

## Dialogo tra Epistemologia Clinica ed Epistemologia antropologica

Maurizia Tinti <sup>1</sup>

**Abstract** - *Il viaggio può assumere funzioni diverse se osservato all'interno delle discipline psicoteraputica e antropologica: da un lato è un tipo di cura, mentre dall'altro permette lo studio di culture altre. Questo confronto introduce la comparazione tra l'esperienza della follia e quella della cultura, analizzate attraverso lo sguardo critico di Foucault e della critica post-moderna in antropologia. Esperienze, queste, che hanno in comune il fatto di essere il prodotto di discorsività "scientifiche", positiviste, che hanno assunto un certa autorità nel parlare di determinate alterità – il medico con il "suo" folle e l'antropologo con il "suo" selvaggio –, e che sono state esperite lungo la storia delle due discipline, particolarmente in età moderna, quando stabilirono il loro apparato epistemologico e metodologico. Con la post-modernità, si realizzò quindi una svolta epistemologica secondo cui il ricercatore e l'analisi da lui prodotta non possono essere oggettivi: tanto la soggettività dello studioso quanto quella dell'oggetto di analisi contribuiscono a modificare il contesto e l'interazione tra i soggetti. La psicoterapia e l'antropologia verranno quindi considerate sul piano fenomenologico, e la produzione di sapere diverrà polifonica e condivisa.*

**Keywords** – cultura, follia, antropologia, psichiatria, viaggio.

### Introduzione

“Non si tratta in questo caso di rimettere in movimento, ma di regolare l'agitazione, di arrestarne momentaneamente il corso, di fissare l'attenzione. Il viaggio sarà allora efficace non per le rotture incessanti di continuità, ma per la novità di oggetti che offre e per la curiosità che fa nascere. Esso deve permettere di captare dall'esterno uno spirito che sfugge a ogni regola e sfugge a se stesso nella vibrazione del suo movimento interno” (Foucault 1961, 470).

“Vi fu un tempo in cui, viaggiando, ci si veniva a trovare a confronto con civiltà radicalmente diverse dalla propria, che s'imponevano innanzitutto per la loro stranezza. Da qualche secolo, però, queste occasioni diventano sempre più rare” (Lévi-Strauss 1955, 82).

“Il viaggio deve allinearsi con le più severe forme di ricerca. Certo ci sono altri modi per fare la conoscenza del mondo. Ma il viaggiatore è uno schiavo dei propri sensi; la sua presa su un fatto può essere completa solamente quando è rafforzata dalla prova sensoriale; egli può conoscere davvero il mondo soltanto quando lo vede, lo sente e lo annusa” (Lord Byron).

Le parole di Michel Foucault sono state estrapolate da un testo di profonda analisi storica, filosofica e antropologica sulla follia, dei dispositivi che ne hanno permesso una percezione e costruzione socio-culturale protrattasi nei secoli e dei meccanismi e le tecnologie che si sono prese a carico il vasto e eterogeneo mondo della follia. Trattando quindi dell'esperienza che il mondo occidentale, in realtà circoscritto particolarmente alla

<sup>1</sup> E-mail address – maurizia\_tinti@hotmail.it

Francia e all’Inghilterra, ha fatto della follia e del personaggio o figura del folle, egli rintraccia, nella sua *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, alcuni trattamenti che la nascente psicopatologia utilizzava per la cura dei folli. Nel XVIII la medicina e i medici non avevano ancora pieno controllo sul campo di azione di ciò che, in seguito, sarebbero state chiamate “malattie mentali”. “*Alla fine del XVIII secolo – espone Foucault (1961, 451) – esiste ancora tutto un corpus tecnico della guarigione che né i medici né la medicina hanno mai controllato, in quanto appartiene interamente ad alcuni empirici fedeli, alle loro ricette, alle loro cifre e ai loro simboli*”. La guarigione dei folli avviene quindi ancora attraverso un intero universo simbolico e morale, e ai riti ad esso connesso, in cui la terapeutica del movimento si inserisce. Si trattava di pratiche curative costituite da viaggi oppure dal sottoporre il paziente all’ondeggiamento del mare, o ancora alla “macchina rotatoria” inventata da Mason Cox di inizio Ottocento(1) (Foucault 1961, 468-473).

La seconda citazione riportata è del paradigmatico antropologo francese Claude Lévi-Strauss. Nei capitoli introduttivi di una delle sue opere più coinvolgenti e rinomate, *Tristes Tropiques*, egli accenna alle motivazioni che spingono gli antropologi a viaggiare, ossia il confrontarsi “*con civiltà radicalmente differenti dalla propria*” (Lévi-Strauss 1955, 36). Tralasciando qui la nostalgia con cui l’etnologo francese rimpiange il fatto di non poter più trovare civiltà “autentiche”, oggi sempre più rare a causa dei processi globalizzanti che stanno conducendo all’omogeneizzarsi delle culture e alla costituzione di una “monocultura”(2), egli riflette in più parti della sua introduzione chi sia e cosa faccia un etnografo. “*Così mi riconosco, viaggiatore, archeologo dello spazio, che invano tenta di ricostruire l’esotismo con l’aiuto di frammenti e rottami*”, afferma nostalgico. E in seguito:

*“Pur ritenendosi umano, l’etnologo cerca di conoscere e di giudicare l’uomo da un punto di vista sufficientemente elevato e distaccato, per astrarlo dalle contingenze particolari a una data società o a una data civiltà. Le condizioni di vita e di lavoro dell’etnografo lo staccano fisicamente dal suo gruppo per lunghi periodi; la brutalità dei cambiamenti ai quali si espone, produce in lui una specie di disancoramento cronico: mai più si sentirà a casa sua in nessun posto, rimarrà psicologicamente mutilato”* (Lévi-Strauss 1955, 41).

L’etnografo, quindi, si allontana da casa e si immerge in una cultura altra per conoscerla e, per far ciò, necessita di mettere in moto tutte le sue capacità, tanto fisiche e sensoriali quanto psichiche e emotive. Per questo ho ritenuto efficace inserire, affianco alle citazioni dei due incomparabili intellettuali novecenteschi, anche le parole di un poeta e scrittore romantico. George Gordon Noel Byron, sostenendo che, per comprendere appieno il mondo, il viaggiatore deve vederlo, sentirlo e annusarlo, egli non fa che anticipare l’apparato teorico devoluto da Bronislaw Malinowski (1922) all’antropologia. Grazie alla sua opera, all’inizio del Novecento l’antropologo divenne etnografo: egli non può limitarsi, come facevano i cosiddetti “antropologi da salotto” dei secoli precedenti, a sistematizzare appunti di viaggio riportatigli da funzionari coloniali o missionari, quel *corpus* tecnico dell’esplorazione dai quali gli antropologi accademici dipendevano; egli deve andare di persona sul campo e toccare con mano, convivere con gli abitanti, immergersi completamente nella loro società per estrarre i segreti più profondi della loro cultura (Fabietti 2001; Geertz 1988:71; Stocking 1983).

Il viaggio in ambito psichiatrico e quello in ambito antropologico, quindi. Due piani di analisi completamente diversi, poiché il primo risulta come trattamento, un tipo di cura, mentre il secondo come il contatto e la convivenza con culture e società differenti da quella del viaggiatore, uno spostamento nello spazio, nel tempo e nelle gerarchie sociali, sostiene Lévi-Strauss. Nelle sue parole:

*“Si considerano generalmente i viaggi come degli spostamenti nello spazio. È troppo poco. Un viaggio si inserisce simultaneamente nello spazio, nel tempo, e nella gerarchia sociale. Ogni impressione è definibile soltanto mettendola in rapporto a questi tre assi, e poiché lo spazio per sé solo possiede tre dimensioni, ne occorrerebbero almeno cinque per farsi del viaggio un’idea adeguata. Me ne rendo subito conto sbarcando in Brasile”* (Lévi-Strauss 1955, 81).

Ecco quindi una differenza sostanziale fra le discipline psicoterapeutiche e quelle antropologiche: le prime vengono a definirsi attraverso pratiche rituali e saperi centenari che avevano per scopo la cura; le seconde sono nate come effetto di secoli segnati da viaggi e esplorazioni, arricchendo progressivamente il sapere etnologico. In epoca coloniale, poi, tali saperi sono stati posti alla *mercé* dei Governi, i quali incitarono gli studi delle popolazioni a essi sottomesse con lo scopo di insinuarsi tatticamente negli strati culturali di tali società e asservirle così alle proprie necessità amministrative.

A differenza delle discipline della mente e della follia per cui la cura è rimasta, dall’età classica a oggi, la forza propulsiva che ha dato continuità all’esperienza della follia, quelle antropologiche hanno visto un continuo cambiamento nelle motivazioni che spingevano i suoi costruttori di sapere in giro per il mondo: se in un primo momento l’antropologo doveva aiutare a asservire le popolazioni da lui conosciute, essa è poi diventata

un'antropologia “di salvataggio” iniziata da Marcel Mauss, ossia un mezzo per intermediare con i Governi progressisti nel tentativo di “salvare” dal genocidio o dalla globalizzazione le popolazioni indigene e le culture autoctone. In seguito si ebbe l'implicazione degli studiosi con le cause (indigene, di classe, etniche,...) che avevano inizialmente preso come oggetto di studio, diventando militanti o facendosi portavoce di disuguaglianze, violenze e conflitti sociali (si pensi all'antropologia marxista e a quella femminista). Oggigiorno è infine comune riscontrare il coinvolgimento di molti antropologi nelle *policies* pubbliche, nelle decisioni amministrative, nelle equipe di ricerca multidisciplinari sulle città, sui disastri, in ambito medico-psichiatrico, tra i tanti, per cui l'antropologia, fuoriuscita dai limiti dell'accademia, si è rivelata una disciplina applicata (Fabietti 2001; Leiris 1951; Mellino 2005, Shultz & Lavenda 1998; Stocking 1983).

### **Alle origini delle esperienze della follia e della cultura**

Ecco dunque abbozzati e implicitamente delineati gli aspetti che mi hanno condotta a confrontare i due dispositivi epistemologici della psicoterapia e dell'antropologia. Vedremo quindi come, assecondando l'analisi foucaultiana, si tratta di due dispositivi che hanno esperito due tipi di esperienza – la prima legata a quella della follia, mentre la seconda della cultura –, nati nel momento di disgiunzione tra *sujet* e *objet*, tra il medico e il folle, l'antropologo e il barbaro. Sin dagli albori delle due discipline scientifiche in età moderna, coloro che Foucault (1979, 153-154) ha denominato “*fondatori di discorsività*” hanno dispiegato un certa autorità, percettiva, rappresentativa e enunciativa sui propri oggetti di studio: il medico con il “suo” folle e l'antropologo con il “suo” barbaro. In questo modo sono state costruite determinate “alterità”, identità esteriori e estranee a quella occidentale, che sono state rivestite di mondi e di rappresentazioni. Ecco quindi come appaiono le nascenti discipline psichiatriche e antropologiche, le quali utilizzarono per molto tempo un linguaggio che è monologo del *sujet* sull'*objet*, percepito come una e vera possibilità di rappresentazione dell'alterità attraverso lo statuto di scienze positive.

### **Focolai di Esperienze – i dialoghi della rottura**

Le opere di capitale importanza per il pensiero novecentesco e tuttora attuali scritte dal genealogista Michel Foucault riguardano le esperienze che il mondo occidentale ha fatto tanto della follia, quanto del crimine e della sessualità. Egli si occupa di ciò che, nella *Préface à l'Histoire de la Sexualité*, denomina “*foyers d'expériences*”: “focolai di esperienze” che sono state importanti nella cultura occidentale, per cui egli propone di ricostruire un'archeologia dei linguaggi e dei silenzi inerenti e intrinseci alle strutture di pensiero che rappresentano le condizioni di possibilità di tali esperienze; “*la genesi di un sistema di pensiero come materia di esperienze possibili*” (Foucault 1994, 581). Ricostruire le strutture dell'esperienza della follia, quindi, “*non si tratta affatto di una storia della conoscenza ma dei movimenti rudimentali di un'esperienza*”. Nella sua ricostruzione dell'esperienza classica della follia, Foucault si occupa della “*storia non della psichiatria ma della follia stessa, nella sua vivacità, prima di ogni cattura da parte del sapere*” (Foucault 1961, 47). Se da un lato egli insiste sul fatto che bisogna includere anche quelle esperienze riguardanti le “pratiche di internamento” e le “procedure mediche”, quindi i meccanismi avviati tra Seicento e Settecento e aventi come oggetto la figura del folle, egli tuttavia esprime la necessità di retrocedere fino al gesto originario che ha permesso di parlare della follia.

È quindi sì necessario ricostruire “*la formazione di un campo di conoscenze che si costituisce come sapere specifico nella malattia mentale; organizzazione di un sistema normativo, che poggia su tutto un apparato tecnico, amministrativo, giuridico e medico; definizione, infine, di un rapporto a sé e agli altri come soggetti possibili di follia*” (Foucault 1961, 16). Ma fare un'archeologia dell'esperienza della follia significa anche, e soprattutto, concentrarsi sul gesto di disgiunzione fra l'uomo di ragione e ciò che non lo è, come momento iniziale di questa nuova forma di pensiero, una nuova retorica che ha iniziato all'esperienza della follia. Questa separazione risale all'età classica, momento in cui “*l'uomo di follia e l'uomo di ragione [...] intavolano il dialogo della loro rottura*”, continuando tuttavia a coesistere: ragione e sragione “*sono inseparabili poiché non esistono ancora, e esistono l'una per l'altra, l'una in rapporto all'altra, nello scambio che le separa*”. Sarà quindi con la scissione netta fra ragione e follia in epoca moderna che porterà alla nascita del sapere psichiatrico:

*“La costituzione della follia come malattia mentale, alla fine del XVIII secolo, notifica la rottura del dialogo, pone la separazione come già acquisita, e sprofonda nell'oblio tutte quelle parole imperfette, senza sintassi fissa, un po' balbettanti, nelle quali si operava lo scambio della follia e della ragione. Il linguaggio della psichiatria, che è monologo della ragione sopra la follia, non ha potuto stabilirsi se non sopra tale silenzio”* (Foucault 1961, 42).

Ecco quindi, sulla base di tali premesse, come Foucault specifica le sue intenzioni: “*Non ho voluto fare la storia di questo linguaggio; piuttosto l’archeologia di questo silenzio*” e, in seguito, propone in maniera più generale lo studio della storia dei limiti, ossia “*di quei gesti oscuri, dimenticati non appena compiuti, coi quali una cultura respinge qualcosa che sarà per lei l’Esteriore; e lungo tutta la sua storia, questo vuoto scavato, questo spazio bianco per mezzo del quale si isola, la contraddistinguono quanto i suoi valori?*” (Foucault 1961, 43). Di conseguenza, vorrei introdurre un’altra esperienza nel pensiero occidentale, ossia l’*esperienza della cultura*, attraverso la quale si è originata e consolidata l’antropologia. Lo stesso appare nelle riflessioni del maestro francese, senza che esso la denomini come ho proposto. Tra le esperienze-limite della *ratio* occidentale, Foucault rintraccia infatti la tragicità della separazione anche nella percezione dell’Oriente, ora considerato come l’“Esteriore” nei riguardi dell’Occidente.

*“Nell’universalità della ratio occidentale esiste una separazione rappresentata dall’Oriente: l’Oriente pensato come l’origine, sognato come il punto vertiginoso dal quale provengono le nostalgie e le promesse di ritorno, l’Oriente offerto alla ragione colonizzatrice dell’Occidente, ma indefinitamente inaccessibile, perché rimane sempre oltre il limite; notte dell’origine, in cui l’Occidente si è formato, ma in cui ha tracciato una linea di separazione, l’Oriente è per esso tutto quello che non è, benché debba cercarvi la sua verità primitiva”* (Foucault 1961, 43-44).

“*Bisognerà fare una storia di questa grande separazione lungo tutto il divenire occidentale*”, ha proposto Foucault e, come lui, mi accingo in questo contesto a introdurre un concetto che andrebbe esaustivamente analizzato. Propongo quindi di ricostruire l’esperienza della cultura, intendendo con quest’ultimo termine l’accezione consolidata nelle pratiche antropologiche. Nel *Dizionario di cultura e società*, Tony Bennett rintraccia nella nozione profondamente dibattuta di “cultura” tre accezioni: la prima, oramai più rara, definita da Matthew Arnold (1869) come “*l’apprendimento [...] del meglio che è stato conosciuto e detto del mondo*”, con cui la cultura viene a rappresentare il campo delle conoscenze acquisite attraverso i canoni dettati dalle opere letterarie, filologiche, musicali e artistiche di una determinata epoca; la seconda, apparsa alla fine del Settecento e utilizzata fino alla metà del Novecento, per cui “cultura” significa un processo generale di miglioramento sociale; infine, quella visione per cui “cultura”, nelle parole di Raymond Williams (1976, 80) non è che “*un determinato modo di vivere, sia di una popolazione, di un periodo o di un gruppo*”. Tre accezioni, queste, sulle quali è stata costruita una scala di valori relazionali, dicotomici – tra cultura e natura e tra civiltà “superiori” e civiltà “inferiori” –, e sulle quali è stato “intavolato il dialogo della rottura” tra Occidente e Oriente.

La terza specificazione in particolare costituisce forse la definizione più sintetica che le scienze socio-antropologiche fanno del *concetto di cultura*, nozione questa a cui si è tentato innumerevoli volte di dare un’enunciazione normativa definitiva, ma il cui progetto è sempre stato criticato nel tempo e sulla base dei progressivi paradigmi etno-antropologici (Bennett et al. 2005, 120-127). Ciò sin dai primi albori della disciplina, quando Edward B. Tylor (1874, 7) normativizzò per la prima volta il concetto di cultura: una definizione olistica, che tiene presente di tutti quei tratti “*acquisiti dall’uomo in quanto membro di una società*”, ma che tuttavia sottintende una prospettiva evoluzionista, razziale, un “monologo della ragione sulla sragione”, della civiltà progressista occidentale sulle civiltà a-storiche e primitive incontrate nel resto del mondo. Una logica e una retorica infine che, soprattutto con la scuola funzionalista iniziata da Malinowski e con la scuola struttural-funzionalista di Radcliffe-Brown, conteneva e affermava i principi gerarchici e eurocentrici su cui il pensiero occidentale settecentesco e ottocentesco si fondava e attraverso il quale perpetuava le pratiche coloniali. “*Utilizzato come parametro per dividere le popolazioni colonizzate in gruppi distinti identificati in funzione dei rispettivi modi di vivere, il concetto etnografico di cultura era indispensabile allo sviluppo di sistemi di dominio coloniale con il proposito di segregare le popolazioni lungo linee razziali e etniche*”, ha specificato Bennett (Bennett et al. 2005, 126).

Un’*esperienza della follia*, quindi, che va dal momento in cui l’uomo di ragione si è separato, ha allontanato e costruito un apparato simbolico sull’uomo di sragione fino alla nascita della psichiatria – un periodo storico che comprende quindi i secoli XVII e XVIII. E un’*esperienza della cultura*, che potrebbe essere fatta corrispondere alla percezione che l’essere umano ha sempre prodotto nel momento in cui veniva a contatto con gruppi sociali differenti dal proprio, una storia della geografia e delle esplorazioni per esempio, ma che non ricondurrebbe propriamente alla costruzione dell’oggetto “cultura” all’interno del pensiero occidentale. L’analisi dovrà allora cominciare dal momento di scissione tra mondo occidentale e mondo orientale, momento in cui nacque l’antropologia come *dispositivo* che ha creato l’apparato simbolico delle culture altre.

### **Autorità enunciativa – il “mio folle” e il “mio barbaro”**

Sebbene i malati e i folli fossero soggetti a ogni tipo di cura risultante dall'apparato simbolico che una determinata epoca gli conferiva ancor prima della nascita della psichiatria, e sebbene i viaggi e i contatti con nuove culture siano inestricabili dalla storia umana sin dalle sue origini, quindi millenni prima che si cominci a parlare e praticare l'antropologia, fu tuttavia in età moderna e con il riconoscimento di queste due discipline in quanto “scienze” che esse assunsero l'autorità di oggettivare i “folli” e i “barbari” – gli stranieri, coloro che abitavano al di là dei confini, della Ragione e della Civiltà. Scienze positive, quindi, la proto-psichiatria e l'antropologia anglosassone e francese s'ispirano alle scienze naturali, facendo dei metodi induttivo e deduttivo il proprio *background* epistemologico e metodologico. Così, analizza Foucault (1961, 297), “*il folle [...] si trasforma in oggetto di analisi razionale, pienezza fornita dalla conoscenza, percezione evidente*”.

Allo stesso modo, nelle retoriche accademiche sulla cultura del XIX secolo, l'uomo “Altro” (il “selvaggio”, il “primitivo”, il “barbaro”) acquisì lo statuto di oggetto. In questo modo egli diventa assoggettabile a qualsiasi tipo di studio, di analisi, classificazioni e esperimenti – basti pensare ai metodi antropometrici di Lamprey, Huxley e di Lombroso (Fabiotti 2001; Smith 1999). Tuttavia l'antropologia poté assumere lo statuto di “scienza” solo negli anni Trenta del XX secolo, quando l'etnografia malinowskiana attribuì alla figura dell'antropologo l'autorità di produrre conoscenze empiriche basate sul fatto di essere stati sul posto e aver analizzato personalmente, aver visto direttamente l'oggetto di studio. Una disciplina oculocentrica quindi, positiva e fondata sull'osservazione (Banks & Morphy 1977; Hockings 1975). Così Malinowski, tra i primi, vantava:

*“Ho vissuto in questo arcipelago per circa due anni, nel corso di tre spedizioni in Nuova Guinea, e durante questo periodo ho acquistato naturalmente una profonda conoscenza della lingua. Ho compiuto il mio lavoro completamente solo, vivendo per la maggior parte del tempo proprio nei villaggi. Avevo quindi costantemente dinanzi agli occhi la vita quotidiana degli indigeni e nessun evento casuale e drammatico, morti, liti, risse nel villaggio, avvenimenti pubblici e cerimoniali, potevano sfuggire alla mia attenzione”* (Malinowski 1922, 24).

I dispositivi e i “fondatori di discorsività” che cominciarono a occuparsi della malattia mentale e della cultura, e che gettarono le basi epistemologiche per la loro comprensione, acquisirono il titolo di una conoscenza discorsiva. Assunsero, in altre parole, il diritto e l'autorità di parlare del folle e del barbaro, presupponendo di produrre verità assolute derivanti dall'osservazione e dall'analisi scientifica dell'oggetto in questione. Agli psichiatri competeva stabilire cos'è la follia e quali sono le caratteristiche del folle; agli antropologi il compito di stabilire le peculiarità delle culture dei popoli colonizzati e ritrovare così le concatenazioni che hanno portato, nel processo evolutivo, allo stadio finale, ossia quello delle civiltà europee del XVIII e XIX secolo. Foucault definisce tale autorità come una “*coscienza enunciativa della follia*”, la quale ha reso possibile “*dire immediatamente e senza tortuosità del sapere: Quello è un pazzo*” (Foucault 1961, 275). In questo modo si attribuì alla follia un'esistenza sostantiva, continua il maestro, e di conseguenza avvenne uno slittamento da una coscienza critica che l'analizzava su un piano di valori, a una coscienza che dichiara e che la pone sul piano dell'essere, dandone non altro che una comprensione percettiva.

Fu quindi verso la metà degli anni Trenta che si diffuse un “crescente consenso internazionale”, secondo cui “*per essere valide, le astrazioni antropologiche dovevano basarsi, ogniquale fosse possibile, su descrizioni culturali intensive, opera di studiosi qualificati. A questo punto il nuovo stile era stato divulgato, istituzionalizzato e tradotto in pratiche testuali specifiche*”. Ecco come apparve, in antropologia, una conoscenza enunciativa della cultura, espressa paradigmaticamente nella scrittura etnografica. “*L'etnografia* – asserisce Clifford (1988, 39) –, *dall'inizio alla fine, è avviluppata nella scrittura*” e, in questo modo, “*mette in atto una specifica strategia di autorità*”. Autorità che consiste unicamente nella produzione di verità, conoscenze non più frutto dei missionari, dei funzionari delle amministrazioni coloniali, dei commercianti e dei viaggiatori che entravano altresì in contatto con culture altre, ma a opera di coloro che potevano vantare una acquisita e riconosciuta “*cassetta degli strumenti*”(3), contenente le “*migliori ipotesi scientifiche*” e una “*sufficiente neutralità*” (Clifford 1988, 42).

Un esempio plateale di ciò è l'etnografia scritta da Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1940) e intitolata *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, in cui egli evidenzia appunto l'autorità dell'essere stato sul campo e, grazie alle proprie categorie analitiche e l'occhio allenato per un'osservazione dettagliata dei fenomeni e aspetti culturali rilevanti al fine delle conoscenze etnologiche e dell'apparato coloniale britannico (Clifford 1988; Geertz 1988). Fu solo grazie alle teorie post-coloniali che venne messa in discussione l'autorità dell'etnografo. Si chiede così Clifford (1988, 20): “*Chi ha l'autorità di parlare in nome di una identità o di un'autenticità di un gruppo? Come si scontrano e entrano in rapporto l'io e l'altro negli incontri etnografici, in viaggio, nelle moderne relazioni interetniche?*”.

### **Costruzione di Alterità – stranezza ed esoticità**

Foucault, citando René Char, conclude la *Prefazione* del 1960 alla sua massiccia opera sulla follia con le parole: “*Sviluppate la vostra legittima stranezza*” (Char 1948, 136). Come fa notare Timothy O’Leary (2008, 7), tale citazione “*può essere senza dubbio considerata [...] come un’epigrafe dell’intera opera di Foucault*”, disvelando la “*necessità della follia*” in quanto “*possibilità della storia*”. In francese, l’autore dell’opera utilizza il termine “*étrangeté*”, che è stato qui tradotto con l’italiano “*stranezza*”, ma che rimanda anche al concetto di “*estraneità*” che sembra più compatibile con la *Prefazione* e con il significato che la parola assume in *Fureur et mystère* (Char 1948, 136). Troviamo quindi nella storia della follia, e ancora più evidente nel periodo dell’età classica, non tanto esseri strani, ma piuttosto stranieri e estranei riconducibili alla figura del folle. “*Si tratta dunque, più che di una stranezza, di un’estraneità legittima e inesorabile, che deve essere riconosciuta e accolta come cifra necessaria e inevitabile della condizione umana*”, (Galzigna 2012, 23).

L’uomo di ragione si rapporta con l’uomo di follia, concependolo come “altro”. Dice Foucault: “*Il folle non è manifesto nel suo essere; ma ciò che è indubitabile è che sia altro*”; altro rispetto all’uomo di ragione appunto, ossia quel “*soggetto che percepiva la differenza [e, N.d.A.] la misurava a partire da se stesso*”. Nell’età classica, che in Foucault risale ai secoli XVII e XVIII, il folle diventa relativo, si percepisce come “altro” in rapporto al gruppo sociale cui appartiene; egli “*rappresenta la differenza dell’Altro nell’esteriorità degli altri*”. In questo modo, ne deduce l’autore dell’*Histoire*, la follia è collocata di fronte alla ragione, con la quale si relaziona in due forme: “*è al tempo stesso dall’altra parte e sotto il suo sguardo*” (Foucault 1961, 294-295). Sulla scia dell’esperienza medievale della lebbra, l’esperienza classica della follia ha trattato i soggetti portatori di tali stigmi come asociali, per cui nel Medioevo i lebbrosi erano esclusi dalle mura delle città, lasciati vagabondare nelle terre inabitate se non da altri mendicanti, mentre nell’età moderna i folli venivano segregati nelle grandi case d’internamento. Ecco quindi la dicotomia tra essere sociale e asociale, che nell’epoca in cui le scienze della mente nacquero, cominciò a prendere le sembianze della dicotomia normale-patologico.

In antropologia, questa *foreignness* è stata spesso definita con il termine di “esotico”. Lévi-Strauss era alla ricerca dell’*exotique* quando ritornò in Brasile nel 1941; Marcel Griaule si immerse in una dimensione esotica quando intraprese la spedizione Dakar-Gibuti (1931-33) e ne riportò migliaia di artefatti, di feticci esotici; l’esotico era la moda di inizio Novecento a Parigi e tutto ciò che era africano veniva ammirato nel Musée de l’Homme a Parigi e nelle Esposizioni Universali a Parigi e Londra. Se tuttavia l’esotico, alla fine del XIX secolo rappresentava il bizzarro, la stranezza, con l’insorgere dell’etnografia moderna e del surrealismo etnografico, l’esotico e l’“Altro” diventano “*serie alternative umane*” (Clifford 1988, 146). Il selvaggio, in particolare, era tema di ogni attenzione. Questo “Altro esotico”, proveniente da luoghi esotici come l’Africa o, più in generale, dai luoghi dell’emisfero meridionale, viene quindi percepito come alternativa alle civiltà europea e nord-americana, da cui provengono le scuole antropologiche. *The West and the Rest* è una sintesi della percezione e costruzione discorsiva oramai accettata nella critica post-coloniale all’antropologia; l’espressione di Edward Said (1978) esprime esplicitamente i processi per cui l’Occidente ha autonomamente assunto l’autorità di parlare del resto del mondo, degli Altri, attribuendogli le proprie rappresentazioni attraverso una retorica positiva, assoluta e oggettiva, riportando ciò che considerava la realtà dei fatti. L’*exotique* e le *sauvage* in contrapposizione alla *métropole* e la *civilité*.

### **Fenomenologia e condivisione della follia e della cultura: nuovi assetti epistemologici**

Con l’allontanamento dal paradigma moderno e positivista, i teorici e epistemologi delle rispettive discipline hanno apportato un cambiamento fondamentale: il ricercatore non può mantenere una postura oggettiva di fronte al proprio oggetto di studio, in quanto i mondi che egli incorpora contribuiscono attivamente nella relazione con l’interlocutore e ne modificano l’assetto. Le *life sciences* non possono avere un approccio strutturato sui metodi analitici delle scienze naturali: il loro oggetto di studio è in realtà un soggetto e nel momento dell’interazione anche la soggettività dello studioso viene messa in causa. *Sujet* e *objet* sono entrati in dialogo esplicito, un dialogo inscenato nel momento del contatto e reso evidente nella produzione di sapere che ne segue, in cui le voci dei soggetti in questione, dell’Altro, diventano fondamentali nel processo epistemologico.

### **Fenomenologia e Esperienza soggettiva – l’osservatore situato**

Nell’opera *Il mondo della mente*, Mario Galzigna (2006) evidenzia quanto il ricorso all’esperienza sia una istanza etica e un vincolo epistemologico di grande importanza. Ispirandosi al metodo induttivo di Carnap, il quale si fonda sull’esperienza per stabilire il grado di probabilità e di conferma di un’ipotesi di ricerca,

L'epistemologo della psichiatria evidenzia come l'esperienza permetta di ammettere la complessità e il valore non assoluto, non convenzionale, ma relativo e, perciò, profondamente storico delle diverse teorie scientifiche. Una cosmologia incorporata dal terapeuta e dal quale, sostiene Galzigna, esso deve liberarsi per poter entrare in empatia con il paziente. “*Mettendo da parte i ruoli istituzionali e gli apriori mentali ci si predispone all'accoglienza dell'altro, pronto ad accettare l'irruzione e la proliferazione, entro lo spazio della nostra coscienza, di una varietà e eterogeneità di fatti empirici (i nudi fatti, di cui parla Epstein)*”, afferma Galzigna (2006, 50). Fare esperienza significa quindi sospendere il giudizio e creare una forma di *epoché* mentale, che consiste nello spogliarsi della propria cultura e delle nosografie apprese attraverso la sua formazione professionale:

“*Conoscere, dunque, e far parlare i fatti, i nudi fatti. Far parlare l'altro. L'altro che sta dentro di noi. L'altro che io, terapeuta, ho di fronte in carne e ossa nella seduta. Far parlare, nei limiti del possibile, anche i tanti altri – le tante voci, le tante porzioni del mondo, di storia, di cultura – che vivono dentro le nostre menti. Dentro la mia mente. Dentro la mente del paziente. Che vivono dentro di noi e che al tempo stesso ci includono, ci affiancano, ci sollecitano, ci forgianno*” (Galzigna 2006, 50-52).

Nel momento della terapia, del contatto tra terapeuta e paziente, avvengono quindi, inevitabilmente, dei cambiamenti bidirezionali, effetti di tale interazione: il terapeuta stesso viene toccato e influenzato dalla percezioni del paziente, dalla sua narrativa che deve cercare di far propria; allo stesso tempo avviene tuttavia che il terapeuta interviene implicitamente sull'interazione, modificandone gli assetti e producendo degli effetti sull'interlocutore. Il fatto secondo cui l'osservazione è, si potrebbe dire, inoffensiva, senza conseguenze e obiettiva all'interno dell'interazione, viene quindi messa in discussione: l'osservatore diventa una “*variabile capace di modificare il fenomeno osservato*” (Galzigna 2012, 8). Non più osservatore esterno, ma un osservatore situato, “*laddove l'atto del guardare [...] modifica, com'è ben noto, la realtà osservata e diventa sensato, così, spostare il focus etnografico dai fenomeni, in sé e nel loro divenire, alle pratiche d'interazione tra osservatori e osservati*” (Faeta 2011, 47, in Galzigna 2012, 10).

Allo stesso modo vi fu un momento in cui la produzione di sapere antropologico venne profondamente cambiata dalla medesima svolta ermeneutica, secondo cui l'esperienza vissuta dall'etnografo sul campo, l'osservazione partecipante che egli pratica e la narrazione che ne deriva, diventa una forma di comprensione del fenomeno dato, una *Erklärung*. L'etnografia, a partire dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo comincia a essere percepita come un atto epistemico, attraverso cui l'antropologo offre una propria interpretazione di un fatto. L'antropologia verrà considerata sul piano fenomenologico e, per questo motivo, la produzione etnografica sarà imprescindibile dalla soggettività del ricercatore; un ricercatore che tornerà dal campo affetto da un “*disancoramento cronico*” e dal quale “*rimarrà psicologicamente mutilato*”, come aveva ben descritto Claude Lévi-Strauss (1955, 41).

A far emergere l'antropologo all'interno delle proprie produzioni, delle narrazioni etnografiche da cui, in età moderna, era solito escludersi, è stata la pubblicazione di capitale importanza per le discipline antropologiche del diario di Malinowski. Nel 1967, a oltre vent'anni dalla sua morte (1942), venne reso pubblico, con il titolo *A diary in the strict sense of the term* e ad opera di Felix Gross e Raymond Firth, il diario personale del capostipite dell'etnografia (Malinowski 1967). Questo non aveva niente a che vedere con il diario di campo, in cui erano annotate le osservazioni e i dati raccolti durante la sua esperienza trobriandese e da cui emerse la sua opera prima pubblicata nel 1922: *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski 1922). Nel diario personale era annotata la narrazione più intima dell'antropologo, l'esperienza vissuta e spogliata dai suoi fini scientifici, obiettivi e normativi e, proprio per questo, il diario destò un gran shock: il fondatore dell'etnografia appariva qui come un erotomane e non più il saggio e professionale scienziato che aveva vissuto assieme ai trobriandesi e ne aveva meticolosamente descritto la cultura.

Clifford Geertz (1988) ha analizzato la pubblicazione del diario sotto un'altra prospettiva: in *Opere e vite*, egli sostiene che il *Diario* non è che la manifestazione della coscienza fenomenologica dell'antropologia, del fatto che l'etnografo non può estraniarsi dal contesto in cui fa ricerca, come invece era stato fatto credere da Malinowski in *Argonauti*; del fatto che l'etnografo fa esperienza del campo, un'esperienza soggettiva che modifica l'assetto del contesto in cui si inserisce. In seguito, James Clifford e altri intellettuali che hanno intrapreso l'ispido cammino dell'epistemologia antropologica (Clifford & Marcus 1986), hanno affrontato il tema della soggettività nell'esperienza di campo. Dice Clifford a proposito dell'etnografia:

“*Nel termine c'è indubbiamente una forte carica di ambiguità. La parola evoca un'esperienza partecipativa, un contatto sensoriale con il mondo da conoscere, un rapporto simpatetico con la sua gente e una concretezza di percezione. Suggestisce anche una conoscenza cumulativa, via via più approfondita [...]. Sensi, tutti, che convergono nel conferire autorità a quella*”

*certa disposizione o fiuto, ineffabili ma reali, dell'etnografo per il 'suo' popolo. Vale comunque la pena di notare che questo 'mondo', se concepito come creazione sperimentale, è soggettivo, non dialogico o intersoggettivo. L'etnografo accumula una conoscenza del campo che è personale*" (Clifford 1988, 53).

### **Condivisione – setting e testi polifonici**

*“Al vertice estremo della singolarità, viene scoperta e svelata, nella follia, la compresenza di due dimensioni eterogenee: irreducibili ma segretamente complici, speculari e a volte complementari. Laddove il soggetto mostra la sua costitutiva vulnerabilità – la sua esposizione ai molteplici fattori patogeni che producono in lui passività, dissoluzione, rovina, frammentazione –, ebbene, proprio lì può emergere un movimento di riscatto: un'energia progettuale che lo rende capace di ridiventare protagonista attivo della propria esistenza”* (Galzigna 2012, 5-6).

Queste parole, scritte da Mario Galzigna nell'Introduzione all'opera di Foucault sulla follia, sono esemplari del fatto per cui colui che, fino all'età moderna, rappresentava l'oggetto di studio, un soggetto passivo e considerato interdetto a causa delle sue facoltà – o non-facoltà – mentali, viene ora considerato protagonista attivo della propria esistenza. Durante il *setting* terapeutico, comincia quindi a ammettersi la possibilità per cui il paziente non segua esattamente l'iter predisposto e prescritto dal terapeuta. Galzigna riporta infatti come già Philippe Pinel, nella sua opera che inaugura la psichiatria moderna – il *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1800) –, abbia constatato l'arbitrarietà del paziente: *“L'umore umbratile, la diffidenza, la simulazione, il silenzio: nel Traité queste connotazioni sono l'indicatore di una sorda resistenza alla medicalizzazione della follia, che può anche assumere i connotati espliciti del rifiuto e della rivolta”* (Galzigna, 2012, 20).

Perché l'intervento disciplinare – la terapia – abbia effetto è necessario considerare il soggetto di follia non totalmente interdetto, ma piuttosto parzialmente interdetto dal delirio del suo spirito. Per quanto la psichiatria, nel suo stato embrionale, mantenga ancora una certa autorità sull'oggetto di analisi, essa tuttavia, attraverso l'opera paradigmatica di Pinel, rompe con il *pensiero senza soggetto* dell'età classica. Se, in passato, la follia era considerata *delirio totale*, con Pinel essa diventa *delirio parziale*: in questo modo la psichiatria attribuisce *“al folle la sua dignità di soggetto: un soggetto che con l'aiuto della terapia adeguata può riconquistare la sua libertà morale e il suo libero arbitrio, proprio perché lo smarrimento delle sue facoltà razionali non è mai totale; un soggetto con il quale è possibile dialogare”* (Galzigna, 2012, 34). È su queste basi che la prospettiva epistemologica di Galzigna, ispirandosi a Eric Kandel (2005) si fonda su dei modelli integrati di carattere bio-psico-sociale, ossia tiene in considerazione, nel lavoro clinico, del piano sociologico e storico-antropologico in cui il paziente s'inserisce, il quale viene a affiancare i piani biologico e farmacologico e quello psicologico: *“Ricerare e comprendere le radici della vulnerabilità [del paziente, N.d.A.] – e quindi di una sofferenza psichica e dei suoi sviluppi patologici – significa, soprattutto in ambito psichiatrico, attivare risorse individuali, gruppalì e istituzionali, coinvolgendo [...] la partecipazione attiva di chi viene preso in carico e 'curato”* (Galzigna 2006, 95). Il paziente ottiene così un ruolo fondamentale nella costruzione della propria storia clinica, ossia della costruzione dell'anamnesi storico-clinica attraverso la quale sarà possibile curarlo. La voce del paziente viene, infine, a affiancare quella delle medico nella produzione di sapere.

Allo stesso modo, l'epistemologia antropologica ritiene oggi giorno fondamentale la partecipazione attiva dei membri di una cultura perché questa possa essere compresa appieno, interpretata da parte di chi vive tale cultura e non da chi suppone di poterlo fare, di poter parlare “come se fosse” un nativo. Già negli anni Ottanta vi furono dei tentativi di inserimento del nativo come narratore della propria cultura, tentativi di introdurre la loro voce, in quanto molti antropologi misero in causa la propria autorità di parlare dei sistemi di significato che appartengono a tale cultura estranea senza esserne iniziati, aggrovigliati nelle sue reti simboliche. *Nisa: the life and words of a !Kung woman*, opera di Marjorie Shostak pubblicata nel 1981 è un esempio dei primi tentativi da parte di un antropologo di inserire nel testo etnografico tanto la soggettività dell'etnografo quanto quella del cosiddetto informatore. Questo testo si presenta come la trascrizione del dialogo fra l'antropologa americana e una donna appartenente all'etnia !Kung San residente in Botswana; appare qui come se gli interlocutori negoziassero una visione condivisa della realtà (Shostak 1981). Tutto ciò non è che una costruzione, una *finzione dialogica*, sostiene però Clifford: l'esperienza dialogica tra ricercatore e informatore viene comunque tradotta e trascritta, in un secondo momento, dall'antropologo, che ne dà inevitabilmente una propria interpretazione e riproduce, così, quella forma di potere secondo cui egli detiene l'autorità, piuttosto che l'informatore, di parlare dell'Altro (Clifford 1988, 56).

Ritengo esemplare, prima di accingermi alle conclusioni, di soffermarmi brevemente sulla storia di un ramo dell'antropologia, quella visiva, in cui il dibattito sull'apparizione, se così si può dire, del cosiddetto “nativo” nella produzione etnografica è evidente. Fino alla prima metà del XX secolo, molti antropologi utilizzarono le video-



riprese e la fotografia come strumento per immortalare scene di vita sul campo, tratti culturali e rituali, quindi, più in generale, le pratiche culturali di una determinata società in cui l'etnografo si inseriva. Questi strumenti non erano quindi che un appoggio alle proprie analisi e teorie, un supporto all'autorità dell'antropologo di parlare dell'Altro (Smith 1999). Questo fino a quando l'antropologo visuale francese Jean Rouch introdusse il concetto di "contro-dono audiovisuale", intrattenendo quindi con i suoi informatori sul campo dei rapporti che si fondavano sullo scambio: la produzione filmografica che deriva dal lavoro sul campo veniva donata, quindi mostrata, ai membri del gruppo culturale, tra cui spesso vi erano i personaggi ripresi, del quale il film parlava. Se in un primo momento dell'esperienza sul campo di Rouch, tuttavia, il rapporto partecipativo era di tipo passivo, per cui i soggetti/protagonisti del film venivano convocati per commentare il contenuto etnografico del film, in un secondo momento la partecipazione divenne attiva, per cui alla fine dello *screening* alcuni membri che assistevano suggerivano idee per i film seguenti (Banks & Morphy 1977; Hockings 1975).

In questo modo Jean Rouch diede inizio a quella che egli definì "antropologia condivisa". Tra le produzioni audiovisuali di Rouch, emerge il film del 1959 *Moi, un noir*, esempio paradigmatico di ciò che, in antropologia visiva, viene definito "*ethnofiction*": la trama del film è costituita da ciò che i soggetti/protagonisti fanno accadere, in quanto gli viene richiesto di recitare la propria vita quotidiana, narrandola e rielaborando così la propria esistenza. Altro aspetto essenziale del film è il fatto che la voce in-off – ossia quella del narratore esterno, che descrive il film senza apparirvi e il cui compito era solitamente ricoperto dall'etnografo – è dei due protagonisti della storia che essi stessi hanno narrato. Recentemente, infine, molti nativi si sono impossessati della telecamera per raccontare, essi stessi, la propria cultura senza la mediazione di qualsiasi straniero – o, perché no, "barbaro". Vi sono, in questa prospettiva, numerosi esempi, come il progetto brasiliano intitolato *Vídeo nas aldeias*, per cui un gruppo di ricercatori ha dato in mano alle genti indigene dell'Amazzonia la telecamera e da cui sono scaturiti filmati fatti da e sui Kayapo e i Nabikwara, fra gli altri. Gli attori sociali che nella modernità non potevano che ricoprire il ruolo di oggetto di studio di alcuni esperti e autorizzati ricercatori, sono divenuti ora agenti attivi e autori delle rappresentazioni della propria cultura.

## Conclusioni

Avrei potuto, in questo contesto, soffermarmi maggiormente sull'esposizione dei punti di convergenza e differenza tra il mondo della mente e quello della cultura, allo stesso modo in cui sarebbe stato proficuo e interessante trattare questioni quali le istituzioni che operano nei rispettivi campi, quello della follia e della cultura, e arricchire il saggio con riferimenti storico-bibliografici maggiori, più corposi. Oppure avrei potuto soffermare l'attenzione su quegli aspetti metodologici che le discipline psichiatrica e etnografico-antropologica richiedono: il "*candore nell'esposizione dei fatti*" richiesto da Pinel nel suo *Traité* (1800), analizzandolo in concomitanza con la teoria interpretativa della *thick description* proposta da Geertz (1973); i dibattiti riguardanti l'etica metodologica da parte del medico e dell'etnografo durante le pratiche terapeutiche e l'osservazione sul campo. In quest'ambito, sono state riscontrate molte pratiche intrise di tranelli, interrogatori forzati, se non addirittura di "furti" di segreti, come ne rappresenta un esempio Marcel Griaule e la sua rinomata Missione Dakar-Gibuti (Leiris 1951). Avrei altresì potuto soffermarmi sulla produzione discorsiva che, in ambito psichiatrico, ha portato alla costruzione di nosografie, di come viene redatta una diagnosi, e di come, in antropologia, si proceda alla stesura monografica, alla produzione delle etnografie attraverso un'attenta analisi epistemologica e critica (Clifford 1988; Galzigna 2006; Geertz 1988).

Eppure, ho scelto di soffermarmi, in questo breve saggio, su di un aspetto che mi sembra aver percorso tutta l'*esperienza della follia* e di quella che ho proposto di chiamare *esperienza della cultura*: l'interazione costante tra soggetto costituente e oggetto costituito, tra *sujet* e *objet*, tra l'uomo di ragione e lo psicoterapeuta con l'uomo di sragione e il paziente; tra l'uomo occidentale e l'antropologo con l'uomo orientale e il nativo. Interazione, questa, non sempre dialogica, ma ineludibilmente attraversata da forme di potere, questioni politiche, economiche e sociali (il colonialismo, ad esempio, o la grande paura dei Lumi). Nonostante vi sia stato per molto tempo, nel paradigma positivo delle due discipline, un tentativo di soffocamento delle voci dell'Altro, per cui questo appare come passivo alle rappresentazioni degli studiosi, essi sono tuttavia presenti. Il loro esserci-nel-mondo (Heiddeger 1927). Vi è sempre stato un contatto fra le due parti: entrambi erano presenti nel mondo della percezione e della rappresentazione della follia, da una parte, e della cultura, dall'altra.

## Note

- (1) Si tratta di un marchingegno costituito da una colonna centrale e alcuni bracci orizzontali su cui il malato veniva disposto e poi fatto roteare a una velocità prescelta. Il moto centrifugo, secondo Cox, avrebbe quindi permesso una serie di moti interni che potevano condurre il paziente alla guarigione (Foucault 1961, 472). Per altri tipi di terapie per la cura della follia prima della nascita della psichiatria – consolidazione, purificazione, immersione, ecc. – si rimanda a Foucault 1961, 452-468.
- (2) Egli scrive malinconico: “Non c’è più nulla da fare: la civiltà non è più quel fragile fiore che, per svilupparsi a fatica, occorre preservare in angoli riparati di terreni ricchi di specie selvatiche, indubbiamente minacciose per il loro rigoglio, ma che permettevano anche di variare e rinvigorire le sementi. L’umanità si cristallizza nella monocultura, si prepara a produrre la civiltà di massa, come la barbabietola. La sua mensa non offrirà ormai più che questa vivanda” (Lévi-Strauss 1955, 36).
- (3) Concetto di Gilles Deleuze e Michel Foucault (1980, 145) per riferirsi ad un apparato teorico, agli strumenti epistemologici che fungono da lenti ottiche per la comprensione di un fenomeno o oggetto di studio.

## Bibliografia

- Arnold M. 1869. *Culture and anarchy: an essay in political and social criticism*. T. Nelson & Sons, London. Ed. italiana a cura di Gabrieli V. 1975. *Cultura e anarchia*. Einaudi, Torino.
- Banks M. & Morphy H. 1977. *Rethinking visual anthropology*. Yale University Press, New Haven, London.
- Bennett T.; Grossberg L. & Morris M. (a cura di) 2005. *New Keywords. A revised vocabulary of culture and society*. Blackwell, Oxford. Ed. italiana a cura di Pagetti C. & Palusci O. 2008. *Nuove Parole chiave. Dizionario di cultura e società*. Il Saggiatore, Milano.
- Char R. 1948. *Fureur et mystère*. Gallimard, Paris. Ed. italiana a cura di Caproni G. 1962. *Poesia e prosa*. Feltrinelli, Milano.
- Clifford J. 1988. *The predicament of culture*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. Ed. italiana 1999. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford J. & Marcus G.E. 1986. *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Evans-Pritchard E.E. 1940. *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon. Ed. italiana 2004. *I Nuer. Un’anarchia ordinata*. Franco Angeli Editore, Milano.
- Fabietti U. 2001. *Storia dell’antropologia*. Zanichelli, Bologna.
- Faeta F. 2011. *Le ragioni dello sguardo*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Foucault M. 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*. Plon, Paris. Ed. italiana a cura di Galzigna M. 2012. *Storia della follia nell’età classica*. BUR Alta Fedeltà.
- Foucault M. 1970. What is an author?. *Textual Strategies*, a cura di Harari J. V., Ithaca, New York. Ed. italiana 1984. *Che cos’è un autore. Scritti letterari*. Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. 1980. *Power/Knowledge*. Pantheon, New York.
- Foucault M. 1994. *Préface à l’«Histoire de la sexualité»*. In *Dits et écrits*. Gallimard, Paris. IV, 578-584.
- Galzigna M. 2006. *Il mondo della mente. Per un’epistemologia della cura*. Marsilio Editori, Venezia.
- Galzigna M. 2012. *Introduzione alla Storia della follia in età classica*. In Foucault M. 2012. *Storia della follia nell’età classica*. Nuova edizione a cura di M. Galzigna, BUR Alta Fedeltà, 5-35.
- Geertz C. 1973. *The interpretation of cultures: selected essays*. Basic Books, New York. Ed. Italiana 1983. *Interpretazione di culture*. Il Mulino, Bologna.
- Geertz C. 1988. *Works and lives. The anthropologist as author*. Standford University Press, Standford. Ed. italiana 1990. *Opere e vite. L’antropologo come autore*. Il Mulino, Bologna.
- Heidegger M. 1927. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Halle. Ed. italiana 2011. *Essere e tempo*. Mondadori, Torino.
- Hockings P. 1975. *Principles of visual anthropology*. Mouton, Paris.
- Kandel E. (2005). *Psychiatry, psycho-analysis, and the new biology of mind*. American Psychiatric Publishing Inc., Washington DC, London. Ed. italiana 2007. *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*. Raffaello

Cortina Editore.

- Leiris M. 1951. *Race et civilisation*. UNESCO, Paris. Ed. italiana 2005. L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968. Bollati Boringhieri, Torino.
- Lévi-Strauss C. 1955. *Tristes Tropiques*. Plon, Paris. Ed. italiana 2004. Tristi Tropici. L'avventura dell'antropologo. Il Saggiatore, Milano.
- Malinowski B. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Word*. Harcourt, Brace & World, New York. Ed. italiana 1992. *Giornale di un antropologo*. Armando, Roma.
- Malinowski M. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge and Kegan Paul, London. Ed. italiana 2004. Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva. Bollati Boringhieri, Torino.
- Mellino M. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitanismo nei postcolonial studies*. Meltemi, Roma.
- O'Leary T. 2008. Foucault, Experience, Literature. *Foucault Studies*, 5, 5-25.
- Pinel P. 1800. *Traité medico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*. Richard, Caille et Ravier, Paris An IX.
- Said E. W. 1978. *Orientalism*. Vinatge, New York.
- Shostak M. 1981. *Nisa. The life and words of a !Kung woman*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Ed. italiana 2002. *Nisa. La vita e le parole di una donna !kung*. Meltemi Editore, Roma.
- Shultz E.A. & Lavenda R.H. 1998. *Cultural anthropology. A perspective on the human condition. Fourth edition*. Mayfield Publishing Company, Mountain View, California. Ed. italiana 2006. *Antropologia culturale*. Zanichelli, Bologna.
- Smith, S. M. 1999. *American Archives. Gender, Race, and Class in Visual Culture*. Princeton University Press, New Jersey.
- Stocking G.W. 1983. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology From Tylor to Malinowski. *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork*. A cura di Stocking G. W., Madison Jr., 70-120. University of Wisconsin Press. Ed. italiana 1995. La magia dell'etnografo. La ricerca sul campo nell'antropologia inglese da Tylor a Malinowski. *La Ricerca Folklorica*, n.32, 111-132.
- Tylor E.B. 1874. *Primitive culture; researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Ed. italiana a cura di Bronzini G. B. 1985. *Alle origini della cultura. La cultura delle credenze e delle superstizioni*. Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Williams R. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Fontana/Croom Helm, London.