spesso realizzato nel segno del misconoscimento e della violenza), dal *fallimento* (di una istituzione, di un rituale, ad esempio): entrambe convocate dunque nel luogo del limite, della finitudine, come suggerisce lo stesso Foucault, e da quanto dentro i vincoli della nostra esistenza è comunque possibile – e doveroso – fare (creazione artistica, contestazione, *trascendimento* – nel senso demartiniano del termine).

Il modo in cui Marc Augé, mio directeur d'études per il dottorato che svolsi all'EHESS, pensa la "nozione di persona" nelle società africane è vicino a queste prospettive (cfr. Augé, 1994). Un passaggio di Michel de Certeau, in cui mistica e psicoanalisi sono messe l'una accanto all'altro, nelle epoche che le videro rispettivamente trionfare, suggerisce un'idea utile a illuminare da un'altra prospettiva queste considerazioni:

> La mistica attua come una sorta di processo dissolutorio nei confronti degli oggetti sensoriali, a cominciare da Dio stesso, come se il suo scopo fosse quello di porre termine a un'episteme religiosa, cancellando così anche se stessa, e di produrre la notte del soggetto segnando il tramonto della cultura. Mi pare che, attualmente, i percorsi analitici rivestano una funzione analoga: il loro lavoro è portare alla luce la defezione di una certa cultura presso i suoi stessi rappresentanti ("borghesi") e, in virtù del decadimento di un'economia significante, far posto a un'*altra* economia, che costituirebbe un aldilà rispetto a quello che la critica analitica ancora afferma. Da questo punto di vista, mistica e psicoanalisi presuppongono entrambe – ieri in relazione a delle chiese "corrotte", oggi attraverso il "disagio della civiltà" – quell'esperienza così "chiara" e intollerabile per Schreber che – per usare le parole di Amleto – "c'è qualcosa di marcio (*faul*) nel regno di Danimarca" (de Certeau, 1987, p. 194).[1]

Analogamente, la prospettiva in cui Ernesto de Martino costruisce il suo rapporto con la psicoanalisi nello studio del lamento funebre o del rituale lucano (Freud, il lutto, la ripetizione, il rocchetto, la collaborazione con Emilio Servadio, e così via), resta un modello fecondo per pensare la relazione fra etnologia e psicoanalisi, fra analisi della cultura e analisi dell'inconscio.

Ma potrei evocare altri luoghi di incontro, e ricordare Gananath Obeyesekere, psicoanalista e antropologo singalese, che pensa il "lavoro della cultura" sul modello del "lavoro onirico" (cfr. Obeyesekere, 1990); o ancora Jacques Galinier, che fra gli Otomí

[1] Preferisco la traduzione "regno di Danimarca"; de Certeau scrive "royaume" anche se in Shakespeare si parla di *State*. Fedeltà testuale a de Certeau, dunque, anche se nella mia prospettiva critica, che il marcio stia secondo Shakespeare nello "Stato" è non meno rilevante.

del Messico inverte l'approccio consueto provando a descrivere i principi della causalità psichica in una società dove il conflitto fra Io e Ideale dell'Io non sarebbe applicabile secondo quanto suggerisce Freud perché la metapsicologia otomí presupporrebbe un soggetto *extraterritoriale*, in cui i generi, la persona, le epoche, il mondo sono fra loro confusi e intrecciati (cfr. Galinier, 1997). Sono alcuni fra i numerosi esempi di una riflessione che non si accontenta più, come in passato, di interpretare altre culture, altri comportamenti e altre relazioni sociali (i tabù, le istituzioni, l'organizzazione familiare, i sogni, e così via) in termini psicoanalitici.

Uno dei suoi principali campi d'indagine è l'etnopsichiatria, da lei definita quale «disciplina che si occupa dei rapporti fra malattia mentale, cura e contesto storico-sociale» (Beneduce, 2008, p. 5), come testimoniato, per esempio, dai suoi volumi Breve dizionario di etnopsichiatria *(2008) ed* Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura *(2007, nuova ed. 2019). Qual è il panorama di problemi affrontato da questa disciplina? Quali le sfide principali con cui si confronta oggi?*

Ho cercato negli anni di difendere il punto di vista di un'etnopsichiatria *dinamica* (attenta al mutamento sociale, psichico, istituzionale) e *critica* (rivolta a trasformare pratiche, categorie, rappresentazioni), per definitivamente prendere distanza da una etnopsichiatria spesso ancora irretita da un certo romanticismo (in particolare per ciò che concerne la figura del "guaritore", dello sciamano) e oscurata, in passato, dal razzismo (penso qui all'etnopsichiatria dell'epoca coloniale: Porot, Aubin, Carothers...). Ciò ha significato pensare questa disciplina non

come *la psichiatria dell'Altro* ma come *la* psichiatria tout court, autoriflessiva e nutrita dal lavoro di chi (Mars, Hicking, Lambo, Neuza Santos, e così via) ha considerato la malattia e la cura misurandosi con «altri modi di essere uomini nel mondo» (cfr. de Martino, 1977, p. 396) e altri vincoli: storici, economici, sociali. Ho *arruolato* Fanon all'interno della mia etnopsichiatria dinamica e critica per la sua volontà di interpretare tanto gli istituti culturali quanto le forme storiche della sofferenza, e l'esperienza stessa (l'esperienza vissuta del Nero e del colonizzato in primo luogo), in stretta relazione con gli eventi, i rapporti di potere e il mutare del contesto – come ne *L'an V de la révolution Algerienne* (1959), dove analizza la relazione fra programmi radiofonici e psicopatologia, o il mutevole significato del velo islamico nel contesto della guerra coloniale: ma si potrebbero evocare anche i suoi scritti sui rituali terapeutici in Cabilia, che all'etnologia classica del Nord Africa, di Doutté, ad esempio, si erano ispirati (cfr. Fanon, 2015).

Un progetto ambizioso, come si può intuire, lontano dai facili entusiasmi del *melting pot* cognitivo-comportamentale, animato da un instancabile slancio autocritico, e diffidente verso una moda dell'etnopsichiatria che non ha risparmiato nemmeno il nostro paese. Un modello teorico che nel momento stesso in cui fa riferimento a una categoria diagnostica, interroga le radici storiche e culturali *tanto* della categoria utilizzata quanto dell'*esperienza* di chi soffre, del linguaggio e delle metafore che quest'ultimo adotta (o che è spinto ad adottare) per raccontare e condividere la sua condizione in un mondo e in un tempo particolari. Ecco perché faccio mia l'idea di Fanon sulla necessità di una diagnosi *situazionale*, in grado di riflettere criticamente sull'articolazione fra il contesto storico-sociale in cui un malessere, un "sintomo" in-sorge, la relazione di cura che va

costruendosi, la scelta di una diagnosi, e le attese collettive e istituzionali che orientano o determinano il destino – mai *naturale* – della sofferenza. Un tale progetto sarebbe però inefficace se mancasse un terzo passaggio: l'analisi dell'*uso sociale della malattia* (l'espressione è di Andras Zempléni, etnologo e psicoanalista ungherese) e delle *politiche della diagnosi*. Il caso del PTSD (Post-Traumatic Stress Disorder) è a questo riguardo esemplare, come hanno mostrato gli studi di Allan Young (1996), Didier Fassin e Richard Rechtman (2007), e come ho provato a mostrare io stesso nei miei lavori. In tal senso, la mia etnopsichiatria si rivolge a considerare i modi di nominare e curare la sofferenza psichica tanto in società non occidentali quanto nella nostra. La mia etnopsichiatria ha senza dubbio nell'enigma diagnostico uno dei suoi terreni elettivi: è sufficiente passare qualche ora leggendo le diagnosi con cui vengono dimessi i pazienti stranieri nei nostri ospedali (diagnosi a dir poco rocambolesche), e le terapie farmacologiche (cieche, massicce, dannose e del tutto incongrue con le diagnosi stesse) per comprendere la portata di un'etnopsichiatria critica quale quella che pratico da tempo, e l'accoglienza sospettosa, quando non ostile, di cui è oggetto, là dove essa rivela l'ignoranza epistemologica (Mills, 1997) e l'opacità delle nostre pratiche terapeutiche. Quelle dei guaritori, quelle "magiche", almeno non hanno mai avuto la pretesa di essere oggettive, scientifiche o universali...

L'etnopsichiatria, concepita in questo senso, si occupa tanto dei disturbi descritti in aree particolari (*nodding syndrome* o epidemie di transe scolari in Africa, sintomi correlati a stati di stress o terrore in contesti di conflitto bellico, espressioni di angoscia come quella connessa all'idea di "furto dei genitali", e così via) quanto di quelli che si sviluppano nelle nostre società: a

cominciare dalle manifestazioni di ansia di fine del mondo alla resignation syndrome in Svezia, dalla depressione al ruolo che le lobbies farmaceutiche hanno nel *promuoverne la rappresentazione*, dalle forme di angoscia generate dal deterioramento drammatico dei luoghi in cui viviamo (solastalgia) al rapporto fra condizione socioeconomica e psicosi. A quest'ultimo proposito, trovo stupefacente che nei manuali di psichiatria o di psicologia nulla o quasi sia detto sul rapporto fra povertà, condizione subalterna e sviluppo di gravi disturbi psichiatrici: bisogna risalire agli studi sociologici dei passati decenni per ritrovare le «ferite di classe nascoste» (Sennett, Cobb, 1972) o le riflessioni sulla «sindrome del premio Nobel» di Helen Tartakoff (1966). È un capitolo assente che consentirebbe di illuminare anche l'alienazione delle classi dominanti, delle élite: che non nasce certo solo nel lettone di mamma e papà, direbbero Deleuze e Guattari – riflessioni in tal senso sono state proposte da Ian Parker, psicoanalista, e David Pavón-Cuéllar, docente di filosofia e marxismo, in *Psicoanalisi e rivoluzione* (2021). Sono sempre sorpreso di quanto illustri studiosi abbiano messo a tacere questo capitolo, forse perché essi stessi figli della borghesia – analoga riflessione è stata suggerita da Scheper-Hughes e Bourgois per spiegare il ritardo della riflessione antropologica sulla violenza (2003). Eppure, la psicoanalisi, nata *dalla* crisi del soggetto borghese (de Certeau), dovrebbe farne il suo Klondike...

L'altro capitolo assente è quello del rapporto *strutturale* fra razzismo e psicosi – ricordo i lavori di Hicking, il libro *Black Rage* (1968) di Grier e Cobbs, gli scritti del premio Nobel per la letteratura Toni Morrison e quelli di Neuza Santos Sousa in Brasile, e ovviamente Fanon e Baldwin: che si chiedeva per quale miracolo l'intera popolazione nera negli Stati Uniti non avesse

finito "col soccombere a una furiosa paranoia". Ne parlavo di recente nel corso di una lezione tenuta all'Università di Maputo con giovani psicologi e medici mozambicani: i quali dovevano ammettere, non poco sconcertati, che mai avevano incontrato nei loro testi e nella loro formazione un simile tema. E solo qualche giorno fa un medico francese bianco operante a Niamey mi scriveva dell'interesse dei suoi studenti per i problemi della "perception de l'albinisme, du colorisme, du vitiligo", senza chiedersi nemmeno per un istante se il problema non fosse solo "culturale" ma, chissà, anche d'altro genere (mi chiedo che cosa gli avrebbe risposto Fanon).

Come è possibile, mi sono chiesto tante volte, che un problema decisivo come questo, fondamentale per comprendere l'insorgenza di tanti *deliri*, sia stato dimenticato o rimosso? Come può accadere che la verità di un test come il Dolly test, fondamentale per intravedere i recessi più dolorosi dei processi di identificazione nelle minoranze razzializzate, sia spesso ricordato solo come un materiale d'archivio? E quando si parla di migrazione e disagio psichico, penso al contesto italiano in questo caso, se ampio spazio viene offerto alla cultura di appartenenza, all'incertezza giuridica, alla mancata integrazione, poco si parla dell'impatto esercitato dal razzismo e dalla violenza istituzionale. L'etnopsichiatria a cui penso ha questi assi di ricerca e di intervento fra le sue priorità (perciò è *scomoda*, come vuole esserlo l'antropologia di Rita Laura Segato). È in questo senso che il pensiero di Fanon da un lato, di Ernesto de Martino dall'altro, ne definiscono i tratti essenziali, accanto ovviamente a quello di pionieri come Devereux.

Ma se l'etnopsichiatria che pratico non cessa di interrogare la produzione delle nuove forme di sofferenza o i rapporti fra capitalismo e condizione depressiva, secondo quanto suggerisce

Fisher, dall'altro continua a chiedersi come operi la *cura della follia*, che cosa renda cioè possibile *trasformare* l'esperienza del paziente (*influenzare* l'altro, direbbe forse Nathan), "guarire". A questo riguardo, lo studio delle pratiche terapeutiche rimane centrale: dei rituali terapeutici come delle psicoterapie o delle farmacoterapie, uno studio che nell'incontro con gli immigrati incontra oggi nuove domande.

Un altro testo che invece ha redatto con Bertrand Pulman ed Élisabeth Roudinesco s'intitola Etnopsicoanalisi *(2005). Quali scarti e quali punti di contatto vi sono fra l'etnopsichiatria e la l'etnopsicoanalisi?*

L'idea di questa raccolta di saggi nacque nel 2000, quando ebbi l'occasione di incontrare Roudinesco a Parigi. Il progetto di far conoscere anche in Italia testi che avrebbero potuto promuovere il rilancio di un dibattito in Italia poco sviluppato o semplicemente abortito mi sembrava importante. Ma si trattava di un primo passo, che oggi concepirei in modo radicalmente diverso: a cominciare dalla pubblicazione/traduzione di quei lavori che hanno avviato una critica antropologica delle interpretazioni psicoanalitiche di taluni rituali (penso alle critiche di Victor Manfredi all'interpretazione proposta da Ottenberg di un rituale di circoncisione igbo), o ai contributi meno recenti relativi alla "situazione coloniale" (Wulff Sachs in Sudafrica, Octave Mannoni in Madagascar, Bose in India, e così via). I lavori di Livio Boni e Sophie Mendelsohn appena pubblicati in Italia e in Francia vanno in questo senso.
Ma, prendendo un po' di distanza da un interesse prevalentemente storico e filologico, oggi mi occuperei piuttosto di quelle ricerche che hanno saputo individuare in modo

originale il rapporto fra postcolonia e sofferenza psichica, analizzando le forme dell'alienazione e dell'assoggettamento fra le minoranze. I lavori di Eng e Han relativi alla comunità asiatico-americana e al tema della «melanconia razziale» (2000), di Sara Kaplan sulla melanconia come forma di critica allo Stato-nazione *bianco* e "protesta" per un passato spossessato *che non si vuole o non si può dimenticare*, quelli di Rita Laura Segato sull'Edipo Nero e le radici del razzismo in Brasile (2014), o di Kortenaar sull'impossibilità di un Edipo "classico" (2007) nella colonia e la *strana* persistenza di alcuni miti nella letteratura africana contemporanea, sarebbero senza dubbio i testi dai quali proverei a riproporre oggi un dialogo critico fra (su) psicoanalisi e antropologia. È un progetto che serbo nel cassetto, e mi chiedo come realizzare un lavoro che non debba rinunciare a riprendere ricerche passate – penso, per esempio, allo straordinario lavoro di Lucien Sebag sul sogno fra i Guayakì (1964) o lo sciamanismo ayoreo (1965) – a vantaggio di quelle più ancorate al presente.

Punto di riferimento imprescindibile per il suo lavoro è l'opera di Frantz Fanon, sulla quale forse ancora non si riflette abbastanza in Italia. Qual è secondo lei l'attualità di Fanon?

L'attualità di un autore è spesso misurata sulla dimensione *profetica* che i suoi scritti rivelano quando letti con la consapevolezza dei contemporanei. Ora, con Fanon, credo si abbia di fronte un autore il cui profetismo, tema già sottolineato dai suoi esegeti, è "permanente": e ciò perché i suoi testi non cessano di interpellarci. Profetico lo era stato nel suo primo libro, *Pelle nera, maschere bianche* (1952), testo fondatore degli studi postcoloniali e del decostruzionismo, originalissimo intreccio di psicoanalisi e politica, sguardo cruento sull'ignoranza e le

complicità della psichiatria coloniale e delle scienze sociali. Profetico lo sarebbe stato nei suoi articoli, pubblicati in riviste psichiatriche o ne *El Moudjahid*, parzialmente riuntiti in un'edizione apparsa alcuni anni fa in Italia e ora raccolti nella loro integrità in un'edizione apparsa in Francia a cura di Khalfa e Young (2015). In essi Fanon avrebbe anticipato tutti o quasi i problemi delle società postcoloniali, della migrazione, del tradimento delle élite nate dalle lotte per l'indipendenza, del razzismo medico e scientifico, mostrando una rara sensibilità sociologica e antropologica nell'analisi della società algerina. Profeta Fanon lo sarebbe stato ancora nell'opera più nota, *I dannati della terra* (1961), scritta negli ultimi mesi di vita quando era già gravemente malato, riuscendo tuttavia a investigare con straordinaria lucidità le forme dell'alienazione coloniale, i disturbi psichiatrici correlati alla violenza bellica, il senso dei culti di possessione nella popolazione colonizzata, il posto da assegnare alla cultura, le responsabilità della colonia nel degrado della terra... *Profetismo permanente* che misuriamo per intero oggi anche quando ci volgiamo a guardare le nuove apocalissi e le nuove espressioni del razzismo.

Quando presi la decisione di dare il nome di Frantz Fanon all'omonimo centro fondato nel 1996 dopo anni di ricerche sulla migrazione, alcuni amici e colleghi ne furono sorpresi: sembrava loro un gesto *inattuale*, una scelta nostalgica. Oggi posso dire che anche quello fu per certi versi un gesto *profetico*: tutto quanto è accaduto da allora, in primo luogo il riemergere della questione razziale e della violenza contro i corpi degli immigrati nelle nostre strade, conferma la forza del suo pensiero e delle sue intuizioni, a cominciare da quelle sulla *duplice alienazione* (del Bianco e del Nero, del Colono e del Colonizzato, del Dominante e del Dominato): un nodo, quest'ultimo, al quale dobbiamo rivolgere

con pazienza, ma ostinatamente, tutta la nostra attenzione. Come tutte le profezie, anche quella di Fanon non promette un orizzonte pacificato, non offre soluzioni prêt-à-porter, non placa i nostri spiriti: al contrario, ci rende insonni e solo ci prepara a una lotta che Fanon sapeva essere lunga, infinita, "continua" (Angela Davis).

La sua *attualità* la si misura soprattutto lungo tre orizzonti, che provo qui a riassumere. Il primo è quello della *decolonizzazione dei saperi* (a cominciare ovviamente dalla psichiatria e dalle scienze sociali sino all'ecologia, come suggerisce Malcom Ferdinand, martinicano come lui). Che cosa significa? Le categorie dell'alterità psicopatologica e le categorie diagnostiche sono state plasmate dallo sguardo coloniale e razziale ("drapetomania", presunta propensione alla violenza e alla criminalità del nordafricano, credulità e rassegnazione o fatalismo delle popolazioni indigene, e così via), ma queste prospettive continuano a riprodursi invisibilmente: nel progetto egemonico di categorie diagnostiche che *patologizzano la cultura stessa*, come nel caso dei "trance and possession disorders" (DSM-IV). Ian Hacking suggeriva, in riferimento all'esperienza della trance, che gli psichiatri oggi perpetuano il progetto coloniale inaugurato con la *conversione* dai missionari (conversione, nel loro caso, a un modello di soggettività universale, di uno psichismo che ricalcava i passi e le pieghe del soggetto Bianco ed Europeo). Fanon è stato il pioniere del decostruzionismo, e ha ricordato come l'oggettività si rovesci sempre contro i dominati, contro gli ultimi.

C'è un secondo orizzonte che i suoi scritti percorrono con molto anticipo rispetto ad altri: la sofferenza dell'immigrato, spesso *bloccata* nel nodo di appartenenze contraddittorie (recise, odiate, negate, idealizzate...), nutrita dal veleno del razzismo o

dell'abbandono nelle società d'accoglienza. Avremmo dovuto attendere Sayad per ritrovare la superba analisi di questo dolore, di queste solitudini. Il breve articolo che Fanon scrive nel 1952, *La sindrome nordafricana* è un ritratto denso e tagliente della società francese e della condizione dell'immigrato algerino, che scandaglia i fondali torbidi dell'indifferenza, della violenza burocratica e di una medicina cieca alle radici del dolore, dell'inquietudine, del sintomo in quelle voci insistenti, in quei corpi indecifrabili: sempre sospettati di mentire, sempre sospettati di esagerare, sempre sospettati di manipolare... È un testo che propongo di leggere ai miei studenti parallelamente alla *Profezia* (1964) di Pasolini.

L'attualità di Fanon, infine, la colgo nella sua capacità di ripercorrere i solchi sottili dell'alienazione, le sue genealogie, le sue logiche più segrete. Ridurre il suo discorso a quello di una sociogenesi della malattia mentale è a dir poco approssimativo. In realtà Fanon ci invita a percorrere la totalità dei nodi dentro cui il Soggetto sviluppa la sua alienazione quando confrontato al devastante effetto di uno spossessamento della memoria, degli spazi e del tempo. Oggi si parla spesso di "intersezionalità" (Kimberlé Crenshaw) come della sola prospettiva che può condurci a pensare adeguatamente i complessi problemi del presente: ritengo che Fanon ne abbia scritto una pagina decisiva, forse la prima.

Ma c'è un quarto orizzonte dove l'attualità di Fanon si manifesta, e che vorrei ricordare. Fanon *non crede* alle élite nazionali, ai discorsi ufficiali. Ha conosciuto in prima persona l'ipocrisia dei democratici e il tradimento delle promesse fatte da tanti leader nazionalisti. Ha guardato da vicino un mondo che brucia: la storia dei paesi post-indipendenza gli dà ragione. Questo non gli ha impedito tuttavia di restare accanto a chi soffre, curare i

sopravvissuti alla tortura, e immaginare i contadini della Cabilia e il *Lumpenproletariat* di Algeri come gli autentici protagonisti di una liberazione che, anche quando sarà confiscata, conserverà la traccia della loro rivolta. Questa traccia è la promessa di una "turbolenza a venire", pensabile a condizione di ammettere che «il tempo non è un fiume ma un pendolo» (prendo a prestito le parole e le immagini di Arna Bontemps). Fanon scruta senza sosta quella traccia, e ascoltando il tic-tac dell'orologio razziale parla ai dannati della terra senza mai lasciarsi irretire dalla retorica nazionalista. È quella che definisco *la sua stanza anarchica*, quella che custodisce la forza più segreta e dirompente del suo pensiero.

Ritiene che il portato politico dell'opera di Fanon sia in qualche misura attualizzabile o che il contesto globale contemporaneo sia mutato al punto da renderla non più fruibile?

Lo scenario immaginato fra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta (la conferenza di Bandung, i due blocchi, la guerra fredda, il ruolo di Cuba) sembra lontanissimo, eppure la minaccia nucleare, le contemporanee strategie della cognitive war, il permanere della colonia e dell'apartheid nei suoi aspetti più brutali (nei Territori Occupati e in Israele), le contemporanee forme della necropolitica (Mbembe)... convocano il pensiero di Fanon nell'analisi delle nuove economie della violenza (cfr. Beneduce, 2011).
Entrati in un regime dominato dalla finanza, dal mercato occulto di organi e corpi, da inedite forme di disuguaglianza e di sfruttamento, la sua lezione torna ad essere fondamentale per esplorare non solo il dispositivo coloniale quale si sviluppò fra diciannovesimo e ventesimo secolo, ma quello che in letteratura

si designa con il termine di "colonialità": una forma di assoggettamento in parte diverso (ma solo in parte), che invisibilmente permea le strutture dello Stato-nazione e il nostro inconscio. I corpi degli immigrati lasciati morire nel Sahara e nel Mediterraneo o dimenticati nelle nostre città, il cinismo letale della Francia in Mali, degli Stati Uniti in Afganistan e in Iraq, della Russia in Siria, della Turchia in Libia, dell'Italia in Egitto, le minoranze spossessate delle loro terre in America Latina, ci riportano ancora una volta ai sentieri percorsi da Fanon. Non è un caso che il suo nome sia gridato dai movimenti degli studenti in Africa, o nel corso delle proteste contro gli assassini della polizia di cittadini afroamericani negli Stati Uniti. E non è un caso che la sua riflessione ispiri Karima Lazali (*Le trauma colonial*, 2018) nell'analisi della guerra fratricida che ha sconvolto l'Algeria. "L'atmosfera di fine del mondo" (Fanon) è, purtroppo, ancora la *nostra* atmosfera, e l'urlo disperato di Floyd ("*I cannot breath*") e di quelli che come lui sono stati strangolati in una strada qualunque di questo tempo opprimente, ne è la metafora dolorosa e letterale.

Talvolta immagino Fanon "inventariare", con rabbiosa tristezza, un reale scandito dalla violenza, annotando l'elenco infinito delle vittime del razzismo o della guerra civile nel paese per la cui liberazione aveva sacrificato tanti anni della sua vita. Il discorso politico di Fanon è oggi attuale non solo perché abbiamo bisogno di un pensiero che, come il suo, sia poco incline a compromessi, negoziazioni o complicità epistemologiche, ma soprattutto perché il suo sguardo coglieva già l'intreccio delle molteplici dimensioni dell'assoggettamento e dell'oppressione.

Negli anni Novanta, assieme ad altri studiosi "accomunati dall'interesse per i temi della salute, della migrazione e della

cultura" ha fondato un centro intitolato proprio a Frantz Fanon, centro "impegnato nello sviluppo di interventi clinici nel campo della salute mentale dei migranti". Può descriverci quali sono le attività e i lavori principali svolti dal centro?

Il Centro Fanon, nato ufficialmente nella primavera del 1996, nacque con l'intento di introdurre nell'orizzonte della cura dei cittadini stranieri uno spazio di ascolto purgato dall'arroganza dei nostri saperi, delle nostre categorie diagnostiche, delle nostre interpretazioni. Uno spazio dove donne e uomini immigrati potevano finalmente sentirsi a proprio agio: parlando senza ricevere sguardi paternalistici, raccontare senza veder esotizzati o ridicolizzati il loro dolore e la loro esperienza. Un luogo di cura dove la loro storia e la storia dei loro paesi potesse finalmente essere detta e riconosciuta. "È la prima volta che qui non sento razzismo", mi disse una volta una donna della Costa d'Avorio, a conferma che eravamo riusciti a creare un contesto di cura finalmente diverso.
Un secondo obiettivo era stato quello di introdurre la figura del mediatore etnoclinico, ponendo con forza la questione della *lingua* nel lavoro clinico con i cittadini stranieri. Includere tale figura non fu e non è facile, per molte ragioni: *quelle proprie dell'epistemologia clinica e della psicoterapia*, quelle *storiche* (nelle colonie, il mediatore culturale, il "cultural broker", ebbe fra l'altro il controverso ruolo di riscuotere le tasse...), quelle *politiche*. Queste ultime meritano particolare attenzione: articolandosi al *momentum* della traduzione, finiscono spesso per restare invisibili, ma esse parlano sempre di rapporti di forza, e di una conoscenza che è talvolta nei mediatori di gran lunga superiore a quella degli operatori e degli "esperti", una conoscenza tuttavia *infelice*. I "mediatori culturali" vivono il

paradosso di un sapere non riconosciuto, di un potere negato: e questo già nel loro paese di origine, ciò di cui spesso non sono consapevoli (e che non di rado alimenta una autentica nevrosi, come mi è capitato di vedere nel corso degli anni). Infine, essi non hanno quasi mai ricevuto una formazione e un sostegno per far fronte allo specifico carico emotivo derivante dall'abitare un perpetuo *entre-deux*. L'antropologo Eric Wolf, riflettendo sul contesto messicano e il ruolo di quei gruppi che mediavano le complesse relazioni fra comunità locali e nazione, sottolineava un aspetto che ci offre un'analogia utile per pensare le caratteristiche del loro lavoro: «La posizione di questi mediatori (brokers) è una posizione "esposta", dal momento che come Giano bifronte, essi devono guardare in due direzioni opposte. Devono servire gli interessi di gruppi operanti a livello della comunità e a livello nazionale, e gestire i conflitti che nascono dalla collisione di questi interessi» (Wolf, 1956, p. 1076). La *collisione* che può generarsi nell'incontro clinico riguarda non solo l'interpretazione di alcuni sintomi ma il senso stesso dell'esperienza (sarei tentato di dire che è una collisione fra distinte ontologie dell'esperienza, del corpo, della cura), ma essa nasce anche dal perdurante colonialismo epistemico che spesso assedia la relazione terapeutica. Si può ben immaginare l'incertezza che essi devono governare, e gli esiti di un intervento che non preveda di esplorare questi aspetti.

Da tutto ciò deriva la banalizzazione della mediazione culturale nella quasi totalità delle esperienze che hanno in questi anni scimmiottato l'etnopsichiatria. Il Centro Fanon ha voluto sin dai suoi inizi pensare queste sfide e questo rischio, e senza la pretesa di averne risolto tutti i nodi o anticiparne sempre la comparsa, considera l'incontro fra lingue e immaginari come il solo spazio (impervio, rischioso, incerto) dove la cura può essere pensata. È

una lezione che ho appreso già negli anni della mia formazione clinica, a Napoli, con pazienti *autoctoni*, ma incontrato in tutta la sua densità nel corso delle ricerche sulla malattia mentale e le cure tradizionali sull'altopiano dogon.

Quali sono i problemi maggiori che il lavoro con i migranti ha richiesto di affrontare in tempo di crisi? Pensiamo, soprattutto, alle emergenze economiche, belliche e pandemiche che hanno tormentato la storia dell'ultimo decennio. C'è un filo conduttore antropologico, una continuità tra i differenti tipi di trauma caratteristici di questi diversi contesti?

Non c'è nulla di più deleterio che la pretesa di trasformare in semplici problemi di natura amministrativa o burocratica questioni politiche o cliniche. Si pensi al turbinio di acronimi che hanno nominato e continuano a nominare i luoghi dove gli utenti stranieri sono accolti, controllati, richiusi per essere poi spesso espulsi: che cosa rivela questa incertezza semantica se non l'occultamento del razzismo e della violenza dello Stato nazione? Si pensi alla violenza di una nozione come quella di "detenzione amministrativa", alle violenze denunciate nei Centri per il Rimpatrio, ai suicidi che ne mostrano da anni il carattere disumano. All'ambiguità nei confronti dei soccorsi, responsabile di centinaia di morti. Si pensi al paradosso di progetti che investono fondi per l'accoglienza attribuendoli ad enti il cui personale non ha alcuna competenza, mentre al tempo stesso si moltiplicano gli investimenti per il controllo e la militarizzazione delle frontiere. Si pensi infine ai tempi di attesa per incontrare le commissioni territoriali per il riconoscimento della protezione internazionale, e le umiliazioni denunciate da tanti immigrati che negli uffici delle nostre questure vengono trattati come "animali",

come mi raccontava qualche settimana fa una donna singalese a Napoli. Dopo aver provato a *spiegare* queste forme di «brutalismo» (Mbembe) ordinario, a giustificare con la scarsezza delle risorse e la scarsa preparazione del personale pratiche che puzzano di razzismo, da questo quadro emerge il *continuum* della violenza: statale, burocratica, istituzionale, politica (di *maux-à-mots* della migrazione parlavano già Sayad e Leca negli anni Novanta), di cui occorre prendersi cura, pena il riprodurre un "diniego" analogo a quello attuato da psicologi, psicoanalisti e psichiatri nelle colonie...

Nel 2021, con la scomparsa di Piero Coppo, l'etnopsichiatria italiana ha perso un punto di riferimento fecondo ed eterodosso: quali sono gli aspetti per lei più importanti dell'eredità di Piero Coppo nella teoria e nelle pratiche della disciplina?

Ho conosciuto Piero Coppo nel 1987, e partecipato con entusiasmo al progetto che aveva ideato in Mali sulla medicina tradizionale. Aveva saputo integrare un'idea molto diffusa in quegli anni (riconoscere il valore dei saperi locali della cura, di fatto un atto di *giustizia epistemica*) con il vocabolario della salute mentale nei paesi in via di sviluppo (oggi si direbbe Global Mental Health): un tema solitamente negletto. Con il suo stile sobrio e la sua capacità di trasmettere idee complesse in un linguaggio semplice, Piero aveva messo al servizio di quel progetto l'eredità migliore dell'etnopsichiatria internazionale senza perdere di vista l'importanza delle dimensioni farmacologiche e fitoterapeutiche. Questo fu uno dei tratti più originali di quel progetto, che gli aveva facilitato il dialogo con i responsabili africani della *Médecine Traditionnelle*, ma che non tutti, fra gli antropologi, seppero comprendere (possiamo oggi

affermare: che valore avrebbe analizzare le meraviglie dell'efficacia simbolica dimenticando che la medicina è sempre stata anche *pharmakon*?).

È indubbio che il contesto dogon rappresentava a questo riguardo un vero e proprio santuario di domande e di pratiche: con tutti i rischi che spesso i santuari nascondono (seduzione dei "pellegrini", occultamento delle contraddizioni sociali e politiche...). Se Piero non ha saputo sottrarsi alla totalità di queste trappole, ha però saputo malgrado tutto costruire un modello di ricerca che, soprattutto nei primi anni, fu autenticamente interdisciplinare e, sotto il profilo sociale, unico, ciò che alcuni dogon ricordano tuttora. Riprendeva così vigore, per certi versi, il modello attuato in Senegal da Collomb trent'anni prima, sebbene in un contesto radicalmente diverso da quello senegalese. L'etnopsichiatria della malattia e della cura in Italia deve molto al suo approccio. Piero ha mobilitato grandi risorse intellettuali e al tempo stesso attivato alleanze tattiche. Il più recente e coraggioso progetto di una scuola di psicoterapia ha cercato di mettere a frutto quanto aveva realizzato e conosciuto negli anni precedenti, e sappiamo quanto il passaggio dalla ricerca all'insegnamento rimanga, nel nostro ambito, uno spazio difficile. Ma Piero ha avuto anche il merito di aver riflettuto in modo originale sulla malattia mentale in rapporto all'orizzonte del *nostro* tempo nelle *nostre* società: il suo lavoro sulla depressione rimane un contributo importante, che molti dei miei studenti leggono con interesse. Ecco, se dovessi indicare le aree tematiche nelle quali più generosi sono stati i suoi contributi, ricorderei il suo lavoro etnopsichiatrico in Mali e la sua analisi clinico-epistemologica della condizione depressiva.

Piero è sempre stato sensibile alla dimensione politica della sofferenza, e questo aspetto credo debba essere ricordato come

un lascito specifico della sua etnopsichiatria, che amo definire *critica*, e lui chiamerebbe radicale. Un sentimento di profonda riconoscenza mi lega ai tempi che ho condiviso con lui in Mali nel corso di una ricerca affascinante sui saperi locali della cura. Posso affermare di aver conosciuto forse aspetti della sua riflessione, del suo progetto, della sua visione che altri non hanno visto: il complesso rapporto di collaborazione avuto con lui ha avuto indubbiamente per me il valore di un punto di svolta. Gli obiettivi del Centre Régional de Médecine Traditionnelle di Bandiagara oggi non potrebbero essere pensati come allora, soprattutto di fronte ai cupi sviluppi del contesto politico in Mali, di fronte a minacce e sofferenze che vedono spesso i guaritori stessi incerti e impotenti. A partire dalla metà degli anni Novanta avrei perseguito autonomamente e lungo altre piste la ricerca iniziata sotto la sua guida, includendo nuovi capitoli.

Nel corso degli ultimi trent'anni un insieme di autori, richiamandosi ad alcuni grandi filosofi del Novecento, si è più o meno riconosciuto nell'espressione Ontological Turn*. Dietro questa formula si cela l'urgenza di un profondo rivolgimento negli studi etnografici in direzione di un superamento dell'etnocentrismo da cui l'antropologia non avrebbe ancora saputo liberarsi. Teorie come il prospettivismo di Eduardo Viveiros De Castro tentano di fornire una chiave ontologica d'accesso a mondi che sarebbero inaccessibili altrimenti – come quelli amerindi. Qual è il suo parere in merito? Come giudica le posizioni avanzate da questi autori?*

Come ho avuto occasione di scrivere, l'Ontological Turn (OT) occupa un posto rilevante nell'orizzonte del sapere antropologico contemporaneo, ma in riferimento alle ricerche

etnografiche in sé non è assolutamente nuovo: lo stesso Viveiros de Castro ha affermato in più di un'occasione di essere stato sorpreso del successo incontrato dai suoi lavori e dalle sue tesi. Nemmeno l'attributo (*ontological*) è nuovo in antropologia: esso percorre sin dalla fine degli anni Quaranta i lavori etnologici, non solo in America Latina, e ha in quelli di Albert (fra i Navajo, 1956) e Hallowell (fra gli Ojibwa, 1960) i suoi precedenti più noti. Indubbiamente, esso ha avuto il merito di riaprire il dialogo tra filosofi e antropologi, ma soprattutto quello di guardare con una nuova consapevolezza a quei mondi e a quelle forme di vita che abbiamo tradotto, interpretato, descritto mentre li cancellavamo e li predavamo. In questo mutamento di sensibilità e di temi, la questione del «divenire», estratta dall'infinito archivio deleuziano, costituisce un vero e proprio grimaldello concettuale, a condizione di articolarne le promesse meno con il tema della metamorfosi e piuttosto con quello della relazione, o meglio: del *divenire altro* attraverso lo sviluppo di relazioni. È una svolta che ci permette di vedere e riapprendere diversamente un cumulo di esperienze, circostanze, incontri: fondamentali nell'etnografia ma anche nella clinica (in fondo, la guarigione della psicosi è la metamorfosi del paziente mediata dalla relazione con il/la terapeuta, come nel caso di Sechehaye, come nel caso delle terapie sciamaniche).

Ogni volta che una relazione profonda è costruita con un altro essere, quale che esso sia, sperimentiamo *quanta* di divenire, di metamorfosi. L'intuizione filosofica, ripresa in tutta la sua ampiezza da Viveiros de Castro in lavori coma *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia* (2002), che comprende articoli della sua etnografia fra gli yawalapíti (nell'Alto Xingu), ci ricorda come la fabbricazione degli esseri (e di esseri diversi) appartiene a non poche tecniche iniziatiche, alla

formazione di un novizio sciamanico, ma anche alla "fabbricazione" di un bambino o dei suoi particolari poteri (come accade in Africa, per esempio, quando si pensi alla produzione di talenti particolari e alla stregoneria).

Si tratta ovviamente di riconoscere questi mondi nelle loro voci, nelle loro specificità, dialogare diversamente con essi, farci permeare e interrogare (*trasformare*?) da un pensiero che abbiamo invece preferito oggettivare. Il momento in cui l'OT arriva è propizio perché caratterizzato dalla coscienza – palpabile soprattutto fra i giovani – delle minacce derivanti dalla crisi ambientale (riscaldamento globale, scioglimento dei ghiacciai, incendi, desertificazione e contrazione di ecosistemi vitali per il pianeta, crisi alimentare, riduzione della biodiversità e così via), dalle sindemie, e dunque dell'urgenza di un cambio di passo. L'antropocene è la nostra grande sfida "cosmopolitica" (Latour, Stengers, e così via). Non è un caso che Viveiros de Castro e Danowski abbiano scritto recentemente un saggio sulla fine del mondo. Sul piano epistemologico, l'OT si vuole diverso dal relativismo culturale, sebbene non tutti sono d'accordo con questa premessa. Holbraad e Petersen (*Ontological Turn. An Anthopological Exposition*, 2017) ricordano che nell'OT la relatività non starebbe nella relazione «fra dati etnografici e i diversi contesti sociali, culturali o politici, ma piuttosto nella relazione tra i diversi dati in questione e i vari assunti ontologici che gli antropologi inevitabilmente utilizzano nel tentativo di descriverli etnograficamente. Questo perché i termini che gli antropologi usano per descrivere i loro dati li hanno costruiti all'interno di assunti particolari su che cosa questi dati sono, e questi assunti ontologici [...] sono essi stessi contingenti» (cfr. Holbraad, Petersen, 2007, pp. 5-6). L'esempio che fanno ci è familiare: se abbiamo descritto da sempre come "doni" i *taonga*

dei Maori, è perché li abbiamo considerati "oggetti". Si tratta dunque di riconcettualizzare la relazione fra "soggetto" e "oggetto" e vedere nei *taonga* dell'altro, come già suggeriva Mauss. In fondo lo stesso Mauss utilizzava il termine "cosa", e sappiamo che *Ding* (in tedesco) non è la stessa cosa che "oggetto". L'argomento sembra convincente, e supporta il presupposto di una differenza di fondo nei confronti del relativismo culturale.

La radicale originalità dell'OT sembra però vacillare quando si ricordi che già De Martino muoveva le sue critiche dalla necessità di sottoporre a storicizzazione i termini utilizzati dall'etnologia (le categorie di "realtà" e di "magia" nell'analisi dei poteri magici, per esempio). De Martino precursore, nel 1948, dell'OT? Occorrerebbe più spazio per un simile argomento, e dobbiamo ricordare che l'antropologo italiano non ha mai dimenticato il ruolo fondamentale della storia: la sua si potrebbe forse definire *un'ontologia storica*, come del resto si potrebbe dire del contributo di una delle ispiratrici del pensiero di Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, che alla storia ritorna insistentemente (a quella dell'evangelizzazione, in particolare) per pensare il prospettivismo e la nozione di persona tra i Wari della Colombia. In fondo, le questioni filologiche non toccano il nocciolo del problema: con il prospettivismo, con l'OT, l'antropologia si è riaffacciata con forza nel dibattito intellettuale contemporaneo, sollecitando nuove (ed urgenti) alleanze concettuali e disciplinari.

Ma c'è un aspetto importante che mi preme ricordare. Un crescente esercito di esperti parla di antropocene, di *Actor Network Theory*, Gaia, eccetera invocando un impegno urgente del sapere antropologico su questo terreno. C'è tuttavia qualcosa che spesso si dimentica a mano a mano che queste «carismatiche

mega-categorie» (Reddy, 2014) si affermano negli ambienti accademici: esse possono rapidamente *cancellare* le voci delle minoranze che abitano i luoghi più esposti, *traducendo* e di fatto occultando le comunità indigene, le loro leggi, i loro vocabolari. Il rischio di un'appropriazione del pensiero e delle categorie indigene da parte del mondo accademico è alto. Nel perpetuare una forma di invisibile *occupazione epistemologica*, trascurando di coinvolgere nei nostri lavori il pensiero e la voce di chi da sempre ha pensato l'ambiente e il rapporto con esso, o meglio l'ecologia, si continua di fatto a ignorare il pensiero degli altri, i suoi valori giuridici e spirituali, le epistemologie locali. Credo che tale consapevolezza critica sia importante quanto l'urgenza di rinnovare il nostro lessico concettuale e la nostra agenda di ricerca. Le critiche di Reddy, che possono essere applicate anche all'ipertrofia accademica dell'OT e al rischio che esso dimentichi altri conflitti, dovrebbero essere accoppiate all'esigenza di rigore metodologico invocata da Descola nell'uso del vocabolario forgiato dall'OT e nell'auspicato "ritorno ai fondamenti".

Un suo testo del 2010, ripubblicato nel 2019, s'intitola Archeologie del trauma*. Nel suo testo lei descrive e articola il tema del trauma – cruciale per la psicoanalisi e non solo – in tutta l'inusitata estensione che esso ha acquisito. A proposito Fassin e Rechtman hanno potuto parlare di un "impero del trauma" (titolo del loro volume, recentemente tradotto in italiano). In che modo l'esperienza del trauma e la categoria concettuale che si costruisce e si struttura intorno a tale esperienza permette di leggere le forme di vita delle società contemporanee?*

Le teorie nascono spesso in risposta a mutamenti o crisi sociali. Quella sull'isteria aveva di fronte la questione della violenza

familiare e la crescente forza delle voci femministe in un'Europa oppressa dai principi patriarcali e dall'ipocrisia vittoriana. Le teorie del trauma affiorano in un'epoca di catastrofi (le due guerre mondiali: lo storico Eric Hobsbawm (1994) parlava proprio di "età delle catastrofi" per indicare il periodo tra il 1914 e il 1945), e la cupa figura dei campi di sterminio: *il* trauma dell'Europa del secolo scorso. Freud, Ferenczi ed altri hanno pensato in modo unico il nesso fra psichismo, storia e violenza. Le teorie psicologiche, anche quelle sul trauma, sono sempre in rapporto con i contesti sociali al cui interno emergono, e rivelatrici delle contraddizioni di una società: la società occidentale, la sua violenza, la sua pulsione di morte.

Scivolando surrettiziamente fra le mangrovie della dimensione privata e di una diagnosi psichiatrica (il PTSD), esse corrono il rischio però di far perdere di vista la dimensione storica, collettiva, culturale, togliendo con la sinistra quanto la mano destra aveva dato: il riconoscimento di un legame fra la sofferenza osservata e un particolare evento storico, oggettivo. La violenza sociale, bellica, politica, privata, di genere, ma anche economica, ha finito così con l'essere respinta sullo sfondo, se non occultata, da una categoria epurata di ogni significato etico-politico. Ciò ha reso possibile, come ricordava, Allan Young, che pur di ottenere i benefici dell'indennizzo taluni veterani statunitensi tornati dal Vietnam arrivavano ad accusarsi di atti ignobili senza difficoltà, pur non avendo partecipato ad essi. Il solo fatto della loro "presenza" in quei teatri di violenza e di orrore li qualificava ormai come semplici pazienti affetti da PTSD. Le responsabilità dell'amministrazione statunitense in una guerra inutile e nutrita dal razzismo (la "gook syndrome") potevano essere messe fra parentesi, e dimenticati i villaggi e i corpi bruciati dal napalm. Ogni differenza fra perpetratori e

vittime finiva col perdere rilievo. La medicalizzazione di una sofferenza collettiva e politica aveva realizzato una miracolosa invisibilizzazione: quanti sono i lavori pubblicati in questi anni dedicati a misurare e valutare la condizione di sofferenza di centinaia di migliaia di vietnamiti, iracheni, afgani, palestinesi dopo i bombardamenti al napalm o al fosforo, le torture, la distruzione delle loro case? Intanto, fiorivano i reparti della Veteran Administration per il trattamento dei soldati affetti da PTSD. Contro gli scotomi di una categoria diagnostica come il PTSD, si sono opposte la voce di Derek Summerfield, che ha a lungo lavorato in contesti di conflitto, e quella della psichiatra e psicoterapeuta palestinese Samah Jabr, che non cessa di ricordare la storia e i protagonisti di una sofferenza che si fa fatica a raccontare.

I dibattiti intorno alle politiche di "riconciliazione, verità e giustizia" dicono, da un altro lato, delle contraddizioni che accompagnano la traduzione nel lessico umanitario della violenza e dell'impunità, e quasi non ci si sorprende più dell'arrivo immediato di "esperti del trauma" sulle scene di qualsivoglia tragedia, poco importa se naturale o di origine umana. Il PTSD ha operato una banalizzazione della nozione di trauma quanto mai inquietante (tecniche come l'EMDR lo mostrano inequivocabilmente), e nascondendosi dietro l'ovvia necessità di intervenire su una sofferenza che si rivela spesso a livello somatico, come Ferenczi aveva già da parte sua notato, queste teorie hanno veicolato di fatto nuove, inquietanti politiche della memoria. Non è forzato sostenere che PTSD, EMDR e "resilienza" costituiscano il ritmo infelice alla cui danza è invitato il soggetto neoliberale. Il primo passo è la diagnosi di PTSD, che *traduce* le conseguenze ciò che è accaduto (stupro, tortura, terremoto, atti di razzismo, apartheid, esplosione di un'industria

chimica, e così via), poco importa di *che cosa* si tratti e *quali* le responsabilità. Il secondo passo è la pretesa di *curare* con una terapia rapida ed "efficace", l'EMDR, che conta oggi centinaia di esperti, i quali promettono una chirurgia (un'anestesia? una protesi?) della memoria traumatica. Infine, il terzo giro di danza si conclude con l'invito a reagire, opponendosi alla tentazione della melanconia, e con tutte le proprie segrete energie guardare al futuro: come si è fatto in Turchia con le vedove e i figli delle centinaia di minatori morti durante un incidente causato dalla contrazione dei tempi di riposo e dalla fatica. Ha ragione chi sostiene, su un altro versante, che la melanconia (razziale, postcoloniale, e così via) non è un sentimento patologico ma l'ostinata espressione di una memoria che non abdica e non intende dimenticare ciò che è stato sottratto, perduto (una "struttura di sentimento", che non si lascia inchiodare al letto di Procuste di una etichetta diagnostica).

Contro il PTSD e la banalizzazione della nozione di trauma che esso ha realizzato, insorgono le memorie che, in diversi luoghi del mondo, non accettano di veder *tradotte* in una diagnosi le conseguenze di una violenza perpetrata con cinismo, riprodotta quotidianamente e negata dagli esperti: come ricorda Saiba Varma a proposito del Kashmir (e come abbiamo indicato, io e Simona Taliani, nella prefazione del libro di Lazali recentemente tradotto in italiano). Contro una categoria diagnostica che pure ha avuto i suoi meriti, che pure ha riconosciuto la realtà di eventi dolorosi all'origine di non pochi disturbi e fragilità, i sentimenti diffusi, le situazioni difficilmente riconducibili alla sola sfera privata, le *atmosfere* che dominano l'esperienza ordinaria nelle popolazioni che sono andato evocando, parlano di questo nodo irrisolto: è il richiamo alla responsabilità di una memoria collettiva che ricordi il proprio e l'altrui dolore. Come suggerisce

la metafora chimica, questi sentimenti sono come un cristallo che, precipitato sul fondo di un recipiente, rimane *insoluto*. La mia critica degli abusi del PTSD, della sua utilizzazione routinaria (nel caso dei richiedenti asilo, ad esempio), va nella direzione di un ripensamento di questi nodi individuali e collettivi, psichici e storici.

Recentemente si assiste a una "riscoperta" dell'opera di Ernesto De Martino i cui effetti non sono visibili soltanto in Italia ma anche all'estero (in particolar modo in Francia). Quali sono a suo avviso le motivazioni e le implicazioni speculative di questo movimento e quali frutti possono nascere da esso?

Il pensiero di Ernesto De Martino è uno di quegli "incontournables" del ventesimo secolo, che dall'incontro con le tragedie della sua epoca ha saputo estrarre intuizioni e domande straordinarie, che sul piano epistemologico, e considerando l'orizzonte disciplinare della sua formazione (la filosofia di Benedetto Croce, la lezione storica di Pettazzoni), possono definirsi autenticamente rivoluzionarie. De Martino strappa l'etnologia al sonno degli studi folklorici – quella che lui definisce «etnologia borghese» (cfr. De Martino, 1949), e situa la cultura popolare al rango di resistenza e di coscienza storica. Sono anni in cui cresce inarrestabile, nelle classi subalterne, nei popoli colonizzati, fra «i dannati della terra» (Fanon), l'esigenza di agire e non più «essere agiti da», di scuotere una «storia che angoscia». Con un sol gesto, restituisce dignità al magismo, definendolo (ne *Il mondo magico*, apparso nel 1948) come «problema unificante». Intorno ai suoi enigmi saranno convocate non solo la storia delle religioni e l'antropologia ma la psicologia, la psichiatria, la psicoanalisi, le scienze naturali, segnando una

svolta là dove ad essere interrogati non sono soltanto «i poteri magici», ma le categorie stesse di magia e di realtà (nasce qui, irrevocabile, il dissenso rispetto a Croce). De Martino, come Lévi-Strauss, scruta il ruolo sociale e le tecniche di quello che definisce «Cristo magico», lo sciamano, e avvia una riflessione originalissima che, senza evitare il rischio di aporie, pone al centro della sua riflessione la questione heideggeriana della «presenza» e della sua crisi. Questo tema lo spinge a dialogare sempre più con la psicoanalisi (sono a questo proposito anni davvero fecondi, e le incursioni di Lévi-Strauss ne sono una prova ulteriore), come il lavoro su *Morte e pianto rituale* (1958) documenta ampiamente, e con la psichiatria di orientamento fenomenologico. Il grande interesse dell'opera demartiniana sta indubbiamente nell'affresco che egli andrà realizzando su temi che erano al centro di un ampio spettro di discipline, sempre avendo a cuore (e forse più di altri suoi contemporanei, che pure si occupano di sciamanismo, di culti di possessione, di magismo) la questione del che cosa fanno questi "istituti culturali", come operano, in che misura arginano il "rischio" e assicurano la "reintegrazione". Naturale pensarlo come padre dell'etnopsichiatria e dell'antropologia medica italiane: un'etnopsichiatria che per essere stata impastata con il vocabolario gramsciano non si espone mai al rischio di derive culturaliste (de Martino prende distanza in molte occasioni dal relativismo culturale), ma che al tempo stesso non rinuncia al dialogo con altri mondi della cura, con altri modi di "essere umani" in questo mondo.

De Martino, ispirato certo anche da Devereux, critica la pretesa dei saperi psicologico-psichiatrici occidentali di poter dire *tutto*, indica il limite dei nostri apparati diagnostici, e certo avrebbe incontrato il favore di quel Thomas Lambo, psichiatra nigeriano,

che scriveva nel 1956 contro "l'arroganza morale" della civiltà occidentale. Ma de Martino compie un altro gesto, un duplice gesto, il primo dei quali fu intravisto da Cases nell'introduzione alla seconda edizione de *Il mondo magico* quando scrive che in realtà la crisi della presenza nel mondo magico non sarebbe che la "proiezione" della crisi europea (la tragedia della guerra, Hiroshima e Nagasaki, i campi di concentramento...), la crisi dell'umano di cui De Martino era stato testimone.

Laddove De Martino invoca una "pietà storica" nel giudizio del magismo, oggi noi utilizzeremmo piuttosto la formula di «giustizia epistemica» (Fricker, 2007), ma si impone un'altra considerazione. De Martino non compie quel passo che pure tutto in lui sembra annunciare: l'autocoscienza storica che l'Occidente è chiamato a costruire non è solo quella inerente al rischio in cui potrebbe nuovamente precipitare, e che il mondo magico palesa ancora per intero: è anche quella relativa al fatto che l'Occidente è *quello che è* anche *grazie* ai massacri, ai genocidi, agli epistemicidi compiuti nei secoli precedenti, alla distruzione di territori e specie viventi. Che le società primitive (cioè: le società colonizzate, smembrate, dominate, costrette dal colonialismo alla diaspora) *vivano ancora* in prossimità della crisi, della precarietà (sono società non ancora "garantite", scrive de Martino), parla anche di quella violenza. Che esse sia aggrappino al "magismo", a tecniche che all'etnologo di Berlino o all'antropologo di Cambridge paiono irrazionali, dovrebbe spingere a riconoscere in questi saperi e in quelle tecniche un altro significato, che in quell'epoca De Martino non vede (non può ancora vedere): quello di una *resistenza*, quello di una volontà di preservare aree dell'inconscio *non colonizzate*, come avrebbero suggerito Steven Feierman (1995) o Ben Okri (cfr. Wilkinson, 1992).

Il secondo gesto che rende la lezione demartiniana oggetto di una riscoperta recente è senza dubbio il tema dell'apocalisse. *La fine del mondo* è una profezia e un manuale di sopravvivenza epistemologica, dove con arditezza lo studioso napoletano intreccia i miti antichi, i nuovi millenarismi sorti in epoca coloniale, la crisi della borghesia europea testimoniata dalla letteratura esistenzialistica e "il documento psicopatologico": anche quest'ultimo è senz'alcun dubbio un gesto moderno e anticipatore, dove il sintomo si fa rivelazione, *palinsesto*, come mi piace ripetere, di altri conflitti, di altri drammi.
Dalla sua proposta nasce un vero e proprio progetto di ricerca. Sono questi i frutti del suo pensiero: una rinnovata alleanza interdisciplinare, il rigore di un lessico sempre sorvegliato, di una tensione teorica senza tregua, che nel ripensare il ruolo del sapere antropologico gli assegna anche un evidente ruolo politico. Oggi la fine del *nostro* mondo è, per nostra responsabilità, una minaccia di cui molti hanno, ahimè, già assaporato il gusto amaro (in Amazzonia, in Australia, in Sundarban, in Repubblica Democratica del Congo, e così via): il lavoro di De Martino ce ne ricorda la minaccia, ed è come se già oltre mezzo secolo fa egli volesse chiedere una mobilitazione del nostro pensiero e scelte coraggiose, senza farci paralizzare dalla paura.

Quali sono, secondo lei, le teorie psicoanalitiche e antropologiche che maggiormente si coniugano con la possibilità di scrivere (prima, insieme e dopo Freud) una "storia dell'inconscio"? Con quest'ultima espressione ci riferiamo alle proposte teoriche di autori, come Carlo Ginzburg, che hanno collegato lo strutturarsi storico delle società e degli individui alle vicissitudini dell'inconscio e alle sue manifestazioni.

Vi sono due orizzonti per immaginare una risposta a una domanda così decisiva, rispetto alla quale non si può che assumere una posizione in qualche modo sbieca. Il primo orizzonte riguarda le fonti. Dovremmo ricominciare a imparare dai «documenti psicopatologici», per tornare ancora una volta al lessico demartiniano. E se uso questa formula è per sottolineare implicitamente che in quanto fonti, in quanto documenti, si tratta di prodotti che non vengono mai *elaborati da soli*: la loro produzione è sempre dialogica (Bachtin), sempre collettiva.
Nelle autobiografie di John Perceval (la cui prima edizione in tempi recenti fu curata da Gregory Bateson), in quella di Schreber, nei deliri (e nei romanzi mai trovati) di Marguerite Pantaine (il caso "Aimée" di Lacan), nel delitto delle sorelle Papin, e persino in quello straordinario documento che è la «guarigione infinita» di Aby Warburg (alle prese con Kraepelin da un lato, Binswanger dall'altro), noi cogliamo non l'espressione dell'inconscio *in sé* ma già e sempre una storia dell'inconscio e di un inconscio della storia. La lettura psicoanalitica e "sociale" della vicenda delle sorelle Papin basterebbe da sola a dimostrarlo. Due filiere interpretative, ciascuna sorta da un locus particolare: lo psichismo e il segreto patogenico nel cuore di relazioni familiari perverse, insomma il discorso della psicoanalisi, da un lato; la condizione di classe e l'espressione di un conflitto, dall'altro, sembrano ricordarci che il teatro dell'inconscio è il teatro della società, e viceversa. Dalle sorelle Papin a *Parasite* (2019) il salto è lungo, certo, e assai rischioso: ma perché una storia dell'inconscio (dell'inconscio *della psicoanalisi*) possa essere pensata, come lo fu per Foucault quella della malattia mentale, occorre essere d'accordo sul fatto che si tratta di una *categoria*, secreta in un momento particolare, da una

società particolare, e da una sua parte (la borghesia). Quando una categoria diventa paradigma, la genealogia rimane opaca, rendendoci difficile risalire alla sua sorgente. Ma un lavoro archeologico deve risalire proprio a monte di quella che per noi è una biforcazione non più pensata, quella fra conscio e inconscio (cfr. Melandri, 2004).

Ginzburg ha disegnato da storico un affresco unico che, a partire da un altro archivio (lo scontro fra classi contadine, Stato e Chiesa), permette di riconoscere le forme che assunse il conflitto fra ciò che doveva essere occultato, represso (il sapere degli esclusi, il desiderio di potere delle donne), e ciò che sotto le sembianze un'alterità perturbante, la stregoneria, chiedeva di salire sulla scena. De Certeau ha compiuto un percorso altrettanto denso, disegnando una storia dell'inconscio quale si rivela nell'esperienza dei mistici, dove ancora una volta protagonista è il religioso: l'equazione che vede modificarsi il rapporto fra campagna e città parallelamente a quello fra ascetismo, stregoneria e possessione demoniaca (i modi cioè in cui il *Je est un autre* parla), è una storia sociale dell'inconscio rigorosa quanto può esserlo solo la geometria.

C'è tuttavia un altro orizzonte, che qui mi limito solo ad evocare con l'aiuto di un concetto: quello di «documento involontario» (Marc Bloch). L'inconscio è un documento involontario, ma il suo funzionamento può essere colto solo attraverso una storia «sintomale» (cfr. Althusser, 1965, p. 29): una storia che non si lascia definire dal suo oggetto (l'inconscio in quanto oggetto della psicoanalisi) ma *per il modo* in cui prendiamo in considerazione il materiale che esso lascia affiorare. A queste condizioni diventa possibile una storia dell'inconscio.

Più in generale, per la psicoanalisi l'inconscio rappresenta un'alterità irriducibile in relazione alla quale ogni pretesa egemonia del soggetto dilegua, in particolare ogni egemonia del soggetto occidentale. L'Io può definirsi solo in relazione a un Altro. Analogamente, per l'antropologia solo in relazione a degli "altri" si definisce il "noi": identità e alterità pertanto si co-implicano necessariamente. Come declinerebbe dal suo punto di vista queste visioni dell'altro, allo stesso tempo distinte e complementari?

Mi limito a una riflessione breve, anzi: criptica, che spero di riuscire in futuro a formulare in modo più chiaro. Il rischio di non girare intorno all'idea di un Altro definito e pensato ontologicamente è il rischio che Fanon coglie in Lacan, e che possiamo riconoscere in qualunque altra ermeneutica (persino in quella di Lévinas). Perché l'Altro di Lacan non soddisfa Fanon? Perché in quello specchio dove il neonato si riflette lo psicoanalista ha dimenticato di aggiungere il colore: l'Altro per il Bianco è il Nero, e viceversa, scrive Fanon. Non diversamente, annota il giovane psichiatra martinicano, non esiste un generico «schema corporeo», ma uno «schema storico-razziale», uno «schema epidermico razziale» (Fanon, 1952, p. 90). È l'inizio di una riflessione che meriterebbe approfondimento, ma Fanon ci indica già la strada da seguire per evitare il rischio di una ontologizzazione dell'alterità e dell'Altro che precluda l'ingresso della storia in rapporti che sono sempre storicamente costituiti. Non è molto distante da questa posizione il suggerimento di Rita Laura Segato quando ricorda che proprio la forclusione del corpo nero in Brasile ha dato origine al razzismo e al rifiuto dell'Altro così radicati in questo paese. L'antropologia corre lo stesso rischio quando dimentica che l'incontro con l'altro si è

costituito spesso nel segno della tragedia, della negazione, del malinteso. Lo «scandalo dell'incontro etnografico» di cui scriveva De Martino (1977, p. 391) vuole muovere dalla storia di questo incontro fra umanità aliene per immaginare una diversa forma di relazione.
Da qui mi interessa ripartire, non per venire a capo una volta per tutte del problema dell'alterità (ciò che suonerebbe come una conclusione paradossale e contraddittoria), ma, in modo più radicale, per riconoscere l'irriducibile insorgere dell'Altro nel momento in cui si va compiendo la mia scelta.

La pandemia da Covid-19 ha mostrato con evidenza e urgenza che la salute è una questione centrale e, in particolare, la questione del diritto alla salute mentale, una delle questioni emerse con maggior vigore nel recente dibattito pubblico e politico. Da una parte, la domanda di accesso a tale diritto appare principalmente inascoltata; dall'altra, il diritto alla salute mentale sembra possedere un peso differente a seconda del soggetto – individuale o collettivo – che lo rivendica (come se il diritto alla salute mentale fosse secondario, per esempio, per i soggetti migranti).

È purtroppo drammaticamente vero: l'ingiustizia sanitaria è una delle rivelazioni più dolorose della recente sindemia. Basti pensare al diverso accesso ai vaccini in paesi come l'India o in Palestina. Il diritto alla salute mentale costituisce una delle aree più dimenticate nelle nostre azioni e nei nostri discorsi malgrado la centralità di questa dimensione in ogni contesto. Ma un ulteriore paradosso deve qui essere evocato. Il disinteresse nell'offrire ascolto e cura a chi è più esposto alla marginalità, all'esclusione, all'oblio (penso alle centinaia di cittadini che

aspettano di essere seguiti clinicamente per i loro disturbi nei servizi pubblici, non avendo altri mezzi), procede parallelamente al crescente investimento delle industrie farmaceutiche nella produzione di antidepressivi e antidolorifici. Si potrebbe concludere che quella che si sta costruendo da anni è una società anestetizzata e indifferente. C'è da temerne il risveglio, che sarà come sempre inatteso, e doloroso.

L'urgenza di un lavoro che mobiliti non solo esperti e gruppi sensibili, ma sappia immaginare strategie di intervento da realizzare congiuntamente a quanto già fanno movimenti di protesta e di denuncia nei confronti di questo generalizzato stato di «abbandono» (cfr. Bihel, 2005) in diversi luoghi del mondo (Colombia, India, Mozambico), è un passo importante, al quale è convocato ogni spirito insonne, ogni operatore che s'impegni nella difesa dei diritti, ogni persona – oserei dire – che s'interroghi sulla *condizione umana*. Anche il Centro Fanon, con le sue piccole risorse, con la sua tradizione di ricerca e di impegno, prova a dare a questo riguardo un contributo, come testimonia d'altronde l'esperienza da poco avviata di una nuova sede partenopea, in un'area dove i costi dell'indifferenza e dell'abbandono sono ben noti.

Riferimenti bibliografici

Albert, E. (1956), *The Classification of Values: A Method and Illustration*, in *American Anthropologist*, vol. 58, n. 2, pp. 221-248.

Althusser, L. (1965), *Dal "Capitale" alla filosofia di Marx*, in Id., Balibar, Establet, Macherey, Rancière (1965), pp. 17-66.

Id., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J. (1965), *Leggere il capitale*, tr. it., Mimesis, Milano 2006.
Bachtin, M. M. (1979), *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, tr. it., Einaudi, Torino 1988.
Balibar, Leggere Il Capitale, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 16-17
Augé, M. (1994), *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2000.
Bateson, G. (1961), *Perceval. Un paziente narra la propria psicosi. 1830-1832*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2005.
Beneduce, R. (2007), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma 2019².
Id. (2008), *Breve dizionario di etnopsichiatria*, Carocci, Roma.
Id. (2010), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari 2019².
Id. (2011), *La tormenta onirica. Fanon e la nascita di un'etnopsichiatria critica*, in Fanon (2011), pp. 7-103.
Id., Taliani, S. (2022), *Prefazione*, in Lazali (2018), pp. 13-37.
Id., Pulman, B., Roudinesco, É. (2005), *Etnopsicoanalisi. Temi e protagonisti di un dialogo incompiuto*, Bollati Boringhieri, Torino.
Biehl, J. (2005), *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, University of California Press, Berkeley.
Binswanger, L., Warburg, A. (2005), *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, Neri Pozza, Vicenza.
Bloch, M. (1949), *Apologia della storia o Mestiere di storico*, tr. it., Einaudi, Torino 2009.
Boni, L. (2018), *L'inconscio post-coloniale. Geopolitica della psicoanalisi*, Mimesis, Milano.
Id., Mendelsohn, S. (2021), *La vie psychique du racisme 1. L'empire du démenti*, La Découverte, Paris.
Bontemps, A. (1936), *Black Thunder*, Beacon, Boston 1992.

Bose, G. (1922), *Concept of Repression*, Bose, Calcutta.
Cases, C. (1973), *Introduzione*, in De Martino (1948), pp. VII-XLVIII.
Coppo, P. (1994), *Guaritori di follia. Storie dall'altipiano dogon*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
Id. (2003), *Tra psiche e cultura. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
Id. (2013), *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*, Raffaello Cortina, Milano.
Crenshaw, K. (2014), *On Intersectionality: Essential Writings*, The New Press, New York.
Danowski, D., Viveiros de Castro, E. (2014), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, tr, it., Nottetempo, Roma 2017.
Davis, A. (2015), *La libertà è una lotta costante. Ferguson, la Palestina e le basi per un movimento*, tr. it., Ponte alle Grazie, Firenze 2018.
de Certeau, M. (1987), *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.
Iid. (1980), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2006.
De Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973.
Id. (1949), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in *Società*, vol. 5, n. 3, pp. 411-435.
Id. (1958), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021.
Id. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

Descola, P. (2005), *Oltre natura e cultura*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2021.
Devereux, G. (1970), *Saggi di etnopsichiatria generale*, tr. it., Armando, Roma 2007.
Diamond, S. (a cura di) (1960), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York.
Doutté, E. (1908), *La société musulmane du Maghreb. Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve et Geuthner, Paris.
Eng, D. L., Han, S. (2000), *A dialogue on racial melancholia*, in *Psychoanalytic Dialogues*, vol. 10, n. 4, pp. 667-700.
Fanon, F. (1952), *Pelle nera, maschere bianche*, tr. it., ETS, Pisa 2015.
Id. (1959), *L'an V de la révolution Algerienne*, Maspero, Paris.
Id. (1961), *I dannati della terra*, tr. it., Einaudi, Torino 2000.
Id. (2011), *Decolonizzare la Follia. Scritti sulla Psichiatria Coloniale*, Ombre Corte, Verona 2020².
Id. (2015), *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris.
Fassin, D., Rechtman, R. (2007), *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima*, tr. it., Meltemi, Milano 2020.
Feierman, S. (1995), *Healing as Social Criticism in the Time of Social Conquest*, in *African Studies*, vol. 54, n. 1, pp. 73-88.
Ferdinand, M. (2019), *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, Paris.
Fisher, M. (2008), *Realismo capitalista*, tr. it., Nero, Roma 2018.
Foucault, M. (1961), *Storia della follia nell'età classica*, tr. it., Rizzoli, Milano 2011.
Id. (1966), *Le parole e le cose*, tr. it., Rizzoli, Milano 1967.
Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford.

Galinier, J. (1987), *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomí*, PUF, Paris.

Ginzburg, C. (1966), *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2020.

Id. (1976), *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Einaudi, Torino 2009.

Id. (1989), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 2008.

Grier, W. H., Cobbs, P. M. (1968), *Black Rage*, Basic Books, New York.

Hallowell, A. I. (1960), *Ojibwa Ontology. Behavior and World View*, in Diamond (a cura di), pp. 19-51.

Holbraad, M., Pedersen, M. A. (2017), *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hobsbawm, E. (1994), *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, tr. it., Rizzoli, Milano 1995.

Jabr, S. (2017), *Dietro i fronti. Cronache di una psichiatra psicoterapeuta palestinese sotto occupazione*, tr. it., Sensibili alle Foglie, Roma 2018.

Kortenaar, N. T. (2007), *Oedipus, Ogbanje, and the Sons of Independence*, in *Research in African Literatures*, vol. 38, n. 2, pp. 181-205.

Lacan, J. (1932), *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, tr. it., Einaudi, Torino 1980.

Id. (1933), *Motifs du crime paranoïaque*, in *Minotaure*, nn. 3-4, pp. 25-28.

Latour, B. (2015), *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, tr. it., Meltemi, Milano 2020.

Lazali, K. (2018), *Il trauma coloniale. Indagine psicopolitica della colonialità in Algeria*, tr. it., Astarte, Pisa 2022.

Lévi-Strauss, C. (1949a), *Lo stregone e la sua magia*, tr. it., in Id. (1964), pp. 189-209.

Id. (1949b), *L'efficacia simbolica*, tr. it., in Id. (1964), pp. 210-230.

Id. (1964), *Antropologia strutturale*, tr. it., il Saggiatore, Milano 1990.

Lowenstein, R. M., (a cura di) (1966), *Psychoanalysis: A General Psychology*, International University Press, New York.

Manfredi, V. (1997), *Ìgbo Initiation : Phallus vs Umbilicus ?*, *Cahiers d'Études africaines*, vol. 145, pp. 157-211.

Mannoni, O. (1950), *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris 2022.

Mbembe, A. (2003), *Necropolitics*, in *Public Culture*, vol. 15, n. 1, pp. 11–40.

Id. (2020), *Brutalisme*, La Découverte, Paris.

Melandri, E. (1968), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

Mills, C. W. (1997), *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca.

Nathan, T. (1994), *L'Influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris.

Obeyesekere, G. (1990), *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago University Press, Chicago.

Ottenberg, S. (1989), *Boyhood Rituals in an African Society: An Interpretation*, University of Washington Press, Seattle.

Parker, I., Pavón-Cuéllar, D. (2021), *Psicoanalisi e rivoluzione. Psicologia critica per i movimenti di liberazione*, tr. it., Ombre Corte, Verona 2021.

Pasolini, P. P. (1964), *Poesia in forma di rosa*, Garzanti, Milano.

Reddy, E. (2014), *What Does It Mean to Do Anthropology in the Anthropocene?*, in *Platypus. The CASTAC Blog*, 08-04-2014, disponibile al link: https://blog.castac.org/2014/04/what-does-it-mean-to-do-anthropology-in-the-anthropocene/.

Sachs, W. (1937), *Black Hamlet. The Mind Of An African Revealed*, Geoffrey Bles, London.

Sayad, A. (1990), *Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean Leca*, in *Politix*, vol. 12, n. 4 pp. 7-24.

Scheper-Hughes, N., Bourgois, P. (a cura di) (2003), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Wiley, Hoboken.

Schreber, D. P. (1903), *Memorie di un malato di nervi*, tr. it., Adelphi, Milano 2007.

Sebag, L. (1964), *Analyse des rêves d'une Indienne guayaki*, in *Les Temps Modernes*, n. 217, pp. 2181-2237.

Id. (1965), *Le chamanisme ayoréo*, in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. 5, n. 1, pp. 5-32, t. 5, n. 2, pp. 92-122.

Sechehaye, M. (1950), *Diario di una schizofrenica*, tr. it., Giunti, Firenze 2006.

Segato, R. L. (2014), *L'Œdipe Noir. Des nourrices et des mères*, Payot, Paris.

Sennett, R., Cobb, J. (1972), *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, New York.

Stengers, I. (1997), *Cosmopolitques*, 7 voll., La Découverte, Paris 2003.

Tartakoff, H. (1966), *The Normal Personality in Our Culture and the Nobel Prize Complex*, in Lowenstein (a cura di), pp. 222-252.

Varma, S. (2020), *The Occupied Clinic: Militarism and Care in Kashmir*, Duke University Press, Durham.

Vilaça, A. (1997), *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*, Editora da UFRJ, Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, E. (2002), *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo.

Id. (2009), *Metafisiche cannibali*, tr. it., Ombre corte, Verona 2017.

Wilkinson, J. (a cura di) (1992), *Talking with African Writers*, James Currey, New York.

Wolf, E. R. (1956), *Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico*, in *American Anthropologist*, vol. 58, n. 6, pp. 1065-1078.

Young, A. (1996), *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton University Press, Princeton.