

George Devereux

# Etnopsicoanalisi complementarista

Edizione italiana  
a cura di Alfredo Ancora

**E SALUTE**

**SCIENZE**



**SAPERI TRANSCULTRALI**

**FrancoAngeli**

## *Indice*

<b>Introduzione</b> , di <i>Alfredo Ancora</i>	pag.	7
<b>Argomento</b>	»	40
<b>1. Lo schema concettuale della società (1940)</b>	»	51
<b>2. Dentro e fuori: la natura dello stress (1966)</b>	»	73
<b>3. Cultura e inconscio (1955)</b>	»	83
<b>4. Fondamenti logici degli studi sui rapporti tra cultura e personalità (1945)</b>	»	99
<b>5. Due tipi di modelli di personalità modale (1961)</b>	»	119
<b>6. Identità etnica: le sue basi logiche e le sue disfunzioni (1970)</b>	»	135
<b>7. Considerazioni etnopsicoanalitiche sulla nozione di parentela (1965)</b>	»	166
<b>8. Acculturazione antagonista (1943) (in collaborazione con Edwin M. Loeb)</b>	»	193
<b>9. Apprendimento onirico e differenze idiosincrasiche delle pratiche rituali presso gli sciamani mohave (1957)</b>	»	218
<b>10. Influenze dei modelli culturali di pensiero sulle teorie psichiatriche primitive e moderne</b>	»	231

## Avvertenza

*I saggi raccolti in questo volume espongono sistematicamente i grandi assi della teoria e del metodo complementarista nelle scienze dell'uomo. Tutte le altre mie pubblicazioni – anche quelle che non contengono alcuna esplicita allusione al complementarismo – lo presuppongono e lo derivano<sup>1</sup>. Benché circostanze particolari, che qui non sarebbe opportuno affrontare, abbiano prodotto in me una precoce presa di coscienza (1924) dei principali problemi analizzati in questo volume, ho potuto formulare l'idea iniziale della soluzione che bisognava fornire solo sei anni dopo (1939). A partire da questo momento, mi trovavo nella situazione intellettuale ben descritta dal grande matematico K.F. Gauss. Possedevo già i risultati, ma non sapevo ancora come arrivare ad essi. Furono, infine le serate solitarie dei diciotto mesi di lavoro sul campo che trascorsi tra i Sendag (1933-1935), che mi permisero di inserire i miei punti di vista nel quadro di un metodo scientifico e di redigere le note e gli appunti che consulto sempre quando devo affrontare un problema teorico. Ma il completamente stesso della mia teoria e del mio metodo mi isolò inevitabilmente dalle correnti che dominavano all'epoca le scienze umane. Ho potuto pubblicare il mio sistema teorico che (solo) sotto la forma di articoli sparsi. Talvolta, dovetti contentarmi di pubblicare delle analisi di fatti o di problemi concreti, senza fare la minima allusione al complementarismo sotteso a certe mie spiegazioni che, senza il complementarismo, erano letteralmente impensabili<sup>2</sup>. Così, solo verso la fine della mia carriera ho potuto riunire in un volume i miei articoli che enunciano, in maniera esplicita, le basi stesse del mio pensiero. È dunque evidente quanta gratitudine devo a Fernand Braudel, professore al Collège de France, che ha reso possibile non solo la pubblicazione di questo volume, ma anche quella di un altro volume dedicato alla teoria e al metodo<sup>3</sup>, il cui primo abbozzo – ripreso e messo a punto negli anni 1964-1966 – era rimasto ad ammuflire per circa trenta cinque anni nei miei schedari. Ringrazio anche Renè Hess, delle Edizioni Ernst Flammarion, la cui gentile ed efficace collaborazione ha permesso la rapida pubblicazione di questo volume. Tina Jolas e Henri Gobard hanno portato molti aiuti per la traduzione dei capitoli I, III, IV, V, VIII, IX, e X; Claude Briand ha collaborato con me per la traduzione del capitolo VI. L'Argomento come i capitoli II e VII, sono stati scritti direttamente in francese. Ringrazio le riviste, l'organizzazioni scientifiche e le case editrici, elencate nell'appendice bibliografica, che mi hanno autorizzato a riprodurre quei dieci fra i miei principali articoli teorici. Tengo particolarmente a rendere omaggio alla memoria del mio amico Edwin Loeb, co-autore del capitolo VIII, che, poco prima della sua morte, mi ha autorizzato ad includere questo testo nella presente raccolta. Per concludere, preciso che, dal momento che ho accuratamente rivisto il testo di tutti gli articoli inclusi in questo volume, così come la traduzione dei miei articoli che erano stati scritti in inglese, da questo momento il testo francese costituisce la versione definitiva di questi studi.*

Georges Devereux (Parigi, 20 febbraio 1972)

1. Vedere la prefazione che il mio collega e amico Roger Bastide scrisse per i miei *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1970.

2. Vedere, per esempio gli ultimi tre capitoli di questo volume e anche i miei *Essais di ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1970.

3. Devereux (Georges), *From Anxiety to method in the Behavioral Sciences*, Paris et la Haye, 1967 (trad. it. *Dall'angoscia al metodo*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1984).

# Introduzione

di *Alfredo Ancora*

**Perché questo libro?** Quaranta anni dopo la prima pubblicazione in Italia, mi è sembrato utile proporre la riedizione di questo testo<sup>1</sup> sia per la ricchezza del materiale prodotto, sia per il percorso tracciato dall'autore – sicuramente originale e complesso – oltre che per motivi personali. Occorre una doverosa premessa. Tutto il lavoro che ha svolto Devereux in diversi luoghi, è stato per certi versi *autobiografico*, nel senso di Paul Valéry che, nei suoi *Cahiers*, scriveva: “*in verità non c'è teoria che non sia un frammento, accuratamente preparato, di qualche autobiografia*”<sup>2</sup>. Diciamo subito che non è un testo facile. Scritto con un linguaggio a tratti ermetico, non concede nulla alla semplicità tanto da rasentare, talvolta, la incomprendibilità (anche perché strutturato sotto forma di una raccolta di articoli). Questo “bel” rischio è quello che corrono “i grandi del pensiero”: riuscire ad affascinare con suggestioni e metafore non sempre “lineari”! Infatti, il suo percorso *attraversa* tutte le scienze, sia quelle cosiddette *esatte*, la fisica di Bohr, la chimica di Marie Curie, sia quelle umane, la etnopsicoanalisi di Géza Róheim, l'antropologia di Marcel Mauss e C. Lévi Strauss<sup>3</sup>, la sociologia di Roger Bastide. Un uomo di attraversamenti, di *frontiera e frontiere non solo geografiche ma anche disciplinari*. Procedendo nella let-

1. La precedente edizione italiana era stata pubblicata nel 1975, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Bompiani, Milano; mentre quella originale francese era del 1972 (Flammarion, Paris) anche se alcuni capitoli sono stati scritti inizialmente in inglese e poi tradotti in francese.

2. Riportato da D. Fabbri, L. Formenti, *Carte d'identità*, FrancoAngeli, Milano, 1991, p. 13.

3. C. Lévi Strauss (al quale ha dedicato la prima edizione, francese, di questo libro, 1972, cit.) ha rappresentato un suo punto di riferimento (lo cita spesso nel testo) anche se, come vedremo successivamente, sul rapporto sciamano-psicoanalista c'erano delle differenze. Inoltre come per Devereux, anche per Lévi Strauss, furono difficili i rapporti con l'ambiente accademico. La stessa adesione all'importante Académie Française, era stato un rivivere una delle *ultime cerimonie “tribali”* rimaste in Francia, come riferisce P. Wilcken ne *Il poeta nel laboratorio. Vita di Claude Lévi-Strauss*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

tura, mi è venuto facile accostarlo *ad altri uomini di confine*, transdisciplinari e transcontestuali, come Ernesto De Martino e Gregory Bateson<sup>4</sup>. Personaggi questi, come direbbe Marcello Cini, fisico epistemologo, “noti<sup>5</sup> ma poco conosciuti” (1987). Devereux aveva conosciuto Bateson insieme alla moglie Margaret Mead l’antropologa americana<sup>6</sup> di cui aveva una grande stima. Del marito, Gregory, in uno dei nostri incontri parigini<sup>7</sup>, mi riferì di ritenerlo una “persona straordinaria”, ma allo stesso tempo un filosofo più che uno scienziato, anzi uno che “*stava sulla nuvola numero 9*” (modo di dire ironico americano). Forse il “filosofo”, a nostro parere, gli avrebbe, idealmente, così risposto: ... “Per come la vedo io, l’avanzare del pensiero scientifico viene da una *combinazione di pensiero vago e di pensiero stringente*, e questa combinazione è lo strumento più prezioso della scienza”... (in D. Fabbri, L. Formenti, 1991, cit., p. 18). In realtà, come riportato nel cap. IV, li univano aspetti sia teorici – Bertrand Russell e la sua teoria dei tipi logici, Henry Poincaré, l’epistemologia dell’osservazione, ecc. – sia di lavoro sul campo (Bateson aveva scritto *Naven* nel 1936, in cui erano riportate le sue ricerche fra gli Iatmul, in Papua Nuova Guinea). Un altro punto in comune era rappresentato dallo stile, talvolta criptico ed *allusivo* che rimandava *ad un altro livello di astrazione*, capace di aggregare *menti* – nel significato dato da Bateson<sup>8</sup> di *interazioni di idee* – più che *riduttivo* dei di-

4. Anche Bateson, aveva avuto nella storia personale un dramma simile a quanto era accaduto a Devereux (il fratello suicidatosi). Questo, secondo alcuni, avrebbe influenzato in ambedue anche il percorso successivo, da una parte di ricerca e dall’altro di fuga, nei viaggi.

5. Infatti, Devereux in Italia non ha avuto molta notorietà, come pure in Francia (non dimentichiamo che non aveva mai preso la cittadinanza francese, mentre aveva quella americana) se non fosse stato anche per Tobie Nathan – suo allievo – che fra l’altro si chiede nella sua introduzione a *Ethnopsychiatrie des indiens mohaves* (traduzione del 1974 dalla originale, inglese del 1961) se... “è o è stato il suo maestro” [p. 11]. Della sua immensa opera sono stati tradotti in italiano solo tre libri (oltre a questo), precisamente: *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma, 1978 (nel 2007 è uscita un’altra edizione, ) *Donna e mito*, Feltrinelli, Milano (1984), *Dall’angoscia al metodo*, Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma, 1984. Infine l’articolo (una parte), *La rinuncia all’identità*, ne *I Fogli di ORISS*, 13/14, pp. 185-208.

6. Stimava molto la Mead – tanto da affidarle l’introduzione della seconda edizione americana del suo *Psychoterapie d’un Indien des plaines Réalité et rêve*. (la famosa antropologa americana era, fra l’altro, molto curiosa di conoscere la sua cultura d’origine magiara). Questo testo, uscito prima in inglese con il titolo *Reality and dream*, Doubleday and company, New York, 1951, ha avuto diverse edizioni, in francese (1962, 1982; si fa qui riferimento a quella del 1998, Fayard, Paris) ed anche in tedesco (1985). Devereux, fondatore di quella che viene chiamata *etnopsichiatria* e poi *psichiatria transculturale* nel senso “di oltre (non importa quale) cultura: la Cultura in sé, la Cultura come fenomeno umano universale e come esperienza...”. In seguito, per evitare fraintendimenti, decide di... “chiamarla definitivamente *psichiatria metaculturale* (o meta-etnografica)”, in *Psychoterapie d’un Indien des plaines*, pp. 17-18, 1982), volendo evidenziare con questo termine l’*unità psichica dell’umanità*.

7. A questi incontri, a Parigi, hanno partecipato anche Alessandro Fischetti ed Orazio Grimaldi.

8. G. Bateson, *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1972.

versi livelli di conoscenza. Viceversa, il dissenso fra i due fu essenzialmente su Bronislaw Malinowski e Jung. Come vedremo in seguito, Devereux non era d'accordo col metodo *dell'osservazione partecipante* di Malinowski, e a proposito di Jung, nel cap. X, Devereux divergeva, “*dalle sue deviazioni dalla via della psicanalisi classica*” (cap. III, p. 93, cap. X, p. 251).

**A casa del maestro.** Accennavo prima anche ai motivi personali che mi hanno spinto a questo piacevole e difficile incarico. Infatti, è stato un onore ed una fortuna, avere avuto la possibilità di conoscere un personaggio di primo ordine nell'ambito transculturale europeo<sup>9</sup>, quando, curioso psichiatra, in perenne formazione (che ancora continua) *mi aggiravo sulla strada dei maestri!* Lo incontrai la prima volta nel 1981 ad Antony, il quartiere fuori Parigi dove abitava. Il nostro incontro nella sua casa era stato propiziato da Clara Gallini, illustre antropologa (“la gran dama”, come la chiamava l'amico Diego Carpitella, maestro dell'etnomusicologia italiana). Cercai square Gabriel-Faurè, non con qualche difficoltà, infatti, arrivai in ritardo! e come “uno scolarotto che si sentiva in torto e pronto a giustificarsi con qualsiasi scusa”, gli dissi... che non avevo trovato un taxi!! E lui mi apostrofò in questa maniera: “non sa che nella banlieue i taxi non arrivano...!! e vuole occuparsi di antropologia, di usi, costumi...!”. Incassai! In fondo avevo davanti a me un pezzo di storia! Infatti, nel corso dei nostri colloqui, man mano che lui mi parlava, vedevo scorrere *fisicamente* davanti a me tutti gli autori dei libri che avevo studiato (oltre naturalmente ai suoi!). Ero molto emozionato e contento. Gli chiesi di Henry Collomb<sup>10</sup>, dell'esperienza nell'ospedale di Fann a Dakar, che lo aveva interessato pur con qualche riserva. Com'è noto, Collomb aveva portato diverse innovazioni nel campo dei “due modi e mondi di cura”. L'aspetto più interessante era certamente quello della

9. Nell'ambito francofono è sicuramente la figura europea di maggior spicco, accanto a quella, nel mondo anglofono, di Julian Leff (cfr. J. Leff, *Psichiatria e culture*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato (AL), 2007 e J. Leff, *Introduction to Ancora A. Family Transcultural Consultation: the Borders of Care*, Nova Science, New York, 2010).

10. Fondatore, insieme a Moussa Diop, della rivista *Psychopatologie Africaine* (1965) punto di riferimento, non solo africano, della psichiatria francofona. Questa rivista, nel cui comitato scientifico c'era anche Jacques Lacan – mai amato da Devereux –, era anche il portavoce della Società di Psicopatologia e Igiene mentale di Dakar. Si rimanda inoltre a tutti gli scritti di Henry Collomb, contenuti nei numeri di *Psychiatrie africaine*. (Il primo numero fu pubblicato nel 1965) fino al 1979, anno della sua morte. Fra i suoi tanti contributi, fu indicativo quello riportato al Simposio di Psichiatria Transculturale di La Habana (1977), dove nella sua relazione *I modelli della psichiatria africana*, offrì un panorama della teoria e della prassi di tutta la sua esperienza quasi ventennale. (Rip. in *Psicoterapia e scienze umane*, I, n. 2, 1978). Devereux ideò nel 1978 *Etnopsichiatria* una rivista bilingue, che cessò la pubblicazione nel 1981, cui collaborò anche il suo allievo Tobie Nathan che la diresse in seguito (1983-1999) con un nome diverso, *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, ma con lo stesso editore La pensée sauvage, Grenoble. In quest'ultima uscì (nel 1985, 4, pp. 109-118) un articolo di Devereux *L'image de l'enfant dans deux tribus, Mohave et Sedang*.

collaborazione con i guaritori tradizionali (su cui Devereux non era d'accordo, come sostiene nei cap. IX e X). Essi erano considerati come espressione di sistemi di cura ugualmente validi. Altrettanto interessante era il modo di accogliere il malato presso l'ospedale di Fann, tanto che divenne un punto di riferimento della psichiatria transculturale di tutto il mondo. Ebbi occasione, di incontrare a Dakar, durante il congresso di "Psychiatrie, Psychoanalyse, Culture" (Ancora, 2002)<sup>11</sup>, l'amico Paul Martino<sup>12</sup>. Lui, che era stato uno dei più stretti collaboratori di Collomb, mi riferì, non con qualche filo di tristezza, quanto fosse stato dimenticato troppo in fretta il suo lavoro. Visitando l'ospedale di Fann, mi resi conto effettivamente di come il modello psicofarmacologico dominasse ormai quasi completamente, anche se permanevano alcune *pratiche*. Vidi dei *guérisseurs* (guaritori tradizionali), liberi di operare tranquillamente con i pazienti, scorsi in una stanza che c'era ancora il letto per l'accompagnatore (usanza che aveva introdotto Collomb). Forse lui era ancora, in qualche modo, presente! Le opinioni di Devereux su guaritori e sciamani, come vedremo in seguito, non avevano molti punti in comune con chi li considerava portatori di *un modo diverso di cura* (e su queste figure, anch'io ho maturato, dalle esperienze in terra siberiana e mongola, qualche opinione diversa dal maestro). Ammirava Collomb, sia per aver fatto esperienza *sul terreno* (oltre che in Senegal, era stato anche in Indocina, come lui), sia per i suoi aspetti di *decolonizzazione* della cultura e psichiatria francese (che con Franz Fanon avrebbe raggiunto la sua massima espressione). Non mancava di emergere la sua vis polemica, garbata ma talvolta *tranchant*, che s'impennava ogni qual volta si parlava (in verità poco, non era permesso!) di Jacques Lacan (che non amava particolarmente!). Infatti, in uno dei nostri successivi incontri (1982) nel commentare la sua morte, avvenuta l'anno prima, così mi disse: "... ora si può finalmente parlare di psicoanalisi in Francia!"<sup>13</sup>. In realtà preferiva chiedere notizie "*di quell'italiano che gli assomiglia*" ossia Armando Verdiglione! Era molto curioso di sapere com'era divenuto una specie di "fenomeno": i suoi libri erano diffusi in Francia, tanto da "trovarli persino all'edicola qui sotto, fra "le livre de poche"! Gli riferii che in Italia Verdiglione era al centro di un dibattito piuttosto "vivace", dai molti aspetti, non solo scientifici!

Mentre ero assorto ad ascoltarlo e a guardare la sua faccia scavata, dallo sguardo curioso e inesauribile, interruppe la nostra conversazione passando "a un altro livello" (!) e mi chiese: "le dispiacerebbe comprarmi al super-

11. A. Ancora, *La thérapie transculturelle de la famille dans un Centre de Santé Mentale de Rome*, Actes, Premier Congrès Panafricain de Santé Mentale, Dakar 2002).

12. P. Martino, "Avant-propos à A. Ancora", *La consultation transculturelle de la famille: les frontières de la cure*, Editions l'Harmattan, Paris, 2010, pp. 25-26.

13. Questo può far capire anche come fossero viste le sue idee, poco amate particolarmente in ambito psicoanalitico francese, in cui i lacaniani erano molto numerosi.

mercato due yogurt alla fragola? Sa, oggi era il turno di Josephine, ma non è venuta!”. Di ritorno, gli domandai, dove potessi trovare un cucchiaino, e facendomi spazio fra i suoi libri di cui la casa era stracolma – persino sul pianoforte – *mi guadagnai* l’ingresso in cucina! Rimasi sbigottito nel vedere su una lavagna, la programmazione di tutta la settimana, divisa fra mattina e pomeriggio, con i nomi dei suoi allievi ed amici provenienti da varie parti del mondo – che a turno assistevano il “il loro” maestro! Una “lezione” di tal fatta, non l’avevo mai vista! (neanche la vidi più)<sup>14</sup>. Mi commosse!

**L’identità.** A questo tema – che era *il tema* della sua vita – dedica il capitolo VI... “Non credo che la pretesa “crisi d’identità” del nostro tempo possa essere risolta con il ricorso al sostegno artificiale delle identità collettive: etniche, di classe, religiose, professionali, o di qualsiasi altra “identità di sostegno” (p. 168). Inoltre, in sintonia col dibattito attuale, afferma che: “Il sé della persona si costruisce come un “insieme di relazioni funzionalmente multiple”. In questo senso l’identità appartiene a uno di quei concetti *mobili*, per cui l’identità dovrebbe uscire da quella nicchia di “parola-pensiero” – considerata unica e unitaria – su cui si è basata la cultura occidentale, per arricchirsi di quella molteplicità e poliedricità necessaria in situazioni sempre più variabili e in modificazioni culturali sempre più in movimento. Si può affermare che ci troviamo di fronte ad un termine complesso, almeno quanto quello di “cultura” che Devereux così considera... Intendo per cultura “il campo fortemente strutturato e organizzato all’interno del quale l’individuo dispone di una certa mobilità” (cap. IV, p. 52).

Il Nostro, in tutto il suo percorso di *migrante*, ha *attraversato diverse identità*... Scriveva nell’articolo “*la rinuncia all’identità: difesa contro l’annientamento*”<sup>15</sup>:

... Il possesso di un’identità è una presunzione vera che incoraggia automaticamente gli altri a distruggere non solo l’identità, ma l’esistenza stessa del presuntuoso... E... come nelle culture arcaiche la volontà di conquistare un’identità sia vissuta come una sfida alla legge comune che, invece, impone l’anonimato... i soggetti più nevrotici si difendono dal rischio della possessione rinunciando a qualsiasi tipo d’identità mentre gli altri si costruiscono un’identità-maschera. Questi due atteggiamenti – la rinuncia e il mascheramento – sono accomunati da una stessa resistenza all’annientamento. Infatti, chi conosce l’identità di un uomo ne conosce anche la vulnerabilità e potrebbe immediatamente sottometterlo...

14. Un’ispirazione *ideale* è contenuta nel bellissimo film del maestro del cinema giapponese Akira Kurosawa *Madadayo* [1993] – la cui traduzione letterale è *Non ancora* – frase propiziatrice che nella tradizione nipponica gli anziani declamano nel giorno del loro compleanno –. I suoi allievi fanno, ogni anno, all’anziano professor Uchida una festa, quasi a rendere permanente il loro rapporto con lui.

15. Conferenza tenuta presso la Società Psicoanalitica di Parigi – 17 novembre 1964 – “La renonciation a l’identité: defense contre l’anéantissement”, in *Revue Francaise de Psychoanalyse*, I1965, pp. 101-141 tradotta in italiano ne *I Fogli di ORISS*, 13/14, pp. 185-208.



Per questo, un tema individuale quale la ricerca dell'identità, era divenuta un *continuum*, per uno come lui, migrante e nomade, sempre alla ricerca di un posto dove “esserci”, a cui appartenere. Per parlare d'identità è sufficiente – infatti – “raccontare la sua vita”, scrivendo così *un etno-roman*<sup>16</sup>, in cui tale argomento, frutto di ricerca personale e scientifica, di vari *passaggi*, può dare luogo a una *mappa*, un punto fermo, per districarsi nel territorio fra il Sé e l'altro, fra “il dentro” e “il fuori” che aveva *esplorato*. Più precisamente nel capitolo II (che è un articolo scritto originariamente nel 1966 “Dentro e fuori: la natura dello stress”) dice...

Il fatto socio-culturale, considerato in maniera puramente storica, è di origine esterna e fa parte del Fuori. Può dunque, in questo senso molto ristretto, scatenare uno stress, iniziare un dialogo tra il Se stesso e l'Altro, tra il Dentro e il Fuori, nella stessa maniera che può fare una noce di cocco che ci cade sulla testa e provoca delle contusioni. Tuttavia, appena si abbandona questa concezione storica e semplicistica delle cose, e si passa a un'analisi funzionale, il “fatto culturale” cessa di essere “fuori”. È trasformato in materiale o in struttura psichica, in Super-Io, Ideale dell'io, Io, in elemento appreso, prodotto o costruito, diventa interno: è “dentro”... (p. 76).

Chi era George Devereux? Nato in un paese dell'Ungheria, Lugoj (poi inglobato nella Romania<sup>17</sup>) attraversò cambiamenti di nome (da Gyorgy Dobo, che era il suo nome “di partenza”, fino a quello definitivo, dopo diverse trasformazioni) di nazionalità (rumeno-ungherese-americano-francese) di religione (ebreo e poi anche battezzato) di lingue (ne parlava sei). Non sorprende quindi una sua foto su una carta d'identità in cui compare con gli occhi chiusi! Capiva anche l'italiano e durante le nostre conversazioni, mi veniva incontro, quando il mio francese incespicava! Grecista raffinato, etnologo, psicoanalista, fisico (aveva studiato anche chimica seguendo Marie Curie), scrittore (la sua opera, per la maggior parte scritta in inglese e in francese, comprende circa trecento titoli, di cui tredici libri). Fu fra i maggiori rappresentanti di quel filone di pensatori che – sviluppatosi sulla scia del Freud “antropologico”<sup>18</sup> – cercò di sviluppare i rapporti fra psicoanalisi ed etnologia. Il passaggio attraverso scienze diverse, in realtà, era in sintonia anche

16. *Prendendo in prestito* il titolo dell'ultimo testo di Tobie Nathan, *Ethno-Roman*, Grasset, Paris, 2012. Sulla vita di Devereux sono stati pubblicati, in Italia, due libri molto interessanti che propongono il suo iter formativo: Rita El Khayat, *Il mio maestro George Devereux*, Armando, Roma 2008 e A.J.M. Goussot, *L'approccio transculturale di George Devereux*, Aracne, Roma, 2009.

17. Attualmente è possibile per chi risiede in Romania, ma è nato nella parte ex ungherese, chiedere la nazionalità originaria

18. S'intendono, come si vedrà meglio in seguito, quelle opere in cui Freud sentiva maggiormente *l'influenza antropologica* e precisamente *Totem e tabù (1912-13)*, *Lettere a Fliess (1887-1904)*, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi (1934-38)* *Il disagio della civiltà (1930)*.

con quelle note della sua personalità indipendente e schiva che avrebbe reso sempre tesi i suoi rapporti con l'accademia, ora francese, ora americana. Infatti, non fu mai preso in considerazione dalla Società Psicoanalitica di Parigi (SPP), né da quell'americana, affiliata all'International Psychoanalytical Association (IPA) che gli permise, poiché non medico<sup>19</sup>, la pratica analitica, solo dopo molto tempo. Lavorò, inoltre, come ricercatore in diverse strutture ospedaliere americane; mi raccontò che uno dei suoi primi interventi in ospedale, fu quando lo chiamarono per visitare un indiano, per accertare se la sua sintomatologia fosse una simulazione o meno! L'"unico" incarico ufficiale, che un po' lo riconciliò con il mondo accademico, come mi riferì, gli fu conferito nel 1963, quando venne chiamato dall'École Pratique des Hautes Etudes, che poi divenne EHESS (École des Hautes Etudes des Sciences Sociales) per interessamento di C.L. Strauss e M. Mauss. In realtà, come tutti i pensatori che si muovono *attraverso* diversi campi della conoscenza, finiva per "perdere la sua specificità" – secondo un'ottica restrittiva di considerare il sapere – In questo era simile a Bateson, antropologo, epistemologo, cibernetico che, proprio per queste sue diverse "anime", procurava qualche imbarazzo sul *come* dovessero presentarlo nei congressi. Allora, lui stesso rimuoveva quest'ostacolo, autodefinendosi semplicemente "filosofo della natura!" Elisabeth Roudinesco<sup>20</sup>, così fotografa Devereux". Troppo freudiano per gli antropologi, troppo etnologo per gli psicoanalisti, troppo poco psichiatra per i clinici"... Analizziamo ora lo sviluppo di alcuni *rami* del suo pensiero, presenti in questo testo, più precisamente quello *etnologico* e quello *psicoanalitico*. Le sue iniziali ricerche lo portarono in Arizona, fra gli indiani Hopi<sup>21</sup>, poi in Colorado fra i Mohave, del gruppo Yuma, successivamente, per un periodo, in Nuova Guinea. In Indocina, fra i Sedang della tribù Moi, ebbe un vero e proprio *insight!* Dopo una giornata trascorsa con loro, stanco, si ritirò nella sua tenda e lì, riflettendo sugli incontri fatti con persone sconosciute

19. Su quest'argomento, Freud scrisse nel 1926 "Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale", in *OSF*, vol. 10, pp. 351-423. Erano noti i sentimenti "non proprio amorevoli" del viennese verso l'ambiente analitico americano, considerato troppo chiuso e medicalizzato.

20. Nella prefazione a *Psychotérapie d'un indien des plaines, Réalité et rêve*, 1998, cit.

21. Gli Indiani Hopi, di lingua Uto-Atzeca, erano noti per loro cosmologia e cosmogonia. Infatti, descrivevano il mondo in termini *relazionali* ossia di processi, del divenire, dell'accadere, dei mezzi più che dei fini (di questi elementi "non lineari" se ne erano occupati anche Bateson e la Mead nel loro "The comparative study of culture and purposive cultivation of democratic values" in L. Bryson and L. Finkelstein (eds.) *Science, philosophy and religion: second symposium*, Harper and Row, New York, 1942. Di questa antica e saggia tribù ultimamente (aprile 2012) sui giornali è comparsa la notizia della vendita a Parigi, da parte della casa d'aste Néret-Minet – delle maschere "Katsinami" che per gli Hopi sono sacre, poiché rappresentano gli spiriti dei loro antenati. La novità è stata – oltre la manifestazione di chi si opponeva all'ennesima distruzione di una cultura o di quel poco che resta – la protesta ufficiale da parte dell'ambasciatore degli Stati Uniti.

fino a quel momento, capì che “*anch’egli è un altro per quegli altri di cui scruta la cultura*”<sup>22</sup> (Devereux, 1984). Questo lo spinse in seguito a focalizzare i propri interessi verso gli indiani, gli unici, “oltre ai cani”, come lui amava dire, con cui riusciva veramente a costruire una relazione, stabilendo con essi dei veri e propri legami, non solo scientifici! A questo proposito, mi trovavo nella sua casa parigina (forse nel dicembre 1983), quando una delle nostre “ricchissime” (sicuramente per me) conversazioni, fu interrotta da una telefonata. Il suo volto luminoso, anche se provato da molti malanni (aveva il tubicino dell’ossigeno per difficoltà respiratorie) divenne improvvisamente triste e lasciò il posto a una maschera di dolore. Appresi che la sua guida indiana era morta: non feci altre domande!<sup>23</sup> In realtà il “freddo” Devereux, com’era considerato<sup>24</sup>, aveva trovato un punto di riferimento – anche affettivo – negli indiani, spogliati della loro terra, della loro identità, ma ancora attaccati alle loro tradizioni. Li *sentiva* molto simili a lui, alla sua inquietudine, alla sua *ricerca di un luogo!* In realtà vivere con gli indiani aveva rappresentato per lui una crescita scientifica e personale. Ne costituisce un bell’esempio il Cap. X quando ne annota, ammirato, alcune loro caratteristiche. “I Mohave dimostrano una stupefacente percezione intuitiva dei fenomeni di rivalità tra fratelli. [...]. Gli stessi Mohave hanno elaborato una teoria della depressione, del lutto e del suicidio funerario... [...]. Sono capaci di identificare e descrivere una forma speciale di agitazione depressiva...” (p. 243).

Partendo dalle loro sofferenze, decise non solo di studiarli, ma anche di aiutarli, riconoscendo i limiti dell’etnologia. Era infatti necessario mettere a disposizione anche la sua tecnica (analitica), conoscendo molto bene – in prima persona – quanto fosse doloroso lo sradicamento e gli attraversamenti

22. Riportato da R. Kaës, *Come pensare oggi il transculturale*, Conferenza Aix – en-Provence, Study Day EATGA, 2009 (traduzione di G. Profita, p. 15).

23. L’interesse per gli Indiani gli fu trasmesso da Alfred Kroeber (1939) che si spese per la loro difesa, non solo per interesse scientifico. Antropologo, tenuto in gran considerazione da Devereux, oltre ad essere “studioso” della cultura degli indiani, prese molto a cuore le loro vicende. A tale proposito, la moglie Teodora Kroeber (1961) riferisce questo episodio. Quando morì Ishi, membro della tribù Yahi che Alfred Kroeber aveva “salvato”, dopo la distruzione della sua tribù, cercando di assicurargli un futuro diverso, pare che abbia esclamato a chi volesse il suo corpo e cranio “a scopo scientifico” per mostrarlo in qualche museo... “Se qualcuno comincia a parlare di scienza, ditegli da parte mia che la scienza può andare al diavolo [...]. Abbiamo centinaia di scheletri indiani che mai nessuno viene a studiare”. Sull’incontro fra due culture diverse e su come sia importante considerare la complessità delle differenze culturali vedi anche Crapanzano V. *Tuhami, ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma, 1980, che, seguendo il maestro Devereux, si immerge in un viaggio “complementarista” dentro e fuori di sé. L’incontro non è solo fra due appartenenti a culture diverse e lontane, ma anche fra le loro *rappresentazioni emotive*.

24. La mia esperienza personale smentisce questa sua “fama”. Non era solo un maestro, ma anche un uomo che si spendeva in tutti i modi per trasmettere *il suo sapere* in maniera affabile e discreta.

da un contesto all'altro – da diversi paesi e culture. Si sforzò, quindi, di creare un modello che comprendesse sia l'*atteggiamento mentale* di chi proveniva da una certa cultura, sia di *come un osservatore* si mettesse ad analizzare l'*oggetto* e di quali effetti questo processo generasse su se stesso, quasi *un processo di auto osservazione*<sup>25</sup>. Si era reso conto che sofferenza psichica e cultura, pur con *sguardi* diversi, avevano bisogno di quell'*intreccio* di elementi provenienti da scienze differenti. Ogni ricerca offre diversi livelli di lettura, ciascuno *spiegabile* nel proprio contesto di riferimento, ma *parziale* in un altro quadro. Stava, così, dando corpo all'*etnopsicoanalisi* (di cui l'amico-maestro Géza Róheim aveva già tracciato la direzione).

**La psicoanalisi incontra l'etnologia<sup>26</sup>: Géza Róheim.** Nel paragrafo introduttivo "Argomento" afferma che "*la vera psicoanalisi non è 'interdisciplinare', ma 'pluridisciplinare', poiché sottopone determinati fatti ad una duplice analisi, da un lato nel quadro dell'etnologia, dall'altro in quello della psicoanalisi enunciando la natura (di complementarità) del rapporto che intercorre fra i due sistemi di spiegazione*" (p. 12?) delineando così un percorso *aperto* ad altre letture. In questa direzione, Vincent Crapanzano<sup>27</sup> dice che "*antropologia e psicoanalisi sono entrambe pratiche dialogiche che implicano 'dialoghi ombra' i cui interlocutori assenti – sia negli studi sul campo che nel setting terapeutico – sono soggetti... al 'complesso gioco di potere e desiderio'*" (2002, p. 21). La lezione di Devereux consiste proprio in questo: riuscire nello sforzo di trovare *ponti* fra la psicoanalisi e le altre scienze, ecco il perché dell'attualità di *Etnopsicoanalisi complementarista*, testo che ne è stato antesignano! Non manca, peraltro, qualche "distinguo" rispetto a Freud<sup>28</sup> (del quale ha sempre rivendicato la sua fedeltà). Infatti, afferma:

25. Su queste tematiche cfr. *Reciprocità tra osservatore e oggetto* (pp. 61-81) nel suo testo, fondamentale, *Dall'angoscia al metodo* (1984, cit.).

26. Nel mondo anglofono, come ci ricorda Roudinesco nella sua prefazione all'edizione francese de *Psychotérapie d'un indien des plaines*, 1998, cit. (successiva alla prima francese del 1982 che non aveva nessuna prefazione) la parola *ethnology* includeva anche l'antropologia (fisica) mentre il termine *antropologia* in Francia faceva riferimento in un primo tempo allo studio "anatomico" di etnie e razze; in un secondo tempo abbandonò questa direzione etnocentrica, rispetto alle culture cosiddette primitive per avere un atteggiamento più "progressista" (ovviamente Devereux faceva parte di quest'ultima).

27. V. Crapanzano, *Il dilemma di Ermes: il mascheramento della sovversione della descrizione etnografica*, Anabasi, Milano, 1995 riportato in *Soggetti al bivio*, incroci fra psicoanalisi ed antropologia, di A. Molino, Mimesis, Udine-Milano, 2012. Sul rapporto fra queste scienze cfr. anche l'importante contributo di A. Lombardozi in *Figure del dialogo tra psicoanalisi e antropologia* (Borla, Roma, 2006).

28. Freud stesso, come già accennato, tenne presente in alcune sue opere l'*elemento antropologico*, dalle *Lettere a Wilhelm Fliess* (1887-1914), fino alla sua ultima opera, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi 1934-38*. I sentimenti sociali derivano, per lui, dall'identificazione con gli altri, sulla base degli ideali dell'Io partecipati, cioè dei valori culturali. Soprattutto in *Totem e tabù* (il cui sottotitolo è: "*Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*", 1913), Freud descrive il parallelo fra i rituali magici dei primitivi e la ripe-

Io non postulo affatto *a priori* la validità universale della psicoanalisi. Di conseguenza, in quanto procedura metodologica, negherò – ma solo a fini dimostrativi – che esista una “scienza della psicoanalisi” nel senso in cui esiste una “scienza della fisiologia” e a postulare che quello che si intende generalmente per “psicoanalisi” non è altro che una serie di conclusioni socio-psicologiche derivanti dallo studio intensivo della classe media viennese prima della prima guerra mondiale... Per la stessa ragione, considererò Freud, in questo contesto, non come il fondatore di una nuova scienza, ma come un psico-sociologo particolarmente meticoloso che ha condotto il suo lavoro sul campo tra gli indigeni di Vienna e ha formulato una serie di conclusioni generali aventi il tratto dei soli viennesi... (cap. III p. 37).

Marie Bonaparte, nel suo *Psicoanalisi e antropologia* (1971)<sup>29</sup>, sosteneva che “... l’etnologia ci ha insegnato a conoscere *i tabù* dei primitivi. La psicoanalisi, ha a sua volta offerto un contributo inestimabile all’etnologia mostrando la parentela, che dico? la identità fra i *tabù* dei primitivi e gli imperativi e le proibizioni della nevrosi ossessiva, e, di qui, fra i *tabù* dei primitivi e *imperativo categorico* della coscienza morale...” (p. 18). Per cui “ogni psicoanalista dovrebbe essere un po’ etnologo, allo stesso modo ogni etnologo dovrebbe essere almeno un po’ psicoanalista...” (p. 21, cit.). Comunque, fu Géza Róheim, quello che influenzò maggiormente il pensiero

tizione compulsiva e i processi primari dei nevrotici. Così come i nostri antenati vivono nel rispetto del Totem, i bambini e i nevrotici vivono nella paura di trasgredire i *tabù*: esisterà allora una relazione fra “primitivi, nevrotici e bambini”, quindi tra ambiti antropologici e psicoanalitici. Uccidere il totem (cioè il padre) e sposare le donne che appartengono al Totem (cioè alla sua famiglia) racchiude tutta “l’ambivalenza affettiva sia delle società arcaiche sia dei processi psichici più infantili” (Laplantine F., 1973). Freud aveva, com’è noto, stabilito una connessione fra le fasi dell’evoluzione del bambino e i meccanismi nevrotici. Róheim rileva come... “in *Totem e tabù* Freud ha fatto notare la stretta analogia non fra il ‘selvaggio’ come individuo e il nevrotico, ma fra la dinamica e la struttura delle culture primitive e la nevrosi individuale come riscontrata nella nostra cultura. In ogni tribù troviamo lo stregone al centro della società, ed è facile dimostrare che lo stregone è un nevrotico o uno psicotico o almeno che la sua arte è basata sugli stessi meccanismi della nevrosi o della psicosi” (1972, p. 49).

29. Marie Bonaparte, psicoanalista francese, molto vicina a Freud (era stata da lui analizzata e di lui aveva raccolto, evitando che andassero distrutte, *Le lettere a Fliess*, cit.) Principessa, consorte del principe Giorgio di Grecia e di Danimarca, all’avvento del nazismo, contribuì a fare espatriare Freud in Inghilterra. (Freud, insieme alla figlia Anna, aveva tradotto un suo testo in tedesco). Nata nel 1882, fu fra i pionieri nel voler creare un’alleanza fra la *psicoanalisi* e le *altre scienze* (seguita poi su questa scia da Devereux) scrivendo *Psicoanalisi e antropologia*, Guaraldi, Bologna, 1971. A questo filone appartiene anche Th. Reik che, con la sua indagine sulla pubertà e sulle “cove maschili” dei cosiddetti primitivi, ha dato spazio alla dimensione culturale, *Probleme der Religionpsychologie*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna, 1919. L’autore intende con questo termine un rituale attraverso il quale si proteggevano madre e bambino dalla presunta ostilità del padre. Inoltre ricordiamo Ernest Jones *Saggi di psicoanalisi applicata, folklore, antropologia, religione* (vol. II. Guaraldi, Rimini, 1972). Per quanto riguarda Róheim e la sua fondamentale opera, si rimanda alla bibliografia, sperando anche in una ripubblicazione dei suoi testi in italiano – ormai introvabili.

di Devereux, non solo perché ungherese, ma per il percorso simile. Infatti, anche lui condusse ricerche *sul campo* con popolazioni di quattro continenti, integrando lo studio delle diverse culture con l'analisi dei sogni dei primitivi, mediante le tecniche analitiche di Freud e di Melanie Klein (di quest'ultima tenne presente soprattutto il rapporto madre-bambino e la tecnica del gioco). Era nato nel 1891 e fu il primo etnologo ad aver ricevuto una formazione psicoanalitica (con Sandor Ferenczi) e ad ottenere anche un insegnamento in Ungheria. Sigmund Freud, si rivolse a lui perché si recasse negli stessi luoghi in cui era stato Malinowski, punto di riferimento dell'antropologia inglese – e non solo – per confutare le sue tesi. È noto che Malinowski sosteneva *come* “il complesso di Edipo”<sup>30</sup>, non fosse uni-

30. Devereux ne parla nel cap. VII (p. 168), sottolineando “come esso è inseparabile dalla nozione di parentela, e la presuppone, come l'idea di incesto”). È un tema che si è prestato (e si presta) a molte discussioni. Fra i tanti contributi “critici” ricordiamo innanzitutto M.C. e Ed. Ortigues (*Oedipe africain*, Plon, Paris, 1966) rispettivamente psicologa e filosofo, che avevano collaborato negli anni sessanta con Henry Collomb H. e Paul Martino presso l'ospedale di Fann. In breve, la loro contestazione, rispetto alla teoria freudiana, riguardava la sua universalità. A questo proposito, ne evidenziano i limiti della sua applicabilità nel *milieu* africano...”. La malattia è considerata come segno di un'elezione, di un'attenzione *speciale* delle potenze sovranaturali, o come segno di un'aggressione di carattere magico: questa idea non si lascia facilmente profanare. La terapia analitica non può intervenire se non dal momento in cui una domanda può essere formulata dal soggetto. Tutta la nostra ricerca era dunque condizionata dalla possibilità d'instaurare un campo psicoanalitico...” (p. 305, 1966). Mentre il lavoro sul campo di Parin P.F. Morgenthaler, G. Parin – Matthey fra i Dogon prima (“Il complesso edipico nei Dogon dell'Africa occidentale”, in *Riv. di psicoanalisi*, 9.2.1963) e quello successivo fra gli Agni (*Temi il prossimo tuo come te stesso*, Feltrinelli, Milano, 1982) ha evidenziato i limiti dell'applicazione del metodo analitico. Infatti, è stato necessario introdurre alcune modificazioni come il pagamento degli analizzandi per il tempo loro richiesto, il “setting” particolare poiché... “vivevamo nel villaggio davanti agli occhi di tutti ed eravamo quindi costretti a mantenere per 24 ore al giorno la riservatezza e il contegno necessari nelle ore di terapia, allo scopo di evitare il contatto emotivo nel corso dei colloqui (p. 12, 1982, cit.). Inoltre sentirono la necessità di integrare il loro lavoro usando dei tests, come il Rorschach (cfr. *Les blancs pensent trop, 13 entretiens psychanalytiques avec les Dogon*, Payot, Paris, 1966). Terminarono le loro ricerche, affermando che “era un tentativo di usare il metodo psicoanalitico non solo come psicologia, ma anche come scienza sociale (p. 13, cit.). Anche l'antropologo cingalese Ganath Obeyesekere nel suo *Work of culture* (riportato A. Molino, 2012, cit.) parla del complesso di Edipo in termini di relativizzazione, dimostrando così che “un tal termine generico può includere manifestazioni molto diverse e che bisogna riconoscere la possibilità che esistano società che semplicemente ignorano questo complesso” (p. 76, 2012, cit.). Il suo sforzo attraverso la cultura e la mitologia indiana, espressione di un *altro pensiero* rispetto a quello occidentale, si pone di raggiungere una sintesi, difficile, fra i due pensieri, piuttosto che evidenziarne solo le priorità – sempre in agguato – (soprattutto da parte di ben celate teorie etnocentriche, ancora in uso e dure a morire!). Inoltre, non dimentichiamo Gilles Deleuze e Felix Guattari con il loro dissacrante *L'anti-Edipo* (Einaudi, Torino, 2002) nel quale criticano, fra l'altro, anche G. Devereux per la sue idee sull'omosessualità: “... d'altra parte, e soprattutto, quando vuole fare di questa omosessualità d'alleanza, un prodotto del complesso d'Edipo in quanto rimosso. L'alleanza non si deduce mai



versale. Alcune culture da lui studiate (come quella degli abitanti delle isole Trobriand<sup>31</sup>) erano caratterizzate da un sistema di parentela strutturato diversamente. Lo zio materno aveva un ruolo fondamentale all'interno della famiglia matrilineare. Ogni individuo seguiva una linea genealogica passante attraverso la figura femminile. In questo tipo di strutturazione parentale, la madre è al centro, lo zio materno che gode di molta autorità e svolge funzioni da cui è esclusa la stessa madre. Il padre è una figura secondaria. Questa lettura di ruoli e strutture familiari, gli consentì di affermare che la costituzione del “complesso di Edipo”, corrisponde esclusivamente a un “processo culturale di conflitti e d'identificazioni”. Quindi

dalle linee di filiazione tramite Edipo; al contrario, essa le articola sotto l'azione delle linee locali e della loro omosessualità primaria non edipica. Quanto ad Edipo in generale, esso non è il rimosso, cioè il rappresentante del desiderio, che è al di qua e ignora del tutto il papà-mamma... [ ] Non è neppure la rappresentazione rimovente, che è al di là, e che non rende discernibili le persone se non sottoponendole alle regole omosessuali dell'alleanza [...]. Edipo è dunque certo il limite, ma il limite spostato che passa ora all'interno del socius... (p. 185, 2002, cit.). Il loro punto di vista si può riassumere in questo: “... Laggiù o qui è lo stesso: Edipo è sempre la colonizzazione proseguita con altri mezzi, è la colonia interiore... e anche da noi Europei, è la nostra formazione coloniale intima” (p. 190, cit.). Suggeriamo infine l'articolo *L'Oedipe Africain, a retrospective*, *Transcultural Psychiatry*, vol. 42, n. 2, pp. 171-203, 2005, di Alice Bullard (Institute of Technology, Georgia). In esso si sostiene come il mito di Edipo sia considerato dal Freud *positivista* un *mito religioso*. Come mito collettivo corrisponde in realtà all'espulsione di un fantasma individuale *patricentrico*. L'autrice ipotizza che la mancanza da parte del “Freud etnologico” di studi sul campo, fece attingere ad altre fonti il suo materiale per l'elaborazione del complesso di Edipo. Più precisamente tenne molto presente sir James George Frazer (anche lui, del resto accusato di essere più un idealista che un empirista) che nel suo “*Il ramo d'oro*” – uscito, fra l'altro nel 1911/1915 – la prima edizione addirittura nel 1890, dieci anni prima di Totem e Tabu, [1912-1915] – parlava del “Re del bosco di Nemi, la morte rituale”, secondo cui il re deve essere messo a morte nel fulgore della sua vita, per mano del suo successore”. La peggior catastrofe che essi possono concepire è che il loro re muoia di morte naturale... che in quel caso uomini e animali sarebbero spazzati via dalle epidemie [...] per scongiurare queste catastrofi è necessario mettere a morte il re mentre è ancora nel fiore della sua divina virilità, affinché la sua sacra vita, trasmessa ancora intatta al suo successore, possa rinnovare la propria giovinezza. Il re del bosco di Nemi, doveva regolarmente perire sotto la spada di un successore... (p. 656, da *Il Ramo d'oro*, Newton, Roma, 1992). Infine una contestazione del mito di Edipo è quella descritta ultimamente da Massimo Recalcati (*Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano, 2013) che sostiene come oggi il complesso psichico principale non sia tanto il desiderio di uccidere il padre per coltivare un rapporto incestuoso con la madre, ma *il tramonto della figura del padre*. Telemaco, figlio di Ulisse e Penelope, è chi aspetta un padre che è partito, e ancora non ritorna. A un “altro livello” una menzione anche per l'unico testo teatrale di Elsa Morante, del 1968 (pubblicato all'interno del “Il mondo salvato dai ragazzini”) *La serata a Colono*, Einaudi, Torino, 2013, in cui gli eterni eroi, Antigone ed Edipo, intrecciano la loro storia in un ambientazione moderna, all'interno di un ospedale degli anni sessanta, declinando i temi della colpa, del dolore nei modi estremi, primitivi ed attuali, presentati qui dall'autrice attraverso la luce del linguaggio poetico.

31. Importante anche lo studio di Spiro M. *Psychoanalysis and cultural relativism: The Trobriand case*, in J. Gedo, G. Pollock (ed.), *Dreaming and the self*, Sun Press, Albany, N.Y.

non era possibile attribuirlo a tutti i tipi di società umana (come poi sostiene, in seguito, Róheim). Malinowski aveva compiuto fra il 1915-1918, le sue ricerche nella Melanesia Nord-Occidentale. Gregory Bateson, allora giovane antropologo, era stato conquistato dal suo lavoro sul campo, dalle sue teorie sulla struttura sociale, sui comportamenti e sui rapporti che sono instaurati in base *alle funzioni* che essi svolgono nei sistemi socioculturali. Allo stesso modo, rimase colpito “dai modi un po’ rozzi “del suo maestro, che si aggirava “selvaggio fra i selvaggi” (secondo quanto ci riferisce, nelle lettere inviate alla madre, David Lipset (1982)<sup>32</sup>, suo biografo, oltre che allievo). In realtà, Malinowski voleva “afferrare” la vita degli indigeni, non solo osservandoli, ma anche “toccandoli”, vivendo con loro ogni atto della vita quotidiana. Malinowski, aveva una personalità possente e geniale, capace col suo carisma di calamitare i suoi allievi verso un *modo nuovo* di rapportarsi alla ricerca: “l’osservazione partecipante” (metodo che Devereux viceversa non condivideva<sup>33</sup>). Come dirà J.G. Frazer (1922, cit.)<sup>34</sup>. “Malinowski tiene completamente conto della complessità della natura umana, egli vede l’uomo, per così dire in tutto tondo e non in piano, non dimentica che è una creatura altrettanto emotiva oltre che razziocinante, e ha costantemente cura di scoprire le basi emotive, oltre che razionali, delle azioni umane” (p. 16). Tornando alla “missione” nelle isole Trobiand, Róheim<sup>35</sup> iniziò il lungo viaggio di studio, finanziato dalla principessa Marie Bonaparte e sotto la supervisione dello stesso Ferenczi, con l’obiettivo di “rivisitare” gli stessi posti dove era stato Malinowski, perché, come ama-

32. David Lipset, allievo di Bateson, nell’unica biografia finora scritta (che è anche un interessante excursus del percorso formativo del “filosofo della natura”) ne evidenzia tutti i suoi *attraversamenti* fra le varie scienze. D. Lipset, *Gregory Bateson, the legacy of a scientist*, Bacon, Boston, 1982.

33. *L’osservazione partecipante*, introdotta dai Malinowski, fu una caratteristica metodologica assolutamente rivoluzionaria per quei tempi. Come è noto, Devereux, in disaccordo con Malinowski, sosteneva che attraverso l’osservazione partecipante il ricercatore rischia di dissolversi fra le maglie della popolazione che va a studiare, non facendo venir fuori tutta la complessità dell’inter-azione fra soggetto ed oggetto di osservazione che rappresenta l’elemento principale della ricerca. Questo permette che “l’osservatore può osservare l’altro, solo osservando se stesso. Anzi: solo se osserva in un certo modo se stesso, *vede l’altro*” (dall’introduzione di Carlo Severi a *Dall’angoscia al metodo*, 1984, cit., p. 13).

34. cfr. Introduzione a *Gli argonauti del Pacifico occidentale* di B. Malinowski, Newton Compton, Roma, 1978. Devereux cita più volte nei suoi libri Sir J.G. Frazer (autore de *Il ramo d’oro*, cit.) pur mantenendo le sue riserve su quegli autori che non facevano ricerca sul campo (fra i quali c’era lo stesso Frazer).

35. Géza Róheim aveva tenuto molto presente anche le ricerche effettuate da G. Bateson e M. Mead, a Bali. Cita infatti, più volte nel suo *Psicoanalisi e antropologia* (1974, p. 287) l’opera dei due antropologi, *Balinese Character*, in Publications of The New York Academy of Sciences, New York, 1942. Lo stesso Bateson approfondirà l’infanzia e il contesto balinese, scrivendo successivamente “Bali: il sistema di valori di uno stato stazionario in *Verso un’ecologia della mente*, 1976, pp. 136-159, cit.



va dire... “*non si può fare etnologia valida in camera mia*” (1972). Soggiornò, per dieci mesi, sull’isola di Normamby (vicina alle Trobiand, con un’organizzazione familiare e sociale simile) dove visse, fianco a fianco, con la gente del luogo, osservando i loro rituali e partecipando attivamente alla loro vita. Questo inserimento, gli permise di applicare il metodo analitico nella sua forma più “ortodossa” (tranfert, analisi dei sogni ecc.), partendo dal presupposto che i “sogni sono uguali in tutte le culture”. Osservò che il bambino viveva col padre e la madre per i primi cinque-dieci anni della sua vita; solo dopo questo periodo era affidato allo zio materno, riferendo che “... pur essendo diversa la struttura familiare, *non erano soggetti a cambiamento né il ruolo del complesso di Edipo nell’asestamento della psiche, così come nello sviluppo infantile*” (1974, cit.). Terminò le sue ricerche affermando che, in questi tipi di società, basati su di una struttura familiare di tipo matrilineare, peculiare a molte culture tradizionali, il ruolo del padre è riservato allo zio materno. Per questo, la teoria freudiana del complesso di Edipo doveva essere considerata valida. Infatti, le *immagini parentali sono solo spostate*: quella del padre sullo zio, della madre sulla sorella, cioè sulla zia. Róheim, partendo dall’applicazione di questo modello a diverse culture, fra le tante conosciute, fu in grado di affermare che, *all’interno di ciascuna cultura, si manifesta, in modi anche molto diversi, un principio universale*. Devereux, che non era d’accordo sulle teorie di Malinowski, si allineò sulle posizioni dell’asse Freud-Róheim. Quest’ultimo, tuttavia, alla luce dell’immenso materiale prodotto dalle sue ricerche sul campo, sviluppò alcune tesi in contrasto con il maestro Freud. Infatti, nel suo *Origine e funzione della cultura* (1943, orig.) contestò l’elaborazione della *trasmissione filogenetica degli eventi immaginati nel mito dell’orda primitiva*<sup>36</sup>, sostituendola con quella *ontogenetica*, ossia uno spostamento dell’interesse *dalla storia della razza alla storia dell’individuo*, con

36. Com’è noto, questo rappresenta un punto fondamentale della teoria freudiana per illustrare l’origine della società umana, intesa come un gruppo formato da un maschio autoritario – il padre primitivo – da una quantità di femmine che egli riservava per sé, da un numero di maschi che egli sottometteva. Alla fine i figli si misero d’accordo (in un tempo metastorico) ed uccisero il padre tiranno e si divisero le donne provocando “continue lotte fratricide”. Dopo una lunga riflessione sugli atti di violenza commessi, i figli si pentirono, dando luogo così ad alla strutturazione di alcune norme sociali – precisamente all’esogamia e al tabù dell’incesto – Quest’atto luttuoso (il parricidio), con le reazioni ambivalenti che ne derivano, costituì anche il nucleo fondante della cultura e della religione (di questo Devereux ne terrà conto nel cap. VII: “Considerazioni etnopsicoanalitiche sulla nozione di parentela”). Accanto ad altre interpretazioni *dell’orda*, è importante ricordare anche quella di René Kaës, – *Il complesso fraterno*, Borla, Roma, 2009 – in cui descrive *l’intreccio di aspetti emotivi* che caratterizzano i gruppi paritari, degli aggregati di fratelli e sorelle uniti in *fratrie* reali o simboliche. Kaës pensa – diversamente da Freud – che l’alleanza dei fratelli dopo il parricidio *fa nascere l’autorità, non la rifonda*. Il complesso fraterno diventa uno dei più importanti elementi organizzatori dei gruppi.

particolare risalto ai traumi infantili, man mano che si assestano le organizzazioni culturali tipiche di una determinata società. Più precisamente, sostiene che “la cultura è un edificio costruito allo scopo di realizzare, in forme traslate le fantasie della nostra infanzia. Sembra che cresciamo solo per rimanere bambini” (1972, cit., trad. it. p. 41)<sup>37</sup>. Di qui uno spazio “per il prolungamento dell’infanzia che spiegherebbe meglio la specificità della natura umana associata appunto all’esistenza della cultura”. Il suo lavoro clinico, svolto per più di due anni in un ospedale del Massachusetts, gli ispirò parte del libro (postumo) *Magia e schizofrenia* (1955), in cui la visione antropologica ed analitica si intrecciano continuamente, dando luogo ad un corpus che Devereux avrebbe tenuto presente, chiamandolo, successivamente, *metodo complementarista*. Róheim nel suo testo, postumo, ipotizzava che, se i primi rapporti del bambino, soprattutto il rapporto tra madre e figlio, sono troppo compromessi, impediscono all’io di diventare abbastanza forte. Un io siffatto non sarebbe in grado di far fronte alla realtà e ciò potrebbe dare luogo a una grossa sofferenza psichica. Anche nella magia si potevano osservare elementi analoghi. Infatti, chi ricorre ad atti o riti magici, *lo fa per contrastare la regressione e ricostruire il mondo della realtà con mezzi libidici* (1973, cit.). Devereux apprese molto dal suo maestro-amico, Géza Róheim; soprattutto dallo studio di culture diverse, poté andare indietro nel tempo e riflettere sui primordi, sulle antiche tracce dimenticate o smarrite, sulla *definizione del setting*, che il suo lavoro “sul campo” con gli indiani, gli riproponeva continuamente. Si andava convincendo sempre di più che recuperare le radici culturali rappresentava, per la psicoanalisi, un *continuum* che gli ambienti ortodossi americani (ma anche francesi), sembravano non tenere in grande considerazione. Il Nostro, seguiva molto il suo maestro, *curioso e affascinato* dalle sue esperienze che gli avevano insegnato a tenere presente quanto i *modi stessi di vita osservati* potessero influenzare il ricercatore. Pur tuttavia, Devereux era in disaccordo con le sue affermazioni riguardo l’analista che, secondo Róheim, poteva ritrovare “... *lo spazio del suo lavoro tra scienza e magia, osservazione e curiosità per la saggezza della tradizione popolare, come se si trovasse continuamente all’interno di un processo iniziatico* (1973, cit.). In realtà, Róheim aveva maturato “sul campo”, la necessità di tenere in considerazione sia il punto di partenza – la propria sofferenza e quindi se stessi – sia quegli *antichi sentieri* tracciati da sciamani e guaritori, verso i quali, invece, Devereux non aveva mai preso una posizione ben definita. Nel suo testo, *Gli eterni del sogno* (1945) – opera tenuta molto presente dal Nostro –

37. A questo proposito, in un altro suo testo, *Psicoanalisi e antropologia* (1974, cit.) (lo stesso titolo dato da M. Bonaparte, al suo testo del 1952) riferisce che “Per questo quanto più l’uomo regredisce verso lo stadio infantile tanto più progredisce in fatto di cultura...” (p. 466).

pone l'attenzione sui sogni degli sciamani, sulla loro saggezza, sulla loro esperienza mistica e simbolica che affonda le radici in *una dimensione spirituale* – di cui parleremo meglio in seguito – che nella cultura occidentale, sembrava non essere presa nella giusta considerazione. Róheim così, scrive: “*Lo psicoanalista siede nel suo studio e riceve pazienti che desiderano essere curati. L'antropologo raggiunge una tribù nel deserto o nella giungla e cerca di capire quella gente, che certamente non desidera essere curata e che potrebbe anzi, impartirci una lezione di felicità*” (1973, pp. 13-14). Devereux riconosceva, inoltre, che le ricerche effettuate dal suo maestro si prestavano a più livelli di lettura e che le sue conclusioni non erano mai *definitive* o *assolute*. Infatti, Róheim, a proposito degli sciamani e guaritori, conosciuti in contesti culturali diversi, era consapevole di essere stato a contatto – *sempre e solo* – con un piccolo segmento di conoscenza dell'*universo sciamanico* e di non averlo attraversato in maniera più profonda (il *mysterium* di cui parla C.G. Jung)<sup>38</sup>. Egli fu, non solo un punto di riferimento scientifico, un mentore, ma anche un amico cui ricorrere in caso di bisogno, soprattutto nel *suo percorso analitico*, molto travagliato<sup>39</sup>.

Le contrarietà incontrate nel *riconoscimento* professionale, ebbero come conseguenza, di rendere sempre più complicati i problemi con l'identità e tuttavia, non lo dissuasero dal sentirsi psicoanalista a tutti gli effetti, indipendentemente *dagli attestati* e contemporaneamente a proseguire nei suoi approfondimenti della psicoanalisi con le altre scienze. Il frutto di parte del suo lavoro *teorico-clinico* è reso in questo testo, dove, fra l'altro, analizza il significato di *complementarismo*. Infatti (p. 53) precisa che...

38. C.G. Jung aveva, come si evince da tutta la sua vasta opera, uno spirito curioso e appassionato... “non trascurò nessun campo di ricerca: così egli sembrò concentrarsi in quelle zone più oscure che possiamo ritenere appartengano al campo sciamanico [...] verso tutto ciò che aveva a che fare non solo con l'indagine ma anche con l'esperienza dell'inconscio, ma da alcuni può essere interpretato come una “inclinazione sciamanica” in M.T. Colonna, A.L. Torrigiani “Jung, l'astrologia, l'i Ching”, *Trattato di psicologia analitica*, a cura di A. Carotenuto, Utet, Torino, vol. I, 1992, pp. 370-371.

39. Róheim, intervenne per avvallare il percorso analitico fatto dal candidato-amico, non ottenendo tuttavia i risultati sperati. Infatti, Devereux dovette iniziare una seconda analisi con Robert Hans Jokl, emigrato ebreo e ungherese (analizzato dallo stesso Freud) che ebbe termine (finalmente) con la nomina di membro della Tip. Più tardi, nel 1952, fu per lui possibile aderire all'Apa (American Psychoanalytic Association) non con qualche difficoltà e amarezza *per essersi trovato in un perenne stato di attesa* per estenuanti richieste di documentazione che comprovasse iter formativi, ritenuti puntualmente insufficienti. Al contrario, il percorso di Róheim era stato, in questo senso, meno travagliato fino a diventare *didatta*. È utile ricordare che il percorso analitico di Devereux era iniziato in Francia con Marc Schlumberger (psicoanalista di Parigi, con cui aveva fatto, anzi meglio *pensava di aver fatto* l'analisi), costui interruppe il rapporto analitico con lui, non inviando poi l'attestato al Topeka Institute of Psychoanalysis (Tip), precisamente a Karl Menninger, necessario ai non-medici per praticare negli Stati Uniti la psicoanalisi, altrimenti “costretti” a fare solo delle psicoterapie.

“il complementarismo non è ‘una teoria’, ma una generalizzazione metodologica. Il complementarismo non esclude nessun metodo e nessuna teoria valida, le coordina”. L’etnopsichiatria, che lui faceva coincidere con etnopsicoanalisi<sup>40</sup>, aveva come obiettivo, fra l’altro, quello che” *sottende a tutte le scienze dell’uomo: il rapporto di complementarità tra la comprensione dell’individuo e quella della società e della sua cultura* (1978, cit., p. 7). Intendeva complementare, *ma non simultaneo* dell’antropologia e della psicoanalisi. In realtà, il Nostro faceva riferimento anche al suo bagaglio di “scienze esatte” comprendente anche la fisica, pur non ritrovandosi *completamente* nel ritratto di uno legato solo a quella parte del mondo scientifico! Infatti così ribadisce. “... *Non mi sento obbligato a fare professione di fede nelle scienze esatte...*” (cap. X, p. 177). In ogni caso, *prese in prestito* la nozione di complementarità dal fisico danese Bohr che affermava come non ci “fosse un’unica spiegazione per interpretare tutte le osservazioni di sistemi atomici e sub-atomici, eseguite nel corso di diversi esperimenti”. Due concezioni diverse, ma *complementari* applicate ai fenomeni quantistici, potevano essere utilizzate nella metodologia delle scienze sociali, dove sia l’approccio psicologico (l’osservatore, per definizione, si situa “dentro” al soggetto, p. 43) che quello sociologico (l’osservatore è per definizione “fuori” dal soggetto) venivano considerati, non in un rapporto dicotomico (o l’uno o l’altro), bensì in un rapporto di complementarità” (rip. in Ancora, 2007, cit.). Inoltre Devereux sostenne che: “Ogni fenomeno, se ammette una spiegazione, consente anche altre, tutte egualmente soddisfacenti anche perché, se ci fosse un’unica spiegazione, esso rimarrebbe per così dire inesplicato, anche e soprattutto se la prima spiegazione lo rende perfettamente comprensibile, controllabile e prevedibile nell’ambito di riferimento che gli è proprio” (*Argomento*, p. 43). Questa prospettiva gli permise di ampliare i suoi orizzonti: quelli di psicoanalista, ortodosso, ma pronto a “spendersi” in contesti *altri* e *a scendere in campo* con gli indiani, e quelli di etnologo che provava ad avere *un po’ di indiano*, nel suo modo di osservare. Il punto – che tenne sempre in considerazione – era quello di non *con-fondersi* con la loro cultura, per non rischiare di diventare *uno psicoanalista indiano*, anche se non erano sempre così chiari i confini fra il suo desiderio di appartenenza e quello di distacco. Per lui, la psicoanalisi non era un processo d’integrazione, ma la possibilità di offrire *mezzi perché il paziente stesso si potesse riconnettere alla struttura normale della sua “personalità etnica” in modo da riportarlo a se stesso e non a una norma* (cap. VI).

40. Nell’editoriale “*L’ethnopsychiatrie, presentation de la revue ethnopsychiatrique*” apparso nel primo numero della rivista *Ethnopsychiatrie*, da lui fondata (1978, 1. 1, *La pensée sauvage*, Grenoble), precisa che” L’etnopsichiatria – necessariamente concepita come etnopsicoanalisi – è pluridisciplinare e non interdisciplinare... [...] (p. 7).

**Sciamani e terapeuti: qualche discordanza.** Come abbiamo visto “l’ortodosso” Devereux non enfatizza tanto le cure degli sciamani. Li riteneva essenzialmente *malati*<sup>41</sup> e quindi non adatti a *curare altri malati*, né amava particolarmente i guaritori e “tutti quelli che non si rifanno a teorie scientifiche” (ovviamente secondo i canoni occidentali<sup>42</sup>) Julian Leff<sup>43</sup> (1997) – in disaccordo con lui – avrebbe poi affermato...”. *Come professionisti esperti noi potremmo essere definiti “guaritori”, tuttavia molti di noi potrebbero sentirsi a disagio con l’utilizzazione di questo termine. Il ruolo del guaritore è probabilmente antico come la società umana, in cui individui fuori dal comune, assumono questo ruolo. Un confronto tra guaritori tradizionali, nel mondo, rivela che essi hanno molto in comune. Tendono a essere persone profondamente intuitive e percettive, che conoscono molto bene la propria gente e i loro problemi e per aiutarli danno il meglio di sé in tutte le situazioni. Infatti, offrono suggerimenti ponderati e riescono a tirar fuori dai loro clienti emozioni spesso bloccate nel tempo, e danno un aiuto sostanziale anche per la soluzione dei problemi a loro presentati.* . (pp. 12-13) anche lo psicoanalista indiano Sudhir Kakar (1993) riferisce come... “i vari incontri con le pratiche terapeutiche indiane e con chi le praticava, non mi sono sembrati strani per nulla. Mi è stato d’aiuto, per attenuare il salto di immaginazione necessario ai ‘misteri’ di questo altro mondo, la consapevolezza delle relatività di qualsiasi tipo di approccio terapeutico e il riconoscimento dell’universalità delle problematiche ad esso collegate” (p. 361). Del resto come diceva lo stesso Róheim... “la prima professione nell’evoluzione umana è quella dello stregone” (1972, cit., p. 54). A questo proposito, Michele Risso (1971)<sup>44</sup>, uno dei padri della psichiatria transculturale italiana, durante le sue ricerche sulla cultura popolare nell’Italia del Sud, sulla scia del pensiero di Ernesto de Martino, si incontrò con Giusep-

41. Mircea Eliade diceva: “psicopatici o no, i futuri sciamani devono passare attraverso certe prove iniziatiche e ricevere una istruzione che è spesso estremamente complessa. Questa sola doppia iniziazione, estatica e tradizionale, trasforma l’eventuale nevrotico in sciamano riconosciuto dalla società. E come malato è un malato che è riuscito a guarire se stesso prima di assurgere al ruolo di cura di altri” (*Lo sciamanesimo e le tecniche dell’estasi*, Edizioni mediterranee, Roma, 1974).

42. Il suo allievo Tobie Nathan dissenterà, arrivando poi a criticare perentoriamente *la scienza cosiddetta «occidentale» sostenendo che...* Sono giunto alla conclusione che, per un paziente immigrato, qualsiasi atto terapeutico che si rifà a una causalità di tipo scientifico rappresenta un nuovo trauma psichico” (T. Nathan, 1994, pp. 21-22.) Anzi sostiene la superiorità del guaritore rispetto al medico, della magia rispetto alla scienza, e della cura sciamanica rispetto alla psicoanalisi (T. Nathan, I. Stengers, *Medici e stregoni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996).

43. J. Leff, *Introduzione a La dimensione transculturale della psicopatologia di Ancora A.*, EUR, Roma, 1997, pp. 12-13.

44. M. Risso (1971), “Misère magie et psychotérapie”, in *Confinia Psichiatrica*, vol. 14, 2, pp. 108-132.

pina Gonella, una donna analfabeta di 57 anni, *esperta di magia* e riconosciuta come tale dalla comunità di Campagna (Salerno). Si sentiva posseduta dallo spirito del nipote Alberto, nel nome del quale operava aiutando chi si rivolgeva a lei. Risso, come mi riferì nei nostri incontri, fu molto colpito, fra i tanti, da un episodio al quale aveva assistito nella casa di Giuseppina, dove si recavano continuamente persone con le più diverse *postulazioni*. Oltre a richieste di liberazione da fatture e sortilegi, preghiere di guarigione o semplicemente di ascolto per i problemi più vari, vide persone che portavano a benedire psicofarmaci, prescritti dal medico curante. Sembrava in realtà che verso Giuseppina confluissero due strade, una, proveniente dal mondo “non scientifico” della magia, l'altra, “dal mondo della scienza ufficiale”. Il quadro che si creava era questo: “Il farmaco è buono, la magia è buona, l'effetto sarà superlativo”... Lontano da lì, a Bali, in Indonesia, era abitudine andare dallo psichiatra e poi dal guaritore, come riferirono al convegno *Psicoterapia e culture* (Firenze 1995)<sup>45</sup>. L.K. Suryani e G.D. Jensen, psichiatri indonesiani (fra i pochi, di formazione occidentale, che ivi lavoravano) per aumentare “l'effetto della cura”. Nell'analizzare la figura dello sciamano (di cui Devereux parla diffusamente nel cap. IX) mi sento di portare alcune riflessioni – maturate nel corso delle mie esperienze in Siberia meridionale (Buratya) e in Mongolia – che divergono da quelle del maestro. Ovviamente stiamo parlando di contesti culturali, sociali e religiosi diversi. In ogni caso egli, non aveva essenzialmente molta fiducia<sup>46</sup> negli “operatori altri”, verso i quali tuttavia aveva dimostrato, nel corso delle sue esperienze, un atteggiamento contraddittorio. Infatti mentre nel suo *Psychothérapie d'un indien des plaines*<sup>47</sup> dice:

[...]. Io ho spesso riconosciuto di aver appreso molte cose utili in materia di psichiatria dai miei amici sciamani Mohave [...] (1982, p. 21).

45. Questo importante ed unico congresso fu organizzato dall'Istituto di Psicointesi di Firenze, in particolare da Andrea Bocconi e Massimo Rosselli (cfr. anche *I fogli di Oriss* num. 10, dic. 1998).

46. Così riferiva la sua esperienza maturata in Indocina fra i Sedang Moi: “non nego affatto, che se ricevessero una formazione adeguata, i Sendag potrebbero diventare degli scienziati. Rimane che non lo sono, per il momento. Sono solo delle persone che con un'inclinazione per la speculazione, ma le cui intuizioni (insights) rimangono sterili, perché non s'integrano ad un concetto scientifico, e non sono messe in correlazione con delle altre intuizioni dello stesso ordine, ma solo con la mitologia” (p. 241, cap. X).

47. Come già detto precedentemente, facciamo riferimento all'edizione francese di *Psychothérapie d'un Indien des plaines* del 1982. cit. (anche al numero delle p. riportate). Il titolo della versione originale *Reality and dream* (cit.) è del 1951. Da questa edizione americana, fra l'altro, è stata tratta la sceneggiatura del film *Jimmy P.* con Benicio Del Toro nella parte dell'indiano analizzato da Devereux, presentato all'ultimo Festival del cinema di Cannes (maggio 2013).



Allo stesso tempo non senza polemica e con qualche ovvio riferimento alle sue travagliate vicende di psicoterapeuta/psicoanalista, si chiedeva: ... “È strano che la professione psichiatrica apra le braccia al guaritore mago e respinga gli psicoterapeuti e gli psicoanalisti non medici che hanno le competenze richieste” (cap. IX). D'altra parte, è pure vero che lui – non medico, né psichiatra – chiama un suo testo *Saggi di etnopsichiatria generale* (1970) e considera – come abbiamo già detto – *l'etnopsichiatria* e *l'etnopsicoanalisi* due termini con lo stesso significato. Propone, inoltre, che ci sia un certo *distacco* da parte del terapeuta nei confronti delle figure rappresentative di mondi culturali diversi: per questo *il terapeuta non può identificarsi nello sciamano*. Egli si deve limitare a studiarlo, a esporre ipotesi in base ai dati raccolti, a confrontare *il pensiero* della comunità con cui si trova a contatto, con quello di appartenenza e soprattutto a fare in modo di non *contaminarsi*<sup>48</sup>. Sul rapporto terapeuta/sciamano ci sono state

48. L'argomento è *complesso e di difficile sintesi* aprendo un dibattito a diversi livelli. Lo stesso Devereux ne accenna (p. 249, cap. X). Il termine “contaminazione nel processo di cura” potrebbe far arricciare il naso ai puristi di settings incontaminati in ambiti terapeutici (per i concetti di contaminazione e purezza in psicopatologia cfr. anche E. Rizuti [2004], *Orizzonti del comprendere: l'impurità come metafora trasversale*, in “Segni e comprensione”, anno XVIII, n. 51, gennaio-aprile) ai nemici degli scivolamenti di contesto, ai difensori estremi della purezza dei modelli teorici applicati. Vogliamo qui più semplicemente porre l'attenzione sull'intrusione di elementi che non possono essere considerati estranei al processo di cura. Per questo pensiamo, con il termine di *terapia contaminata*, di indicare meglio le riserve, le necessità, le resistenze a nuove aggregazioni di idee, non sempre riconducibili a schemi noti e ben consolidati. La contaminazione vorrebbe indicare *una direzione e allo stesso tempo, un processo* – spesso dai contorni sfumati e con la paura di dover perdere qualcosa –. Possiamo ancora in psicoterapia veramente parlare di un *metodo puro*? Nel momento in cui si cala nel reale, la cura si *contagia*? A questi temi fu dedicato un Convegno pluridisciplinare a Siena nel giugno del 2000, “Il contagio ed i suoi simboli. Fenomeni di contaminazione nei corpi, nella cultura, nella società” al quale presentai un mio contributo (A. Ancora, *La contaminazione nella psicoterapia*, in “Il contagio ed i suoi simboli, arte, letteratura, psicologia, comunicazione [a cura di Giovanni Manetti], Edizioni ETS, Pisa, 2004). Nella mia esperienza clinica, maturata nei servizi pubblici (sia ospedalieri sia territoriali), ho potuto notare come il modello relazionale-sistemico a cui facevo riferimento, ha subito nella sua applicazione *delle trasformazioni e adattamenti in contesti terapeutici in cui necessariamente interagivano con istanze sociali e culturali*. Quante volte un nostro intervento, partito con presupposti chiari e puliti, ma non precostituiti, si è “sporcato” nel corso dei nostri incontri con il mondo della cura”, bagnandosi di realtà”? Un siffatto percorso di nuove realtà, trasformativo e irregolare, asimmetrico e disarmonico, può riservare sorprese. Esso può riuscire a mobilitare risorse e creare atteggiamenti “puliti” e disinquinati, nel senso di appartenenti a un nuovo ordine, necessari a costruire un rapporto “acategoriale” (cfr. P. Watzlawick [a cura di], *La realtà inventata* contributi al costruttivismo, ed. it., a cura di A. Ancora, A. Fischetti, Feltrinelli, Milano, 1988). Concordiamo, a questo proposito, con quanto sostengono H. Anderson, H.A. Goolishia: “*L'obiettivo della comprensione ermeneutica è di lasciare che quanto accade determini la direzione in cui si muove e non di dare una direzione a ciò che accade*” (*Les Systemes Humains Comme Systemes Linguistiques: Implications pour une*

molte letture e soprattutto molte interpretazioni, sempre discordanti fra loro, quasi a ricordarci continuamente che lo sciamano è sicuramente un *personaggio inquieto – di per sé – e come tale sfuggente a ogni tentativo di categorizzazione*. Uno dei più illustri antropologi, tenuto molto presente da Devereux, C. Lévi-Strauss (1966), fu fra i primi a rilevare i parallelismi fra sciamano e terapeuta occidentale. A questo proposito così afferma: “Lo sciamano fornisce alla sua ammalata *un linguaggio* nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili. In questo senso, la cura sciamanistica si colloca a metà strada fra la nostra medicina organica e certe terapie psicologiche come la psicoanalisi” (p. 222) [...]. Lo sciamano adempie allo stesso duplice ruolo dello psicoanalista: un primo ruolo – di ascoltatore per lo psicoanalista, e di oratore per lo sciamano – stabilisce una relazione immediata con la coscienza – e mediata con l’inconscio – del malato... (p. 223). In realtà, la cura sciamanistica sembra essere un esatto equivalente della cura psicanalitica, ma con una inversione di tutti i termini. Entrambe mirano a provocare una esperienza; ed entrambe vi riescono ricostruendo un mito che il malato deve vivere, o rivivere. Ma, nel primo caso, si tratta di un mito individuale che il malato costruisce con l’aiuto di elementi attinti dal suo passato; nell’altro di un mito sociale, che il malato riceve dall’esterno e che non corrisponde a un antico stato personale... (p. 224) [...] “... Nella cura della schizofrenia, il medico compie le operazioni e il malato produce il mito; nella cura sciamanistica, il medico fornisce il mito e il malato compie le operazioni...” (pp. 225-226).

Inoltre Lévi Strauss, nell’Introduzione a M. Mauss, *Teoria generale della Magia* (pubblicata in Italia nel 1965, su suggerimento di E. De Marti-

*theorie clinique*. (1988) in “Constructivisme et constructionnisme social: aux limites de la systemique? cahiers critiques de therapie familiale et de pratiques de reseaux”, 1997, 19: 99-132, De Boeck Université). In questa prospettiva possiamo trovarci di fronte uno spazio culturale e clinico, un luogo franco e particolare, dove si può anche rompere una regola, trasgredire qualche norma proibitoria, “tradire” un modello “puro” di riferimento. Nel costruire questo spazio insieme, si può tentare di dare visibilità a tutte quelle sensazioni o stati emotivi che prima non riuscivano a venire fuori. Il luogo della terapia, diventa anche un nuovo modo di cui appropriarsi, per esprimere cose in altri spazi impossibili, per poter “raccontare” la propria storia con nuove punteggiature e altre cornici. La contaminazione non è un concetto negativo (cfr. anche M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1993), oltre a “fusione”, vuol dire anche che “non è di prima mano”, che è venuta in rapporto con altri sistemi culturali e/o terapeutici. Una terapia *di con-tatto* quindi, nel senso etimologico di. “.stretto accostamento di due corpi, relativamente a tutta o una parte della superficie, oppure indicante una relazione, un “collegamento fra due conduttori più o meno diretti che permette il passaggio di corrente dall’uno all’altro” (dal vocabolario etimologico Zanichelli, 1978). *In sintesi, nel terzo millennio forse è necessario scendere dal piedistallo di un’applicazione troppo rigida di modelli cosiddetti puri della cura per entrare in contesti nei quali potrebbe essere più utile un pensiero flessibile e mobile, adatto a conoscere/costruire realtà inter-soggettive, ossia sociali e culturali.*



no) avvertiva che la cura, potesse correre il rischio di *riorganizzare l'universo del paziente in funzione delle interpretazioni psicoanalitiche*. Bruno Callieri –, maestro indiscusso della psichiatria italiana – che abbiamo perso recentemente (2012) – ci ricorda<sup>49</sup> “... *Se, dunque, la guarigione sovrappiunge in virtù del fatto che la collettività aderisce a un mito fondatore, ciò significa che il sistema è dominato da un'azione simbolica. Quel che è chiamato inconscio non sarebbe che un luogo vuoto in cui si realizza l'autonomia della funzione simbolica*”. È necessario entrare con *la mente libera*<sup>50</sup>, nella descrizione del mondo a cui appartiene questa figura *fuori dall'ordinario*, considerata e riconsiderata sempre secondo tante ottiche<sup>51</sup>. Lo stesso Lévi-Strauss dice che... “È comodo paragonare lo sciamano in trance o il protagonista di una scena di possessione ad un nevrotico. Lo abbiamo fatto noi stessi” (introd. Mauss, cit., 1965, p. XXIII) “Un tal personaggio” (soprattutto in occidente) è stato spesso idealizzato e mitizzato. Fra i modi di procedere, quello di rilevare analogie e differenze fra questi mondi così diversi, può rappresentare una maniera forse utile, ma certamen-

49. B. Callieri, “Postfazione”, in A. Ancora, *La dimensione transculturale della psicopatologia* (1997, p. 150, cit.)

50. A. Ancora, “Ecology of mind, ecology of soul: a transcultural psychiatrist experience”, in *Acts of Central Asian Shamanism Symposium*, June, 1996, Baikal Lake, Buryatia, Russia. Presso il Lago Baikal, luogo sacro per lo sciamanesimo, si svolse un *particolare* convegno (il primo che si teneva dopo il crollo del regime sovietico) dove arrivarono sciamani da tutta l'Asia. In un tale contesto, ritenevo fosse più importante ascoltare i *maestri dell'estasi*, più che relazionare la mia esperienza. Fui pregato, comunque, di farlo. Seguì il suggerimento, pur con qualche difficoltà.

51. Esiste una vasta letteratura sull'argomento, oltre il già citato *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, di Mircea Eliade che non fu tenuto sufficientemente in considerazione da Devereux, a differenza di Róheim che lo cita spesso in *Psicoanalisi e antropologia*, [1974, cit.]. Del resto, il nostro non si “incrociò” neanche con un'altra figura rilevante del panorama antropologico americano – Theodora Mead Abel – psicologa cross-cultural, come amava definirsi, psicoanalista, co-autrice fra l'altro, con Rhoda Metraux di *Culture and Psychotherapy*, uscito nel 1974 presso New Haven, Conn, Colledge & University Press; durante sua vita centenaria (1899-1998), fra l'altro, studiò anche gli americani messicani e gli indiani d'America). Inoltre ricordiamo. L. Krader, “Shamanism: theory and history in Buryat society”, in *Shamanism in Siberia* (a cura di), V. Diószegi and M. Hoppál, Budapest Akadémiai Kiadó, 1978. Sullo sciamanesimo – anche in Mongolia – cfr. Costanzo Allione (al quale debbo la conoscenza di questi *straordinari* mondi e fra i primi in Italia ad occuparsene). *We will meet again in the land of the dakini. Mystic fire Video*. New York, 1995. Cfr. anche H.F. Hellenberger che presenta nel suo *Medicines de l'âme*, Fayard, Paris, 1995, una interessante descrizione “della follia e le guarigioni psichiche” nelle varie culture e nei vari periodi della storia. Infine, uscito recentemente, *Shamans and traditions* di M. Hoppál (uno dei più grossi studiosi viventi dello sciamanesimo siberiano) Akadémiai Kiadó, Budapest, 2011. Ancora A., *Lo sciamano nella testa* in Simboli e miti della tradizione sciamanica (Atti del convegno internazionale, Bologna, 4-5 maggio 2006, a cura di Carla Corradi Musi) Edizioni Alma Mater, Bologna 2007. Inoltre Basset V. *Du tourisme au néochamanisme*, L'Harmattan, Paris, 2011, in cui è descritto come questa figura *sia diventata di moda* attraverso uso e consumo “vario”, snaturandone il senso e la storia.

te riduttiva. Un focus esperienziale, da mettere in risalto, sui tanti possibili ruoli ricoperti dagli sciamani, è quello di *costruttori di realtà*<sup>52</sup>, più vicino a tutti coloro che operano nel campo della salute mentale, dove *i viaggi andata-ritorno*<sup>53</sup> nel mondo della sofferenza psichica, sono molto frequenti e nello stesso tempo rischiosi, soprattutto con pazienti gravi. Gli incontri che abbiamo vissuto, sono serviti, fra l'altro, anche *come passaggio attraverso miti e modi di un diverso conoscere* (Ancora, 2013). In ogni successiva considerazione, non si può prescindere (come sostenuto anche da Róheim, 1945, cit.) da una *dimensione altra* – quella spirituale – che essi richiamano continuamente – con cui si viene a contatto e con la quale non si è abituati a trattare. Essa costituisce, da una parte, lo sfondo del rapporto fra chi chiede e chi dà aiuto, dall'altra, una "pratica liturgica", molto particolare e "personalizzata". L'analisi *del contesto* è molto importante. Gli Sciamani indiani conosciuti da Devereux, non sono naturalmente uguali a quelli di altri paesi, né tanto meno della Buratya. I Buriati, infatti, hanno la possibilità di poter scegliere il metodo di cura. Ci sono anche medici del servizio sanitario pubblico o figure religiose come i lama: la maggior parte della popolazione si rivolge agli sciamani perché – da sempre – li sente più vicini alla loro tradizione *clanica*. Del resto anche il rapporto psichiatra-sciamano, come abbiamo potuto verificare in loco, è basato sul reciproco rispetto e di collaborazione. Capimmo meglio cosa fosse questa collaborazione, quando fummo invitati a visitare, insieme alla presidente degli sciamani, Nadia Stepanova, l'ospedale psichiatrico di Ulan-Udè, capitale della Buratya. Assistemmo, in ospedale, *sorpresi ed increduli* alle dimissioni, suggerite dalla sciamana, di un paziente, al quale era stata fatta diagnosi di *sindrome psicotica*. Essa spiegò, a noi e ai colleghi siberiani, che i sintomi presentati dal paziente (autismo, idee di riferimento, ecc.) erano causati dal rapporto spezzato con gli spiriti. Egli non riusciva, da solo, a *riconoscere una chiamata sciamanica*, né i "segni" di questo evento, presente sotto forma di grande sofferenza psichica. Lo sciamano, è una figura di rilevanza culturale, la gente fa riferimento a lui, anche perché è disponibile 24 ore su 24. Dice Giorgio Villa (1987)... "lo sciamano non è, infatti, solo un "tecnico dell'estasi", ma è un operatore culturale che trasformativamente investe della sua azione, "zone di confine" della cultura in cui è situato, permettendo ai singoli e alla comunità di cui fa parte di rinnovare il sentimento e le ragioni della propria identità personale, sociale, storica e religiosa... (p. 85). L'aiuto che riesce a dare smuove anche quel "ristagno spirituale" e

52. Ancora A. *I costruttori di realtà e conoscenze: i traditional healers, gli sciamani, il dottore delle tarante*, in *La consulenza transculturale della famiglia*, FrancoAngeli, Milano, 2000, cit., pp. 208-229.

53. H. Searles parla di "viaggio nell'inferno dello psicotico", in *Scritti sulla schizofrenia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

quella “sterilità psichica” così egregiamente descritte da Jung. (1992): “dalla sofferenza della psiche deriva ogni creazione spirituale ed ogni processo dell’uomo spirituale; e la sofferenza è dovuta al ristagno spirituale, alla sterilità psichica” (p. 314). Tuttavia, bisogna anche considerare il quadro particolare in cui opera: tutti gli aspetti *dell’universo sciamanico*, interagiscono in grado diverso e con una particolare energia, nella ricerca delle origini della sofferenza psichica. Forse non è anche per questo, che Hellenberger (1995, cit.) si chiedeva se ci fossero delle affinità fra “... chi si avvicina ad un malato psichico gravemente deteriorato, cercando di stabilire un contatto con le parti ancora sane della sua personalità e di ricostruire il suo io, e gli sciamani che si mettono a seguire le tracce di un’anima perduta, la trovano nel mondo degli spiriti, lottano contro i demoni maligni che l’hanno imprigionato, e la riportano al mondo dei viventi”. Nel mio percorso personale/professionale ho appreso, quanto siano importanti quelle capacità proprie del “tecnico della soglia”, che permettono interventi di vicinanza, drammatizzazione, ironia, con lo scopo di “abitare la distanza”. A questo proposito, sorge una riflessione: non danno forse inizio ambedue, sciamano e terapeuta, a una storia comune con i pazienti, nel momento in cui, *creando insieme nuove realtà*, le collegano alle proprie radici, origini familiari o claniche? Devereux (1982, cit.) stesso, nella descrizione della psicoterapia dell’“indiano lupo” inizia non solo *un percorso di cura, ma anche di conoscenza*. Chi è a contatto con gravi sofferenze psichiche, conosce i rischi di possibili destrutturazioni – come gli *smembramenti* sciamanici – ed anche di ristrutturazioni – che *l’ordine* terapeutico rende possibile – di tutte quelle parti scomposte, disordinate che il malato offre di sé al terapeuta. È questo il senso della scommessa: riuscire ad aprire *attraversamenti*, con ogni tecnica possibile, per poter accedere a valichi spesso inaccessibili.

Tornando a quella *dimensione spirituale* dell’universo sciamanico con cui sono venuto in contatto, ho appreso un *diverso conoscere*, di territori profondi, con alto rischio di smarrimento. Un modo, per riflettere sull’esistenza di un qualcosa che non si riesce a vedere e a percepire con i nostri attuali mezzi di conoscenza. Per questo è necessario avvicinarsi a una materia così delicata, *in punta di piedi*, senza la presunzione di capire utilizzando *i soli strumenti* del nostro sapere. Ci troviamo di fronte a qualcosa di *metalogico*, qualcosa di “oltre”, fra paziente e terapeuta, qualcosa che trascende il loro rapporto, qualcosa che forse può assomigliare a quella presenza dello spirituale nella vita, nel lavoro, nella cultura, di ognuno. È bello quanto dice a questo proposito B. Callieri, ... “Qualunque sia la tradizione di cui esso è erede, quali che siano i suoi riferimenti dottrinali, il termine *spiritualità* significa ed indica un modo di essere dell’esistenza per e secondo lo spirito, una vita “altra”, implicata nella vita naturale, e che si presume essere irriducibile agli atti che specificano o caratterizzano il comportamento biopsicologico” (1985, p. 29). È molto difficile, poter par-

lare di questo, per tutti i significati, accezioni e possibili equivoci che esso può evocare, consapevoli che ogni riferimento su tale argomento è, per molti occidentali, non solo arduo, ma anche approssimativo e irraggiungibile. Le osservazioni seguenti, sicuramente molto limitate, tendono a mettere a fuoco l'atteggiamento mentale che caratterizza il modo di fare e di operare nel composito mondo dell'angoscia, *i cui vissuti e le cui esperienze sono comuni in tutte le contrade e in tutte le culture*. È proprio da questo mondo di sofferenza, ogni giorno affrontato dal terapeuta occidentale, dal *traditional healer*, dallo sciamano siberiano, dal *marabut* africano, dal *cimàn* guatemalteco, dal *medicine man* e da *operatori altri*, che si può partire per un percorso con tratti comuni a tutti. Infatti, pur se ognuno di loro utilizza un proprio pensiero e una propria tecnica all'interno di un determinato contesto, tutti hanno in comune almeno un elemento: sono *creatori di ponti con il reale*. Per questo, sono capaci di congiungere, unire, sviluppare i più reconditi e invisibili canali comunicativi, dando inizio, dal momento dell'incontro in poi, a una storia comune con continui "rimandi" d'idee ed emozioni fra i poli di questa particolare forma di rapporto. Nessuna spiegazione o interpretazione (anche se utile e fondamentale in un processo di cura), può essere esaustiva e comprensiva di tutto quel che accade durante una seduta terapeutica occidentale o un incontro sciamanico. Infatti, essa appartiene a chi la *co-crea*, nel senso di costruire insieme, di contestualizzare momenti particolari, necessari e unici, di accentuare il dialogo che può svolgersi attraverso infinite forme, di scorrere attraverso livelli ora metaforici ora reali, che vicendevolmente si rincorrono. Tutte queste esperienze, ci aiutano a riflettere su quanto non sempre il lume della ragione sia da solo sufficiente a spiegare e a conoscere la realtà. E su questo, come traspare dalla descrizione delle mie ricerche ed esperienze, ci sono delle differenze con il maestro Devereux; come diverso è il contesto, religioso e culturale siberiano con il quale sono venuto in contatto. Inoltre il mio approccio psichiatrico e psicoterapeutico-non psicoanalitico – è privo di tutte quelle suggestioni e proiezioni che il mondo dei sogni contiene in sé e che Devereux ha così straordinariamente descritto nel suo *Psychothérapie d'un Indien des plaines* (1951, cit.) che a tutt'oggi rappresenta l'unico esempio di una psicoterapia transculturale, scritta dettagliatamente. Le mie riflessioni hanno seguito altri punti di osservazione, con un focus sui rapporti *contesto-cura*, sulle inter-azioni intra ed inter-sistemiche. Infine, una considerazione sugli *operatori* di altri mondi culturali diversi dal nostro. Dalle esperienze fatte con loro<sup>54</sup>, si può riflettere su alcuni punti. Innanzitutto sul *modo*, con cui noi pensiamo di conoscere, che non è il solo né il mi-

54. A. Ancora, *The Epistemologist and Magic: Ethno-Thoughts and Complexity-Volume 6, number 1-2, Chaos and Complexity Letters*, Nova Publishers, New York, 2012.

gliore. Inoltre sulla *cura* che, pur rappresentando un momento preciso e determinato dell'intervento, non può essere disgiunta da quel più vasto ordine ed armonia, racchiusa nell'equilibrio con gli "spiriti" (nella loro visione del mondo) o con tutto ciò che è "spirituale" nella nostra. Talvolta, si tende a separare, in nome di un intervento definito sempre più neutrale, l'aspetto tecnico da tutto il resto. Se è vero che gli sciamani esortano a pregare, in realtà il loro è un invito a mettersi in rapporto con qualcosa di più profondo, che, evidentemente, va oltre la relazione semplicemente di cura. Esso può costituire il collante di quella relazione, definita da un determinato contesto e da un preciso scopo, foriera di nuovi sviluppi, di nuove aggregazioni, di nuovi momenti di esplorazione, di un nuovo modo di interrogarsi e di guardare a sé e al mondo. È incredibile, infatti, come in ogni *contrada*, si abbia sempre a che fare, in un primo momento, con qualcosa di smarrito o di spezzato che si cerca di ricomporre. Sembra quasi che, per qualche attimo, sfugga a ogni principio tecnico per diventare *un momento altro*, indescrivibile, quasi *magico*, come quello che sembra caratterizzare ogni relazione terapeutica. Devereux, ha sviluppato con gli indiani Mohave un senso di appartenenza, forse unico, nella sua pur vasta esperienza di terapeuta-viaggiatore, in *perenne attesa* di riconoscimenti, di ricerca d'identità. Una figura, la sua, che tanto assomiglia a quella del *migrante*, icona moderna, ma anche del *passseur*, del traghettatore, che attraversa contrade e culture, lasciando qualcosa e portando con sé qualcos'altro, dello sperimentatore di *un modo diverso di osservazione* che lo vede *interagire con quanto sta osservando*. Un posizionarsi e ri-posizionarsi che lo mette in discussione a tutto campo: qui la sua vera ermeneutica dell'incontro!

**Tornando indietro.** Riprendendo la domanda dell'inizio *perché questo libro*, possiamo tracciare qualche risposta. Innanzitutto, rappresenta un faticoso e fertile invito a *pensare che la cura è un concetto polisemico* e che il disturbo psichico non è sempre facile da "canalizzare" su binari noti di un certo sapere. Aprirsi ad altri punti di vista e ad altre discipline – come il metodo complementarista di Devereux ci insegna – non è solo un modo di condividere passioni e limiti, ma anche di continuare sempre a *interrogarsi*. La lettura – talvolta con difficoltà – di questo libro, può aiutare a percepire senso ed obiettivi di un *modo altro* di conoscere. Ne rappresenta *una versus, una direzione, un' "attitude"*. Riesce – forse al di là delle stesse intenzioni dell'autore – a lasciarci andare a *suggestioni*, non solo a spiegazioni che egli vorrebbe puntigliosamente offrire. L'operatore del terzo millennio, non ha bisogno solo di tecniche di cui voracemente impossessarsi, ma anche di non dimenticare il *mondo complesso*, rappresentato dal paziente che ha di fronte. Puntualmente, lo psicoanalista Andrew Samuels (1999), ci rammenta "... che il mondo non si è ancora presentato alla prima seduta". Tutti gli strumenti tecnici sono utili, così come tutti i percorsi di formazione e d'iniziazione, ma il nodo da sciogliere rimane lo stesso: come si pensa

*il paziente* e non solo come si pensa *al paziente*. Il famoso viaggio che si cerca faticosamente di iniziare con lui, ha bisogno di una *sospensione* della propria concezione del mondo, delle proprie credenze sia pure per *una fase provvisoria*, come ci insegnano gli sciamani siberiani, i *nostri primi maestri*. Questo, potrebbe costituire un tentativo per de-strutturare categorie, per tentare di entrare in alcuni mondi – come quello per esempio degli psicotici, così inaccessibili ed angoscianti. *Costruire realtà terapeutiche* (cfr. Watzlawick, 1988, cit.) significa esplorare anche tutte quelle possibilità/capacità di costruire ponti di passaggio con tutto ciò che non si vede, ma di cui si percepisce la drammaticità, rischiando di dis-ordinarsi, de-comporsi, toccando da vicino mondi che sembrano lontani, spezzati e spesso inaccessibili. C'è la voglia di voler abitare quella *distanza*, per accedere ad un mondo dove Salomon Resnik (1987, cit.) dice che..." per amore di realtà e lealtà verso se stessi e verso il paziente, è necessario munirsi sempre di un *biglietto di andata e ritorno*". Talvolta, pretendiamo di descrivere l'indescrivibile, di riportare cioè su carta emozioni e rappresentazioni provenienti da un mondo particolare e da un viaggio particolare: quello dei nostri malati, della loro/nostra sofferenza, della loro/nostra angoscia, dell'incontro che riusciamo/non riusciamo a costruire. Non è semplice poter comunicare le proprie esperienze cliniche in modo che riescano a suscitare riflessioni negli altri (su questo il Nostro è stato sicuramente magistrale). Spesso, un mondo in cui sensazioni come l'angoscia, lo smarrimento, la frammentarietà, possono farci pensare ai labili confini che dividono i nostri stati d'animo da quelli di quei malati che hanno perso la "griglia organizzativa" cui afferrarsi. Per questo, il racconto di un tal viaggio diventa difficile, in compagnia di alcuni elementi che appaiono contraddittori e tuttavia possiamo ritrovare nel mondo della psicosi: *angoscia ed estasi*. Due termini che sembrano rimandarsi vicendevolmente, all'interno di quel particolare processo che è la terapia. Angoscia come agonia, crogiolo di sentimenti e sensazioni di sofferenza che pullulano nel rapporto operatore/paziente (Devereux ne parla diffusamente nel suo *Dall'angoscia al metodo*, 1984, cit.) sempre in bilico su un filo molto sottile. Estasi come zona di confine, limes fra normalità/follia, come processo di abbandono, di dedizione, "di culmine", d'innalzamento dalla soglia, di uscita e di ritorno. Psicosi come territorio dell'invariabilità, dell'irraggiungibilità, del rischio. Lo psichiatra è coinvolto in prima persona: è in gioco lui stesso, con tutte le sue categorie diagnostiche, con i suoi interventi tecnici, con le sue concezioni sulla cura e sulla malattia, con la sua voglia o no, di trasformazione. In realtà, rappresenta un mondo intenso e circolare, che sperano di costruire tutti quelli che hanno a che fare con "l'invisibile" e con il profondo...".

**Perché Devereux è ancora attuale.** Nel *Therapeutic bag* dell'operatore della salute mentale c'è ancora posto per lui, anzi *ci deve essere*. Nel suo approccio sono presenti *possibilità di sguardi diversi*, senza che uno pre-



valga sull'altro, superando il rigido e riduttivo primato *di chi è più centrale dell'altro*. Si può passare – mutuando la cosmologia cara agli Indiani Hopi che lui aveva conosciuto e di cui abbiamo parlato all'inizio – da un sistema solare che prevede chi riscalda che cosa, ad un sistema di costellazioni dove ogni stella brilla di luce propria ed è allo stesso tempo illuminata dalla relazione con le altre. L'osservazione di un determinato fenomeno, nel nostro sapere, permeato da principi dicotomici natura/cultura, razionale/irrazionale, continuo/discontinuo, mente/corpo ecc., tende spesso a seguire il principio di causalità e a mostrare difficoltà nel passare dal «quanto» al «come», dal «o/o» al «e/e». In realtà, basterebbe cercare di *decentrarsi* e guardare, da altri punti di osservazione, culture diverse, accorgendosi in tal modo di come “mondi altri” ci possono dare, a questo proposito, utili suggerimenti. Gli indiani Hopi che vivono in Arizona e abitano la stessa terra da più di mille anni, più a lungo di qualsiasi altro popolo del Nord America. Essi non solo sono i più vecchi abitanti di questo territorio, insieme alle altre popolazioni indiane, ma sono anche considerati dagli altri popoli come i detentori di una saggezza profonda. Sono soliti utilizzare una *grammatica*<sup>55</sup>, tesa a evidenziare la realtà nei suoi aspetti unificanti e non separanti, atti a delineare i rapporti fra le cose che avvengono e su come avvengono, seguendo il continuo fluire di avvenimenti, sempre in collegamento fra loro. *Gli Hopi si avvicinano al mondo in termini di processi, di rapporti, di scambi, di nuovi tipi di equilibrio, di nuove forme di aggregazione: ogni micro collegato con un macro*. Ci insegnano come il «conoscere» di ciascuno di noi è, in realtà, una piccola parte di un più ampio conoscere – integrato – che tiene unita l'intera biosfera. Il fermarsi solo all'osservazione «semplice» di un fenomeno che ci sta davanti, è un non riconoscere i suoi aspetti più complessi. (e sicuramente Devereux [1984, cit.] lo ha tenuto presente nella sua “epistemologia dell'osservazione”). Mai come in questo momento – attraversato da tentazioni riduttivistiche e scientistiche – è importante riuscire a trovare nuove *forme di ordine* nell'osservazione e relative postazioni «mobili» da cui possano partire letture diverse e “complementari”. Ogni problema “tecnico” non può rimanere scollegato dal *pensiero* che influenza i nostri atteggiamenti. L'operatore del futuro diventa un “operatore di confine”<sup>56</sup> che dovrà *posizionarsi* con tutto se stesso,

55. Cfr. P.F. Dell, “The Hopi family therapist and the Aristotelian parents”, *Journal of Marital and Family Therapy*, 1980, n. 6, pp. 123-130 (trad. it. “Il terapeuta familiare Hopi e la famiglia aristotelica”, in *Terapia Familiare*, n. 8, dic. 1).

56. Con questo termine si vuole indicare più che una nuova categoria, *un modo nuovo di posizionarsi* di fronte ad altro e ad altri, senza rinchiudersi nei sicuri recinti del proprio ruolo o del proprio potere tecnico. Confini e frontiere sono *costruzioni culturali* che possono assumere significati molto diversi, poiché sono *contemporaneamente* l'affermazione e la negazione di sé e delle dicotomie e delle ambiguità che determinano (cfr. Ancora, 2007, cit., p. 186).

in compagnia di un *pensiero nomade*<sup>57</sup>, pronto agli attraversamenti interni-esterni che ogni processo culturale pone e soprattutto propone. *Il metodo complementarista*, proposto da Devereux, ne costituisce un punto di riferimento essenziale. Lo studio di mondi “altri” e le nostre esperienze negli “altrove”, ci segnalano la necessità di fare un passo successivo nell’orizzonte variegato della cura.

L’obiettivo è di collegare la cura *al contesto* per la creazione di nuove realtà che consentano l’inserimento del disagio psichico nel quadro sociale e culturale in cui insorge. A questo proposito che cosa penserebbe il Devereux del terzo millennio dei Servizi di Salute Mentale<sup>58</sup> sul territorio che in Italia erano nati anche come “propaggini culturali” (Ancora, 1997, cit., p. 95) per essere più vicini ai bisogni della gente e restituire *il senso della storia* che l’istituzione manicomiale aveva cancellato? Quello stesso *senso della storia* che Devereux aveva costruito con gli Indiani-individui e non con i loro sintomi o malattie. Egli, nel suo percorso formativo e operativo in generale, e in questo testo in particolare, ci mostra quanto la *cultura* vada considerata alla stregua di una *risorsa* utile per la costruzione di nuove modalità di accesso, prima ignote. Per il Nostro, lavorare con gli Indiani ha rappresentato anche un tentativo di pensare in termini di “decentramento osservativo” della postazione “mentale” da cui si vorrebbe osservare. Il rispetto per gli Indiani, per la loro cultura, per i loro sogni, per le loro ritualità, ci fa pensare ai nostri atteggiamenti che talvolta vogliono solo “posse-

57. Isabelle Stengers, a questo proposito, afferma: “Le scienze non svelano verità universali, sono delle avventure ed in quanto tali, per essere comprese ed apprezzate nel loro giusto valore, richiedono lo stesso tipo di spirito critico necessario in ogni altro dibattito di idee culturali sociali o politiche. Una delle questioni che si apre è cosa accade quando concetti scientifici conoscano una vita nomade, da una scienza ad un’altra e se contribuiscano ad unificare il campo delle scienze” (*Da una scienza all’altra* (direzione e coordinamento di Isabelle Stengers), Hopefulmonster, 1988 Firenze, pp. 8-11).

58. Dallo studio delle culture “altre” si evince come sia importante il luogo dove si svolge la cura, e non solo in senso fisico. Esso, oltre a rappresentare una propaggine culturale, è un canale ramificato nel terreno dei bisogni della gente, che sente fisicamente vicino. Lì c’è spazio per poter congiungere momenti, prima separati, e anelli mancanti di una storia vissuta spesso in maniera spezzata (del resto non erano queste le premesse del superamento del manicomio, “luogo di cura” (!?) spersonalizzato e destorificante?). Anche se ha le caratteristiche primarie di un centro di cura, esso assolve altri compiti, complementari alla terapia stessa. In realtà gli è stato conferito, dai fatti, un ruolo polivalente e polifunzionante. Chi discute ancora sulla sua purezza e non contaminazione, riconoscendogli solo valenze terapeutiche, non comprende che questo luogo, nel momento in cui si cala nel reale e sociale, non può non calarsi anche nel culturale, altrimenti agirà solo su una parte, decontestualizzandola dal resto. Per questo, pur essendo un luogo definito ed ordinato, è pronto a ricevere anche *istanze di disordine e confusione*, dando l’idea talvolta di assomigliare ad un “cantiere” in cui lavorano tanti tecnici che spesso portano i segni (mani e viso sporchi) *della materia* che stanno trattando (A. Ancora, 1997, cap. V, p. 95, cit.).



dere”, seguendo i dettami di una cultura sempre più invasiva, totalizzante e “centrale”. Devereux mette a disposizione *di un più ampio conoscere*, i suoi strumenti psicoanalitici ed antropologici. Tornando allo specifico di operatori della salute mentale, non dobbiamo dimenticare che solo il 20% della popolazione mondiale, si rivolge a psichiatri, psicologi, psicoterapeuti (come ci ricorda Nathan, 1990), il resto consulta operatori “altri”. Come non è unico il mondo del pensiero – così non lo è neanche quello della cura. Le posizioni etnocentriche hanno impedito spesso alle società tradizionali di avere una loro dignità scientifica oltre che umana, nonché il riscatto dal *rischio di non esserci nel mondo* (E. De Martino, 1976, cit.). Ciò è di grande utilità per comprendere la grave crisi d’identità che il mondo moderno sta attraversando, dimentico delle antiche saggezze e del senso della propria storia. Devereux, epistemologo e terapeuta, diventa *maestro-guida* per chi, partito da una certa formazione, compresso da stretti assunti teorici, richieda solo rassicurazioni e certezze. Il *decentramento dell’osservazione* ci può offrire la distanza utile a ridimensionarci, a *farci periferia*, andando a vedere quel che si dice e come si vive “ai confini dell’Impero” (anche dei nostri pensieri!) Già Giordano Bruno nel *De L’infinito, universo mondi* (1584) ci ricordava che non solo “la terra non è più il centro dell’universo, ma nessun punto fisico lo è”. La stessa nozione di centro ha senso solo in relazione ad un punto di vista particolare: centro e periferia sono nozioni puramente relative, come quelle di civiltà e barbarie (ed ancor più di queste). Il rapporto periferia-centro-periferia diventa così la maniera giusta per modificare il proprio atteggiamento conoscitivo-tecnocentrico – per approdare a una dimensione più sfumata e ricca. L’interazione che si produce è fra *diverse periferie*, divenute così *diversi centri* in un *diverso processo* d’osservazione. Al contrario, gli antichi Greci, amati da Devereux, ma considerati anche tanto lontani dai loro eredi occidentali<sup>59</sup>, consideravano l’*omphalòs*, l’ombelico del mondo, sito a Delfi, il punto attorno a cui tutto girava, pur contrassegnato dall’assoluta immobilità. I Mongoli, popolo nomade per eccellenza – i cui maestri sciamani abbiamo avuto la fortuna di conoscere – vivono nella *yurta*, una tenda di forma circolare caratterizzata da una suddivisione estremamente razionale degli spa-

59. Come raffinato grecista, è nota la sua ammirazione per lo studioso della civiltà greca E.R. Dodds (in molte opere, compresa questa, cita spesso il suo *I Greci e l’irrazionale* [1951], La Nuova Italia, Firenze, 1978)) che affermava: *I sognatori antichi non “fanno un sogno”; i sognatori antichi “vedono” un sogno* (cfr. anche G. Guidorizzi, *Il compagno dell’anima – i Greci e il sogno*, Cortina, Milano, 2013). Lo cita quando dice che: “Pitagora e Empedocle erano *sciamani greci*” (v. cap. X, p. 256 di questo testo). Sui rapporti fra lo sciamanesimo e la civiltà greca cfr. anche G. Costa *Sciamanesimo indoeuropeo* in “Simboli e Miti della tradizione sciamanica” (a cura di C. Corradi Musi) Edizioni Alma Mater Studiorum, Bologna. 2010, cit., pp. 85-95).

zi interni. Essa *materializza contemporaneamente l'orizzonte delle steppe, un centro fisico e simbolico dell'esistenza mongola*. Nella loro cosmologia, l'apertura della tenda è rivolta verso la stella polare, asse della rotazione celeste e quindi *ombelico del mondo*. Quando si spostano, essi portano con sé la yurta e, una volta arrivati al successivo sito d' insediamento, pongono la massima attenzione nel rimontarla e, tenendo presente i loro riferimenti spaziali, si stabiliscono attorno a un nuovo centro. In una parola la centralità è costantemente recuperata, ma, è una *centralità mobile*. Il suggerimento che ci danno i Mongoli è esplicito: la partita fra centro e periferia va interamente riscritta, alla luce del riconoscimento dell'esistenza di tanti centri e di tante periferie geografiche e mentali che continuamente interagiscono fra loro, ribaltandosi reciprocamente. *Ogni terapeuta sa che costruire un dialogo vuol dire rapportarsi con tutte le parti periferiche e centrali, altrui e nostre*. Per questo ringraziamo Devereux, il migrante, l'indiano, lo psicoanalista, l'epistemologo, il nomade, il senza patria, l'inquieto, il maestro solitario<sup>60</sup> che *ha fatto diventare centrali tanti pensieri e tante persone periferiche*.

Alfredo Ancora

Roma, luglio 2013

Ringrazio Annamaria D'amici e Paul Martino, per tutti i suggerimenti datimi nella stesura di questa introduzione.

## Note bibliografiche

- Ancora A. (1996), "Ecology of mind, ecology of soul: a transcultural psychiatrist experience", in *Acts of Central Asian Shamanism Symposium*, June, 1996, Baikal Lake, Buryatia, personal paper.
- Ancora A. (2006), *I costruttori di trappole del vento, formazione, pensiero, cura in psichiatria transculturale*, FrancoAngeli, Milano.
- Ancora A. (2007), "Introduzione" a Leff J., *Psichiatria e culture – una prospettiva transculturale* – [nuova edizione ], Sonda, Monferrato (Al).
- Ancora A. (2010), *Lo sciamano nella testa: viaggio fra i miti dell'operatore della salute mentale in Simboli e Miti della tradizione sciamanica* (a cura di C. Corradi Musi) Edizioni Alma Mater Studiorum, Bologna.
- Ancora A (2010\*), *La consultation transculturelle de la famille: les frontières de la cure*, Editions l'Harmattan, Paris (edizione aggiornata de *La consultazione transculturale della famiglia*, FrancoAngeli, Milano, 2000).
- Ancora A. (2010\*\*), "Psychosis and the mind of a therapist: From the Phenomenon to its Complexity", in *Chaos and Complexity Letters* (CCL), vol. 4 issue 4 (special).

60. Appellativo datogli da *Le Monde* (11/10/1996).

- Ancora A. (2013), “L'incontro con gli sciamani buriati: un passaggio attraverso miti e modi di un diverso conoscere”, in *Sul cammino delle metamorfosi tra gli urali ed il mediterraneo* (a cura di Corradi Musi C., Edizioni Cinesine, Bologna).
- Bateson G. (1972), *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976.
- Bonaparte M. (1952), *Psicoanalisi e antropologia*, Guaraldi, Bologna, 1971.
- Callieri B. (1985), “Antropologia e psichiatria”, in *Quaderni di Psichiatria*, vol. IV n. 3 sett., Masson, Milano.
- Callieri B. (1993), *Percorsi di uno psichiatra*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Cini M. (1987), *Pensare come pensa la natura* in *Gregory Bateson. il maestro dell'ecologia della mente*, a cura di Tamburini S., Federazione Università Verdi, Bologna.
- Corradi Musi C. (a cura di) (2013), *Sul cammino delle metamorfosi tra gli urali e il mediterraneo*, Edizioni Cinesine, Bologna.
- Crapanzano V. (1980), *Tuhami: ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma, 1995.
- Deleuze G., Guattari F., *L'antioedipe*, Editions de minuit, Paris, 1972 (trad. it. *L'antiedipo*, Einaudi, Torino, 1975, 2002).
- De Martino E. (1961), *Introduzione a Muntu, la civiltà africana moderna*, Einaudi, Torino.
- De Martino E. (1975), *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino.
- De Martino (1976), *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano.
- Devereux G. (1982), *Psychotherapie d'un Indien des plaines. Réalité et rêve*, Editeur J.C. Godefroy, Paris (I edizione Americana, *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*, International Universities Press, New York, 1951.
- Devereux G. (1969), *Mohave ethnopsychiatry*, Smithsonian Institution, Washington.
- Devereux G. (1973), *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma, 1978 (II ed. 2007).
- Devereux G. (1967), *Dall'angoscia al metodo*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma, 1984.
- Devereux G. (1982), *Donna e mito*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- EL Khayat R. (2008), *Il mio maestro George Devereux*, Armando, Roma.
- Ellenberger H.F. (1995), *Medicines de l'âme*, Fayard, Paris.
- Freud S. (1912-13), “Totem e tabù”, in *OSF*, vol. 7, pp. 10-164.
- Freud S. (1990), *Lettere a W. Fliess (1887, 1904)*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud S. (1929), “Il disagio della civiltà e altri saggi”, in *OSF*, vol. 10, pp. 557-630.
- Freud S. (1934-38), “L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi”, in *OSF*, vol. II.
- Goussot A.J.M. (2009), *L'approccio transculturale di George Devereux*, Aracne, Roma.
- Jones E. (1912-1938), *Saggi di psicoanalisi applicata*, Guaraldi, Rimini, vol. II, 1972.
- Jung C.G. (1921), *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino, 1969.
- Jung C.G. (1963), *Psicologia e religione*, in *Opere*, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Kakar S. (1982), *Sciamani, mistici, dottori*, Pratiche Editore, Parma, 1993.
- Kroeber A.L. (1939), *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology vol. 38. pp. 1-242 (trad. it. parziale “Tipi areali della cultura degli Indiani e loro sviluppo” in *La natura della cultura*, Il Mulino, Bologna, pp. 463-84, 1974).
- Kroeber T. (1961), *Ishi, un uomo fra due mondi*, Jaca Book, Milano, 1965.
- Laplantine F. (1973), *L'etnopsichiatria*, Tattilo Editrice, Roma, 1974.
- Leff J. (1992), *Psichiatria e culture, una prospettiva transculturale* (2ª ed.), Edi-

- zione Sonda, Monferrato (Al), 2008.
- Leff J. (2010), *Introduction to Ancora A. Family Transcultural Consultation: The borders of care*, Nova Science, New York.
- Lipset D. (1982), *Gregory Bateson, the legacy of a scientist*, Bacon, Boston.
- Malinowski B. (1929), *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1968.
- Martino P. (2010), "Postface à Ancora A.", *La consultation transculturelle de la famille: les frontières de la cure*, Editions l'Harmattan, Paris.
- Mauss M. (1950), *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.
- Molino A. (2012), *Soggetti al bivio, incroci tra psicoanalisi e antropologia*, Mimesis, Milano-Udine.
- Nathan T. (1986), *La follia degli altri. Saggi di etnopsichiatria*, Ponte alle grazie, Firenze, 1990.
- Nathan T. (1994), *L'influence qui guérit*, Jacob, Paris.
- Resnik S., *Lo spazio mentale nella psicosi*, Seminario Centro studi psicoterapia e ricerca sistemica, Roma, 6 giugno 1987, personal paper.
- Robinson P.A. (1969), *La sinistra freudiana*, Astrolabio, Roma, 1970.
- Róheim G. (1943), *Origine e funzione della cultura*, Feltrinelli, Milano, 1972.
- Róheim G. (1945), *Gli eterni del sogno*, Guaraldi, Rimini, 1972.
- Róheim G. (1950), *Psicoanalisi e antropologia*, Rizzoli, Milano, 1974.
- Róheim G. (1955), *Magia e schizofrenia*, Il Saggiatore, Milano, 1973.
- Roudinesco E. (1998) "Prefazione", all'edizione francese di G. Devereux *Psychothérapie d'un Indien des plaines*, Fayard, Paris, 1951 (pp. 7-28).
- Samuels A. (1993), *Psiche politica*, Moretti e Vitali, Bergamo, 1999.
- Searles H. (1965), *Scritti sulla schizofrenia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- Villa G. (1987), *Delirio e fine del mondo*, Liguori, Napoli.