

Antropologia e psicologia. Interazioni complesse e rappresentazioni mentali

Carlo Severi

Due testi, uno di Devereux, e uno di Bartlett, aprono questo numero di *Etnosistemi* dedicato a «Antropologia e psicologia». Diverse ragioni sono all'origine di questa scelta: in primo luogo si tratta di testi entrambi inediti. Quello di Devereux, proviene dall'archivio delle carte che ha lasciato alla sua morte, ed esce oggi per la prima volta; quello di Bartlett invece non è mai apparso in lingua italiana. Inoltre, questi due testi, ognuno secondo la propria logica, testimoniano di una riflessione sul rapporto che, da molto tempo, lega le due discipline. Un articolo è scritto da uno psicoanalista e antropologo (ma anche ammiratore di Kurt Lewin e tutt'altro che digiuno di psicologia) che ha perseguito tutta la vita il progetto di individuare una rigorosa complementarità tra i due campi. In questo testo egli riflette sul suo intervento presso i Mohave dell'Arizona e parallelamente scruta l'immagine che, di sé, il terreno orienta e riflette. L'altro testo è compilato da uno psicologo, la cui ambizione sta nell'includere i "dati sociali" nell'ambito di una razionalità ispirata alle scienze sperimentali.

Una terza ragione di questa scelta sta nell'arco di posizioni, volutamente molto ampio, che i due testi indicano. Troppo spesso, nelle due discipline, sul lavoro di analisi e sulla paziente ricerca di articolazioni specifiche, ha preso il sopravvento la chiusura disciplinare, la parola d'ordine facile, a volte persino l'ignoranza reciproca. Quando invece è chiaro che antropologia e psicologia, pur distinte, hanno profonde radici in comune, e questo fin dal loro apparire come discipline autonome.

Il progetto che ha condotto a questa raccolta di testi sta nella proposta di considerare specifici gruppi di problemi, anziché approcci generali. E di illustrare problemi aperti, soluzioni possibili e prospettive di lavoro, con un'attenzione particolare allo stato attuale della ricerca, soprattutto sul piano internazionale. Il fine a cui tende questa impostazione è duplice: sostituire anzitutto, alle scelte di campo eccessivamente facili (il "sociale" e l'"individuale"; il "clinico" e l'"etnografico", ecc.) una considerazione della complessità dei problemi che antropologi e psicologi incontrano; parallelamente favorire una riflessione sul variare delle descrizioni, nei due campi, al variare dell'inclinazione del raggio di luce che usiamo per esplorarli. In questo senso, l'impostazione epistemologica che adottato è fe-

dele a quella di Devereux che ha sempre rifiutato di fare, di un campo di incontro e scontro come l'etnopsichiatria, una ennesima sottodisciplina. Quel che egli ha voluto, e che secondo me oggi va ripreso, è la costruzione di un punto di vista capace di rinnovare sia lo sguardo dell'antropologo che quello dello psicologo. Capace dunque di aprire problemi nuovi, nell'uno e nell'altro campo.¹

Ai due testi classici di Devereux e di Bartlett, seguono, per così dire, tre sezioni, che vogliono testimoniare altrettanti gruppi di problemi. La prima sezione, nell'intento di dare un'idea fedele della direzione in cui si muovono oggi le ricerche in antropologia cognitiva, riunisce due saggi, entrambi focalizzati sul problema della costruzione sociale della tradizione. Il riferimento alle ricerche psicologiche è diverso nei due casi. Nel primo Pascal Boyer usa la ricerca psicologica per formulare i limiti possibili di ciò che, del simbolismo umano, si diffonde e diventa cultura. Boyer disegna così, ambiziosamente, l'arco delle credenze religiose possibili, che si rivelano non libere, ma formulate in negativo rispetto al *background* di una ontologia cognitiva di base.

Gregory Bateson e Margaret Mead nel loro saggio del 1942, più citato che veramente conosciuto, sul *Carattere Balinese*, avevano formulato l'idea che "la struttura del carattere degli individui, la loro attitudine verso se stessi e la loro interpretazione dell'esperienza sono condizionate non soltanto da ciò che imparano, ma anche dal metodo del loro apprendimento. Se una persona è educata con l'abitudine di imparare a memoria, il suo carattere sarà profondamente diverso da quello che sarebbe risultato dall'abitudine di apprendere tramite l'intuito".²

Nel secondo saggio di questa sezione, Harvey Whitehouse sviluppa una intuizione simile, trasponendola, dall'ambito del carattere individuale a quello della cultura, e del tipo di pratiche di apprendimento che le caratte-

¹ Sull'epistemologia devereuxiana, cfr. la mia introduzione a G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984, p. 5-20.

² G. Bateson e M. Mead, *Balinese Character. A Photographic Analysis*. Special Publications of the New York Academy of Science, vol. II, New York, 1942, p. 84. Il passo è commentato nel bel saggio di Marco Deriu, *Gregory Bateson. Il pensiero del vivente e la vita di un pensiero*, in M. Deriu (a cura di), *Gregory Bateson*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

rezza. Nasce così l'ipotesi di una possibile distinzione, *su basi psicologiche*, tra culture che usano un apprendimento fondato sull'interpretazione, relativamente libera, di certe immagini legate all'esperienza rituale, e culture che affidano la trasmissione delle conoscenze al rigido controllo dell'ambito discorsivo. Di nuovo, come nel caso di Boyer, il riferimento alla psicologia fornisce un orizzonte per la generalizzazione del lavoro etnografico. La psicologia si presenta come l'ambito generale in cui il lavoro dell'antropologo produce effetti e risultati.

L'inverso avviene nella seconda sezione, dove la psicologia cambia ruolo, e appare invece come oggetto di analisi etnologica. Qui è l'antropologo a ricostruire, nella prospettiva rigorosa del lavoro sul terreno, la fisionomia di una psicologia indigena. Prospettiva che si potrebbe chiamare *locale*, a condizione di aggiungere subito che, in questo caso – sia nel testo di Edoardo Viveiros de Castro che in quello di Alexandre Surrallés – ciò significa simultaneamente aumentare a dismisura l'espressività della descrizione, e approfondire così una complessità di fatti e di simboli di cui raramente altri tipi di analisi si curano. Un esempio solo (come ancora Bateson ben sapeva) descritto in tutta la sua complessità, a volte può essere fonte di generalizzazione antropologica più di una intera monografia. A ciò si aggiunga che tra teorie generali e monografie locali, in antropologia, si rende disponibile una terza soluzione: quella della teoria regionale, che trovi in una grande area culturale rigorosamente definita l'ambito di una sua verità, oltre che le condizioni di una sua verifica, che spesso mancano in altri approcci. È questa la strada scelta, in particolare, da Viveiros de Castro, che testimonia di una ricerca antropologica non ingenua né inconsapevole, rispetto al lavoro di psicologi e filosofi della mente, ma non disposta a rinunciare all'apporto dei classici, né insensibile rispetto a certe tematiche dei postmoderni e, segnatamente, al lavoro di Marilyn Strathern.

Una terza sezione, più ampia, riunisce quattro testi, in cui, si potrebbe dire, dialogo e confronto si equilibrano. L'ambito prescelto è, in tutti i casi, un' esplorazione delle intricate vie della comunicazione culturale. In questo campo l'antropologia ha prodotto molte analisi accurate e si trova, rispetto alle altre discipline in posizione di vantaggio. Come Charles Briggs ha mostrato,³ molti teorici del linguaggio (lavorando sull'analisi della conversazione e degli atti linguistici) e con loro molti studiosi di psicologia della comunicazione, lavorano quasi esclusivamente su situazioni non paradigmatiche, ma idealizzate e portatrici di una ideologia. Dal loro ambito resta escluso il conflitto dal quale, in sostanza, gli psicologi rinunciano a imparare. L'esplorazione del conflitto resta invece il pane quotidiano dell'antropologo di campo, che così però rischia di porsi, pur se per buone ragioni, in una posizione di "scambio impossibile" con altri studiosi.

Alla valutazione di questo antagonismo irrisolto è dedicato l'intervento di Gabriella Airenti. Il problema, nel suo saggio, si pone su basi nuove: quale psicologia cognitiva possibile potrebbe render conto dell'obiezione fondata degli antropologi? Come può lo studioso della comunicazione dar conto del conflitto su basi cognitive? La risposta, o piuttosto la proposta – nuova per entrambi i campi – è di distinguere tra due modi di considerare la pragmatica della comunicazione: una pragmatica

profonda e innata – legata più allo sviluppo della competenza comunicativa che all'apprendimento vero e proprio del linguaggio – e una pragmatica superficiale, acquisita, e dunque variabile da cultura a cultura. Da questa distinzione consegue immediatamente un'ipotesi: che sia possibile studiare casi di quest'ultima pragmatica culturale per esplorare la natura della pragmatica profonda. È in questa direzione che si orienta il saggio di Michael Houseman, che tende a identificare, nell'analisi delle sequenze di azioni di una iniziazione africana, una struttura non-individuale della comunicazione, una forma interattiva di cui ciascun locutore (o partecipante al rito) porta un frammento. Di queste forme dell'interazione complessa, poi, sviluppando quel che abbiamo insieme proposto a partire da una analisi del *Naven* di Bateson⁴, Houseman si propone di ampliare, e nuovamente esplorare, da antropologo, la dimensione "sistemica" delle situazioni terapeutiche che dal lavoro di Bateson discendono.

Gli ultimi due saggi si volgono appunto, cautamente, alla questione di una antropologia possibile della terapia. Per quanto mi riguarda, ho riaperto, in questa occasione, un dossier che per lungo tempo ho lasciato chiuso in un cassetto: lo studio della tradizione cuna non più e non soltanto come memoria legata alla pratica rituale, ma anche nel modo in cui i Cuna stessi la intendono: come terapia. Come si vedrà, due sono stati gli aspetti che mi hanno spinto a riaprire il caso dell'"efficacia simbolica" dello sciamanismo cuna: il primo riguarda una riflessione sulla natura psicologica della credenza; l'altro lo studio, condotto da uno psicoanalista italiano, del particolare tipo di comunicazione che si stabilisce tra i suoi giovani pazienti autistici. In dialogo con questo testo, un'altra psicoanalista (ma terapeuta particolare, data la sua formazione antropologica e l'esperienza diretta del terreno che non molti suoi colleghi possono vantare) ripensa a suo modo l'intera questione, formulando una ipotesi clinica nuova: quella di una elaborazione psichica *primaria*, che presiede alla formazione di legami elementari fatti, come sembra, di puri echi affettivi. Forse uno dei più semplici rapporti possibili tra interazione complessa (qual è quella tra madre e bambino) e rappresentazione mentale.

Vorrei infine rivolgere un ringraziamento alla redazione che ha voluto cimentarsi nella difficile elaborazione di questo numero in gran parte preparato fuori d'Italia, ed esprimere la speranza che, attraverso il confronto di posizioni diverse, questo volume collettivo offra – a chi si avvicini oggi al lavoro antropologico – l'immagine di un cantiere aperto e fertile.

Per concludere desidero dedicare questo numero di *Etnosistemi* alla memoria di Georges Devereux, maestro indimenticabile, il cui pensiero resta oggi intenso e vivo.

³ C. Briggs (ed.), *Conflict and violence in pragmatic research, Pragmatics*, 7, 4, 1997.

⁴ M. Houseman, C. Severi, *Naven ou le donner à voir*, Parigi, Maison des Sciences de l'Homme, 1994. Una seconda edizione, che prosegue il lavoro intrapreso su altri casi di interazione rituale, è apparsa in inglese con il titolo *Naven or the Other Self, A Relational Approach to Ritual Action*, Leyden-Köln-Boston, Brill, 1999.