

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
in cotutela con l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

DOTTORATO DI RICERCA IN
Science, Cognition and Technology

Ciclo XXVII

Settore Concorsuale di afferenza: 11/C2

Settore Scientifico disciplinare: M-STO/05

**Al di là dell'etnopsichiatria.
Georges Devereux tra scienza ed epistemologia**

Presentata da: Alessandra Cerea

Coordinatore Dottorato

Prof. Giuliano Pancaldi

Relatore

Prof. Giuliano Pancaldi

Relatore

Prof. Carlo Severi

Esame finale anno 2016

Vi saranno sempre dei giovani i quali dispongono solo di un minimo di mezzi materiali ma di un massimo di quella particolare inquietudine capace di creare una nuova scienza. Essa si manifesta, di fronte ad occhi colmi di meraviglia e con le prime luci dell'alba, attraverso un'auto-rivelazione del pensiero. Basta seguire questa scienza, con audacia e fino in fondo, per sentire di avere vissuto da uomini.

Georges Devereux 1970

ABSTRACT

Questo lavoro verte sulla ricostruzione del pensiero dell'antropologo e psicoanalista Georges Devereux (1908-1985), attraverso un approccio storico-biografico e all'interno di una prospettiva che si discosta da quella tradizionale in cui Devereux è considerato il "padre dell'etnopsichiatria". Intento principale della tesi è presentare un inedito Devereux epistemologo delle scienze dell'uomo, ricostruendo le tappe del suo percorso scientifico e rintracciando radici e storia dei principali concetti del suo sistema teorico nel contesto storico-culturale nonché nel quadro epistemologico in cui hanno preso forma. Le fonti principali di questa ricostruzione sono i materiali d'archivio del cospicuo Fondo Devereux, custodito all'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), nonché i dossier conservati all'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Seguendo la ricerca di Devereux *in fieri*, attraverso le carte d'archivio, scritti inediti e scritti più o meno celebri, questo lavoro propone, in sostanza, di leggere dietro la nascita di questa "nuova scienza" (l'etnopsicoanalisi), il tentativo di fondare una nuova epistemologia e un nuovo metodo di osservazione per i saperi sull'uomo. Instaurando un dialogo tra fisica quantistica, antropologia e psicoanalisi – a partire dai concetti di complementarità e controtransfert – Devereux suggerisce, infatti, un nuovo approccio allo studio dell'uomo che, rifuggendo da riduzionismi o determinismi, sia il più possibile esaustivo e, prendendo in carico la soggettività del ricercatore, sia più efficace e realistico. La complessità e l'importanza del suo contributo teorico senza dubbio travalicano i confini dell'etnopsichiatria, perlomeno come oggi la intendiamo, e il percorso di Devereux, nella sua pluridisciplinarietà e internazionalità, offre uno sguardo sul panorama intellettuale del ventesimo secolo che ha visto la nascita delle principali branche delle scienze umane, il loro sviluppo in tradizioni differenti, la progressiva specializzazione e frammentazione, ma anche tentativi, tenaci e difficili, di un dialogo.

This work focuses on the reconstruction of the thought of the anthropologist and psychoanalyst Georges Devereux (1908-1985), through a historical-biographical approach and within a perspective that differs from the traditional one according to which Devereux is considered the “father of Ethnopsychiatry”. The main aim of the thesis is to present an unprecedented Devereux “epistemologist of the human sciences”, by reconstructing the steps of his scientific path, the roots and the history of the main concepts of his theoretical system within both the historical-cultural context and the epistemological framework where they took shape. The main sources for this work are the archive material of the Devereux Fund, held by the Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), and the dossiers held by the École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Following the Devereux's research *in fieri* – through archive material, unpublished writings, famous works and less known ones – this work basically proposes to read, behind the origin of this “new science” (Ethnopsychanalysis), the attempt to found a new epistemology and a new method of observation for human sciences.

By establishing a dialogue between Quantum Physics, Anthropology and Psychoanalysis – starting from the concepts of complementarity and countertransference – Devereux suggests, indeed, a new approach for human studies which can be as comprehensive as possible, more effective and realistic. With no doubt, the complexity and the importance of his theoretical contribution go beyond the boundaries of Ethnopsychiatry, at least as we intend it today, and his multidisciplinary and international path offers an insight on the intellectual background of the 20th century, which witnessed the birth of the main branches of human sciences, their development in different traditions, their progressive specialization and fragmentation, but also constant and serious efforts for a dialogue.

INDICE

ABSTRACT	5
ANTEFATTI. La fine del “silenzio”	
a. 1971 Parigi. <i>L’oiseau migrateur</i> trova casa	11
b. <i>In partibus infidelium</i> . 1974 Città del Messico	15
I. <u>DEVEREUX BEFORE DEVEREUX</u>	25
1. LE PRIME DOMANDE SULLE SPONDE DEL TIMIȘ	28
1.1. <i>Romanian Interlude</i>	28
1.2. “Dentro” e “fuori”	31
1.3. “ <i>The end is a question not an answer</i> ”	34
2. LA FORMAZIONE INTELLETTUALE E SCIENTIFICA	43
2.1. Dalla fisica all’etnologia. “Anni felici” (1926-1932)	43
a. <i>La ricerca della verità nelle scienze esatte</i>	43
b. <i>L’approdo nella Parigi surrealista</i>	48
c. <i>Un “momento di ubris” e la scelta dell’etnologia</i>	53
d. <i>L’insegnamento di Marcel Mauss</i>	55
e. <i>Mauss e Freud. Timidi accenni</i>	62
2.2. Prospettive sul futuro tra <i>colonialisme de gauche</i> e la Rockefeller	64
2.3. Il “mestiere” di antropologo (1932-35)	69
a. <i>Alla scuola degli Indiani Mohave. I primi rudimenti grazie allo studio della sessualità</i>	69
b. “ <i>He came back alive</i> ”. <i>La ricerca sul campo presso i Sedang</i>	77
c. <i>Tra il fiume Colorado e la giungla indocinese la consapevolezza dei principali problemi teorici nello studio dell’uomo</i>	86
II. <u>DEVEREUX DIVENTA DEVEREUX</u>	93
3. L’ALLIEVO RIBELLE DI KROEBER (1935-1938)	93
3.1. Lo studio scientifico della cultura. Kroeber vs Freud	93
3.2. Alla ricerca di un metodo	98
a. <i>Dall’antropologia alla psicopatologia</i>	98

b. <i>Dalla psicopatologia all'epistemologia</i>	100
4. IL "MOMENTO DI VERITÀ". L'INCONTRO CON NIELS BOHR	105
4.1. Marzo 1937	105
4.2. Il principio di complementarità negli scritti di Bohr. Dalla fisica agli altri campi del sapere	106
a. <i>1927: la conferenza a Como</i>	106
b. <i>Causality and Complementarity</i>	110
c. <i>Parallelismi impropri? Le "radici" del principio di complementarità</i>	113
4.3. Un ponte tra scienze umane e scienze esatte. Numerose conseguenze	116
a. <i>La critica alle scienze dell'uomo</i>	117
b. <i>Nel complementarismo un metodo</i>	121
c. <i>La "conversione" alla psicoanalisi e una sua rilettura in 'chiave quantistica'</i>	128
d. <i>Il "teorema Devereux"</i>	138
5. TRA NOMADISMO DIDATTICO E PSICOANALISI	144
5.1. Per gli antropologi un "paria". Verso la psicoanalisi (1938-1945)	144
a. <i>Un "isolamento polemico"</i>	144
b. <i>Anni di guerra. Da Berkeley a Chongqin passando per Harvard</i>	150
c. <i>La parentesi parigina</i>	158
5.2. Alla Menninger Clinic (1946-1952)	161
a. <i>Un antropologo per la scuola di psichiatria</i>	161
b. <i>Reality and Dream</i>	165
c. <i>Sul controtransfert i primi accenni</i>	169
5.3. Da New York a Parigi (1952-1963)	174
III. <u>DALL'ETNOPSICHIATRIA ALL'EPISTEMOLOGIA</u>	181
6. IL DEBUTTO IN EUROPA	181
6.1. Il Seminario di etnopsichiatria (1963)	181
a. <i>L'altro "a casa propria"</i>	181
b. <i>Dal CNRS all'EPHE</i>	184
c. <i>La psicoanalisi alla sesta sezione</i>	190
6.2. L'entrata in scena ufficiale. Le due conferenze sull'identità e l'adattamento (1964)	193
a. <i>"Una teoria etnopsichiatrica dell'adattamento"</i>	194

b. <i>Devereux e la Société Psychanalytique de Paris</i>	202
c. <i>La rinuncia all'identità: l'etnopsicoanalisi alla prova</i>	205
7. LA PUBBLICAZIONE DELLA SUMMA DEL PENSIERO DI DEVEREUX NEGLI ANNI '60-70	217
7.1. Una "nuova epistemologia" per una "nuova scienza dell'uomo". <i>Dall'angoscia al metodo (1967)</i>	217
a. <i>Un "terreno inesplorato" e una cartella di "fogli ingialliti"</i>	217
b. <i>La portata epistemologica del controtransfert. Da Freud nonostante Freud</i>	222
c. <i>La "rivoluzione" e il successo mancati</i>	231
7.2. <i>Da L'homme, la société, la victime</i> alle due raccolte di saggi	234
a. <i>La storia dei saggi di "etnopsicoanalisi applicata"</i>	234
b. <i>Le "maladies de la société" attirano più dell'epistemologia</i>	239
c. <i>Un umanesimo controcorrente</i>	244
8. UNA PSICHIATRIA DEGLI 'ALTRI'? LE PRECISAZIONI DEGLI ANNI '70	247
8.1. <i>La cosa non è il nome</i>	247
a. <i>Dalla psichiatria transculturale all'etnopsichiatria</i>	247
b. <i>Né "psichiatria esotica" né "psichiatria dei migranti": in primo luogo un'epistemologia</i>	252
8.2. <i>Ethnopsichiatria (1978-81)</i>	257
EPILOGO. Gli ultimi anni di un "puritano del pensiero"	263
QUASI UNA CONCLUSIONE	267
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	271
a. <i>Bibliografia degli scritti di G. Devereux</i>	271
b. <i>Bibliografia degli scritti su G. Devereux</i>	294
c. <i>Recensioni degli scritti di G. Devereux, interviste e articoli su quotidiani citati</i>	300
d. <i>Bibliografia generale</i>	303
RINGRAZIAMENTI	319

ANTEFATTI

La fine del “silenzio”

1971 Parigi. *L’oiseau migrateur* trova casa

Dopo aver passato 35 anni nel deserto, circondato da un muro di silenzio, eccomi qui all’improvviso come una “star”. Faccio fatica ad abituarmi.

G. Devereux a Louis Mars (14 aprile 1971)¹

Il 1971 e il 1974 sono due momenti cruciali della vita di Georges Devereux (1908-1985), in quanto segnano la fine del “silenzio” e dell’isolamento scientifico e istituzionale che hanno caratterizzato le sue ricerche nel trentennio precedente. Sono infatti gli anni del riconoscimento da parte del mondo scientifico (europeo e statunitense) della grandezza teorica della sua opera.

Pensatore eclettico, originale e solitario, Devereux ha certamente pagato caro il fatto di essersi rifiutato di farsi portavoce di ogni corrente o teoria nata nell’ambito delle scienze umane del Novecento. Di più: le ha “spazzolate contro pelo”² svelandone i limiti e le aporie, al vaglio di una epistemologia e metodologia in costante dialogo con le scienze ‘esatte’, ma poco apprezzata dagli umanisti. Ha inoltre denunciato la mancanza di scientificità dei saperi sull’uomo, accusandoli di avere “insabbiato”³ il fardello della soggettività del ricercatore – per lui ineliminabile – anziché averlo preso in carico e analizzato in tutta la sua complessità.

¹ Conservata negli archivi di Devereux, custoditi all’Institut mémoires de l’édition contemporaine (IMEC), Paris - Saint Germain La Blanche Herbe. [Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 25]. Per una maggiore scorrevolezza, tutte le citazioni presenti nel testo, di cui non esiste una traduzione in italiano, sono state tradotte dalla sottoscritta. Per le citazioni in nota sarà riportata invece la versione originale in lingua.

² A. Deluz, S. Valantin, “Contrefiliations et inspirations paradoxales: Georges Devereux (1908-1985)”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 605-617.

³ [Sweeping under the rug]. Così scrive Weston La Barre nella prefazione all’opera di Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris, Mouton, 1967.

Tutto ciò per dire subito che Devereux è sempre stato considerato un autore ‘scomodo’, che ancora nel 1971 – in occasione dell’uscita del suo testo a tutt’oggi più famoso, gli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* – Alain Besançon, sulle pagine di una celebre rivista letteraria parigina, definiva “uno sconosciuto”.⁴

Solo la pubblicazione di una felice selezione tra i più di duecento articoli,⁵ precedentemente pubblicati a partire dagli anni ’30 negli Stati Uniti ma in “luoghi oscuri” e disparati,⁶ aveva infatti permesso di fare conoscere Devereux al di fuori della nicchia degli specialisti dell’etnopsichiatria. Così, l’uscita per Gallimard dei già citati *Essais* nell’autunno del 1970 – a cui sarebbe seguita a distanza di due anni una seconda raccolta: *Ethnopsychanalyse complémentariste* – conferì di fatto a questo “uomo invisibile” il ruolo “di star”.⁷ Dal 1971 Devereux sale improvvisamente alla ribalta: è intervistato alla radio e dai quotidiani parigini, il suo nome appare sempre più spesso sulle pagine delle riviste scientifiche e letterarie e giungono numerose richieste di traduzione dei suoi libri.⁸

Conseguenza immediata e tangibile di questo esplosivo successo editoriale è la moltitudine di studenti, provenienti dagli ambiti disciplinari più disparati – futuri antropologi, sociologi, psicoanalisti, psicologi, psichiatri, storici, ellenisti – che ogni sabato si accalcano nell’angusta aula del Collège de France, in Rue des Écoles, dove dal 1963, in seno alla sesta sezione dell’École Pratique des Hautes Études di Parigi, si svolge il suo *Séminaire d’ethnopsychiatrie*.⁹ Gli studenti accorrono numerosissimi ad ascoltare le parole dall’“accento indefinibile” di questo professore dalla personalità gentile ma difficile, che tramite un pensiero brillante e concetti originali, prima mai sentiti, insegna un nuovo metodo per studiare l’uomo.¹⁰ Agli occhi dei suoi studenti Devereux rappresenta due qualità non sempre accoppiate: “l’erudizione stessa, la

⁴ Cfr. A. Besançon, “Devereux: un méconnu”, *La Quinzaine Littéraire*, n. 110, 1971, pp. 25-26.

⁵ Si veda la bibliografia degli scritti di Devereux allegata a conclusione del presente lavoro.

⁶ Lettera di La Barre a Devereux del 14 dicembre 1976, conservata negli archivi del Fondo Devereux dell’IMEC [Corrispondenza scientifica, DEV 23].

⁷ Lettera di Devereux a Karl Menninger del 9 dicembre 1970 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 25].

⁸ Così racconta Devereux a colleghi e amici (ad esempio a La Barre, Menninger, Eric Dodds, Louis Mars). Si rimanda al paragrafo 7.2. del presente lavoro “Da *L’Homme, la société, la victime* alle due raccolte di saggi”.

⁹ Inizialmente Devereux tiene il suo seminario il lunedì. Deciderà poi di tenerlo lo stesso giorno e alla stessa ora di quello tenuto, a cavallo degli anni ’20 e ’30, dal suo professore Marcel Mauss, sempre all’École Pratique des Hautes Études. Cfr. B. Kilborne, “In Memoriam: George Devereux”, *The Psychoanalytic Study of Society*, n. 11, 1987, pp. 1-14.

¹⁰ Questa immagine emerge dalla maggior parte degli articoli che gli studenti dedicarono al professore alla sua morte. Sono infatti soprattutto degli allievi gli scritti che costituiscono la letteratura su Devereux e che proponiamo nella bibliografia a conclusione del presente lavoro.

creatività assoluta”.¹¹ Seguendo la struttura dei suoi scritti, il professore insegna per aneddoti e dettagli, tratti dalla sua vita avventurosa e dalla sua immensa cultura: da ricordi dell’Impero Austro-Ungarico, della Parigi surrealista e dell’America hollywoodiana a eventi storici dell’Atene di Pericle; da versi di Eschilo a racconti di sciamani dell’Arizona e della giungla indocinese; dalla mitologia a casi clinici dei pazienti americani. Tant’è: *Le Nouvel Observateur* definisce il seminario di Devereux una delle “curiosità parigine” del momento.¹² È, come raccontano i suoi studenti, un’esperienza da fare provare le “vertigini” come al primo “colpo di fulmine”, nutrita però da “rigore logico e scientifico” capace di tenere le fila di discussioni che poi vanno proseguendo, per ore e ore, nei *café* accanto alla Sorbona: conversazioni dalle quali gli allievi escono “disarticolati, sgusciati, denudati, gettati al mondo come al primo giorno”.¹³

Il professore ama anche ricevere i suoi studenti, per giornate intere, nel piccolo e spartano appartamento della *banlieue* parigina di Antony, il cui unico lusso è un pianoforte a coda. Qui si possono ammirare le foto dei suoi più cari amici: Weston La Barre, Agnes Savilla ed Eric Dodds, insieme a una sua immagine che lo ritrae con la divisa da tenente.¹⁴ “Due trofei” delle sue ricerche sul campo in Arizona e in Indocina, un casco e una lancia, sono “gli unici oggetti decorativi”¹⁵ e poi “libri, libri dappertutto”.¹⁶

Il 1971 è anche l’anno della completa integrazione di Georges Devereux nella vita accademica francese. Mosso, a suo dire, soprattutto dal desiderio di tutelare i suoi amati allievi,¹⁷ il 19 giugno ottiene il *Doctorat d’État* alla Sorbona.¹⁸ È all’epoca il più alto titolo universitario francese, indispensabile per poter seguire tesi dottorali nonché partecipare alle relative commissioni d’esame. Per ottenere il titolo, Devereux

¹¹ Così scrive Tobie Nathan. Cfr. “Sarava”, in *Psychanalyse païenne. Essais ethnopsychanalytiques*, Paris, Odile Jacob, 1988, 4 ed. 2000, pp. 229-237.

¹² Così racconta Ariane Deluz nel corso della trasmissione radiofonica di France Culture “Une vie, une oeuvre. Georges Devereux” (1999), curata da Diane Kolnikoff.

¹³ T. Nathan, *op. cit.*, p. 229 [trad. mia].

¹⁴ Confida Devereux all’amico La Barre nella lettera del 18 giugno 1975 [IMEC, Fondo Devereux, DEV 23].

¹⁵ Scriverà Rita El Khayat nel suo libro *Il mio maestro Georges Devereux*, Roma, Armando Editore, 2008.

¹⁶ T. Nathan, *Ethnoroman*, Paris, Grasset, 2012.

¹⁷ Così dichiara Devereux a La Barre in una lettera del 13 novembre 1970 [DEV 23] e a Roger Bastide in una lettera del 21 gennaio 71 [DEV 12].

¹⁸ Il diploma di Docteur d’État ès Lettres et Sciences Humaines è conservato sempre all’IMEC nel faldone che contiene diplomi e certificati [DEV 1.25].

sceglie di non presentare¹⁹ il suo *opus magnum* – cioè *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967), che lui stesso definisce un’opera “eretica”²⁰ – ma il libro all’origine del suo recente successo, cioè gli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* (1970), e *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961), la sua opera “meno controversa”,²¹ che meno lo avrebbe esposto a critiche di “*rapporteurs secondaires* che non erano a conoscenza di tutte le sfumature del suo pensiero”.²²

Per la formazione della commissione di dottorato non era stato facile trovare professori di antropologia che “si intendessero di etnopsichiatria” e che non avessero “delle prospettive totalmente anti-psicologiche”.²³ Senz’altro determinante fu la presenza, tra i commissari d’esame, di Claude Lévi-Strauss e di Roger Bastide: principali promotori in Francia dell’opera di Devereux nonché del suo seminario all’EPHE (1963).²⁴ Con un caloroso *rapport conclusif*, Devereux è così completamente accolto nel mondo scientifico francese:

Professore eccellente, storico di valore, eminente ellenista, Georges Devereux si è particolarmente distinto nell’ambito dell’Etnopsichiatria. [...] Lavoratore infaticabile dalle molteplici sfaccettature: musicista, matematico, etnologo, analista, Devereux è conosciuto per il suo spirito critico terribilmente acuto e affilato, che si esercita contro le stupidaggini e i pregiudizi, qualunque essi siano e indipendentemente da dove vengano. [...] Certo, alcuni membri della giuria hanno fatto sapere di non essere completamente d’accordo con i punti di vista o le posizioni teoriche di Devereux, ma questo non intacca minimamente la profonda stima che nutrono per la sua opera [...] una delle opere più significative del nostro tempo.²⁵

Il titolo conseguito aggiungeva al successo editoriale di Devereux il riconoscimento accademico del suo lavoro scientifico, ma soprattutto, gli permetteva, di “sentirsi finalmente a casa”. In una lettera a Bastide del 21 giugno del 1971, non mancava di precisarlo:

¹⁹ Grazie a un decreto dell’EPHE del 12 novembre 1968 era infatti possibile conseguire il Doctorat d’État anche sulla base di lavori anteriori [conservato nel Fondo Devereux, nel faldone della corrispondenza relativa al “Doctorat d’État ès Lettres et Sciences Humaines”, DEV 1.10].

²⁰ Nella lettera a La Barre del 10 dicembre 1965 [DEV 23].

²¹ Lettera di Devereux a La Barre del 13 novembre 1970 [DEV 23].

²² Lettera di Devereux a Roger Bastide del 21 gennaio 1971 [DEV 12].

²³ Così scrive Devereux a La Barre sempre nella lettera del 13 novembre 1970.

²⁴ Riguardo all’istituzione del seminario di Devereux alla sesta sezione dell’EPHE si rimanda al paragrafo 6.1. “Il seminario di etnopsichiatria (1963)” del presente lavoro.

²⁵ [trad. mia]. Il *rapport conclusif* è conservato nel faldone della corrispondenza relativa al “Doctorat d’État ès Lettres et Sciences Humaines” [Fondo Devereux, DEV 1.10].

Mi ha davvero commosso quando ha detto di essere felice di vedere un uccello migratore infine integrarsi completamente nella vita universitaria francese. Sono stato davvero un uccello migratore – sebbene a malincuore – da quando la mia Transilvania natale è stata occupata dalla Romania nel 1918. Dall'età di 13 o 14 anni ho sognato di diventare un professore a Parigi. Il Doctorat d'Etat e il voto dell'assemblea dei Directeurs d'Études il 13 giugno, mi hanno fatto sentire – finalmente! – “a casa”. Mai prima d'ora ho potuto dire: “Ci sono e ci resto!”.²⁶

A distanza di tre anni, contro ogni previsione, sarebbe arrivato anche il riconoscimento, tanto agognato, del mondo scientifico americano.

In partibus infidelium. 1974 Città del Messico

Mi sento un po' stordito per l'intera vicenda. Tu, certo, hai provato tante volte a spiegarmi per lettera che le cose erano cambiate ma [...] non mi aspettavo nemmeno l'uno per cento di quello che è successo. [...] È evidente che devo rivedere radicalmente la mia precedente opinione sul mio posto nello schema delle cose. È strano quanto può succedere dentro di sé nel giro di soli quattro giorni. Così tanta della vecchia amarezza è sparita! Come se un vecchio ascenso fosse stato bucato. E a questo proposito ti devo ringraziare per avere pazientemente sopportato il sottofondo costante di amarezza e disperazione delle mie lettere, per così tanti anni ... [...] Mi hanno rincuorato quei giovani venuti a dirmi cosa significasse il mio lavoro per loro ... specialmente gli studenti di Berkeley ... questo in particolare, per ovvie ragioni, ha significato molto per me.

G. Devereux a Weston La Barre (25 novembre 1974)

Vecchio amico mio, mi credi adesso? Ti assicuro che non stavo esagerando la tua popolarità crescente, onesto Pellerossa! Adesso lo hai visto con i tuoi occhi. [...] Molti di questi giovani ti ammirano. Lo so. Credimi adesso, “that is where it's at”. Ovviamente dà conforto il fatto di avere gradualmente guadagnato il rispetto dei tuoi coetanei grazie a una forte pertinacia e una grande quantità di brillanti articoli [...] ma sono i giovani che contano e anche tu dovrai ammettere che il clamoroso successo del convegno dimostra che “l'antropologia psicoanalitica non è morta”. [...] Non mi ricordo di nessun AAA meeting, a cui ho partecipato, che ha

²⁶ Le lettere sono conservate nel Fondo Devereux dell'IMEC nei faldoni della corrispondenza scientifica [DEV 12, trad. mia].

riscosso lo stesso successo, a parte il discorso di addio di Kroeber. Ora sei un modello per l'intellettuale coraggioso – al di là dell'ovvio trionfo del tuo sistema di pensiero – e non potrei immaginare per questo ruolo nessun altro più adatto di te.

W. La Barre a G. Devereux (17 dicembre 1974)²⁷

A Parigi Devereux trova finalmente dimora.

Negli Stati Uniti, dove aveva vissuto dal 1932 al 1963, si era sempre sentito, nonostante la naturalizzazione americana,²⁸ uno 'straniero'. Solo la riserva degli indiani Mohave dell'Arizona aveva rappresentato ai suoi occhi "il posto che è più simile a ciò che potremmo chiamare 'casa'".²⁹ Lì, nel 1932, aveva compiuto la sua prima ricerca antropologica sul campo e conosciuto Agnes Savilla, la sua interprete mohave, che, insieme agli antropologi Weston La Barre e Margaret Mead, il sessantenne Devereux considerava tra i suoi più vecchi e cari amici.

Con La Barre, conosciuto nel 1938,³⁰ aveva intrattenuto per più di trent'anni un fruttuoso scambio scientifico nonché condiviso un profondo isolamento dovuto al comune tentativo di conciliare psicoanalisi (rigorosamente freudiana) e antropologia, per un approccio il più possibile esaustivo allo studio dell'uomo. Schierandosi "*in partibus infidelium*" rispetto al "popolino anti-freudiano degli antropologi orientati psicologicamente",³¹ i due autori avevano infatti avanzato, senza successo, le loro proposte teoriche nel vicolo cieco della pluridecennale controversia tra le due discipline, iniziata nel mondo anglosassone all'indomani della pubblicazione di *Totem e tabù* (1912-1913) e contrassegnata dal netto rifiuto da parte dell'antropologia americana dell'ingerenza freudiana nei "fatti di cultura" e, spesso, da una mancata

²⁷ Fondo Devereux, IMEC [DEV 23, trad. mia].

²⁸ Ottenuta il 3 febbraio 1941, come testimonia un certificato conservato nei suoi archivi [DEV 1.5].

²⁹ Così scrive Devereux ad Agnes Savilla in una lettera del 18 gennaio 1973. La fittissima corrispondenza con l'amica, che copre con poche interruzioni i cinquant'anni dal 1933 al 1983, è conservata negli archivi del Fondo Devereux dell'IMEC nei faldoni del materiale scientifico sui Mohave [DEV 94].

³⁰ Devereux conobbe La Barre nel 1938 in occasione di una conferenza presentata alla Menninger Clinic di Topeka. Con lui affrontò la guerra, entrambi ufficiali della marina americana in Cina.

³¹ *Dalla parte degli infedeli*: si tratta della dedica di La Barre a Devereux presente nella seconda edizione (1976) del suo primo libro *The Peyote Cult* (1938). Con le parole citate, La Barre spiega la sua dedica a Devereux in una lettera del 30 marzo 1976 [DEV 23].

conoscenza approfondita e diretta dei testi di Freud.³² Gli unici discorsi psicologici accettati in ambito antropologico erano quelli del comportamentismo. Nell'attenzione data prevalentemente alla psicologia dei comportamenti immediatamente manifesti e alla tematica dell'apprendimento, più vicino a un paradigma di tipo comportamentista fu di fatto lo stesso movimento di Cultura e Personalità, emblema negli anni '30 dell'alleanza teorica tra neofreudiani e culturalisti, che accolse sì la teoria freudiana, ma stravolgendola.³³

Non a caso dunque i testi di Devereux più conosciuti negli Stati Uniti erano i suoi lavori meno teorici, imperniati appunto sul dialogo epistemologico tra antropologia e psicoanalisi: *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian* (1951) e *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961) che sono rispettivamente il resoconto integrale di una psicoterapia condotta alla Menninger Clinic in Kansas e la dettagliata analisi delle teorie psicopatologiche degli indiani Mohave.

³² I punti di maggiore attrito erano le divergenti interpretazioni del simbolismo sotteso a riti, credenze e miti, della trasmissione del 'culturale' di generazione in generazione nonché del successivo processo di "singolarizzazione" (dal culturale all'individuale): tematiche che, con l'incursione di Freud nei 'fatti di cultura', erano diventate terreno di ricerca comune e di scontro. Fulcro delle divergenze era l'ipotesi freudiana del complesso edipico come *fons et origo* della cultura, a cui gli antropologi ponevano un netto rifiuto, scagliandosi contro l'importanza data da Freud al ruolo basilare della sessualità nella formazione dei fenomeni culturali nonché l'idea che essi fossero un riflesso della psiche. In più, nel momento in cui l'identità dell'antropologia culturale stava rompendo con il paradigma biologico-evoluzionista degli studi sulle razze e sulle etnie e teorizzando un proprio metodo (la ricerca sul campo) sulla base della necessità epistemologica di osservare individui in 'carne ed ossa', l'accusa fatta a Freud di basare le sue interpretazioni su una letteratura superata o 'a tavolino' – che per di più proponeva ancora il paragone positivista tra nevrotico, "primitivo" e bambino – avrebbe molto pesato, durante tutto il secolo, sulle sorti del "dialogo mancato" – mancanza dovuta, tranne in rare eccezioni, a una conoscenza né approfondita né diretta dei testi freudiani. Sulla teoria freudiana della cultura si veda P. L. Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1993. Sul dibattito tra antropologia e psicoanalisi si rimanda a W. La Barre, "The influence of Freud on anthropology", *The American Imago*, vol. XV, n. 3, 1958, pp. 275-328; G. W. Stocking, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, History of Anthropology. Vol IV, Madison, The University of Wisconsin Press, 1986; G. Charuty, "Anthropologie et psychanalyse: le dialogue inachevé", in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (a cura di), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH, 1992, pp. 75-115; A. Deluz, S. Heald (a cura di), *Anthropology and Psychoanalysis: an encounter through culture*, London-New York, Routledge, 1994; E. Smadja, *Le complexe d'Oedipe, cristallisateur du débat psychanalyse/anthropologie*, Paris, Puf, 2009. Si rimanda ugualmente ai lavori di B. Pullman: "Anthropologie et psychanalyse: 'paix et guerre'", *Connexions*, n. 44, 1984, pp. 81-97; "Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au 'terrain'", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXX, 1986, pp. 5-26; "Les anthropologues face à la psychanalyse: premières réactions", *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse* (Evry), 1991, n. 4, pp. 425-447; *Anthropologie et psychanalyse. Malinowski contre Freud*, Paris, Puf, 2002. Si vedano anche i numeri speciali del *Journal des anthropologues*, 1996, n. 64/65 e dei *Cahiers de l'Homme*, 2005, n. 37.

³³ Cfr. W. La Barre, "The influence of Freud on anthropology", cit.; S. Nacht, "Psychanalyse et anthropologie", in *Encyclopedie de la Pléiade*, volume 24, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 1680-1705; P. Badin, "Psychanalyse et ethnologie", *L'information psychologique*, n. 40, 1970, pp. 5-16; R. Rechtman, F. Raveau, "Fondements anthropologiques de l'ethnopsychiatrie", *Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie*, 37-715 A-10, 1993, pp. 1-8; S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi. Autori, opera, teorie 1895-1990*, Milano, Mondadori, 1986; 2^a ed. 1990.

Il sentimento di “amarezza cronica” nei confronti dell’antropologia americana³⁴ percorre le 284 lettere della fitta corrispondenza con La Barre.³⁵ Ancora nel 1972, sull’onda del successo europeo, Devereux confida all’amico: “Gli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* sono usciti in tedesco, in spagnolo e ora forse usciranno in inglese. [...] In America sono ancora uno ‘zero’”.³⁶ Sarebbero dovuti passare due anni.

Il 22 novembre del 1974 un prestigioso hotel di Città del Messico ospita un convegno su “Psicoanalisi e Antropologia” nell’ambito del 73^{mo} *annual meeting* dell’American Anthropological Association. Era stato organizzato in onore di Devereux su iniziativa di un gruppo di giovani antropologi, psichiatri e psicoanalisti dell’Università di Berkeley, capitanati da Richard Day e Ronald Davidson. Affascinati dai suoi scritti, i due giovani volevano dimostrare con questo convegno il loro debito intellettuale nei confronti di chi consideravano *in toto* un loro “maestro”.³⁷

Contro ogni aspettativa di Devereux, la maestosa Independencia Ballroom non è sufficiente ad accogliere tutti gli astanti: “persone sedute a terra” e “appese ai lampadari” affollano la sala di conferenze più grande di tutta l’America Latina.³⁸ Nulla di simile era successo nei precedenti 73 anni. Sono infatti più di 1200 coloro che partecipano a “uno degli eventi più emozionanti avvenuti in seno a un AAA meeting”.³⁹

La giornata è suddivisa in due sessioni: una “*empirical session*”, in cui i relatori presentano i risultati delle loro ricerche e dell’applicazione della psicoanalisi a questioni antropologiche, e una “*theoretical session*”, dedicata ad analizzare le

³⁴ Che nel 1963 aveva spinto Devereux a trasferirsi in Francia e a dimettersi dall’American Anthropological Association.

³⁵ La corrispondenza tra La Barre e Devereux, che copre gli anni dal 1958 al 1984, ha indubbiamente un grande valore storico, oltre che scientifico, offrendoci la testimonianza del dibattito tra antropologia e psicoanalisi attraverso lo sguardo di chi lo ha vissuto. Riguardo allo scambio scientifico tra i due antropologi, molto prezioso per ricostruire la storia della pubblicazione dell’opera principale di Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967), si rimanda al paragrafo 7.1 “Una ‘nuova epistemologia’ per una ‘nuova’ scienza dell’uomo. *Dall’angoscia al metodo* (1967)” del presente lavoro.

³⁶ In una lettera del 10 ottobre 1972 [DEV 23, trad. mia].

³⁷ L’evento è stato ricostruibile grazie alla corrispondenza intrattenuta da Devereux in quell’occasione e conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC (nello specifico tra Devereux, Richard Day e Ronald Davidson [DEV 15], La Barre [DEV 23], Margaret Mead [DEV 25], Agnes Savilla [DEV 94], Eric Dodds [DEV 15]). Sono stati poi consultati gli abstract e il programma del *73rd AAA annual meeting, Mexico City, 19-24 November 1974* (Washington D. C.), conservati alla British Library di Londra e molto preziosa è stata la testimonianza diretta di Ronald Davidson con cui ho intrattenuto una corrispondenza.

³⁸ Così racconta La Barre in una lettera a Devereux del 30 marzo 1976 [DEV 23].

³⁹ Così scrive Davidson a Devereux nella lettera del 25 giugno 1974 [DEV 15].

difficoltà “che sorgono quando, con le parole del Prof. Devereux, si cerca di passare da un discorso esplicativo all’altro”.⁴⁰ Presenti, oltre ai “top men” di questo ambito di ricerche (tra cui George Devos, Brice Boyer e Melford Spiro), anche gli amici di una vita. Spetta a La Barre infatti il ruolo di moderatore e alla Mead il discorso di chiusura, con il quale l’antropologa tesserà le lodi del “primo studioso” che “ha offerto nuove soluzioni – non riduzionistiche – al dilemma dell’*interface* tra i due approcci allo studio dell’uomo, psicologico e socio-culturale”.⁴¹ A sorpresa di Devereux, Agnes Savilla è invitata a introdurlo. Così la cara amica pronuncia un “caloroso discorso” che ripercorre il momento del loro incontro mandando “il pubblico in delirio” [*brought the house down*].⁴²

Devereux interviene al convegno con una relazione che riproduce in sostanza il capitolo introduttivo di *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), dove sono racchiusi i presupposti epistemologici dei saggi presentati nella raccolta, nonché la sua proposta di un nuovo metodo per lo studio dell’uomo, costruito sulla rilettura dello spinoso binomio cultura/psichismo all’interno del quadro concettuale della fisica quantistica.⁴³ Questo scritto rappresentava ai suoi occhi la “pietra angolare” del suo pensiero.⁴⁴

La giornata di studi su “Psicoanalisi e Antropologia” è anche l’occasione perfetta per annunciare l’imminente edizione americana di questa raccolta di saggi. Un invitante volantino, fatto circolare tra il pubblico, così la presenta:

È accaduto qualcosa di fondamentale e di irreversibile. [...] Questo volume costituisce la fondazione della pluridisciplinarietà; è il definitivo atto costitutivo dell’irriducibilità reciproca tra spiegazioni psicologiche e socio-culturali. [...] Preso nella sua interezza, questo libro fornisce al lettore una visione radicalmente nuova dei fondamenti essenziali della ricerca psico-socio-culturale e le soluzioni uniche trovate dal Prof. Devereux [...] influenzeranno profondamente

⁴⁰ Dal *Program of the 73rd AAA annual meeting, Mexico City, 19-24 November 1974* (Washington D. C.), conservato alla British Library di Londra.

⁴¹ Le parole di Margaret Mead sono riportate nel volantino che annuncia l’uscita dell’edizione americana del 1978 di *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), distribuito durante il convegno a Città del Messico. Si veda la corrispondenza editoriale con l’University of California Press [DEV 38] e la corrispondenza scientifica con Day e Davidson [DEV 15] conservate all’IMEC.

⁴² Così racconta Devereux a Eric Dodds in una lettera del 24 novembre 1974 [IMEC, Corrispondenza scientifica, DEV 15].

⁴³ Si veda il capitolo 4. del presente lavoro “Il momento di ‘verità’. L’incontro con Niels Bohr”.

⁴⁴ Così scrive Devereux a Davidson in una lettera del febbraio 1974 [DEV 15].

tutto il lavoro futuro, non solo in ambito psicoanalitico o antropologico, ma in ogni nuovo approccio multidisciplinare allo studio dell'Uomo.⁴⁵

Di fatto, la pubblicazione della traduzione inglese nel 1978 di *Ethnopsychanalyse complémentaire*⁴⁶ da parte della University of California Press avrebbe avuto per Devereux un grande valore simbolico, in quanto ai suoi occhi rappresentava “una specie di vendetta”.⁴⁷ Proprio a Berkeley infatti, nel 1938, appena trentenne, aveva steso l'articolo in cui per la prima volta applicava il principio di complementarità allo studio dell'uomo.⁴⁸ Ma allora era stato incoraggiato solo da due fisici, Leonard Loeb e Victor Lenzen, laddove la cerchia degli antropologi, primo tra tutti Alfred Kroeber, uno dei ‘grandi’ dell'antropologia americana e suo professore, lo avevano ritenuto “un matto”.⁴⁹

A cosa era dovuto questo tardivo e impensato successo?

Certamente la pubblicazione dell'edizione americana di *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1978) e il convegno a Città del Messico erano stati possibili grazie all'impegno di Richard Day e Ronald Davidson, ringraziati calorosamente da Devereux nell'introduzione.⁵⁰ Ma tutto ciò era indubbiamente anche il segno di un profondo cambiamento.

⁴⁵ [trad. mia] Il volantino è conservato tra la corrispondenza editoriale con l'University of California Press [DEV 38] e la corrispondenza con Day e Davidson [DEV 15].

⁴⁶ Questo è il titolo dell'edizione americana: *Ethnopsychanalysis. Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*, pubblicata nel 1978 dall'University of California Press.

⁴⁷ Dalla lettera a Richard Day e Ronald Davidson del 24 maggio 1974 [DEV 15].

⁴⁸ “A conceptual scheme of society”, pubblicato nel 1940 sull'*American Journal of Sociology*, vol. XLV, n. 5, pp. 687-706 ; ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit.

⁴⁹ Si rimanda sempre al capitolo 4 del presente lavoro. Ai due fisici Devereux scrive proprio nel 1974, in occasione della proposta della University of California Press di tradurre il suo libro, per ringraziarli per averlo incoraggiato a perseguire le sue intuizioni. Così a Lenzen: “No matter what my colleagues said. For nearly 35 years I kept on butting my head against a wall of utter incomprehension. Now everything is changed, I waited a symbolic occasion to write you. [...] The only way I can make a return to you for having told me I was not a crank, not barking up the wrong tree, at the time when anthropologists thought I was off my rocker (fuori di testa), is to tell you that you were right and they were wrong” (lettera del 12 giugno 1974). Simili sono le parole scritte a Loeb aggiungendo: “I don't know what would have happened to me intellectually if you and Prof. Lenzen did not encourage me” (lettera del 12 giugno 74) [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 23].

⁵⁰ I due giovani avevano infatti inviato a tutti i Dipartimenti universitari di Antropologia nonché a tutti gli istituti psichiatrici e psicoanalitici statunitensi e messicani il “simpatico” volantino del convegno che riproduceva un'incisione precolombiana, leggermente modificata affinché apparissero quattro *psi*, a simbolo della psicoanalisi. Questa immagine doveva rappresentare gli interessi scientifici di Devereux per l'antropologia, la psicoanalisi e il mondo classico. Day e Davidson avevano poi mobilitato i principali personaggi di questo ambito di ricerche affinché i due eventi fossero realizzabili e promossi il più possibile. Così mi ha raccontato Ronald Davidson inviandomi il volantino dell'evento.

Sfogliando il programma del meeting annuale dell'AAA del '74 (che ospitò il convegno su "Psicoanalisi e antropologia"), emergono i nuovi interessi e le nuove 'tendenze': soprattutto si respira l'aria del rinnovamento richiesto a grande voce dagli studenti.⁵¹ Il convegno a Città del Messico e la (ri)scoperta americana del lavoro scientifico di Devereux avviene infatti in uno dei momenti più caldi della messa in discussione dell'intero edificio teorico dell'antropologia 'accademica' e 'scientifica',⁵² che apre lo spiraglio a voci teoriche, come quella di Devereux, rimaste fino ad allora escluse dai paradigmi antropologici condivisi. È in questa direzione che, più in generale, si muove la rinascita di interesse per la cosiddetta *Psychological Anthropology*,⁵³ che in quegli anni riceve finalmente legittimità istituzionale.

Proprio in concomitanza del convegno organizzato in onore di Devereux era nata l'idea embrionale di una *Society for Psychological Anthropology*, che si istituì formalmente nel 1977 in occasione del meeting annuale dell'AAA a Houston.⁵⁴ Diveniva il suo organo ufficiale la rivista *Ethos*, nata nel 1973 per sopperire la mancanza di un "point of focus" istituzionale dove pubblicare articoli specificatamente legati al tema della "relazione tra psicologia individuale e ambiente sociale".⁵⁵ Nel 1978 *Ethos* sarebbe stata affiancata da *The Journal of Psychological Anthropology* di Arthur E. Hippler, che istituiva nell'immediato un premio: il *Ferenczi Award for Distinguished Services to Psychoanalytical Anthropology*. Il

⁵¹ L'idea che il meeting annuale dell'AAA sia un fedele specchio del panorama antropologico del momento - ancora più del corpus delle pubblicazioni dello stesso periodo, includendo le ricerche in corso, quelle "out of academia" e delle "nuove generazioni" - pare così confermata dal meeting del '74. Si veda a riguardo Herbert S. Lewis, "The radical Transformation of Anthropology: History Seen through the Annual Meetings of the American Anthropological Association, 1955-2005", *Histories of Anthropology Annual*, vol. 5, 2009, pp. 200-228.

⁵² Che aveva preso il via sotto la spinta dei movimenti sociali e giovanili e all'interno della critica di stampo marxista all'ideologia colonialista e imperialista che ne impregnava le fondamenta. Cfr. L. Thomas, "L'etnologia, mistificazioni e demistificazioni", in François Châtelet (a cura di), *La philosophie des sciences sociales*, Paris, Hachette, 1973; H. Lewis, *op. cit.*; S. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, n. 1, 1984, pp. 126-166.

⁵³ Cfr. A. Deluz, S. Heald, *op. cit.* e G. Splinder (a cura di), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978. Splinder nell'introduzione analizza una vasta bibliografia dei testi pubblicati su questo campo di ricerche (partendo dal primo del 1959 che dà inizio all'operazione di revisione: Bernard Siegel, *Biennial Reviews of Anthropology* fino ai numerosi volumi usciti negli anni '70, che testimoniano questa rinascita).

⁵⁴ Si veda sempre la corrispondenza tra Devereux, Day e Davidson precedentemente citata e conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 15].

⁵⁵ Dall'editoriale di Walter Goldschmidt e Price-Williams Douglass del primo numero di *Ethos* del 1973. Si trattava anzitutto di creare un luogo di unione per tutte le prospettive rivolte a indagare i legami tra antropologia e psicologia, che dagli anni '50 (a partire dal declino del culturalismo), serpeggiavano, slegate e marginalizzate, nei 'bassifondi' dell'antropologia americana. A questo riguardo si veda anche A. Deluz, S. Heald, *op. cit.*

primo a riceverlo fu proprio Devereux nel 1979. Non solo: dall'anno successivo il premio cambiò nome divenendo il *Devereux Award*, attribuito quell'anno allo psicoanalista Brice Boyer.⁵⁶

L'etichetta di "*Psychological Anthropology*" – che in senso molto ampio indica le "ricerche antropologiche che utilizzano in modo sistematico i concetti e metodi psicologici"⁵⁷ – negli anni '70, andava a sostituire quella "scomoda"⁵⁸ di Cultura e Personalità, con cui era identificato l'intero campo dell'antropologia "orientata psicologicamente" fino al sorgere delle forti critiche avanzate a questo movimento alla fine degli anni '50. Se negli anni '60 questo ambito di ricerche, nel suo legame con il culturalismo, poteva essere "dichiarato morto",⁵⁹ gli anni '70 ne vedevano invece "una specie di rinnovamento".⁶⁰

Documento storico di questa rinascita è il volume curato da George Splinder, *The Making of Psychological Anthropology* (1978), che raccoglie le "testimonianze" dei protagonisti di questo ambito di ricerche, di generazioni e prospettive antropologiche e psicologiche diverse, al fine di attuarne una "revisione" a partire dagli errori compiuti.⁶¹ L'obiettivo primario era stabilire l'identità e il campo d'azione della 'nuova' *Psychological Anthropology* e, soprattutto, una "metodologia caratteristica [*distinctive*]"⁶² in grado di districarne le questioni fondamentali: il rapporto tra psichismo e cultura, la difficoltà epistemologica di coniugare i due approcci (psicologico e socio-culturale) allo studio dell'uomo senza cadere in riduzionismi e, nella nuova sensibilità verso il problema della neutralità della scienza, la spinosa

⁵⁶ Si veda la corrispondenza tra Devereux e Arthur E. Hippler [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 20].

⁵⁷ P. H. Bock, *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*, New York, W. H. Freeman and Company, 1980, p. 1.

⁵⁸ Così l'editoriale del primo numero di *Ethos* del 1973.

⁵⁹ G. Splinder, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁰ *Ivi*, p. 3.

⁶¹ Sono accolti veterani 'orfani' del culturalismo, come la Mead, esponenti delle nuove prospettive sviluppatesi negli anni '50, come Spiro, nonché della nuova generazione. Presenti Devereux e La Barre. "This book [...] is a statement of the ongoing, creative process of development that has characterized the field, both in its early conception as culture and personality and in its recent development as psychological anthropology. It is not a historical statement abstracted from personal experiences and personalities. It is an intensely personal book. It is full of self-revelation. The authors speak of *themselves*, of *their* work. Some, of course, reveal themselves more than others", scrive Splinder per introdurre il volume sopra citato, p. 2.

⁶² Splinder e Bock, nelle opere citate, sostengono infatti che, in sostanza, "l'antropologia sociale e culturale è in buona parte, se non tutta, 'antropologia psicologizzante'" nel suo interrogarsi sulle "dinamiche psicologiche che operano nella cultura, sulle ripercussioni della cultura sull'individuo o sul ruolo degli individui nei processi culturali" (Splinder, *op. cit.*, p. 11, trad. mia). Nella sua introduzione, Splinder sottolinea anche come la maggior parte delle definizioni di cultura, a partire dalla prima definizione di Taylor (1871) sono "*heavily psychological*" (p.10), anche quelle espresse da antropologi non espressamente "orientati psicologicamente".

questione dell'intersoggettività tra ricercatore e popolazione studiata. Erano questi i “maggiori problemi” che il movimento di Cultura e Personalità nei decenni precedenti non era riuscito ad affrontare e le principali ragioni del suo declino. Erano queste le tematiche alle quali Devereux, invece, aveva dedicato la ricerca di tutta una vita, criticando controcorrente e forse troppo in anticipo quella che per più di vent'anni era stata una vera e propria moda scientifica.⁶³ Tematiche per le quali, negli anni '70, Devereux diveniva dunque un punto di riferimento teorico centrale.⁶⁴ Nell'intento di allargare il campo a tutta la psicologia “*in large sense*” si creava poi lo spazio per le voci che rivendicavano una lettura più ortodossa di Freud.⁶⁵

Le soluzioni teoriche di Devereux potevano così riemergere “dal cimitero delle teorie culturaliste dell'anteguerra” solo allora, “perfettamente vivaci e moderne, pronte a servire”,⁶⁶ in un momento e in un'area in cui – sosteneva Margaret Mead nel 1974 – “l'esigenza di risposte è urgente e gli strumenti per trovarle, in particolare il tipo di strumenti che Devereux ci offre, sono decisamente tempestivi”.⁶⁷

⁶³ Si rimanda al paragrafo 5.1. “Per gli antropologi un ‘paria’. Verso la psicoanalisi” del presente lavoro.

⁶⁴ Così Splinder nell'introduzione.

⁶⁵ *Ibidem*. Nel ‘potpourri’ eterogeneo dei paradigmi psicologici abbracciati dai diversi protagonisti predominanti saranno gli approcci cognitivisti e di ispirazione fenomenologica.

⁶⁶ A. Besançon, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁷ Sempre nel volantino di presentazione dell'edizione americana di *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1978) sopra citato [trad. mia].

I. DEVEREUX *BEFORE* DEVEREUX

Probabilmente ogni scienziato scrupoloso tiene nei suoi schedari una cartella in cui accumula, nel corso degli anni, il meglio della sua ricerca. Che egli abbia o no l'intenzione cosciente di destinarli a un libro che spera di scrivere un giorno o l'altro, questi appunti sono prima di tutto un tentativo di chiarire a se stesso il senso e il valore della sua attività scientifica, indipendentemente dagli scopi che la ricerca può proporsi. Questo libro proviene da una di queste cartelle di appunti. Il problema che affronto qui mi ha tenuto occupato per gran parte della mia vita; alcune domande che mi pongo, e persino qualche risposta, risalgono più lontano nel tempo di quanto non mi piacerebbe ammettere.

La natura del mio lavoro mi ha portato a toccare qualche aspetto marginale del problema che costituisce il centro di questo libro in alcuni articoli teorici. A volte ho tentato di abbozzarne alcune parti, ma ho sempre desistito, non trovando né il momento né il luogo propizio. [...] Sentivo che mi ero spinto in un terreno inesplorato; non avevo alcun modello dinanzi [...]. Fin dall'inizio, ho saputo cosa volevo dire, ma ancora oggi non sono certo di avere trovato il modo migliore per dirlo.⁶⁸

Così ha inizio *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967), più volte definita il testamento intellettuale di Georges Devereux e da lui stesso considerata la sua opera principale. Lì sarebbe contenuto il problema teorico che ha guidato tutta la sua ricerca, come svela Devereux ai suoi lettori offrendo loro una chiave per sbrogliare la matassa della sua enorme ed eterogenea produzione scientifica, che è tradizionalmente racchiusa sotto il termine "etnopsichiatria", sebbene sembri costantemente sfuggire da questo involucro, se non addirittura contraddirlo.

Qual è il "problema" è il titolo dell'opera ad annunciarlo: il conflitto angoscioso di ogni studioso del comportamento umano, provocato "dal fatto che studiando soggetti umani egli studia inevitabilmente se stesso".⁶⁹ Questa questione costituisce, per Devereux, la specificità e insieme il nodo problematico delle scienze del comportamento umano. Tutto il suo percorso di ricerca, di cui l'opera citata vuole

⁶⁸ G. Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris, Mouton, 1967; tr. it. a cura di Carlo Severi, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana G. Treccani, 1984, p. 21.

⁶⁹ *Ivi*, p. 277.

essere la conclusione,⁷⁰ è infatti riassumibile nella individuazione di un “metodo” che possa dirsi scientifico e nel contempo sia in grado di prendere in carico quel conflitto anziché tentare di eliminarlo.

È infatti la ricerca di ciò che “l’essere umano ha di unico e di specificatamente umano”,⁷¹ nonché del modo più scientifico per studiarlo, che ha condotto Devereux ad attraversare mondi, teorie e discipline diverse per raccogliere dati utili per le sue interpretazioni. L’obiettivo è senza dubbio ambizioso: sull’universale umano Devereux ha voluto creare una epistemologia che, pur nell’intento scientifico di cercare “leggi”, riesca comunque a rispettare la specificità e complessità dell’essere umano. Sembra lecito proporre che il filo rosso del suo percorso scientifico – messo allo scoperto nell’opera del 1967 – sia dunque la costruzione di un’epistemologia per le scienze dell’uomo in grado di dialogare con le scienze ‘esatte’ senza pertanto nascondere la irriducibile e necessaria differenza.

Alla base della ricerca di Devereux c’è una forte esigenza etica di “verità”, cercata inizialmente, all’epoca della sua formazione, nelle scienze ‘esatte’ e divenuta poi, nel corso del tempo, esigenza scientifica di smascherare l’illusione e insieme l’errore di eliminare la soggettività nello studio dell’uomo.

In un testo del 1978, che costituisce una sorta di autobiografia scientifica, Devereux confida, infatti, di avere dedicato tutta la vita “al problema della verità *in human affairs*”, nel duplice senso di onestà dell’essere umano verso gli altri e verso se stesso e di autenticità e veridicità dei suoi “prodotti”.⁷² La sua convinzione che “verità affettiva” e “verità oggettiva” non siano altro che due facce della stessa medaglia⁷³ è senza dubbio alla radice del legame, considerato inscindibile nell’opera del 1967, tra un’epistemologia dell’“osservazione rispettosa” dell’uomo e in quanto tale

⁷⁰ Così scrive Carlo Severi nella prefazione all’edizione italiana di *Dall’angoscia al metodo* sopra citata.

⁷¹ G. Devereux, “Une théorie ethnopsychiatrie de l’adaptation”, in R. Bastide e F. Raveau (a cura di), *Table Ronde sur l’Adaptation des Africains en France*, Paris, EPHE, 1965, p. 4.

⁷² Si tratta dell’articolo scritto in occasione del volume di Spindler sopra citato. Cfr. G. Devereux, “The Works of George Devereux”, in G. Spindler (a cura di), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978, pp. 364-406.

⁷³ In una lunga intervista, rilasciata nell’aprile del 1982 a Elisabeth Burgos e a Ulrike Bokelmann (conservata negli archivi del Fonds Devereux dell’IMEC, tra i “Derniers travaux en cours et documents non classés” [DEV 164]), Devereux dichiara: “Je crois que la vérité objective et la vérité affective sont toutes les deux d’égale importance. Mais parfois je me demande même s’il est possible d’avoir l’une sans l’autre. Je crois que si l’on a un engagement envers la vérité on a automatiquement un engagement envers son prochain”.

autenticamente obiettiva, e quell’“etica dell’incontro” che, praticata con le popolazioni studiate e con i pazienti, Devereux avrebbe poi insegnato ai suoi studenti.⁷⁴

Negli appunti stesi in vista dell’articolo “The Works of George Devereux” del 1978 e conservati nei suoi archivi, Devereux fa risalire questa esigenza etica a una domanda da cui prese avvio tutta la sua riflessione teorica. È una domanda che riguarda i confini tra io e non io, tra me e l’altro: dove è – si chiede – che una persona “inizia” e “finisce”? E, ancora, dove gli altri e l’*environment* “iniziano e finiscono”? Qual è il confine tra il “dentro” e il “fuori”, tra una persona e il suo ambiente?⁷⁵ O, meglio, quando un “fatto culturale cessa di essere fuori” e “viene trasformato in materiale o struttura psichica, [...] in elemento appreso, prodotto e costruito e diventa interno”?⁷⁶

Numerose sono le dichiarazioni in cui Devereux fa risalire la prima formulazione di questa domanda, e dunque l’impulso che lo guidò nella costruzione del suo sistema teorico, al contesto storico-culturale in cui crebbe e alla sua complessa vita familiare,⁷⁷ da cui nel 1926, appena maggiorenne, fuggì, come uno degli uccelli migratori che ricorrono nelle poesie da lui scritte in quegli anni.

“La maggior parte di noi – ci rivela in *From Anxiety to Method* – passa la vita a sviluppare le idee formulate durante la giovinezza”.⁷⁸ Se è lì che va indubbiamente collocato l’avvio della sua ricerca della “verità” e della sua lunga riflessione sui rapporti tra cultura e psichismo, nondimeno nelle sue prime riflessioni giovanili troviamo le radici di quell’imperativo categorico del rispetto, principio insieme etico e scientifico, su cui si erge quello che è stato definito il suo “universalismo differenzialista”.⁷⁹

⁷⁴ Cfr. la prefazione di C. Severi a *Dall’angoscia al metodo*, cit.

⁷⁵ Si vedano le numerose bozze scritte da Devereux in vista dell’articolo del 1978 per il volume *Splinder*, precedentemente citato. Molto più estese e ricche di preziose informazioni, esse costituiscono una sorta di autobiografia scientifica. Questi appunti manoscritti sono conservati nel Fondo Devereux dell’IMEC tra i faldoni del lavoro scientifico [DEV 108].

⁷⁶ Con le parole del 1966, contenute nel saggio in cui si dedicherà, per la prima volta nello specifico, a questa questione. Cfr. G. Devereux, “Dedans et Dehors: La nature du stress”, *Revue de Médecine Psychosomatique et de Psychologie Médicale*, 1966, n. 2, pp. 103-113; ripubblicato in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972; tr. it. “Dentro e fuori: la natura dello stress”, in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Milano, Bompiani, 1975, p. 63.

⁷⁷ Come nell’intervista del 1982 e nell’articolo e negli appunti autobiografici del 1978 precedentemente citati.

⁷⁸ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, p. 234.

⁷⁹ Da E. Roudinesco nel corso della trasmissione radiofonica di France Culture dedicata a Devereux, “Une vie, une oeuvre. Georges Devereux” (1999, Diane Kolnikoff).

1. LE PRIME DOMANDE SULLE SPONDE DEL TIMIȘ

Chiunque, in una qualsiasi epoca, ha edificato un nuovo cielo ha trovato il potere di farlo anzitutto nel proprio inferno.

F. Nietzsche

1.1. *Romanian Interlude*

György Dobó, questo il suo vero nome, nasce il 13 settembre del 1908 a Lugos,⁸⁰ piccola cittadina della Transilvania sulle sponde del fiume Timiș, situata a sud-est di Budapest nella regione ungherese del Banato, agli inizi del Novecento una delle aree più eterogenee d'Europa dal punto di vista etnico, culturale e religioso. Un “mosaico di popoli”⁸¹ aveva infatti preso forma in quel territorio di confine militare dell'Impero Austro-Ungarico, dove “la guerra era di tutti i giorni”.⁸² Nei secoli teatro di scontri sanguinosi tra conquiste, spartizioni territoriali e movimenti di indipendenza nazionali, nel decennio che precedette la grande guerra divenne una delle aree di massima tensione internazionale.

⁸⁰ Si veda l'estratto di nascita ungherese del 1918 [DEV 1.1]. Il Fondo Devereux dell'IMEC conserva un ricchissimo dossier di documenti di natura biografica [DEV 1-7]. Oltre a diplomi, certificati e documenti di natura squisitamente amministrativa e burocratica [DEV 1.1-1.2: *Certificats et documents d'état civil*, 1918-1945; DEV 1.3: *Documents concernant l'émigration de Georges Devereux aux États-Unis*, 1936; DEV 1.4: *Certificats de residence et de bonne conduite*, 1945-1962; DEV 1.5/1.6: *Naturalisation française (mai ottenuta) et américaine* (1941); DEV 1.7: *Cartes d'identité et passeport*; DEV 2.1-2.5: *Armée Américaine*], sono conservati curricula molto dettagliati [DEV 1.9 (1926-1963)], documenti relativi all'affiliazione di Devereux a importanti associazioni scientifiche e alla partecipazione al comitato scientifico di riviste internazionali in ambito antropologico, psichiatrico e psicoanalitico [DEV 7.3 e 7.7 (1933-1964)], dossier relativi agli incarichi di ricerca universitari [DEV 7.1-7.2-7.5-7.6-7.8-7.12-7.13-7.14-7.17] e al training analitico [DEV 2.7-7.9-7.10], lettere di presentazione diverse [DEV 7.15 (1928-1950)], ecc.

⁸¹ Una popolazione molto diversificata abitava il Banato, che comprendeva principalmente serbi, rumeni, tedeschi, ungheresi, con altre minoranze tra cui slovacchi, rom, bulgari, ucraini, armeni ed ebrei. All'epoca della nascita di Devereux, Lugos era divisa in tre quartieri: ungherese, rumeno, tedesco. Cfr. G. Bloch, *Les origines culturelles et la vie de Georges Devereux. Son œuvre et ses concepts, la naissance de l'ethnopsychanalyse*, Tesi di Dottorato in Psicologia, Université de Paris VIII, 2003, cit. p. 18. Nella sua tesi Bloch dedica grande spazio alla ricostruzione del contesto culturale dell'infanzia di Devereux, concentrando l'attenzione particolarmente sulla questione ebraica.

⁸² Sono parole del celebre fisico Edward Teller. Cfr. *Memoirs: A Twentieth-Century Journey in Science and Politics*, Cambridge, Perseus, 2001, p. 6.

Devereux trascorre l'infanzia in uno dei momenti più caldi delle crisi balcaniche (1908-1913) e nella zona più contesa tra gli stati che sarebbero nati dalla disgregazione dei due imperi secolari, quello asburgico e quello ottomano. Giovanissimo assiste alla grande guerra e al rapido susseguirsi di eventi che portarono allo smembramento del territorio ungherese e alla cessione di parte del Banato, compresa Lugos, alla Romania, sancita ufficialmente con il trattato di Trianon del 1920.⁸³

“Nei miei primi undici anni di vita, ho avuto modo di conoscere la guerra, il patriottismo, il comunismo, la rivoluzione, l'antisemitismo, il fascismo e la pace. Avrei desiderato che la pace fosse stata più completa”,⁸⁴ scrive nelle sue *Memoirs* il cugino Edward Teller, celebre fisico, la cui vita giovanile è intrecciata a quella di Devereux, a cui era legato “come a un fratello”. A unirli era una grande passione per la musica, la matematica e la filosofia di Nietzsche, ma anche il sentimento di essere dei “reietti sociali”, entrambi di carattere chiuso, introverso e riservato.⁸⁵

Le parole che i due cugini consegnano da adulti alle rispettive autobiografie nel raccontare lo scenario storico della loro infanzia spesso si sovrappongono o si completano a vicenda. Entrambi descrivono le immagini, rimaste indelebilmente impresse nella mente dei due bambini, delle rispettive città natali (Lugos e Budapest) più volte occupate dagli eserciti stranieri, i sentimenti di paura e di confusione che accompagnarono quegli anni di scontri nonché la difficoltà di capire ciò che stava succedendo intorno a loro. Entrambi fanno risalire a quel periodo le posizioni politiche “visceralmente” anti-comuniste,⁸⁶ radicate nello specifico, nel vissuto dei lunghi mesi di terrore (dal marzo all'agosto del 1919) della dittatura dell'ungherese Béla Kun che “sconvolse ogni aspetto” della loro vita – figli di rinomati avvocati e nipoti, da parte materna, di un ricco banchiere.⁸⁷

⁸³ Nel novembre del 1918 è proclamata la Repubblica di Ungheria ma l'armistizio impone il suo smembramento e la cessione dei due terzi del suo territorio: la Slovacchia alla Cecoslovacchia, la Croazia, la Slovenia e parte del Banato alla nascente Jugoslavia, la Transilvania alla Romania, che verrà però riconquistata dalle truppe ungheresi di Béla Kun nel gennaio dell'anno successivo, ma pochi mesi dopo ripersa in seguito alla contro-offensiva rumena che nell'agosto del 1919 occupava Budapest. Il trattato di pace del Trianon (novembre 1920) ufficializzava i confini territoriali stabiliti dagli eserciti nel 1918.

⁸⁴ E. Teller, *op. cit.*, p. 16 [trad. mia].

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Si veda la corrispondenza tra Devereux e l'antropologo Weston La Barre conservata all'IMEC [DEV 23].

⁸⁷ Cfr. E. Teller, *op. cit.*

Entrambi fanno risalire al periodo che seguì la caduta del regime comunista, in seguito alla contro-offensiva rumena, la nascita degli ideali di libertà e giustizia, che lo scienziato Devereux avrebbe eletto a fondamento di ogni modello sociale.

La fine della dittatura non fu infatti vissuta come una liberazione dalla minoranza ungherese ritrovatasi in suolo rumeno. I due cugini condivisero il sentimento di umiliazione e di disfatta nazionale, percepiti nelle dure imposizioni del nuovo “governo vincente e vendicativo”, di cui Teller ebbe “un assaggio” negli otto mesi del *Romanian interlude* in cui si trovò esiliato (tra il 1919 e il 1920), insieme alla madre e alla sorella, in quella “prigione” che fu Lugos una volta divenuta la rumena Lugoj, dopo avere trascorso, come d’abitudine, l’estate a casa degli zii materni, di Devereux e dei suoi fratelli.⁸⁸

“L’odio per i rumeni risale a quell’epoca. Era il 1919. Prima di allora vivevamo tranquillamente insieme. [...] All’improvviso eravamo cittadini di terza classe”, racconta Devereux in una lunga intervista del 1982, rilasciata ai suoi studenti. Al completo stravolgimento sociale⁸⁹ si aggiungeva il non rispetto da parte del governo rumeno dei trattati di pace che garantivano il libero sviluppo culturale della minoranza ungherese. In seguito alle dure imposizioni legate alla politica di “rumannizzazione”,⁹⁰ il giovane György fu costretto infatti a cambiare non solo nazionalità, ma anche lingua e nome.⁹¹ La durezza del cambiamento, le sensazioni di oppressione e di impoverimento culturale furono percepite nella quotidianità della sua vita di undicenne.⁹² Negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi, dichiara che in quel momento imparò “a fare i conti con il multiculturalismo”.⁹³ Non solo: andrebbe

⁸⁸ Teller racconta questa esperienza nel quarto capitolo dell’autobiografia sopra citata, dal titolo *Romanian Interlude*.

⁸⁹ Così Devereux racconta nell’intervista: “il manquant des cadres qui parlaient roumain. C’était n’importe qui pouvait baragouiner un peu le roumain était en situation privilégiée. Les gens qui n’étaient rien dans le propre pays étaient envoyés pour occuper des postes importants dans des pays nouvellement conquis” [Fondo Devereux, DEV 164].

⁹⁰ Nutrita dal sogno sciovinista della “Grande Romania” che sulle ceneri dell’impero asburgico trionfava concretizzandosi. Tra il 1861 e il 1919 la Romania aveva infatti raddoppiato territorio e popolazione.

⁹¹ Nell’estratto di nascita rumeno del 1926 [“Certificats et documents d’état civil”, DEV 1.1] il suo nome è Gheorghe.

⁹² Come la difficoltà di reperire i libri che era solito ordinare a Budapest, l’obbligo di parlare pubblicamente in rumeno con il fratello minore, i cambiamenti a scuola, brillante studente, costretto a seguire in un’altra lingua lezioni di nuovi professori, preti di villaggio “che non avevano nessuna istruzione”. Così racconta sempre nell’intervista del 1982.

⁹³ IMEC, Fondo Devereux, DEV 108.

collocato in quel momento anche l'inizio della "battaglia" contro il relativismo culturale che avrebbe perseguito nei suoi scritti.⁹⁴

Per tutta la vita Devereux avrebbe rivendicato le sue origini ungheresi. Mai invece avrebbe fatto parola delle sue origini ebraiche,⁹⁵ camuffate sotto le spoglie di un altro nome nel 1933,⁹⁶ l'anno delle leggi razziali hitleriane, quando Devereux era un giovane antropologo alle prese con la sua prima ricerca sul campo nell'Indocina francese. Colse immediatamente la portata tragica di quell'evento:⁹⁷ nato infatti da una tipica famiglia, ricca e colta, della borghesia magiarizzata di origine ebraica ma laica, aveva respirato il clima nazionalista e xenofobo in cui era cresciuto, nonché le contraddizioni tra la logica dell'assimilazione e l'antisemitismo crescente. L'Ungheria aveva infatti trovato nell'ebreo il capro espiatorio della sconfitta e degli strascichi negativi della rivoluzione comunista mentre la Romania dava vita, nel 1922, alla prima legislazione antisemita in Europa.⁹⁸

1.2. "Dentro" e "fuori"

La famiglia Dobó viveva in una maestosa villa situata sulla sponda meridionale del Timiș, nel quartiere tedesco di Lugos.⁹⁹ In un romanzo rimasto inedito, conservato nei suoi archivi e intitolato funestamente *Ritual of Death*, Devereux racconta la sua infanzia.¹⁰⁰ Ricorda con tenerezza il padre, Eugen Dobó, avvocato di idee socialiste e liberali, uomo dalle "idee cavalleresche"¹⁰¹ e dall'aspetto superbo, conferitogli da "baffi aggressivi alla Kaiser Wilhelm", che creavano un netto contrasto con lo sguardo

⁹⁴ Il relativismo culturale, infatti, "mai avrebbe persuaso un ungherese" cresciuto in quel periodo storico, poiché "troppa era la differenza a livello qualitativo tra il pre-guerra ungherese e il post-guerra rumeno", dichiara Devereux nei suoi appunti autobiografici.

⁹⁵ Così racconta la maggior parte dei suoi studenti negli articoli dedicati al professore dopo la sua morte. Si veda la bibliografia degli scritti su Devereux a conclusione del presente lavoro.

⁹⁶ Come riporta un Decreto del Ministero degli Affari Esteri Rumeno del 3 aprile 1933, che approva la sua richiesta di cambiare il patronimico in Devereux. Questo documento è conservato sempre tra i "Certificats et documents d'état civil" del Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 1.1]

⁹⁷ Così Devereux scrive a La Barre in una lettera del 27 novembre 1969: "I have a very creditable record as a Cassandra. One of my cousins begged me a few years ago never again to make a prophesy – my predictions always come true. I foretold in 1929 Hitler, with a margin of error of 30 days only" [DEV 23].

⁹⁸ Si veda il lavoro di Georges Bloch precedentemente citato.

⁹⁹ Cfr. E. Teller, *op. cit.*

¹⁰⁰ Conservato all'IMEC, nei faldoni che contengono la cospicua opera letteraria di Devereux [DEV 158].

¹⁰¹ Così nell'intervista rilasciata a Catherine Clement, il 20 maggio 1980: "Essai: De l'angoisse à la méthode par Georges Devereux", *Le Matin de Paris*, n. 34, 20.05.1980.

“simile a quello di un collie”, triste e malinconicamente intelligente. Lo ricorda sottomesso alla volontà della “tirannica” moglie, Margareta Deutsch, appartenente a una delle famiglie di banchieri più ricche di Lugos, che copriva con la ricchezza e la magnificenza la mancanza di uno status sociale.¹⁰² Nell’intervista del 1982, Devereux definisce la madre “l’emblema dell’Austria-Germania”, vittima di un’educazione estremamente rigida, anaffettiva e soffocante, che riproduceva con i suoi figli e di cui il cugino Teller dà conferma nelle sue *Memoirs*, ma perfettamente coerente con la logica dell’assimilazione e della scalata sociale. Sono numerose le dichiarazioni in cui Devereux spende parole amare nei confronti della madre, ma è difficile non pensare che il clima familiare riflettesse anche il clima storico e culturale.

Nel testo autobiografico del 1978 Devereux racconta che se a scuola aveva presto scoperto l’inattendibilità dei “dati di fatto”,¹⁰³ a casa aveva conosciuto l’ipocrisia affettiva.¹⁰⁴ A scuola come a casa regnava la menzogna: “non c’era onestà nei fatti né nei sentimenti”, confiderà nell’intervista del 1982.

Solo nella musica, “la regina delle arti, realizzazione suprema della specie umana”,¹⁰⁵ nella “grande musica, quella di Beethoven, Schubert, Mozart, Chopin, Liszt” il giovane Dobó trovava la “verità affettiva”,¹⁰⁶ poiché lì per lui “l’ipocrisia era immediatamente percepibile”.¹⁰⁷ Anche per questo il suo sogno era divenire un pianista virtuoso, ma ben presto il sogno dovette svanire di fronte alla cruda realtà di un’operazione mal riuscita alla mano destra. Così, anche per contrastare la madre che parlava ai figli solo in tedesco – lingua ufficiale dell’Impero asburgico e “lingua della cultura”¹⁰⁸ – il giovane Dobó aveva iniziato a studiare “come un forsennato” il francese. Già sognava di divenire, un giorno, un professore di matematica e fisica a

¹⁰² Cfr. *Ritual of Death* [DEV 158, Doc. 2].

¹⁰³ Scrive infatti: “I discovered very soon that even seemingly factual statements were unreliable. At age of ten, I learned in Hungarian high school that, in a certain battle, the Hungarians had defeated the Rumanians. Next year, in the Rumanian high school, I was taught the opposite”. G. Devereux, “The Works of Georges Devereux”, in G. Splinder, *op. cit.*, p. 365.

¹⁰⁴ Così scrive nelle sue note manoscritte: “I had to write every year a birthday letter to my mother’s mother, a monster whom my mother abominated. If the letter was not warm enough, it was repeatedly torn up. If it was warm enough to suit the fiction that I was congratulating a good grandmother on her birthday, I was told that I was hypocrite – but at least the letter was mailed, it did not have to be rewritten”. [IMEC, Fondo Devereux, DEV 108].

¹⁰⁵ *Ibidem* [trad. mia].

¹⁰⁶ Dichiarò nell’intervista del 1982 [DEV 164].

¹⁰⁷ Racconta negli appunti autobiografici più volte citati [DEV 108, trad. mia].

¹⁰⁸ Cfr. G. Bloch, *op. cit.* Teller nella sua autobiografia racconta che la madre, zia di Devereux, come la sorella aveva appreso prima il tedesco dell’ungherese, lingua che non avrebbe mai parlato bene. Confida poi che a casa Dobó quasi tutti i libri, “persino Shakespeare”, erano in tedesco.

Parigi, a differenza di quanto desideravano i genitori che volevano che portasse avanti l'attività del padre.¹⁰⁹

Nella matematica e nella fisica, “dove la bugia sembrava impossibile”, Devereux cominciò a ricercare la “verità oggettiva”;¹¹⁰ una passione, questa, condivisa con il cugino Teller che nelle sue *Memoirs* confida: “capire la guerra e la politica era impossibile. I numeri erano molto più ragionevoli”.¹¹¹ Insoddisfatto delle lezioni scolastiche, monotone e tediose, il giovane Dobó prendeva lezioni private da un ingegnere, “un brillante matematico che sarebbe diventato professore all'Università di Szeged”,¹¹² mentre al liceo avrebbe avuto come professore un ricercatore di Bucarest che, mosso dal patriottismo, aveva deciso di abbandonare l'università per insegnare nei nuovi territori conquistati. Durante le frequenti passeggiate pomeridiane con il professore rumeno, Dobó scopriva le più recenti teorie della relatività e della probabilità. La matematica divenne allora per lui un’“arma che nessuno padroneggiava” a Lugos e con la quale poteva sfuggire alla “totale obbedienza” e soprattutto proteggersi dall'invasione nella sfera delle proprie idee e affetti.¹¹³ Infatti a scuola come a casa si sentiva oppresso da un regime autoritario e ingiusto.

È in questa atmosfera di oppressione che Devereux colloca l'origine di quella importante domanda sul confine tra sé e gli altri, tra il “dentro” e il “fuori”. La questione del “dentro-fuori” era infatti “una preoccupazione quotidiana per un bambino obbligato a trasformarsi, sia a casa sia a scuola, in robot – *Where do I begin? Where does this end?* Era un problema da risolvere giorno dopo giorno”.¹¹⁴

La formulazione di questa domanda, consegnata da Devereux ai suoi appunti autobiografici, riceve data proprio nell'introduzione all'opera del 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Qui, introducendo la raccolta dei suoi saggi più teorici – il cui *leitmotiv* è appunto il tentativo di rispondere scientificamente alla questione del “dentro-fuori”, che lo scienziato spiegherà come due modi

¹⁰⁹ Sempre nell'intervista del 1982 sopra citata.

¹¹⁰ Racconta Devereux negli appunti autobiografici [DEV 108, trad. mia].

¹¹¹ E. Teller, *op. cit.*, p. 12 [trad. mia].

¹¹² Racconta Devereux negli appunti autobiografici [DEV 108, trad. mia].

¹¹³ Nel romanzo autobiografico Devereux scrive: “I had transported my search for facts into the sphere of life, and I looked to books of logic only, until mathematics became some sort of a pipe-dream, clear, cool and ineffectual. I revelled the feeling that I was mastering an utterly useless weapon of which no one knew anything in our town, I could chide people with bits of relativity and sneer at them to the tune of the theory of probability. It was a demented sort of private war I was carrying on, full of victories of which the defeated were wholly unaware. They did not feel the impact of my heavy artillery, even when it hit their midriff, because they did not understand it”. Cfr. *Ritual of Death* [Fondo Devereux, DEV 158, Doc. 2].

¹¹⁴ Racconta negli appunti autobiografici [DEV 108, trad. mia].

“complementari” di osservare un comportamento –, Devereux ne fa risalire la piena presa di coscienza al 1924 e “a circostanze particolari” che li non era “opportuno illustrare”.¹¹⁵

1.3. “*The end is a question not an answer*”¹¹⁶

La letteratura critica lega quella data, il 1924, al suicidio del fratello minore. Devereux ne descrive i dettagli nei suoi appunti autobiografici nonché nella lunga intervista del 1982. È però nel suo romanzo inedito, *Ritual of Death*, che racconta cosa significò per lui quel tragico evento, apogeo dell’infelicità della sua adolescenza. Forse non fu un caso se quel romanzo autobiografico fu scritto negli anni trascorsi a Berkeley (1935-1938): “anni di estrema depressione” e solitudine. Come ci ha lasciato scritto, in quei cupi momenti si aggrappava all’unica immagine di Lugos – la vista delle stelle che sovrastavano il piccolo ponte del Timiș – a cui amava riandare con la mente ogniqualvolta era in procinto di scrivere un testo letterario.

È comunque a partire dal racconto della morte del fratello¹¹⁷ che il trentenne Devereux descrive nel suo romanzo alcuni momenti della sua adolescenza. Ne emerge una profonda infelicità e solitudine, i cui unici sollievi erano nuotare nel fiume, suonare fino allo sfinimento il pianoforte e scrivere poesie, ispirandosi a Rilke,¹¹⁸ sotto lo pseudonimo di Georges S.¹¹⁹ Una delle sue poesie, pubblicata sulla rivista *Új Genius* nel 1925, ricevette gli apprezzamenti della celebre *Neue Freie Press* di Vienna che definì il giovane Gyorgy Dobó un “poeta di talento”.

I libri, invece, erano per lui la “droga” che gli permetteva di assaporare il “gusto della vita” li “in scatolato” e di saziare così la sua “fame di fatti, [...] una volta esauriti quelli che ribollivano nella pentola della piccola città”.¹²⁰ Nei romanzi d’avventura cercava “i pensieri di altri luoghi, di altre maniere di esistere”,¹²¹ nutrendo l’unico desiderio di

¹¹⁵ Cfr. G. Devereux, “Avvertenza”, in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., pp. 7-9.

¹¹⁶ Questo è il titolo dell’ultimo capitolo di *Ritual of Death*.

¹¹⁷ Consegnato al primo capitolo intitolato “Life is Death” (riferendosi a Claude Benard).

¹¹⁸ Così nel quarto capitolo “Ataby” del suo romanzo.

¹¹⁹ Dalla massima dell’eroe dei romanzi di Camille Flammarion: *dum spiro, spero*. Cfr. M. C. Beck, “La jeunesse de Georges Devereux. Un chemin peu habituel vers la psychanalyse”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 581-603.

¹²⁰ Nel settimo capitolo “A passage to nowhere” di *Ritual of Death* [trad. mia].

¹²¹ Così dichiara Devereux negli appunti autobiografici [DEV 108].

andare “lontano, lontano, lontano”.¹²² L’altrove era per lui “l’emblema stesso dell’autonomia” perché, come scriveva nei suoi appunti autobiografici, in quell’altrove “le persone erano vive e smettevano d’essere delle marionette”. E la bontà, la saggezza, l’amore?: erano sempre i libri che “ne parlavano” persuadendolo della loro esistenza.

Nella biblioteca del padre il giovane Devereux trova i romanzi di Karl May e scopre l’etnologia leggendo i tre volumi di Friedrich Ratzel *Völkerkunde*. Non immagina ancora, però, che quello dell’etnologo possa essere un “mestiere”.¹²³ Legge anche il “libro proibito” *Così parlò Zarathustra*, trovando conforto nell’elogio di Nietzsche “degli uomini così audaci da vivere in un mondo che disprezzano”.¹²⁴ Naturalmente, proprio negli anni in cui la psicoanalisi grazie a Ferenczi si andava diffondendo in Ungheria,¹²⁵ sempre nella libreria del padre, trova anche Freud. Sedicenne inizia a leggere *Lutto e melanconia* (1915); senz’altro cerca lì qualcosa che dia sollievo alla sua malinconia anche se lo abbandona presto convinto che le teorie lì contenute non fossero a lui “applicabili”.¹²⁶ Riproverà a leggere Freud due anni dopo, quando il cugino Teller gli presterà i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). Ma anche allora, dichiara negli appunti autobiografici, non ne concluse la lettura.

Come già dell’etnologia, anche della psicologia il giovane Devereux non pensa che possa essere una professione. L’esigenza di “capire le persone”, anche per sopravvivere e difendersi, è fortemente presente in lui, come si evince dalla citazione sotto riportata. Ma è soprattutto un’esigenza concreta:

¹²² Confida nell’intervista rilasciata nel 1984 a Ekkehard Schröder e a Dieter H. Friessem, poi pubblicata in *Georges Devereux zum 75. Geburtstag. Eine Festschrift*, Braunschweig/Wiesbaden, Viewig & Sohn, 1984.

¹²³ Dichiarò nell’intervista del 1982 [DEV 164].

¹²⁴ Così nel romanzo *Ritual of Death*.

¹²⁵ Nel 1913 Ferenczi fondò l’Associazione Psicoanalitica Ungherese da cui ebbe origine, in occasione del V Congresso Internazionale di Psicoanalisi svoltosi nel 1918 in Ungheria, la cosiddetta “Scuola di Budapest”. In seguito alla proclamazione della Repubblica di Ungheria, Ferenczi ottenne nel 1919 una cattedra a Budapest: si trattava di fatto del primo riconoscimento universitario della psicoanalisi. Dello stesso anno e sempre dell’Università di Budapest è la prima cattedra di antropologia psicoanalitica assegnata a Géza Róheim. Nel periodo del “terrore bianco” attuato dal regime di estrema destra dell’ammiraglio ungherese Miklos Horthy, in seguito alla repressione, nell’agosto del 1919, della dittatura di Béla Kun, la maggior parte degli psicoanalisti ungheresi, di origine ebraica, emigrarono in Austria, Germania e Francia. Il centro nevralgico della psicoanalisi sarebbe divenuto in quegli anni Berlino. Cfr. E. Roudinesco, *Généalogies*, Paris, Fayard, 1994 e G. Bratescu, “Un test de mentalité: l’attitude des Roumains à l’égard de la psychanalyse”, *Revue roumaine d’histoire*, 1992, vol. XXXI, n. 3-4, pp. 309-321.

¹²⁶ “The thought that Freud might apply to me as well as to others never did occur to me”. Scrive Devereux in *Ritual of Death*.

In quanto studente ungherese in un liceo rumeno, in quanto bambino nato in una famiglia autoritaria, ho cominciato presto a interessarmi a cosa rendesse le persone delle “zecche” [ticks]: uno zombie deve imparare a prevedere i desideri dei suoi padroni. I pochi capitoli di psicologia nei manuali di filosofia del liceo non mi avevano insegnato nulla. [...] Ma sapevo che era per me necessario capire i punti di vista dei miei padroni. Riguardo alle malattie mentali, c'erano in circolazione nella città alcuni lunatici non ospedalizzati e quando, durante le mie passeggiate, passavo accanto ai cancelli dell'ospedale della contea, potevo vedere i pazienti psichiatrici fare due passi [...] nel giardino dell'ospedale. Ciò che non ho imparato sulla psicologia tentando di capire le persone, l'ho appreso dai romanzi e dalle poesie. Non è il peggiore modo di capire le persone reali.¹²⁷

Senz'altro Devereux trovava nella letteratura alcune risposte alle sue domande sulla psicologia degli esseri umani. Ci dice che amava i romanzi di Poe e Dos Passos, le poesie di Rilke, Stefan George, Rimbaud, Ernst Stadler, Trakl e Von Gütersloh.¹²⁸ Prediligeva gli espressionisti ma una delle sue letture preferite era e sarebbe sempre rimasta *L'educazione sentimentale* di Gustave Flaubert, opera che per tutta la vita avrebbe riletto periodicamente ogni cinque o sei anni.¹²⁹

Altre risposte provenivano invece dalla vita reale: dal confronto quotidiano con il fratello minore István, da lui amato “più di ogni altra cosa al mondo”.¹³⁰ Proprio il confronto tra caratteri completamente opposti aveva fatto presto nascere in lui “il senso dei tipi psicologici”.¹³¹

Nel suo romanzo autobiografico Devereux descrive il fratello come un bambino “delicatamente banale” e “di mondo in modo infantile”, che “piaceva molto alla gente” ma “sdegnava completamente l'amore”. Di se stesso, invece, parla come di un ragazzino malinconico, pensieroso e riservato, cinico ma anche molto affettuoso dietro alla maschera di un carattere “spinoso” e alle volte “sgradevole”.¹³² Anche Teller nella sua autobiografia racconta che Devereux andava d'accordo solo con la sorellina minore di sei anni, Ilona, e conferma l'infelicità del cugino che avrebbe raggiunto il suo apice con la perdita, una dietro l'altra, delle persone a lui più care: il fratello, l'adorato nonno materno e il suo migliore amico, morto per un'appendicite pochi mesi dopo il fratello István.

¹²⁷ Passo riportato dagli appunti autobiografici del 1978 [DEV 108, trad. mia].

¹²⁸ Così Devereux racconta nel romanzo autobiografico *Ritual of Death*.

¹²⁹ Cfr. M. C. Beck, *op. cit.*

¹³⁰ Confida Devereux sempre nel suo romanzo autobiografico.

¹³¹ Così dichiara nell'intervista del 1984 rilasciata a E. Schröder e a D. H. Friessem sopra citata.

¹³² Così Teller nelle *Memoirs* sopra citate.

Nel 1924, infatti, il sedicenne Devereux assiste al tragico spettacolo che segnerà per sempre la sua vita. In una delle tante tranquille serate in cui i due fratelli giocavano a scacchi con il padre, di fronte ai suoi occhi, mentre il padre era assente, István si toglie la vita con un colpo di pistola, una calibro 22 acquistata furtivamente da un venditore ambulante. Un suicidio? Un “quasi-incidente”? Devereux non ne sarebbe mai stato certo, a causa del piccolo battibecco avuto mentre riponeva la scacchiera e a cui lo sparo sulle tempie era seguito quasi per scherzo.¹³³

Il giovane Devereux era accorso immediatamente a chiamare i genitori ma purtroppo non c’era stato nulla da fare: nelle trentasei ore successive un chirurgo di una città vicina aveva vanamente tentato di estrarre, sul tavolo della cucina dei Dobò, il proiettile dal cranio del giovane István. Devereux non dormì per tre giorni, interamente dedicati a osservare il corpo esanime del fratellino, finché al dolore lancinante seguì un crollo fisico e un’istantanea miopia,¹³⁴ nonché il rifiuto di presenziare al funerale. Nel suo romanzo racconta che seguirono mesi trascorsi in punizione, senza potere né leggere né suonare, rinchiuso in casa dai genitori, che avevano interpretato come insensibilità e indifferenza il suo rifiuto – che Devereux giustificherà con il suo ateismo e il suo bisogno di solitudine. Gli fu anche chiesto di scrivere un *Requiem* da distribuire a parenti e conoscenti, e Devereux lo scrisse in una “maniera moderna in modo da impedirne la distribuzione”.¹³⁵

Nel paese natale, a Lugos, correvano voci che lo accusavano di avere ucciso il fratello, per invidia, in quanto “più popolare di lui”. Non è da escludere che anche i genitori lo punissero involontariamente per la perdita dell’altro figlio; questo è almeno il pensiero di Devereux che anche in interviste pubbliche si definì il capro espiatorio, le “*porte-doleur*”, della famiglia e di quel tragico evento.¹³⁶

Devereux racconta che nei successivi due anni, dopo la morte del nonno, l’unico che a suo dire aveva capito il suo dolore,¹³⁷ e quella del migliore amico Harry, non spese più

¹³³ Confida Devereux a E. Burgos e a U. Bokelmann nell’intervista del 1982 [DEV 164].

¹³⁴ Racconta Devereux in “Life is Death”, il primo capitolo di *Ritual of Death*, in cui descrive la morte del fratello. Fu ricoverato infatti per un certo periodo alla Scuola di Schloss Heilingenstandt in Alta Baviera. Cfr. M. C. Beck, *op. cit.*

¹³⁵ Cfr. *Ritual of Death*.

¹³⁶ Così dichiara, oltre che nel suo romanzo autobiografico, nell’intervista del 1982. Questa opinione, forse non obiettiva, è però riportata anche da Teller nel raccontare la sua infanzia e il suicidio del cugino István.

¹³⁷ Nel suo romanzo Devereux racconta che il nonno era morto per una encefalite letargica, per il giovane invece era stato il troppo dolore causato dalla morte del nipotino.

“nessuna parola non strettamente necessaria con nessuno”.¹³⁸ Ma la solitudine lo “intossicava” e un odio profondo verso il mondo cresceva in lui di giorno in giorno, un odio che però nutriva il suo “diabete poetico” e che lui stesso alimentava, erigendolo nel suo intimo come “un sontuoso altare” e osservando la sua vita come “una commedia sprezzante per palati insensibili”. Voleva che il suo “inferno fosse semplice e coerente”. Si era sentito “per un lungo istante [...] completamente perso finché, con semplicità, la nauseante piccolezza della vita era albeggiata” dentro di lui. Non trovando in sé “nulla di sopportabile”, si era nuovamente rivolto alla vita giurando di lasciare “un segno nel mondo”.¹³⁹

“Stanco di odiare”, aveva ripreso a essere “consapevole del tempo”: in quei lunghi mesi guardava dalla finestra gli alberi innevati e il cambiare delle stagioni, aspettando il momento di potere nuovamente uscire di casa e finalmente partire dalla sua città natale. Nel capitolo del suo romanzo dal titolo “Adagio Cantabile” scrive:

Volevo ricordare il rosso delle tegole dei tetti, i parchi e le persone perché sapevo che non avrei vissuto ancora molto tempo con loro e mi sentivo troppo povero per sperperare persino le memorie cariche di odio. Avevo ancora un po' di fiducia nella vita e mi sembrava consigliabile mentire negli archivi della memoria nel caso in cui fossi stato guidato in qua e in là dalle burrasche, senza potere prendere da nessuna parte una pausa abbastanza lunga per raccogliere memorie migliori. Mi stavo preparando al momento in cui sarei uscito di casa un'altra volta. Avevo accumulato un magazzino di saggezza amara in quelle settimane silenziose, che ero ansioso di scaricare prima che potesse infangare la fontana della mia giovinezza. [...] Lentamente, e in modo spassionato, ho iniziato a dare forma a me stesso indipendentemente dal non senso del mondo. Ho sentito le mie ossa crescere, la mia mente modellarsi laboriosamente e con diffidenza, fino a prendere la sua forma autentica, che era differente [*different*] da quella del resto del mondo. [...] Sono diventato differente, che semplicemente significa che ho iniziato a esistere, perché la nostra personalità non è nient'altro che uno sforzo di invertire la seconda legge della termodinamica nella speranza di distinguersi dal resto del mondo. [...] Cresceva la saggezza in me e mi sentivo nudo nei miei vestiti. Mi sono ribellato a essere un asino che trasportava, ogni giorno, esattamente lo stesso mais al negozio. Volevo ancora vivere. La mia fame di fatti cresceva e pensavo di avere esaurito i fatti che ribollivano nella pentola della piccola città.¹⁴⁰

¹³⁸ Così nell'ottavo capitolo di *Ritual of Death* dal titolo “Cutback to nothing”.

¹³⁹ Racconta Devereux nel secondo capitolo dal titolo “Seen from Afar” [trad. mia].

¹⁴⁰ [trad. mia].

Queste parole esprimono il guscio protettivo che il sedicenne Devereux si era costruito “per rimanere in vita in quella putrida piccola città”, da cui appena maggiorenne sarebbe fuggito. Nel passo sopra citato, come in tutta l’opera letteraria conservata nei suoi archivi, ritroviamo il nucleo poetico di alcune idee che avrebbe poi sviluppato nella sua opera scientifica.¹⁴¹ Trent’anni dopo la stesura di *Ritual of Death*, lo scienziato Devereux avrebbe individuato in questo fragile processo di “differenziazione” dal mondo esterno l’unità di misura della salute mentale, riflettendo per la prima volta in modo esplicito sul tema dell’identità personale: “cuore indispensabile e fragile”,¹⁴² ma al tempo stesso ostacolo che, se svelato, può portare all’annientamento.

Che il concetto di identità, “essenza stessa dell’umanità”,¹⁴³ sia una delle matrici dei nuclei teorici del suo pensiero Devereux lo svela nella conferenza del 1964, *La renonciation à l’identité: défense contre l’anéantissement*,¹⁴⁴ dove ci offre una possibile matassa attorno a cui riannodare la sua riflessione sui rapporti tra psichismo e cultura nonché la sua ricerca di “ciò che l’umano ha di unico e di specificatamente umano”.¹⁴⁵ In quella conferenza, inoltre, Devereux teorizza l’importanza dell’individualità e il “ruolo vivifico” della libertà¹⁴⁶ – quella libertà “di cui così poco aveva avuto esperienza durante l’infanzia”¹⁴⁷ – sia a livello individuale (nell’educazione dei bambini) sia collettivo (come aspirazione suprema di ogni modello sociale).

¹⁴¹ Si tratta soprattutto di poesie e brevi racconti per la maggiore parte inediti e di natura autobiografica [IMEC, Fondo Devereux, DEV 156-158]. Alcune poesie di Devereux furono pubblicate tra il 1925 e il 1930. Una selezione di poesie in inglese fu pubblicata nel 1984 sulla rivista *Helios* (si veda la bibliografia dei suoi scritti allegata in conclusione del presente lavoro). Riguardo all’attività letteraria di Devereux rimandiamo al sotto-paragrafo del presente lavoro *L’approdo nella Parigi surrealista* (in 2.1) e all’articolo di Marie Christine Beck precedentemente citato.

¹⁴² Cfr. T. Nathan, “Devereux, un hébreu anarchiste”, prefazione a G. Devereux, *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Synthélabo, Paris 1996, pp. 11-18.

¹⁴³ Così avrebbe dichiarato Devereux nell’articolo precedentemente citato “Une théorie ethnopsychiatrie de l’adaptation”, in R. Bastide e F. Raveau (a cura di), *Table Ronde sur l’Adaptation des Africains en France*, Paris, EPHE, 1965, p. 10.

¹⁴⁴ G. Devereux, “La renonciation à l’identité: défense contre l’anéantissement”, *Revue française de Psychanalyse*, vol. XXXI, n. 1, 1967, pp. 101-142; tr. it. di A. Cerea, *La rinuncia all’identità. Una difesa contro l’annientamento*, Milano, Mimesis, 2015.

¹⁴⁵ G. Devereux, “Une théorie ethnopsychiatrie de l’adaptation”, cit., p. 10.

¹⁴⁶ Con delle pagine che richiamano alla mente quelle montessoriane. Cfr. V.P. Babini, “Scienze umane e pratica di democrazia. Da Maria Montessori a Franco Basaglia”, *Rivista Sperimentale di freniatria*, vol. CXXXVIII, n. 1, 2013, pp. 9-32.

¹⁴⁷ Così racconta negli appunti autobiografici [DEV 108]. L’adulto Devereux avrebbe infatti tentato di trovare una spiegazione alla morte del fratello riconducendola alla mancanza di libertà di un’educazione, fuori e dentro casa, oppressiva e “soffocante”.

Non è dunque solo il tema del suicidio, episodio drammatico vissuto nella propria adolescenza, a guidare i suoi interrogativi sull'umano, anche se la tematica percorre tutta la ricerca di Devereux.¹⁴⁸ Dal quadro sopra ricostruito emerge chiaramente come i problemi dell'appartenenza dell'individuo, nonché della differenza tra identità personale ed "etnica", fossero già presenti nei pensieri d'infanzia di Devereux, costretto dai cambiamenti, sin dalla giovanissima età e durante tutta una vita da esiliato e nomade, a mantenere una "connessione con sé" per sopravvivere e a proteggere la propria interiorità da ogni possibile invasione esterna. Sono pensieri che giocheranno un ruolo fondamentale nel suo sistema teorico, così come la tematica della alterità (tanto individuale quanto culturale) e la limitazione che può porre questa etichetta alla complessità e multidimensionalità del proprio sé.

La lettura della sua autobiografia aiuta a capire come le riflessioni 'etiche' di Georges Devereux si siano alimentate e presto incrociate con le riflessioni psicologiche del giovanissimo Dobó, divenute ancora più vivide dopo la morte del fratello. A unire le une alle altre è la domanda sul confine tra il "dentro" e il "fuori": 'stella cometa' della sua ricerca.

Adolescente con una sensibilità, intelligenza e senso dell'osservazione accentuati e acuti, Devereux tuttavia visse anche il clima di decadenza e di ipocrisia sociale che aveva caratterizzato il passaggio dal vecchio al nuovo mondo, nonché gli strascichi delle contraddizioni di quella *Vienna fin de siècle* descritta da Carl E. Schorske. Ugualmente possono essere rintracciabili nello scienziato Devereux quelle caratteristiche di forte indipendenza intellettuale, tenacità contro le persecuzioni, sensibilità nei confronti dei pregiudizi, nonché l'esigenza interiore di norme etiche elevate e di giustizia sociale, tipiche degli intellettuali ebrei cresciuti in quello scenario storico culturale.¹⁴⁹

La linea di separazione tra individuale e culturale, che difficilmente si coglie nel percorso di vita di Devereux, sarà proprio l'oggetto originario della sua ricerca, partita dalla necessità di stabilire cosa nell'essere umano "appartenga" alla psicologia dell'individuo e cosa invece al suo ambiente. Il conflitto interiore giovanile tra voler appartenere a se stesso ma essere contemporaneamente 'determinato' da altro – in

¹⁴⁸ Il tema del suicidio ricorrerà infatti in molti suoi scritti, dai primi articoli pubblicati sull'*American Anthropologist* negli anni '30, fino a costituire il nucleo centrale dell'opera del 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: the Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*, The Smithsonian Institution, Washington.

¹⁴⁹ Cfr. G. Bloch, *op. cit.*

sostanza la dialettica tra autonomia ed eteronomia dell'identità teorizzata in *La renonciation à l'identité* – è all'origine di un'esigenza interiore divenuta in seguito l'esigenza scientifica di trovare un metodo di conoscenza dell'umano in grado di evitare ogni riduzionismo o determinismo nello studio dell'uomo. Un metodo di conoscenza capace di servirsi delle prospettive antropologiche, sociologiche e psicologiche lasciando comunque un margine di indeterminazione all'individuo e alla sua libertà di autodeterminarsi.¹⁵⁰ Qui hanno radici le sue costanti critiche al culturalismo che renderebbe l'uomo “una marionetta” appesa ai fili del suo ambiente;¹⁵¹ di qui proviene la volontà di fondare una nuova epistemologia che, separando l'individuale dal collettivo, rispetti la complessità dell'essere umano e la sua individualità/singularità.¹⁵²

¹⁵⁰ “I believe that without some conception of ‘free wile’ in man the very concept of man become otiose”, scrive Devereux nei suoi appunti autobiografici. A riguardo si veda anche il dattiloscritto dal titolo *De la dignité de l'homme*, conservato nei suoi archivi tra i lavori scientifici [IMEC, Fondo Devereux, DEV 138, Doc. 20].

¹⁵¹ Cfr. G. Devereux, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, op. cit., p. 138.

¹⁵² Che troverà espressione e ragione scientifica nel principio epistemologico della complementarità proposto da Niels Bohr nell'ambito del sistema teorico della fisica quantistica. Si rimanda al cap. 4 del presente lavoro.

2. LA FORMAZIONE INTELLETTUALE E SCIENTIFICA

Attendevo Parigi. Parigi, la sconosciuta, già creduta, già amata [...]. La prima impressione di Parigi ... ma non si può descrivere un'impressione simile: è come voler analizzare il primo incontro con la persona che si amerà a lungo, appassionatamente. Certo venivo a Parigi con preconconcetto entusiasmo; ma è questo uno stato d'animo che avrebbe potuto trasformarsi nella più amara delusione se Parigi potesse deludere. Invece trovai la realtà ancor più incantevole di quanto me la fossi immaginata nei miei sogni più arditi. [...] Mi innamorai di una città, ecco tutto: di una città con i suoi odori, colori, rumori, colle sue regali prospettive e coi suoi cantucci tranquilli, col suo ritmo, la sua melodia, la sua luce. [...] Parigi è super-civilizzata, scettica, elegante, adeguata, mai eccentrica. [...] Chi a Parigi cerca l'avventura può restar deluso. [...] Ma io non pensavo alle avventure. In Parigi non volevo divertirmi; volevo *vivere*. Perciò non fui deluso. Nessuno che in Parigi voglia *vivere* sarà deluso. [...] Ero incalzato dal desiderio di comunicare al mondo estesamente tutte le cose belle, tutte le cose gravi che mi erano accadute e ogni dì mi accadevano; ambivo a dare forma narrativa ai turbamenti e alle delizie di una giovane vita e, anzi, di tutta una generazione. La vita come allora la conoscevo e capivo era soprattutto questo: perpetua agitazione, ricerca, insaziata nostalgia del cuore, breve felicità sensuale. Una gioventù che, libera da preconconcetti morali come da legami sociali e dogmi politici, gode e soffre la vita terrena come un mistero variopinto e movimentato che porta con sé la sua giustificazione e il suo significato [...]. In quella raggianti primavera del 1926, la cara città mi si presentò col suo più accogliente sorriso, mi apparve più degna di amore che mai. [...] Parigi formicolava di stranieri di tutte le razze e nazionalità; da tutte le parti di Europa, Nord e Sudamerica, Asia, Africa, Australia [...]. I grandi caffè dei *boulevards* e dei Campi Elisi, i locali notturni di Montmartre e Montparnasse, i parrucchieri, le trattorie, le librerie, gli stabilimenti di bagni a vapore, anche il Louvre, erano strapieni di gente di Tokio e Birmingham, Detroit e Tunisi, Breslavia e Rio de Janeiro, Shangai, Stoccolma e Kansas City, tutti affamati di vedere, apprendere, divertirsi. Era una vera invasione – pacifica ma travolgente – di chiassosi *Babbits*, eleganti *gigolos*, signore dell'alta società e di quella così così, di artisti geniali e senza genialità, di originali autentici e non, di bevoni, di milionari, di cavalieri d'industria, di giocatori d'azzardo, di lesbiche inacidite e di imbellettati efebi, di provinciali sgomenti, di avventurieri, modiste, sposi in viaggio di nozze, studenti, evasi politici, poeti, preti, giornalisti, vecchie *spinters*, uomini di fama mondiale e geni incompresi. Mi pare che in nessun periodo della mia vita io abbia fatto conoscenza di tante persone come in quel periodo parigino [...]. Ma che pienezza di *flirts* e di amicizie! Che ricchezza di contatti intellettuali! Ci si incontrava sulla terrazza del Café du Dôme, al Select, negli studi dei pittori [...]. Si discuteva di Joyce, di inversioni sessuali, di Diaghilev [...]. Lavoravo, come sempre, molto, senza tregua. [...] Parigi continuava a essere la meta fissa dei miei vagabondaggi senza meta. La città sulla Senna restava il cuore pulsante, il vero centro dell'Europa malgrado la sua frivola indifferenza, la sua cinica corruzione. [...] I giovani con cui io avevo contatto a Parigi non differivano essenzialmente dai

miei amici di Berlino o di Monaco. [...] i volti e i discorsi restavano pressappoco gli stessi. Ci si capiva, pur attraverso il francese parlato con accento tedesco o attraverso un inglese zoppicante si potevano sempre prevedere nell'interlocutore le stesse esperienze, le stesse conoscenze; si amavano gli stessi poeti, gli stessi pittori e musicisti, gli stessi paesaggi, ritmi, giuochi, atteggiamenti. Questa unanimità supnazionale tra rappresentanti di una data generazione c'è stata sempre; il fenomeno è più vecchio del progredito tecnicismo che oggi potrebbe spiegarlo e renderlo inevitabile. [...] Era l'affinità cui alludeva Cocteau quando [...] mi chiamava "suo compatriota: voglio dire un giovane che si trova male su questa terra e parla senza grullerie il dialetto del cuore".

Klaus Mann, *La svolta. Storia di una vita*, 1981 (postumo)

2.1. Dalla fisica all'etnologia. "Anni felici" (1926-1932)

La ricerca della verità nelle scienze esatte

Compiuti i diciotto anni e ottenuto il diploma al liceo Coriolan Brediceanu di Lugoj, con voti eccellenti,¹⁵³ Devereux può finalmente abbandonare la sua città natale nel tentativo di lasciarsi alle spalle l'infelicità del passato e gli eventi storici e familiari traumatici che hanno segnato la sua infanzia e adolescenza.

È l'autunno del 1926. Mentre Edward Teller parte alla volta della Germania, per studiare ingegneria chimica al Karlsruhe Technical Institute,¹⁵⁴ il giovane Dobó parte per Parigi, mosso dall'amore, condiviso con il padre, per la cultura e la letteratura francese, nonché dal desiderio di contrastare la madre "appassionata di tutto ciò che era tedesco".¹⁵⁵ Come tanti giovani provenienti dalla medesima atmosfera intellettuale, Devereux avrebbe eletto la capitale francese a sua patria culturale. Parigi rappresentava, infatti, ai suoi occhi di diciottenne "la civilizzazione, la poesia e la perfezione del mondo occidentale".¹⁵⁶

¹⁵³ Si classifica settimo su cinquantuno candidati. È interessante notare che Devereux ottiene voti molto alti in tutte le materie (francese, tedesco, inglese, filosofia, economia, igiene, storia, geografia, matematica, fisica e chimica, scienze naturali, disegno e canto, religione), tranne in "storia della patria" dove ottiene "quattro", in rumeno "sei" e in educazione civica "quattro". La traduzione in inglese del suo diploma (22 ottobre 1926) è conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 1.8].

¹⁵⁴ Cfr. E. Teller, *op. cit.*

¹⁵⁵ Dichiarò Devereux nell'intervista del 1984, precedentemente citata. Cfr. Ekkehard Schröder e a Dieter H. Friessm, *Georges Devereux zum 75. Geburtstag. Eine Festschrift*, Braunschweig/Wiesbaden, Viewig & Sohn, 1984.

¹⁵⁶ Avrebbe confidato nell'intervista del 1982 precedentemente citata, rilasciata a E. Burgos e U. Bokellmann e conservata all'IMEC [DEV 164].

Particolarmente interessato, in quel momento, alla teoria delle radiazioni,¹⁵⁷ si iscrive alla Facoltà di Scienze della Sorbona per seguire i corsi di Fisica Generale e Chimica Fisica, allora tenuti rispettivamente dai due Premi Nobel Marie Curie e Jean Perrin.¹⁵⁸ Oltre a quello specifico interesse giovanile, la tradizione familiare aveva indubbiamente influito nella scelta delle scienze ‘esatte’,¹⁵⁹ ma era stato soprattutto il suo desiderio di scrutare l’animo umano il motivo principale di quella decisione. Nella fisica cercava infatti “una verità sicura che nessuno potesse mettere in discussione”.¹⁶⁰ Si era così buttato a capofitto nello studio di questa disciplina, entusiasta e deciso a preparare in un solo anno tutti gli esami previsti dall’intero corso di laurea, per liberarsi al più presto dalla dipendenza economica dai genitori. Questo ‘studio matto e disperatissimo’, condotto senza mai smettere di leggere, scrivere poesie e suonare spasmodicamente, lo portò però sull’orlo dell’esaurimento nervoso costringendolo – prima di avere sostenuto gli esami – a ritornare a Lugoj, dove trascorse tra il 1927 e il 1928 dieci lunghi mesi di convalescenza.

Partì poi per Lipsia per “apprendere in fretta un mestiere”¹⁶¹ e dove, tra la primavera del 1928 e quella del 1929, svolse un apprendistato alla celebre *Buchhändler-Lehranstalt*, la più antica scuola tedesca di commercio del libro e centro di formazione professionale per librai ed editori. Oltre a due brevi racconti (conservati nei suoi archivi) in cui il giovane Dobó ripensa con nostalgia a Parigi¹⁶² e due lettere di presentazione che testimoniano il conseguimento del suo corso di formazione,¹⁶³ poco sappiamo di quell’esperienza giovanile. È molto probabile, però, che proprio in quel periodo Devereux fosse venuto a conoscenza delle novità più ‘scomode’ della nuova fisica grazie al cugino Teller che, dopo due anni di studi di matematica e chimica a Karlsruhe, aveva deciso di trasferirsi, anche lui, a Lipsia per entrare a fare parte del

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Nei suoi archivi è conservato un attestato di presenza che testimonia che Devereux ha frequentato i corsi dell’Institut du Radium della Faculté des Sciences dell’Université de Paris del semestre invernale del 1926. [Fondo Devereux, DEV 1.8].

¹⁵⁹ Nell’intervista del 1982 Devereux dichiara infatti che tutti gli uomini della famiglia materna ebbero una formazione nella fisica e scienze esatte.

¹⁶⁰ Così confida nell’intervista del 1982.

¹⁶¹ Così racconta Devereux nell’intervista del 1984 precedentemente citata.

¹⁶² Si vedano i racconti, conservati nei faldoni dell’opera letteraria, *Told to an idiot* e *Now I shall be lonely forever* [IMEC, Fondo Devereux, DEV 156].

¹⁶³ Del 29 novembre del 1930 del Prof. Walter Korstel e del Preside Frenzel della *Buchhändler-Lehranstalt*, conservate nel faldone delle lettere di presentazione [DEV 7.15 (1928-1950)].

gruppo di ricerca guidato da Werner Heisenberg.¹⁶⁴ Come testimoniano le carte d'archivio, Teller sarebbe sempre stato per Devereux un importante punto di riferimento scientifico.

Non è difficile capire come le aspettative del giovane Dobó di trovare la “verità” nell’ambito delle scienze ‘esatte’ fossero state presto deluse. In quegli anni profonde rivoluzioni nel campo della fisica stavano completamente sconvolgendo le certezze e il tradizionale assetto della scienza. Tra il 1925 e il 1927 i maggiori interessi scientifici dei fisici – quali Erwin Schrödinger, Niels Bohr, Max Born, Louis De Broglie, Pascual Jordan e Heisenberg – erano rivolti a cercare di risolvere il paradosso della presenza di due teorie (quella della meccanica ondulatoria e della meccanica delle matrici) che giungevano agli stessi risultati matematici pur partendo da presupposti addirittura incompatibili (la natura continua e discontinua della luce e della materia). Nel 1927 Heisenberg e Bohr ne avevano data una soluzione.¹⁶⁵ Numerose erano però le perplessità dei colleghi (primo tra tutti Einstein) e ancora di più quelle di un giovane addentratosi nello studio della fisica proprio alla ricerca di “una base sicura”, di “qualcosa di cui potersi fidare”. Come Devereux avrebbe confidato più tardi, per lui accettare la presenza delle due teorie sulla natura corpuscolare e ondulatoria della luce era allora “troppo perturbante”, così come la scoperta che le scienze dure non fossero così ‘esatte’.¹⁶⁶ Questo suo dilemma sulla “verità” l’avrebbe risolto solo dopo avere pienamente compreso la portata del principio di indeterminazione di Heisenberg e aver dunque accettato che “la vera certezza è precisamente nella relazione di indeterminazione [*indeterminacy relationship*]”. Si trattava in sostanza della rinuncia all’ideale della spiegazione unica e alla concezione rappresentativa della scienza come specchio limpido della realtà, rinunce che fondamentale importanza avrebbero avuto nel sistema teorico dello scienziato Devereux, ormai deciso ad “accettare di conoscere due cose diametralmente diverse”.¹⁶⁷

Questa consapevolezza, però, il giovane Dobó non aveva ancora raggiunto: così, una volta ritornato a Parigi, nell’aprile del 1929, decise di abbandonare gli studi di fisica senza laurearsi.

¹⁶⁴ Teller si trasferisce a Lipsia nell’autunno del 1928 dove inizia un dottorato con Heisenberg (concluso nel 1930). Nel 1933 si trasferisce a Copenaghen per lavorare con Niels Bohr. Cfr. E. Teller, *op. cit.*

¹⁶⁵ Si rimanda al cap. 4 del presente lavoro.

¹⁶⁶ Così nell’intervista precedentemente citata del 1982 e conservata nei suoi archivi.

¹⁶⁷ Così scrive nei suoi appunti autobiografici [DEV 108].

Sebbene istituzionalmente brevissima, la sua formazione nell'ambito delle scienze 'esatte' – durata sostanzialmente non più di un anno – sarebbe stata di altissimo livello e soprattutto di fondamentale importanza. Di fatto, mai ne avrebbe abbandonato lo studio cercando, anziché la “verità”, modelli di spiegazione e concetti euristici da rielaborare nell'ottica di una comprensione dei meccanismi umani. Già in questa prospettiva aveva condotto il suo primo anno di studi, attratto più da una *forma mentis*, da un particolare modo di ragionare, che dallo studio sistematico e accademico delle discipline.¹⁶⁸ Già allora le leggi della fisica gli erano sembrate degli strumenti del pensiero utili a rispondere alle sue domande sull'umano,¹⁶⁹ considerando questa disciplina una sorta di propedeutica al ragionare bene: una sorta di strumento di difesa per “ non lasciarsi andare a idee fantasmatiche”, a “ciarlatanerie”, come dichiarerà lui stesso nell'intervista del 1982. Una volta rivoltosi allo studio dell'uomo con lo sguardo del fisico avrebbe cercato leggi e teoremi, restando sempre fedele all'importanza dell'osservazione e della verifica continua nel reale grazie all'ideazione di procedure di analisi e controllo.¹⁷⁰

Va anticipato che è dalle problematiche metodologiche della scienza, più che da riflessioni antropologiche o cliniche, che avrebbe preso corpo la sua denuncia contro la confusione epistemologica delle scienze del comportamento umano, nonché il suo tentativo di dare loro scientificità fondando una nuova epistemologia in grado di dialogare con le scienze 'esatte', senza per questo occultarne la specificità e differenza.

A Fernand Braudel, in occasione della preparazione della raccolta dei suoi saggi epistemologici – *Ethnopsychanalyse complémentaire*, pubblicata nel 1972 nella collana Nouvelle Bibliothèque Scientifique di Flammarion diretta dallo storico – Devereux avrebbe dichiarato che dalle lezioni di Marie Curie e Jean Perrin aveva

¹⁶⁸ Cfr. S. Inglese, “Georges Devereux: dietro i nomi la natura molteplice dell'etnopsichiatria”, postfazione a G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma, Armando Editore, 2^a ed. 2007, pp. 363-391.

¹⁶⁹ In un importante articolo, “Ethnic Identity: Cultural Continuity and Change” (1970), della raccolta del 1972 precedentemente citata, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Devereux afferma ad esempio che, a vent'anni, lo studio della seconda legge della termodinamica lo aveva portato a concludere che la diversità delle culture fosse indispensabile per il progredire della civiltà umana.

¹⁷⁰ Cfr. F. Michel-Jones, “Georges Devereux et l'ethnologie française. Rencontre et malentendu”, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n. 6, 1987, pp. 81-94 e A. Deluz, S. Valantin-Charasson, “Contrefiliations et inspirations paradoxales: Georges Devereux (1908-1985)”, in *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 605-617.

appreso in primo luogo il “lato metodologico della fisica”,¹⁷¹ grazie al quale, abbandonate le scienze ‘esatte’ per rivolgere i suoi interessi alle scienze dell’uomo, ne aveva colto la mancanza di un metodo rigoroso e quindi di scientificità. Rivelava anche che per lui era un grande onore fare uscire quei suoi scritti nella stessa collana che aveva pubblicato Einstein e Poincaré.¹⁷² Di quest’ultimo gli scritti più filosofici, studiati durante il suo primo anno alla Sorbona,¹⁷³ gli avevano insegnato l’importante differenza tra fenomeno e dato scientifico.

Di Poincaré, punto di riferimento privilegiato e costante dei suoi scritti, Devereux avrebbe condiviso l’“orientamento filosofico”,¹⁷⁴ ma anche l’idea del metodo scientifico come “setaccio”, scelta di ‘fatti’ pertinenti alle esigenze esplicative di ogni disciplina, che necessariamente deve escludere alcuni aspetti del fenomeno per attualizzarne altri, facendo nascere, nei ‘residui’ ipotetici, nuovi fenomeni da ricondurre a spiegazione.¹⁷⁵ Sempre da Poincaré avrebbe tratto spunto la sua concezione della scienza come la capacità di ordinare questi ‘fatti’ in spiegazioni valide ed esaurienti solo all’interno di quadri di riferimento tra loro indipendenti.

Questi insegnamenti, unitamente alla consapevolezza della natura prospettica e convenzionale della conoscenza scientifica, avrebbero per così dire preparato il terreno nella mente di Devereux per afferrare, dopo la prima delusione iniziale, la “lezione epistemologica” della nuova fisica, decisiva per il suo sistema teorico. Di più: paradossalmente fu di nuovo grazie alla fisica che Devereux avrebbe superato le sue prime reticenze nei confronti del pensiero freudiano, riletto alla luce della nuova concezione operativa e costruttiva della scienza, resa esplicita da Bohr ma inaugurata proprio da Perrin nell’ambito di quella nuova “fisica dei rivelatori” che crea dispositivi sperimentali in grado di produrre informazioni su fenomeni non altrimenti osservabili.¹⁷⁶

¹⁷¹ Lettera del 21 dicembre 1963, conservata negli archivi del Fonds Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 12].

¹⁷² Così confida Devereux a Weston La Barre il 16 maggio del 1966 [DEV 23].

¹⁷³ Dichiarò Devereux in un’intervista rilasciata a Jacques Meunier il 7 ottobre 1980, nell’ambito del programma radiofonico di France Culture.

¹⁷⁴ Così scrive Devereux sempre a Braudel nella lettera citata.

¹⁷⁵ Cfr. G. Devereux, *From Anxiety to Method*, cit.

¹⁷⁶ Cfr. I. Stengers, *Mécanique quantique: la fin du rêve. Cosmopolitiques VI*, Paris, Éditions La Découverte, 1996; tr. it, “Meccanica quantistica: la fine del sogno”, in *Cosmopolitiche*, Roma, Luca Sossella Editore, 2005.

Anche se la ‘leggenda’ vuole che Devereux avesse iniziato uno studio approfondito del pensiero freudiano nel 1938 per comprendere il pensiero psicopatologico degli indiani Mohave dell’Arizona,¹⁷⁷ possiamo supporre che ne fosse venuto a conoscenza molto tempo prima.

L’approdo nella Parigi surrealista

Sebbene Parigi, all’arrivo del giovane Dobó nell’autunno del 1926, fosse nel pieno della “stagione Freud”,¹⁷⁸ Devereux pubblicamente dichiarò di non avere letto nulla di psicoanalisi durante i primi anni universitari parigini. Il suo desiderio di capire la natura umana trovava soddisfazione ancora nella letteratura. Era particolarmente attratto, in quel periodo, “da romanzi in cui erano presenti personaggi complicati e mezzi pazzi”. Kafka e Proust furono gli autori privilegiati fino all’incontro con Freud.¹⁷⁹

Sappiamo però che i testi freudiani erano presenti nella biblioteca del padre e che Devereux portò con sé a Parigi i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), prestatigli dal cugino, il fisico Teller, al momento della sua partenza da Lugoj.¹⁸⁰ Perché mai Teller glieli aveva prestati? Ed è davvero possibile che Devereux non avesse quantomeno ‘respirato’ le principali idee della psicoanalisi, che proprio in quegli anni stava avendo nella capitale francese “un successo letterario e mondano senza precedenti”?¹⁸¹

Sappiamo che il ‘giovane poeta’ aveva da subito iniziato a frequentare l’entourage surrealista della Parigi degli anni ’20, che ebbe un grande ruolo nella diffusione delle teorie freudiane. Se l’istituzione della Société Psychanalytique de Paris (SPP) il 4 novembre del 1926 sanciva la nascita ufficiale della psicoanalisi francese, era soprattutto attraverso la via letteraria che Freud aveva fatto in quegli anni il suo ingresso in Francia. Nel 1924 André Breton aveva dato alle stampe il *Manifeste du*

¹⁷⁷ Così ha sempre dichiarato Devereux pubblicamente (ad esempio nell’intervista a Meunier citata) e così riporta tutta la letteratura critica consultata (si veda la bibliografia degli scritti su Devereux allegata). Riguardo a questa questione si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *Dagli Indiani Mohave* (in 2.3).

¹⁷⁸ Cfr. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2009 (2 ed.).

¹⁷⁹ Cfr. Ekkehard Schröder e a Dieter H. Friessem, *Georges Devereux zum 75. Geburtstag. Eine Festschrift*, Braunschweig/Wiesbaden, Vieweg & Sohn, 1984.

¹⁸⁰ Così dichiara negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi [DEV 108].

¹⁸¹ Cfr. S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi. Autori, opera, teorie 1895-1990*, Milano, Mondadori, 1986, 2 ed. 1990, p. 243.

surréalisme, che dalle teorie freudiane dell'inconscio traeva spunto; l'anno successivo ci sarebbe stata la prima esposizione pubblica del movimento: un grande evento che coinvolse Picasso, De Chirico, Max Ernst, Masson, Man Ray, Klee, Mirò. In breve, in quell'autunno del 1926, negli ambienti letterari e artistici, il nome di Freud era sulla bocca di tutti.¹⁸²

Arrivato in Francia, il giovane Dobó si era immerso a capofitto nella vivacità culturale e artistica della *folle époque* della Parigi cosmopolita degli anni '20, descritta da Hemingway e da Simone De Beauvoir, punto di attrazione di scrittori, artisti, intellettuali, che si incontravano a Montmartre o nei *café* di Saint Germain e di Montparnasse. Devereux, in alcuni racconti autobiografici conservati nei suoi archivi,¹⁸³ descrive momenti trascorsi tra feste e donne, a girovagare in lungo e in largo per le strade di Parigi insieme al suo inseparabile collie, “con la testa tra le nuvole”. Ci dice che si intratteneva fino all'alba con gli amici a parlare di Hölderlin e di letteratura, nutrendo il sogno di fondare una sua rivista letteraria. Tornato poi a casa, nella piccola stanza della pensione Montebello, in Boulevard Saint Germain,¹⁸⁴ si reimmergeva con passione nei “nuovi concetti di spazio e di tempo di Weyl”, nella “teoria delle matrici” e nelle formulazioni di Schrödinger.

La sua produzione letteraria in quegli anni parigini è ricchissima;¹⁸⁵ numerose sono le poesie che Thomas Mann definì di “un talento raro e raffinato”.¹⁸⁶ Alcuni componimenti furono pubblicati tra il 1927 e il 1930 in riviste letterarie francesi e

¹⁸² Per la diffusione delle idee freudiane ebbe un ruolo di primo piano anche il gruppo di letterati della *Nouvelle Revue Française*, guidato da André Gide, che aveva immediatamente accolto nella loro cerchia l'allieva di Jung Eugénie Sokolnicka, giunta a Parigi nel 1921, spinta da Freud stesso a introdurre la psicoanalisi nell'ambiente psichiatrico francese. La Sokolnicka sarebbe stata la principale promotrice della Société Psychanalytique de Paris (SPP), istituita il 4 novembre del 1926, momento di nascita ufficiale della psicoanalisi francese. Cfr. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, op. cit. e M. Francioni, *Storia della psicoanalisi francese. Teorie e istituzioni freudiane*, Torino, Boringhieri, 1982.

¹⁸³ Come *Forgive us your sins*. Conservati nei faldoni dell'opera letteraria [DEV 158.1.].

¹⁸⁴ Così documenta una lista, dal titolo “Sejours en France”, stesa da Devereux in vista della richiesta di naturalizzazione francese, mai ottenuta [IMEC, Fondo Devereux, DEV 1.6].

¹⁸⁵ Nell'intervista del 1982 Devereux dichiara di avere scritto in quegli anni, oltre a numerose poesie, un romanzo dal titolo *La Faune dans l'enfer bourgeois*, che avrebbe ricevuto gli apprezzamenti di Jean Cassou e Jean Paulhan, senza però essere pubblicato, due romanzi polizieschi scritti in tedesco e due *pièces* teatrali.

¹⁸⁶ Si veda la lettera di Mann scritta a Devereux il primo novembre 1930 e conservata nel faldone delle lettere di presentazione del Fondo Devereux [DEV 7.15].

tedesche quali *Les Amis de la Poésie*, *Die Literarische Welt*, *Die jüngste Dichtung*,¹⁸⁷ quest'ultima diretta da Willi Fehse, con il quale Devereux collaborava.¹⁸⁸

La sua doppia passione era nota: il giovane Dobó era conosciuto come il “poeta che studia la fisica a Parigi”.¹⁸⁹ Così quantomeno lo descrive il poeta Eugene Jolas, fondatore della rivista sperimentale *Transition*, nata nel 1927 per ospitare scritti surrealisti, dada ed espressionisti, e diffusa a Parigi dalla libreria Shakespeare & Company. Proprio nei primi numeri compariva una poesia di Devereux, presto affiancata dagli scritti di autori del calibro di Georg Trakl, Joyce, Hemingway e Klaus Mann. Con quest'ultimo e con Peter Von Mendelssohn, Claire e Yvan Goll, il più dinamico promotore del surrealismo europeo, strinse in quegli anni una forte amicizia, entrando a fare parte del gruppo dei cosiddetti *Jüngstes Deutschland*, il cui fulcro era il giovane figlio di Thomas Mann, Klaus, di due anni più giovane e “suo migliore amico”.¹⁹⁰

Nell'introduzione all'*Anthologie jüngster Lyrik* (1929), dove sono contenute numerose poesie di “Georg Dobó”, Stefan Zweig descrive i componimenti di questi giovani scrittori come difficilmente catalogabili e accomunabili. Secondo Zweig sono presenti tematiche e influenze surrealiste ed espressioniste, ma “già elaborate e confuse tra loro”: “nessuna tendenza domina questa dozzina di giovani, [...] niente li lega, salvo la comune gioventù e la dedizione bella, ma ingrata, alla poesia”.¹⁹¹ È una critica che tuttavia coglie nel segno; gli stessi giovani autori non volevano farsi circoscrivere sotto la denominazione di un “gruppo” dichiarando di aver piuttosto costituito “una specie di cameratismo erotico”. Recensivano infatti i rispettivi libri, amavano dedicarsi i propri scritti e ritrarsi reciprocamente in profili letterari.¹⁹²

Nei ritratti letterari che Klaus Mann e Peter Von Mendelssohn dedicano all'amico Georg,¹⁹³ Devereux appare come un giovane esile ma agile, dallo “sguardo dove l'inquietudine e la tenerezza erano mescolate in un modo indimenticabile”, con un

¹⁸⁷ Si veda la bibliografia degli scritti di Georges Devereux allegata a conclusione del presente lavoro.

¹⁸⁸ Cfr. M. C. Beck, “La jeunesse de Georges Devereux. Un chemin peu habituel vers la psychanalyse”, *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 581-603. L'articolo analizza dettagliatamente le poesie scritte da Devereux in quegli anni e fornisce preziose informazioni riguardo al periodo parigino.

¹⁸⁹ Dalle “tendenze neoclassiche” e leader del gruppo di scrittori della rivista *Überwelt*, da lui stesso diretta.

¹⁹⁰ Cfr. M. C. Beck, *op. cit.*

¹⁹¹ Così è riportato sempre nell'articolo sopra citato, p. 593 [trad. mia].

¹⁹² Cfr. F. Kroll e K. Täubert, *1906-1927. Unordnung und früherer Ruhm*, Klaus Mann Schriftenreihe, vol. 3, Wiesbaden, Blahak, 1977. Cfr. M.C. Beck, *op. cit.*, pp. 597-98.

¹⁹³ Cfr. K. Mann, *Treffpunkt im Unendlichen*, Berlin, S. Fischer Verlag, 1933 e P. Mendelssohn, *Paris über mir*, Leipzig, Philipp Reclam jun, 1931.

sorriso “indefinibile” e una personalità un po’ altezzosa ma nello stesso tempo sensibile e nervosa. “Dietro le sue frasi lapidarie vibrava una specie di entusiasmo infaticabile ... un grande fuoco strano”, scrive Klaus Mann. Ambizioso e molto intelligente, “aveva sempre la risposta pronta”; malinconico, lunatico e cinico, alle volte in modo esagerato, amava spesso stare in isolamento completo sebbene fosse sempre riconoscente per ogni invito o intonazione calorosa che gli si rivolgeva. Lo descrivono a spasso con il suo cane, vestito con abiti logori ma accuratamente combinati, “sempre al verde” e un “apostolo dell’ordine, dell’amore, della letteratura, della passione e della Francia”. Dai ritratti degli amici emergono anche il suo odio per la Romania e la versatilità delle sue passioni. Raccontano infatti che componeva musica e suonava tutti i giorni il pianoforte, scriveva e leggeva infaticabilmente di tutto: letteratura, matematica, fisica, chimica, storia, etnologia e linguistica.

Nel ritratto di Von Mendelssohn ritorna anche quella importante domanda sul confine tra il “dentro” e il “fuori” nell’essere umano, che aveva segnato l’adolescenza di Devereux e che costituisce il punto di partenza della sua riflessione scientifica. *Où et à quoi appartient l’homme?* si chiedeva il diciottenne Dobó; una domanda che faceva intuire come “in lui vivesse la vera avventura ... quella della ragione e dell’anima”, scrive l’amico. Nello stesso modo compare la tematica dell’identità, a quella questione intrinsecamente legata: gli amici raccontano infatti che Devereux detestava ogni forma di “collettivismo”, quasi ossessionato dalle differenze individuali e dalla rivendicazione della propria individualità, ma contemporaneamente guidato dalla ricerca dei tratti comuni e costanti dell’umano.¹⁹⁴

L’approdo a Parigi era coinciso con la ricerca esistenziale della libertà e di un’identità meno costrittiva in cui finalmente potere esprimere se stesso e riconoscersi. Nelle poesie scritte in quegli anni, accanto a immagini che sono frequenti nelle composizioni surrealiste ed espressioniste e che il giovane Dobó fa sue insieme alla scrittura,¹⁹⁵ questa tematica è ricorrente così come compare il bisogno umano di nascondere la propria identità per proteggere la propria interiorità. “Nessuno mi troverà né penetrerà nel profondo del mio animo”, scrive il poeta in un componimento del 1927. Impossibile per noi non pensare al cuore della conferenza su *La renonciation à*

¹⁹⁴ Cfr. M.C. Beck, *op. cit.*

¹⁹⁵ Più vicina alla composizione musicale che alla struttura del pensiero concettuale. Sono ricorrenti immagini di sangue, fuoco, ardore, morte, immagini che evocano idee di sete e insoddisfazione, di nostalgia, ferite precoci e lacerazione. Sono numerose le allusioni alla solitudine, al segreto, all’oblio, al sogno, alla confusione e al tormento. Si veda l’analisi compiuta da Marie Christine Beck nell’articolo citato.

l'identité: défense contre l'anéantissement stesa quarant'anni dopo, dove, come già anticipato, Devereux avrebbe reso esplicita la sua concezione multidimensionale dell'identità, risultato di un processo costante e mai compiuto di differenziazione dal mondo esterno.

Significative sono le amicizie dei suoi anni parigini: giovani scrittori ebrei e poliglotti, con tanti “cuori” e nessuna patria, che avrebbero eletto a *leitmotiv* della loro opera la tematica che la letteratura critica definisce dell'*Heimatlosigkeit* [essere senza patria], nonché quella della fratellanza e del superamento di confini linguistici, geografici e culturali.¹⁹⁶ Avrebbero lottato, ciascuno a suo modo, contro il nazismo che li avrebbe costretti all'esilio e la loro opera avrebbe tratto spunto dal medesimo idealismo etico e sguardo lucido verso l'attualità storica,¹⁹⁷ molto diverso da quello della maggiore parte dei giovani della Parigi del tempo, indifferenti all'ascesa del nazismo.¹⁹⁸ Sicuramente possiamo applicare a Devereux le parole con cui Yvan Goll descrive l'eroe del suo romanzo *Jean sans Terre* (1936-39), che con stanchezza unita a un indomabile coraggio continua la vita di peregrinazioni a cui è condannato: “muore con un cuore francese, spirito tedesco, sangue ebreo e passaporto americano”.¹⁹⁹ Sicuramente l'animo da poeta del giovane Dobó aveva trovato lo spazio in cui potersi esprimere e lo specchio su cui riflettere le sue prime domande sull'umano.

È comunque in quegli anni – più precisamente tra il 1930 e il 1932²⁰⁰ – che in diverse dichiarazioni Devereux afferma di essere giunto a formulare “l'idea germinale della soluzione” al dilemma sul confine tra il “dentro” e il “fuori”. Si era però trovato a quel punto – avrebbe dichiarato nel 1972 nella prefazione a *Ethnopsychanalyse complémentaire* – nella situazione intellettuale ben descritta dal grande matematico K. F. Gauss: “possedevo già i risultati, ma non sapevo come arrivare ad essi”. La sua prima ricerca etnologica nell'Indocina francese (1933-35) gli avrebbe consentito di “inserire” le sue riflessioni “nel quadro di un metodo scientifico”.²⁰¹ Nel 1931, infatti,

¹⁹⁶ Cfr. F. Martini, *Storia della letteratura tedesca*, Milano, Il Saggiatore, 1960 e L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Torino, Einaudi, 1964.

¹⁹⁷ Si veda il racconto di Devereux *Now I shall be lonely forever*, conservato nei faldoni dell'opera letteraria del Fondo Devereux [DEV 158.1]

¹⁹⁸ Così racconta ad esempio Simone De Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958.

¹⁹⁹ Cfr. F. Martini e L. Mittner, *op. cit.*

²⁰⁰ Così nell'intervista del 1982 [DEV 164] e negli appunti autobiografici [DEV 108] conservati nei suoi archivi e precedentemente citati.

²⁰¹ Cfr. G. Devereux, “Avvertenza”, in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., pp. 7-9.

un felice “momento di *ubris*” lo aveva spinto a volgere i suoi interessi verso l’etnologia.²⁰²

Un “momento di ubris” e la scelta dell’etnologia

Sono “anni felici” quelli trascorsi dal giovane Dobó a Parigi tra il 1929 e 1932.²⁰³ Può finalmente assaporare in pieno l’autonomia, grazie a un impiego come editore e traduttore presso la piccola casa editrice, la Compagnie Française de Traduction, diretta da Charles De Polignac.²⁰⁴ Devereux aveva conosciuto il conte di ritorno da Lipsia, nel salotto letterario della Duchessa De Clermont-Tonnere (la scrittrice Elisabeth De Gramont), punto di ritrovo del mondo aristocratico, letterario e artistico parigino. Era stato il desiderio di tradurre in tedesco alcuni scritti della musa ispiratrice di Proust a spingere il giovane Dobó a incontrarla, entrando subito nelle sue grazie.²⁰⁵ L’attività letteraria è fervente. Numerosi sono gli stimoli intellettuali e le persone conosciute in quei pochi anni,²⁰⁶ ma soprattutto è allora che scopre che l’etnologia poteva essere un “mestiere”. Mentre lavora, scrive, frequenta i ricevimenti della “Duchessa rossa” e discute di letteratura con gli amici, Devereux è anche studente dell’École des Langues Orientales Vivantes. Di ritorno da Lipsia, infatti, nella primavera del 1929, profondamente deluso nella sua speranza di potere trovare nelle scienze ‘esatte’ la “verità”, il giovane Dobó si era rivolto alle scienze umane iscrivendosi al corso di lingua malese di Antoine Cabaton,²⁰⁷ finalizzato al conseguimento di un *Diplôme d’élève breveté*, che Devereux avrebbe ottenuto nell’agosto del 1931.²⁰⁸

²⁰² Così confida nell’intervista del 1982.

²⁰³ Così scrive Devereux negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi [DEV 108].

²⁰⁴ Che lo aveva reso indipendente anche economicamente dai genitori. Nel Fondo Devereux è presente un atto giuridico di emancipazione del 16 maggio 1929 [DEV 1.2]. Un certificato del marzo del 1930 attesta che dal primo luglio del 1929 Devereux era “engagé comme lecteur pour les langues étrangères” (tedesco, ungherese, rumeno, inglese) [DEV 7.1].

²⁰⁵ Così racconta nell’intervista del 1982.

²⁰⁶ Ai ricevimenti della celebre “Duchessa rossa” Devereux sarebbe entrato in contatto con l’aristocrazia parigina e con artisti e scrittori come Paul Valéry, Max Ficker, Jurgen Wittgenstein, Hans Levin, Braque, Delanauy, Lèger, Yvonne Oddon, Jean Paulhan, Jean Cassou e Jean Giraudoux, racconta nell’intervista del 1982.

²⁰⁷ Cfr. A. Guerreiro, “Georges Devereux et les montagnards Sedang: de la fascination à la répulsion”, in *Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain*, numero speciale di *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 35-46.

²⁰⁸ Nello specifico ottiene il Diploma dell’École Nationale des Langues Orientales Vivantes il 5 agosto 1931, che troviamo conservato all’IMEC [DEV 1.8].

Era stata una decisione, a suo dire, presa in fretta nel pieno della malattia, per la paura di non potere più uscire dalla Romania, obbligato al servizio militare dato che non era più iscritto all'università.²⁰⁹ Un coma da febbre tifoide, sopraggiunto poco dopo il suo ritorno a Parigi, lo aveva infatti costretto a un ricovero di due mesi e mezzo²¹⁰ e a ritornare nuovamente, ma per breve tempo, a Lugoj. Quella fu l'ultima volta che mise piede nella sua città natale.

Devereux dichiarò che la decisione di iscriversi all'École des Langues Orientales Vivantes era dipesa dal poco impegno richiesto, che non avrebbe interagito con il suo lavoro di editore,²¹¹ ma è difficile non vedere riflesso in quella scelta l'antico desiderio di vagare con la mente in territori sconosciuti e lontani. Non ne avrebbe infatti affrontato lo studio con il solo obiettivo di un certificato universitario – come lasciano intendere le sue dichiarazioni – bensì immergendosi a capofitto nella lettura di scritti sulla Malesia, che presto avrebbero spinto i suoi interessi verso l'etnologia.

Probabilmente, rimasto affascinato dai racconti dello scrittore Henri Fauconnier – che nel 1930 vinceva il *premio Goncourt* con il suo romanzo *Malaisie* – con il quale Devereux si intratteneva passeggiando per Boulevard du Montparnasse, nutriva il desiderio di visitare di persona, e non più solo con la mente, quei luoghi lontani. Voleva infatti partire – confidava allo scrittore al momento della sua partenza per l'Indocina – per “capire su quante corde il [suo] cuore sapesse vibrare”.²¹²

Nella primavera del 1931, il giovane Dobó in “un momento di *ubris*” decide di bussare alla porta di Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl e Paul Rivet per chiedere di partecipare all'esame conclusivo di conferimento del diploma rilasciato dall'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, senza averne seguiti i corsi, con la scusa di essere uno studente dell'École des Langues Orientales. Nonostante le risposte contrariate dei tre professori, Devereux sarebbe riuscito nel suo intento. Un brillante esame, scritto e orale,²¹³ che colpì profondamente Mauss, gli avrebbe permesso di ottenere, il 24 giugno di quell'anno, il *Certificat d'Études Supérieures* in etnologia.²¹⁴

²⁰⁹ Così nell'intervista citata del 1982.

²¹⁰ Presso l'Hopital Pasteur. Cfr. M. C. Beck, *op. cit.*

²¹¹ Racconta sempre nell'intervista del 1982.

²¹² Cfr. G. Devereux, “Une science de la sexualité, pourquoi?”, Prefazione a F. Henriquez, *La sexualité sauvage*, Edition Planète, Paris, 1965, pp. 13-35 [trad. mia]. Questo particolare è riportato anche in Bloch, *op. cit.*

²¹³ Così racconta Devereux nei suoi appunti autobiografici [DEV 108] e nell'intervista del 1982 [DEV 164]. Preparò l'esame grazie ad appunti prestatigli da colleghi; il quaderno con gli appunti del corso di “Museographie” di Mauss è effettivamente conservato nei suoi archivi. Il titolo del tema era: “choisissez un aspect de l'ethnologie. Discutez le à fond”. Devereux avrebbe steso uno scritto dedicato

Come farà il coetaneo Lévi-Strauss poco dopo,²¹⁵ il giovane Dobó entra così a fare parte della prima generazione di etnologi formati da Mauss, Rivet e Lévy-Bruhl all'Institut d'Ethnologie, assistendo al sorgere dell'etnologia francese. La creazione, nel 1925, per volontà dei tre professori, di un istituto appositamente dedicato alla nuova disciplina era stata la prima tappa del processo di istituzionalizzazione e professionalizzazione che, negli anni '30, avrebbe portato a concepire l'etnologia come una nuova branca delle scienze umane francesi, e non più solo studio delle razze e dell'etnie, condotto fino ad allora dall'antropologia fisica, intimamente legata a un paradigma biologico di stampo evoluzionista.²¹⁶

Prima rifratta nelle ricerche di sociologi, filosofi e linguisti della V sezione dell'École Pratique des Hautes Études, della Sorbona e dell'École des Langues Orientales Vivantes, ma per lo più affidata a romanzi o a racconti di viaggi in luoghi 'esotici', la descrizione di culture 'altre' diveniva in quegli anni studio scientifico e faceva il suo ingresso legittimo in università, sebbene con un certo ritardo rispetto al mondo anglosassone.²¹⁷

agli strumenti musicali, che avrebbe profondamente colpito l'etnologo, ottenendo un punteggio che lo classificava come secondo migliore allievo.

²¹⁴ Conservato all'IMEC in DEV 1.25.

²¹⁵ Cfr. S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze, Sansoni, 1969. Devereux avrebbe conosciuto Lévi-Strauss negli Stati Uniti nel 1940. Questa informazione è tratta da una lista stesa da Devereux, dal titolo "Source de renseignements" in occasione della sua richiesta di naturalizzazione in Francia, mai ottenuta. [Fondo Devereux, DEV 1.6].

²¹⁶ Si rimanda a questo riguardo alle ricerche di Alice Conklin che ricostruiscono dettagliatamente il processo di istituzionalizzazione dell'etnologia francese. Cfr. A. Conklin, *In the Museum of Man: Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*, Ithaca, Cornell University Press, 2013; "Civil society, Science, and Empire in Late Republican France. The Foundation of Paris's Museum of Man", *Osiris*, 2ª serie, vol. 17, Science and Civil Society, 2002, pp. 255-290; "The New 'Ethnology' and 'La Situation Colonial' in Interwar France", *French Politics, Culture and Society*, 2002, vol. 20, n. 2, pp. 29-46. Più in generale si veda R. Parkin, "The French-Speaking Countries", in F. Barth, A. Gingrich Andre, R. Parkin, S. Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago-London, Chicago University Press, 2005, pp. 157-253; H. R. Hays, *From Ape to Angel*, New York, Alfred A. Knopf, 1958; tr. it. di Gustavo Glaesser, *Dalla scimmia all'angelo*, Torino, Einaudi, 1974; M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of culture*, New York, Thomas Y. Crowell, 1968; tr. it. di Matilde Callari Galli (a cura di), *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1971.

²¹⁷ La letteratura indica infatti nel 1895, momento dell'arrivo di Franz Boas alla Columbia University di New York, la "data di nascita" istituzionale dell'antropologia culturale americana (seguita dall'istituzione del primo dottorato in antropologia nel 1901, ottenuto da Alfred Kroeber, e dalla nascita dell'*American Anthropological Association* nel 1902). È del 1896 invece la prima cattedra di antropologia in Gran Bretagna, affidata a Edward Burnett Tylor all'Università di Oxford (sebbene si possa parlare di un vero e proprio "salto di paradigma" dall'antropologia evoluzionistica a partire dai lavori di B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, e di A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, pubblicati entrambi nel 1922). Cfr. F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *One*

Il progetto scientifico portato avanti da Mauss, Rivet e Lévy-Bruhl, nel felice connubio tra sociologia durkheimiana, antropologia fisica e interessi coloniali del governo,²¹⁸ si sarebbe completamente realizzato nel 1938, con la nascita del Musée de l'Homme. L'etnologia diveniva una scienza dal "carattere fenomenologico e sperimentale"²¹⁹ basata, come ogni altra, sull'osservazione e fornita di un centro unitario di ricerca. Le condizioni per realizzarla erano, per Mauss, la raccolta di dati e documenti etnografici tramite la ricerca sul campo, il lavoro di studio, archiviazione, classificazione dei materiali raccolti e l'insegnamento.

Il piano di studi dell'Institut d'Ethnologie, nel periodo in cui lo frequentava Devereux (1931/32), comprendeva i corsi di *Instructions d'ethnographie descriptive* di Mauss, di *Anthropologie physique* di Rivet e di *Linguistique et ethnographie de l'Asie et de l'Afrique* di Marcel Cohen, professore all'École des Langues Orientales Vivantes.²²⁰ Gli studenti ne dovevano poi scegliere altri – che andavano dalla fisiologia comparata e dall'antropologia biologica alla linguistica, all'archeologia e al folklore – impartiti in altre istituzioni universitarie. Dall'anno accademico 1927/28, l'istituto aveva ottenuto dal Ministero dell'Istruzione Pubblica l'autorizzazione a rilasciare *Diplômes* o *Certificats d'Études Supérieures* in etnologia che consentivano agli studenti di

Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology, op. cit. Il ritardo nell'istituzionalizzazione dell'etnologia in Francia fu in parte dovuto alla difficoltà d'impiantazione delle scienze sociali nel mondo accademico francese. Cfr. B. Mazon, *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales: le rôle du mécénat américain*, Paris, Cerf, 1988.

²¹⁸ Con gli insegnamenti di Mauss e di Lévy-Bruhl, impartiti rispettivamente alla V sezione dell'École Pratique des Hautes Études e alla Sorbona, la sociologia francese iniziò a rivolgersi allo studio dell'"altro" che, accolto all'interno questa disciplina, riuscì ad acquisire rispettabilità accademica. Con Rivet invece, dalla posizione di forza della storica cattedra al Musée National d'Histoire Naturelle, l'antropologia fisica si apriva alla necessità di affiancare allo studio fisiologico dell'uomo lo studio della sua lingua e "cultura". Grande convinzione del professore era infatti rigettare la nozione di razza come determinante della "civiltà". Nel periodo di massima espansione coloniale i tre professori cercarono il supporto dell'amministrazione coloniale per far convergere tutte le forze verso la nascita della nuova disciplina. Nel sostegno ricevuto dal governo un grande ruolo ebbe infatti l'ex amministratore coloniale Maurice Delafosse, ex professore dell'École des Langues Orientales. L'Istitut d'Ethnologie diveniva una specie di consiglio scientifico dell'amministrazione coloniale atto allo studio delle popolazioni "pacificate" e alla creazione di specialisti che aiutassero l'amministrazione a conoscere meglio i possedimenti coloniali. Gli allievi dell'École Coloniale, che formavano i futuri amministratori erano incoraggiati a seguire i corsi impartiti al nuovo istituto. Cfr. A. Conklin, "Civil society, Science, and Empire in Late Republican France. The Foundation of Paris's Museum of Man", *Osiris*, 2 serie, vol. 17, Science and Civil Society, 2002, pp. 255-290; "The New 'Ethnology' and 'La Situation Colonial' in Interwar France", *French Politics, Culture and Society*, 2002, vol. 20, n. 2, pp. 29-46.

²¹⁹ Sono parole di Marcel Mauss. Cfr. "Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia" (1924), in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950; tr. it. a cura di Ernesto De Martino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 293-326, cit. p. 296.

²²⁰ Devereux avrebbe partecipato attivamente alle attività dell'Institut d'Ethnologie solo una volta conseguito il diploma.

ottenere, con le dovute integrazioni, la *Licence ès lettres*, che Devereux conseguì nel 1932.²²¹

Il corso che Mauss teneva all'Institut d'Ethnologie, parallelamente a quello di *Religions des peuples non civilisés* alla V sezione dell'EPHE, era la vera innovazione, una sorta di iniziazione alla nuova disciplina grazie all'insegnamento delle “basi teoretiche” a partire dalle quali raccogliere e descrivere in modo scientifico e metodico dati etnografici, in vista delle ricerche sul campo degli studenti che il professore iniziava a sponsorizzare in quegli anni.²²²

Devereux collaborò con il sociologo francese nel corso dell'anno accademico 1931/32. Nonostante la brevità della loro collaborazione, Devereux avrebbe sempre considerato Mauss il suo “maestro”, l'unico – insieme a Freud – da lui riconosciuto.²²³ Così Lévi-Strauss, introducendo la raccolta dei saggi più celebri del sociologo francese, *Sociologie et Anthropologie* (1950), sintetizza l'impressione lasciata dal professore sui suoi studenti:

Pochi insegnamenti sono rimasti così esoterici e, a un tempo, hanno esercitato un'influenza così profonda, come quello di Marcel Mauss. Solo coloro che hanno conosciuto e ascoltato l'uomo possono apprezzare pienamente la fecondità del suo pensiero – reso talvolta oscuro dalla sua stessa densità, ma tutto solcato da lampi, pieno di andirivieni tortuosi, che sembrano portare fuori strada nel momento in cui il più inatteso degli itinerari conduceva al cuore dei problemi – e valutare il debito che hanno contratto nei suoi riguardi.²²⁴

Altri espressero le medesime parole descrivendone l'insegnamento, fatto di intuizioni “geniali” e innumerevoli esempi tratti da una erudizione versatile e immensa. Un insegnamento il cui apporto metodologico era però l'aspetto più importante, più di

²²¹ A partire dal 1896 il sistema universitario francese prevedeva la possibilità di ottenere la “Licence” sommando tre “Certificats d'Études Supérieures”. Oltre a quello di “Ethnologie” (24 giugno 1931), Devereux avrebbe ottenuto quello di “Littérature étrangère: allemand” (25 giugno 1932), e di “Histoire des religions” (27 giugno 1932). Ottenne il Diplôme de Licencié ès Lettres il 30 agosto 1932. Certificati e diplomi sono conservati all'IMEC in DEV 1.8 e DEV 1.25.

²²² Si vedano gli scritti sopra citati di A. Conklin e J. Poirier, “Marcel Mauss et l'elaboration de la science ethnologique”, *Journal de la Société des Océanistes*, 1950, tomo 6, pp. 212-219. Poirier riporta che il corso di “Instructions d'ethnographie descriptive” di Mauss era suddiviso in “a. méthodes d'enregistrement, b. morphologie sociale et géographie humaine, c. technologie, d. esthétique; e. économie; f. droit et morale; g. religion et folklore; h. phénomènes généraux: internationaux (de civilisation); nationaux: psychosociologiques (mentalité et caractère collectif, etc.), bio-sociologiques (race, types, etc.)”, p. 217.

²²³ Così nei suoi appunti autobiografici [Fondo Devereux, DEV 108].

²²⁴ C. Lévi-Strauss, “Introduzione all'opera di Marcel Mauss” (1950), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. XV-LIV, qui p. XV.

qualsiasi nozione.²²⁵ Lo stesso Devereux – che da Mauss senza dubbio assimilò un modello di ragionamento che avrebbe poi riprodotto nei suoi scritti e con i suoi studenti – affermò che le riflessioni del professore erano state come “un lampo nell’oscurità” che aveva dato forma a questioni a lui “familiari”, con una sensazione di “*déjà vu*”. Gli era difficile stabilire nel dettaglio cosa realmente gli avesse insegnato Mauss: senza dubbio un metodo attraverso cui “aveva scoperto” che “i fenomeni individuali e sociali erano intellegibili” e che l’uomo poteva essere oggetto di uno studio sistematico e “sperimentale”.²²⁶

La letteratura critica poco ha sottolineato l’influenza del pensiero di Mauss su Devereux,²²⁷ preferendo il più delle volte inserire le sue riflessioni nella linee di ricerca del movimento di Cultura e Personalità o in quelle dell’antropologia psicoanalitica sviluppata da Géza Róheim, per via del suo lungo soggiorno negli Stati Uniti (1932-1963). In entrambe, però, Devereux mai si riconobbe mentre l’apporto di Mauss fu sostanziale.

Il sociologo francese non gli insegnò tanto l’antropologia quanto, più importante, a “essere uno scienziato”,²²⁸ più che fatti gli insegnò “l’arte di tirare fuori qualcosa dai ‘fatti’”.²²⁹ Mauss istruiva infatti i suoi studenti su come “procedere dal concreto all’astratto”,²³⁰ dall’osservazione alla ricerca di “leggi”, intuendo – come voleva Durkheim – “relazioni” tra dati osservativi: era questo il metodo per ottenere scientificità nello studio dell’uomo. Nei suoi scritti Devereux sottolineò sempre l’importanza di procedere induttivamente nella ricerca, un metodo indubbiamente appreso dalla fisica, ma che nelle riflessioni di Mauss ritrovava applicato allo studio dell’uomo, insieme a quella concezione della scienza di Poincaré come “maniera di unire i fatti che le apparenze separano”.²³¹ Il compito primario dello scienziato è, dunque, “ordinare”, poiché “si fa la scienza con i fatti come una casa coi mattoni; ma

²²⁵ Cfr. J. Poirier, *op. cit.* e J. Cazeneuve, *Mauss*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

²²⁶ Così nell’intervista del 1982 precedentemente citata e conservata nei suoi archivi [DEV 164].

²²⁷ Solo l’articolo di F. Michael Jones, “Georges Devereux et l’ethnologie française. Rencontre et malentendu”, *Nouvelle Revue d’Ethnopsychiatrie*, n. 6, 1987, pp. 81-94.

²²⁸ “Mauss did not teach me anthropology, he thought to me to be a scientist”, scrive Devereux nei suoi appunti autobiografici [DEV 108].

²²⁹ “Vous m’avez enseigné bien plus que des faits. Vous m’avez enseigné l’art de tirer quelque chose des faits”. Lettera di Devereux a Mauss del 1 novembre 1937 conservata al Fondo Mauss, custodito sempre all’IMEC.

²³⁰ Cfr. M. Mauss, “Le tecniche del corpo” (1936), in *Teoria della magia e altri saggi*, cit, pp. 383-409, qui p. 385.

²³¹ H. Poincaré, *La Valeur de la Science* (1905); tr. it. *Il valore della scienza* in G. Boniolo (a cura di), *Opere epistemologiche*, Albano Terme, Piovan, 1989, p. 380. In altre parole: “le verità non sono feconde se non sono connesse le une alle altre [...] gli anelli intermedi mancheranno e non vi sarà più catena”, *Ivi*, p. 310.

un'accumulazione di fatti non è una scienza più di quanto un mucchio di pietre non è una casa".²³²

Senza dubbio questa consapevolezza è alla base delle numerose critiche dello scienziato Devereux sia nei confronti dell'empirismo meramente descrittivo di tanti antropologi americani, simili a quegli scienziati "formiche"²³³ convinti di fare scienza tramite un semplice accumulo di fatti, sia nei confronti del "misterioso balletto di astrazioni incorporee"²³⁴ di tante interpretazioni metafisiche dell'uomo, costruite come da "ragni" che ricavano solo da se stessi la propria tela. Da Poincaré e Mauss il giovane etnologo imparò invece la fondamentale differenza tra una mera raccolta di dati, il pensiero puro e il vero lavoro di ricerca, simile – restando nell'ambito della similitudine utilizzata da Bacone per descrivere il metodo induttivo – a quello delle "api" che ricavano la materia prima dai fiori, ma poi la digeriscono, la rielaborano e la trasformano.

Ancora più importante, Devereux avrebbe fatto suo il fine scientifico di Mauss di studiare l'uomo nella sua totalità e concretezza grazie a un'epistemologia in grado di salvaguardarne la specificità e complessità. Contro le "astrazioni abusive"²³⁵ della filosofia accademica francese degli anni '20 – alla base dell'inquietudine di un'intera generazione di filosofi e della sua protesta in nome della realtà e del concreto²³⁶ – Mauss proponeva di rivolgersi a "uomini in carne e ossa, viventi o già vissuti",²³⁷ che andavano studiati nel loro *milieu* naturale per capire come lo determinassero e come ne fossero a loro volta determinati. "Per prima cosa viene l'uomo", insegnava Mauss ai suoi studenti,²³⁸ e "l'osservatore deve avere sempre l'ultima parola", affermava Lévi-Strauss nella celebre lezione inaugurale al Collège de France (1960) riferendosi all'insegnamento del suo professore;²³⁹ un testo che Devereux apprezzò

²³²H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse* (1902); tr. it. *La scienza e l'ipotesi* in *Opere epistemologiche*, cit., p. 160. Così avrebbe scritto Devereux: "la scienza non consiste nella scoperta di frammenti isolati di verità, ma in un atteggiamento intellettuale che esige una relazione coerente fra questi frammenti disparati", in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 312.

²³³Come li definiva Bacone con un'immagine molto esplicativa.

²³⁴G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, cit., p. 59.

²³⁵M. Mauss, "Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia" (1924), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 300.

²³⁶Cfr. S. Moravia, *op. cit.* Forse a questo clima culturale vanno anche ricondotti i numerosissimi commenti pungenti di Devereux, sparsi nei suoi scritti, nei confronti della "filosofia".

²³⁷M. Mauss, "Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia" (1924), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 298.

²³⁸Cfr. J. Poirier, *op. cit.*

²³⁹C. Lévi-Strauss, *Éloge de l'anthropologie* (1960), collection de leçons inaugurales du Collège de France, n. 31; poi pubblicata con il titolo "Le champ de l'anthropologie" in C. Lévi-Strauss

profondamente e in cui si riconobbe totalmente.²⁴⁰ L'esigenza, insieme etica e scientifica, di non perdere mai di vista l'individuo concreto – in opposizione a ogni abuso dei discorsi sulla “coscienza collettiva” o di determinismi socio-culturali²⁴¹ – sarà un caposaldo della teoria di Devereux.

Se nell'etnologia Lévi Strauss trovava ristoro a quel “*souci* di concretezza” che lo aveva spinto ad abbandonare la filosofia,²⁴² il coetaneo Dobó trovava lì uno spazio disciplinare in cui incanalare la sua riflessione giovanile sul rapporto tra individuo e società. Il suo antico dilemma sul confine tra il “dentro” e il “fuori” riceveva infatti forma nell'idea del sociologo che “l'uomo completo, nella sua concretezza” fosse un “essere indivisibile, ponderabile e inscindibile”.²⁴³ complesso intreccio di variabili biologiche, psicologiche e socio-culturali interdipendenti. Per Mauss lo studio di questa *totalità* era “uno dei più urgenti”²⁴⁴ e affidava questo compito all'antropologia intesa nel suo senso più vasto, nel senso kantiano di “scienza di quello che è propriamente umano nell'uomo”.²⁴⁵ una sorta di ‘meta-scienza’ che comprendeva la fisiologia, l'etnologia, la sociologia, la linguistica, la psicologia e che faceva da perno all’“unità fondamentale delle scienze umane”,²⁴⁶ di cui il sociologo e, sulla sua scia, il suo allievo furono sempre convinti.

Era per Mauss necessario “metterle in azione tutte per avere una chiara visione dell'uomo”.²⁴⁷ Se però nell'uomo concreto “il sociale, lo psicologico e lo stesso fisiologico coincidono”,²⁴⁸ la “scienza” impone di procedere su una “moltitudine di piani, distinti e congiunti”,²⁴⁹ per evitare sintesi universalizzanti e, al tempo stesso, riduzionismi. Era questa la prima regola epistemologica espressa da Durkheim nelle sue *Règles de la méthode sociologique* (1895): il “fatto sociale” può essere spiegato solo attraverso altri “fatti sociali”; regola che Mauss estendeva alle altre discipline

Anthropologie Structurale Deux, Paris, Plon, 1973; tr. it. di Paolo Caruso, *Elogio all'antropologia*, Torino, Einaudi, 2008.

²⁴⁰ Nella lettera del 25 febbraio 1961 in cui Devereux ringrazia Lévi-Strauss per avergli inviato il testo. [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 24]

²⁴¹ Contro cui Mauss d'altronde si era scontrato. A questo riguardo si veda J. Carroy, A. Ohayon Annick, R. Plas, *Histoire de la psychologie en France*, Paris, La Découverte, 2006.

²⁴² Cfr. S. Moravia, *op. cit.*

²⁴³ M. Mauss, “Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia” (1924), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 319.

²⁴⁴ *Ivi*, pp. 319-322.

²⁴⁵ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 329.

²⁴⁶ Cfr. J. Poirier, *op. cit.*

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ M. Mauss, “Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia” (1924), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 315.

²⁴⁹ C. Lévi-Strauss, *Éloge de l'anthropologie*, cit.

vietando di collegare tra loro dati eterogenei o utilizzare i concetti di una scienza al di fuori del proprio sistema di riferimento.²⁵⁰ Come sostiene Ernesto De Martino nella prefazione alla raccolta di saggi del sociologo, con Mauss erano poste le basi di una vera pluridisciplinarietà nello studio dell'uomo che imponeva una collaborazione, ma al tempo stesso un'esclusione metodologica reciproca tra le diverse scienze. La consapevolezza della sovra-determinazione dei fenomeni umani e, con un termine di Devereux, della "co-emersione" di biologico, psicologico e culturale che impongono la necessità scientifica di procedere metodologicamente tenendo separati i diversi discorsi, furono le premesse del suo tentativo ambizioso di fondare un'epistemologia in grado di unire i saperi sull'uomo coordinandoli, premesse a cui Devereux avrebbe dato una giustificazione scientifica nei suoi scritti *via* le scienze esatte (convenzionalismo di Poincaré/complementarismo di Bohr).

Gli aspetti più epistemologici e metodologici del pensiero di Mauss furono messi in luce anche da Lévi-Strauss in un lungo articolo del 1943 sulla tradizione sociologica francese.²⁵¹ Tra i rappresentanti, con sua grande riconoscenza, è annoverato Devereux.²⁵² Nella comune formazione, possiamo forse individuare la 'radice' di molte posizioni teoriche affini nonché il trampolino di lancio della comune ricerca di scientificità, di leggi e "invarianti" nello studio dell'uomo, poi sviluppata nelle rispettive opere all'interno di sistemi epistemologici di riferimento differenti (linguistica/fisica quantistica). Comune fu anche la critica all'empirismo descrittivo boasiano nonché alla mancanza di metodo scientifico (e al conseguente determinismo) dei culturalisti americani²⁵³ e va sottolineato che Lévi-Strauss individuò proprio in Mauss l'embrione di un'idea di "complementarità tra psichismo individuale e struttura sociale", nonché la presa di coscienza della difficoltà

²⁵⁰ Così scrive Lévi-Strauss introducendo la raccolta di saggi di Mauss sopra citata: "Se è vero, infatti, come afferma Mauss, che il mentale e il sociale si confondono, sarebbe assurdo [...] applicare a uno dei due ordini una nozione [...] che ha senso solo nell'altra", in "Introduzione all'opera di Marcel Mauss" (1950), op. cit., p. XXVII.

²⁵¹ Cfr. C. Lévi-Strauss, "French sociology", in G. Gurwitsch, W. E. Moore (a cura di), *Twenty Century Sociology*, New York, Philosophical Library INC, 1943.

²⁵² Così Devereux scrive a Lévi-Strauss in una lettera del 3 marzo 1980: "Un jour où je me suis senti totalement dépaycé a Topeka, j'ai feuilleté par hasard le livre auquel vous aviez contribué un chapitre sur la sociologie française contemporaine. Le fait d'y lire mon nom me donnait le sentiment que j'appartenais quelque part" [DEV 24].

²⁵³ Giudicati da Lévi-Strauss sprovvisti dello sguardo epistemologico di Mauss, grazie al quale avrebbero evitato "taluni rimproveri che a volte hanno meritato", spingendo le loro riflessioni sulle "correlazioni tra la cultura del gruppo e lo psichismo individuale [...] in un circolo chiuso" e "in una discussione interminabile sulla priorità rispettiva di ciascun fattore. [...] Il dibattito non ha via di uscita, salvo accorgersi che i due ordini non stanno, l'uno rispetto all'altro, in una relazione di causa ed effetto". C. Lévi-Strauss, "Introduzione all'opera di Marcel Mauss" (1950), cit., p. XXI.

epistemologica principale delle scienze dell'uomo "che deriva dal carattere intrinseco del [loro] oggetto, di essere, insieme, oggetto e soggetto". In altre parole nelle scienze dell'uomo "l'osservatore stesso è una parte della sua osservazione" poiché "ha la stessa natura del suo oggetto".²⁵⁴

Queste due questioni centrali, che avranno un ruolo importante nell'opera di Lévi-Strauss,²⁵⁵ saranno i pilastri su cui Devereux costruì il suo sistema teorico e la proposta di una nuova epistemologia per le scienze dell'uomo.

Mauss e Freud. Timidi accenni

Devereux trovò dunque nelle riflessioni di Mauss delle prime risposte alla sua domanda sul rapporto tra cultura e psichismo, su cui il sociologo si era espresso nello specifico in occasione della sua elezione a Presidente della Société Française de Psychologie (1924),²⁵⁶ pronunciando la conferenza dal titolo "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie".

Premettendo che si trattava anzitutto di un discorso "di metodo" e ricordando il presupposto durkheimiano della necessità epistemologica di una netta distinzione tra le due discipline, irriducibili l'una all'altra, Mauss rivolgeva numerose domande al pubblico di psicologi; in sostanza le stesse che diedero il via alle ricerche di Cultura e Personalità negli Stati Uniti e che, come è stato sottolineato,²⁵⁷ il sociologo anticipò di un decennio:

Quali sono i rapporti attuali e quali i rapporti auspicabili, senza dubbio prossimi, tra i nostri due gruppi di studiosi? Quali sono le collaborazioni da ricercare e quali i conflitti da evitare? Quali sconfinamenti reciproci dobbiamo impedire? E, inoltre, a quali delle domande che ci potete potremmo in atto rispondere? Ma anche, quali questioni avete già chiarito, consentendoci di progredire nelle nostre ricerche? Quali domande, più o meno urgenti, dobbiamo porvi, in attesa di un vostro progresso che ci consenta di avanzare a nostra volta?²⁵⁸

²⁵⁴ *Ivi*, pp. XXI-XXII.

²⁵⁵ Cfr. S. Moravia, *op. cit.*

²⁵⁶ Cfr. J. Carroy, A. Ohayon Annick, R. Plas, *op. cit.*

²⁵⁷ Cfr. J. Poirier, *op. cit.* Questo aspetto di anticipazione è stato sottolineato anche da Lévi-Strauss nell'introduzione all'opera di Mauss sopra citata.

²⁵⁸ M. Mauss, "Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia" (1924), in *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. 297.

Il sociologo invitava poi gli psicologi a una collaborazione per lui fondamentale tra le due discipline di fronte alla presenza di “fatti comuni” alle due scienze – come “le confusioni mentali e le interpretazioni, i contrasti e le inibizioni, i deliri e le allucinazioni” – con la differenza che mentre lo psicologo li osservava “solo difficilmente e in casi patologici” il sociologo li ritrovava “invece, costantemente, in misura molto rilevante, e in serie immense di fatti normali”.²⁵⁹

Dopo avere citato i lavori di Babinski, Janet, Dumas, Blondel, Head, Wundt, Ribot, Espinas, Mauss si esprimeva anche sulla psicoanalisi, conosciuta attraverso le opere del neurologo inglese William H. Rivers, uno dei primi etnologi a interessarsi a Freud.²⁶⁰ Pur non condividendo gli “eccessi” della psicoanalisi,²⁶¹ il sociologo sottolineava l’importanza di alcune formulazioni che avrebbero potuto gettare nuova luce sui fenomeni sociali, anzitutto “le nuove teorie del sogno” che fornivano “la chiave di numerosissimi miti”,²⁶² per le affinità individuate nel loro simbolismo. Era un’intuizione, questa, simile a quella di Freud, che nelle sue incursioni nei “fatti di cultura” aveva messo in luce l’omologia del lavoro di sogni, sintomi, miti e riti.²⁶³ Il padre della psicoanalisi trovava in quelle concordanze un’ulteriore prova dell’universalità dello psichismo e della continuità tra normale e patologico, presupposti a fondamento della sua scienza, che non furono mai accettati dal mondo antropologico americano ma che Mauss sembrò invece condividere.

Mai davvero accolta dai rispettivi colleghi nell’ambito della controversia storica tra le due discipline, la collaborazione auspicata da Mauss e Freud tra antropologia e psicoanalisi per cogliere la complessità tanto del dato clinico quanto del “fatto sociale”, sarebbe stata invece pienamente abbracciata da Devereux, che anzi in quella collaborazione avrebbe posto le basi di una nuova scienza. Avrebbe accettato il

²⁵⁹ *Ivi*, pp. 312-313.

²⁶⁰ In occasione dei suoi studi sulle nevrosi da guerra, condotte tra il 1915 e il 1918 al Craiglockhart War Hospital di Edimburgo. Cfr. B. Pulman, “Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse: W. H. R. Rivers (1864-1922)”, *L’Homme*, vol. 26, n. 100, 1986, pp. 119-142.

²⁶¹ Mauss si riferisce all’opera freudiana tanto contestata in ambito antropologico *Totem e tabù* (1912-13). Si veda la critica di Kroeber esposta nel presente lavoro in 3.1. Mauss, conoscendo Freud attraverso Rivers, accolse il travisamento compiuto dall’etnologo (e in generale da tutto il mondo antropologico) del concetto freudiano di “pulsione” [*Trieb*], ma anche la sua negazione dell’importanza data da Freud alla sessualità nella vita psichica. Cfr. G. Charuty “Anthropologie et psychanalyse: le dialogue inachevé”, in Gérard Althabe, Daniel Fabre, Gérard Lenclud (a cura di), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH, 1992, pp. 75-115 e l’articolo di B. Pulman sopra citato.

²⁶² M. Mauss, “Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia” (1924), in *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit, p. 307.

²⁶³ Sulla teoria freudiana della cultura si veda P. L. Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1993; tr. it. di V. De Micco, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Borla, Roma 1999.

presupposto, condiviso da entrambi, dell'esistenza di meccanismi universali di funzionamento dello psichismo e della cultura, facendo suo il metodo che ne deriva e che elegge l'altro (il patologico/l'alterità culturale) a osservatorio privilegiato della natura umana.

2.2. Prospettive sul futuro tra *colonialisme de gauche* e la Rockefeller

Uno dei punti programmatici della nuova scienza dell'uomo "concreto", voluta da Mauss, Lévy-Bruhl e Rivet, era l'osservazione diretta dell'altro nel suo *milieu* naturale. Sulla scia della 'nuova' antropologia anglosassone, sebbene con vent'anni di ritardo, agli inizi degli anni '30 l'Institut d'Ethnologie cominciò a sponsorizzare le ricerche sul campo di studenti 'iniziati' alla nuova disciplina.²⁶⁴ Queste erano anzitutto finalizzate a raccogliere collezioni etnografiche per il Musée Ethnographique del Trocadero (1878), nucleo embrionale di quello che, nel 1938, sarebbe stato il Musée de l'Homme.

Rivet, dalla posizione di prestigio della storica cattedra di antropologia fisica del Muséum National d'Histoire Naturelle, ne aveva assunta la direzione nel 1928, dando il via a una profonda riorganizzazione che aveva il fine di creare al Trocadero una sorta di laboratorio scientifico dell'Institut d'Ethnologie. Il museo era infatti destinato ad archiviare, catalogare e studiare i materiali etnografici raccolti sulla base dei dettami della nuova scienza.²⁶⁵ Nel clima nazionalista e xenofobo degli anni '30, aveva poi lo scopo, non meno importante, di divulgare la nuova disciplina grazie a esposizioni pubbliche delle collezioni.²⁶⁶ Intento scientifico, politico e pedagogico erano, infatti, inscindibili nel progetto della nuova etnologia francese, una scienza

²⁶⁴ La prima fu la spedizione di Dakar-Gibuti, nel 1930, guidata da Marcel Griaule. Ricordiamo che è invece del 1898 la prima grande spedizione del mondo britannico, organizzata dallo zoologo Alfred Cort Haddon allo stretto di Torres, a cui parteciparono W. H. Rivers e C. Seligman. Franz Boas compì uno studio geografico – che di fatto si rivelò etnologico – nel 1883 presso una comunità eschimese dell'isola di Baffin nel Canada nord-orientale. In Francia il periodo tra le due guerre costituì la fase di passaggio da un'antropologia "a tavolino" allo studio diretto di popolazioni "altre". La ricerca sul campo, nel suo senso malinowskiano, sarebbe diventata routine in Francia solo nel secondo dopoguerra. Cfr. F. Barth, A. Gingrich Andre, R. Parkin, S. Silverman, *One Discipline, Four Ways : British, German, French and American Anthropology*, Chicago-London, Chicago University Press, 2005 e il volume curato da G. Stocking, *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, London-Madison, University of Wisconsin Press, 1983.

²⁶⁵ Cfr. A. Conklin, *In the Museum of Man* (2013), cit.

²⁶⁶ Sponsorizzato dai surrealisti, il museo diventò presto un nuovo luogo d'incontro per l'élite aristocratica, intellettuale e artistica parigina. A questo riguardo si veda anche il testo di Sergio Moravia dedicato a Lévi-Strauss, precedentemente citato.

“militante” che attraverso “risultati scientifici” doveva mostrare nelle sale del museo l’uguaglianza delle culture e del loro grado di civilizzazione, educando la comunità a cogliere l’“unità del genere umano” a partire dalle differenze.²⁶⁷

Nell’ottica dei tre professori questo intento umanitario doveva rivolgersi anche oltreoceano. Puntando sull’aspetto dell’ideologia coloniale di *mise en valeur* della cultura delle popolazioni “pacificate” rispetto a quello di *mission civilisatrice* – che aveva caratterizzato fino ad allora, tranne in rare eccezioni, l’operato di missionari, funzionari militari e amministratori coloniali²⁶⁸ – alla loro etnologia davano il compito di migliorarne e umanizzarne la politica. Si trattava, da una parte, di fornire l’amministrazione coloniale degli strumenti scientifici per comprendere le popolazioni locali, dall’altra di mettere un freno alla distruzione dei mondi culturali d’oltreoceano, che si stava compiendo in nome della cosiddetta opera di “civilizzazione”. Primo obiettivo era, dunque, creare un network di etnologi che studiassero i possedimenti dell’Impero.

La letteratura ha sottolineato le ambiguità di questo legame di Mauss, Rivet e Lévy-Bruhl con l’amministrazione coloniale che, dietro un’apparente accettazione dell’Impero, mirava anzitutto a fare convergere tutte le forze per lo sviluppo dell’etnologia.²⁶⁹ Nel momento in cui la questione coloniale era all’ordine del giorno in Francia, i tre professori avevano, infatti, immediatamente rivolto il loro sguardo alle colonie per cercare finanziamenti e legittimità statale per la loro scienza.²⁷⁰

Il supporto maggiore provenne dall’Indocina francese, grazie al legame di Mauss con Louis Finot, orientalista al Collège de France e dal 1929 direttore dell’École Française d’Extrême Oriente di Hanoi.²⁷¹ Maggiori contatti con l’amministrazione coloniale indocinese furono stretti da Mauss e Rivet in occasione dell’esposizione coloniale del 1931. Nel dicembre di quell’anno, quest’ultimo partiva per quattro mesi in “missione esploratrice” in quei territori. Entusiasta, dedicava al suo ritorno un intero corso alle

²⁶⁷ Cfr. A. Conklin, *In the Museum of Man* (2013), cit.

²⁶⁸ Cfr. O. Salemink, “Mois and Maquis. The Invention and Appropriation of Vietnam’s Montagnards from Sabatier to the CIA”, in George W. Stocking (a cura di), *Colonial Situations. Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, pp. 243-264.

²⁶⁹ Cfr. A. Conklin, *In the Museum of Man* (2013), cit.

²⁷⁰ Il Ministero delle Colonie fu infatti il principale finanziatore, nel 1925, dell’Institut d’Ethnologie e gli allievi dell’École Coloniale, che formava i futuri amministratori, erano invitati a seguire i corsi impartiti nel nuovo istituto.

²⁷¹ Una stretta collaborazione era stata infatti creata nell’immediato tra l’Institut d’Ethnologie e l’EFEO. A questo riguardo si veda l’articolo di Nélia Dias, “From French Indochina to Paris and back again: The Circulation of Objects, People, and Information, 1900-1932”, *Museum & Society*, vol. 13, n. 1, 2015, pp. 7-21.

popolazioni degli altipiani dell'odierno Vietnam e ideava il progetto di destinare loro una sezione specifica del Trocadero.²⁷² Era dunque urgente inviare studenti a raccogliere materiali etnografici su quella cultura, prima mai studiata.

Tra il 1933 e il 1935, il giovane Dobó è così uno dei primi etnologi 'professionisti' a compiere una ricerca sul campo nell'Indocina francese sulle basi della nuova "scienza".²⁷³ È il primo a studiare la popolazione dei Sedang della regione settentrionale del Protettorato dell'Annam.

Sarebbe partito grazie ai finanziamenti della Fondazione Rockefeller, molto attiva a Parigi in quegli anni, con la quale Mauss era entrato in contatto alla ricerca di fondi per le missioni dei suoi studenti. Numerose erano, infatti, le spese per l'avvio della nuova scienza etnologica e i finanziamenti coloniali riuscivano a malapena a coprire i progetti in loco.²⁷⁴

Inizialmente finalizzata alla prevenzione della tubercolosi in Francia, l'unità amministrativa parigina della Rockefeller – stanziata, a pochi anni dalla nascita della fondazione, negli uffici di Rue de la Baume (1917) – era divenuta, a cavallo tra gli anni '20 e '30, la base strategica per l'avvio dei progetti europei.²⁷⁵ Uno degli obiettivi di quel periodo – insieme a quelli che riguardavano la medicina, l'igiene, la pedagogia, le scienze naturali – era incrementare lo sviluppo delle scienze economiche e sociali all'interno di un'ottica "scientifica" che le portasse al livello delle scienze naturali.²⁷⁶ Due erano i punti programmatici di intervento: l'istituzione o la promozione di centri di ricerca e la formazione di nuovi ricercatori, grazie a borse di studio che finanziassero ricerche su fenomeni "concreti" e "contemporanei".

²⁷² Cfr. gli scritti di A. Conklin e N. Dias, "Rivet's Mission in Colonial Indochina (1931-1932) or the failure to create an ethnographic museum", *History and Anthropology*, 2014, vol. 25, n. 2, pp. 189-207.

²⁷³ I primi studi sulle popolazioni locali furono infatti condotti da etnologi "dilettanti" come amministratori coloniali, missionari e funzionari militari. Cfr. O. Salemink, *op. cit.* Jeanne Cuisinier e Véronique Sokoloff furono gli altri studenti inviati da Rivet in Indocina per compiere degli studi sugli strumenti musicali in Malesia. Si veda l'articolo di Dias sopra citato.

²⁷⁴ A. Conklin, *In the Museum of Man* (2013), cit.

²⁷⁵ Brigitte Mazon ricostruisce il ruolo avuto dalla Rockefeller nello sviluppo delle scienze sociali in Francia e, nello specifico, la storia del suo legame con la nascita dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales nel suo libro *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales: le rôle du mécénat américain : 1920-1960*, Paris, Cerf, 1988.

²⁷⁶ "Per promuovere il benessere dell'umanità nel mondo" – slogan della Rockefeller – era necessario occuparsi anche dell'"equilibrio sociale", attuabile solo conoscendo in profondità i "meccanismi della società contemporanea". Così sosteneva E. Day, il primo direttore della Sezione di Scienze Sociali della Rockefeller. Cfr. B. Mazon, *op. cit.* Nel 1929, in seguito a una riorganizzazione della fondazione, era stata creata una sezione speciale per le scienze sociali che aveva il fine di centralizzare le prime iniziative portate avanti in quel decennio e in questo ambito dalla Fondazione filantropica Laura Spelman, istituita nel 1918 dal petroliere americano in memoria della moglie e nel 1929 assorbita dalla Rockefeller.

Portati a termine i primi progetti americani,²⁷⁷ la Rockefeller si era rivolta all'Europa. Dopo avere stanziato massicci finanziamenti alla London School of Economics e alla Deutsche Hochschule für Politik di Berlino, nel 1929 veniva inviato a Parigi il sociologo e politologo americano Charles Merriam, per condurre un'indagine che valutasse la situazione delle scienze economiche e sociali nelle maggiori facoltà parigine, al fine di progettare un piano d'azione. Nonostante la ricchezza e il prestigio intellettuali delle ricerche della Parigi di Comte e di Durkheim, Merriam rilevava la mancanza di risorse materiali e di coordinazione intellettuale tra le scienze sociali francesi, frammentate tra le varie Facoltà di Lettere e di Diritto. Primo obiettivo era dunque creare un grande istituto che centralizzasse la ricerca.

Furono coinvolti i professori parigini, a cui si apriva la possibilità di ricevere finanziamenti per progetti rifiutati dal Governo, che poco fino ad allora aveva investito nella causa delle scienze sociali francesi.²⁷⁸ Immediate erano le proposte di Mauss, che nel 1929 veniva invitato dai delegati della Rockefeller a Parigi, T. B. Kittredge ed E. Day, insieme a Charles Rist e Célestine Bouglé, a visitare l'Università di Chicago, fondata da John Rockefeller. Molto significativo è il titolo della conferenza che Mauss pronunciò in quell'occasione: "Unité et rapports des sciences humaines: anthropologiques, psychologiques et sociologiques".²⁷⁹ Lì erano contenuti i presupposti teorici del progetto che presentò a Merriam al suo ritorno, volto a istituire una sesta sezione all'École Pratique des Hautes Études destinata nello specifico alle scienze sociali.²⁸⁰ Benché fosse in linea con l'idea di Merriam di un grande istituto parigino, gli americani ritennero il progetto del professore troppo teorico, troppo vasto e privo di un piano d'azione strutturato.²⁸¹ Completamente compatibile con lo spirito della fondazione era invece la seconda richiesta di Mauss di stanziare borse di studio per le missioni nei domini coloniali degli allievi più promettenti; un progetto più 'concreto'.

²⁷⁷ Ricordiamo l'istituzione nel 1923 del Social Science Research Council.

²⁷⁸ Ci si era rivolti prevalentemente a privati. In quegli anni la Rockefeller andava, infatti, a sostituire il banchiere Albert Kahn che consacrò tutta la sua fortuna a finanziare l'università e la ricerca. Fu infatti Kahn il finanziatore del "Centre de documentation sociale" (1920), che ebbe un ruolo fondamentale per lo sviluppo delle scienze sociali tra le due guerre.

²⁷⁹ Cfr. J. Poirier, *op. cit.*

²⁸⁰ Il progetto scientifico di Mauss si sarebbe sì realizzato grazie ai finanziamenti della Rockefeller (con la nascita della VI Section des Sciences Économiques et Sociales dell'EPHE, dove nel 1963 sarebbe stata istituita la prima cattedra europea di etnopsichiatria affidata a Devereux) ma solo nel 1947 e sotto l'egida degli storici guidati da Lucien Febvre.

²⁸¹ Cfr. B. Mazon, *op. cit.*

Fallito il progetto dell'istituto, ritenuto prematuro,²⁸² la Sezione di Scienze Sociali della Rockefeller aveva infatti deciso di volgersi al secondo punto programmatico del piano di intervento, incanalando i suoi finanziamenti nella ricerche di giovani studenti. I primi, nel corso dell'anno accademico 1932-33, andarono al neonato Institut de Droit Comparé, al Centre de Documentation Sociale, e all'Institut d'Ethnologie.

Il giovane Dobó era uno dei primi a usufruirne. La condizione imposta dalla Rockefeller, prima della partenza nella colonia francese, “*terrain très dangereux*”, era una formazione preliminare negli Stati Uniti atta ad apprendere i rudimenti della ricerca sul campo, seguita da un'esperienza “pratica” presso popolazioni meno pericolose.²⁸³ “Troppo teorica” era stata definita da Merriam, nel suo rapporto del 1929, la formazione francese e la nuova generazione andava iniziata ai “metodi di osservazione e ricerca empirica” sulla base di una “raccolta e uno studio sperimentale dei fatti”, grazie a soggiorni negli Stati Uniti.

È così che Devereux, una volta sostenuti gli esami per la *Licence Libre ès Lettres* alla Sorbona nel giugno del 1932,²⁸⁴ parte come “Research Fellow” della Rockefeller alla volta degli Stati Uniti, “per dedicarsi a studi antropologici [...] di autentico valore per il Governo Francese”.²⁸⁵

²⁸² Scontratasi con la situazione conflittuale delle scienze sociali francesi e su consiglio del Rettore dell'Università di Parigi, Sébastien Charléty, che riteneva prematura l'idea di un grande istituto, la Rockefeller presto abbandonò il progetto di istituire un grande istituto di scienze sociali nella capitale francese.

²⁸³ Così racconta Devereux nell'intervista rilasciata nel 1982, precedentemente citata e conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 164].

²⁸⁴ Come già anticipato Devereux otteneva il Diplôme de Licencié ès Lettres il 30 agosto 1932, grazie a tre “Certificats d'Études Supérieures”, nello specifico in “Ethnologie” (24 giugno 1931), “Littérature étrangère: allemand” (25 giugno 1932), e “Histoire des religions” (27 giugno 1932). Certificati e diplomi sono conservati all'IMEC in DEV 1.8 e DEV 1.25.

²⁸⁵ Così scrive il referente della Rockefeller Stacy May l'8 febbraio 1936 in una lettera rivolta all'United States Immigration Service e conservata nel faldone del Fondo Devereux relativo alla sua emigrazione negli Stati Uniti [DEV. 1.3].

2.3. Il “mestiere” di antropologo (1932-35)

Mi dici di non capire l'uomo bianco. Non credo di capirlo nemmeno io. Penso spesso che la mente dei bianchi funzioni in un modo davvero bizzarro.

Devereux ad Agnes Savilla (30 marzo 1959)²⁸⁶

Alla scuola degli Indiani Mohave. I primi rudimenti grazie allo studio della sessualità

Il 7 luglio del 1932 Devereux giunge negli Stati Uniti²⁸⁷ per imparare il “mestiere” di antropologo. Aveva richiesto di svolgere il suo training a Yale, per partecipare al *Seminar on Impact of Culture on Personality*, inaugurato proprio quell'anno da Edward Sapir e John Dollard in collaborazione con lo psichiatra Herbert Stack Sullivan,²⁸⁸ un ‘dettaglio’ non di poco conto che lascia intravedere dove erano già rivolti i suoi interessi. La Rockefeller aveva invece optato per la ‘scuola’ di Alfred Kroeber all'University of California a Berkeley, come vedremo meno incline a una collaborazione tra antropologia e psicologia. Come Mauss, anche Kroeber rivendicava l'autonomia dei fenomeni culturali, irriducibili a quelli biologici, ma, a differenza di Mauss, rifiutava nella sua ‘scienza’ della cultura qualsiasi discorso sulla psicologia dell'individuo.²⁸⁹ Parallelamente alla tradizione inglese di Malinowski, invece, insegnava un nuovo modo di fare indagine antropologica attraverso la raccolta di dati empirici e lo studio di individui ‘in carne ed ossa’.

Sotto la supervisione di Kroeber e dopo una breve esperienza nell'Arizona settentrionale presso gli Hopi di Oraibi insieme al gruppo di ricerca di Leslie White,²⁹⁰ nell'inverno tra il 1932 e il 1933²⁹¹ il giovane Dobó svolse il suo *training* a

²⁸⁶ [trad. mia]. Conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC tra le carte sui Mohave [DEV 94, Doc. 13].

²⁸⁷ Dalla lettera di Stacy May sopra citata [DEV. 1.3].

²⁸⁸ Come emerge da una lettera della Rockefeller inviata a Devereux il 27 aprile 1932 e conservata tra la corrispondenza tra Marcel Mauss e Devereux [IMEC, Fondo Marcel Mauss, MAS 3.30].

²⁸⁹ Si rimanda al capitolo 3. del presente lavoro “L'allievo ribelle di Kroeber”.

²⁹⁰ Così racconta Devereux nei suoi appunti autobiografici [DEV 108].

²⁹¹ Dalla lettera di Devereux ad Agnes Savilla del 18 gennaio 73 [DEV 94].

Parker, nella riserva degli indiani Mohave situata sulle sponde del Fiume Colorado, al confine tra l'Arizona e la California.

“Sei settimane infami” erano state quelle trascorse dagli Hopi.²⁹² Alla difficoltà di interagire con una popolazione profondamente ostile agli stranieri si era aggiunta quella di fare i conti con una tradizione scientifica molto diversa dall'europea, che male vedeva la sua precedente formazione. Era negativo il rapporto presentato da Leslie White ai membri della Rockefeller.²⁹³

Fu quello il primo scontro con l'antropologia americana di cui il giovane etnologo capiva immediatamente i limiti: come avrebbe sempre sostenuto nei suoi scritti e dichiarato nel 1982 riferendosi a quella prima esperienza, “gli americani non vogliono uscire dall'empirismo; è l'eredità di Boas”.²⁹⁴ L'eccessivo “fattualismo” del padre dell'antropologia americana e il suo scetticismo verso riflessioni metodologiche e generalizzazioni teoriche²⁹⁵ male si confacevano infatti con la ricerca di leggi e di tratti costanti nell'umano del giovane etnologo. Più volte lo scienziato Devereux avrebbe sostenuto che “una descrizione non è una teoria”, individuando il limite maggiore degli allievi di Boas nel non comprenderne la differenza.²⁹⁶

Nonostante i disaccordi che Devereux avrebbe avuto a livello teorico anche con Kroeber,²⁹⁷ quest'ultimo in quell'occasione intercedeva con la Rockefeller perché gli fosse data un'altra possibilità presso gli indiani Mohave.²⁹⁸ L'antropologo americano dava al giovane Dobó il compito di studiarne la vita sessuale, “argomento nuovo nel campo dell'antropologia nord-americana”, scriveva il professore all'allievo nel dicembre del 1932 consigliandogli di procedere “in modo intensivo” anziché

²⁹² Così racconta Devereux nell'intervista del 1982 più volte citata e conservata nei suoi archivi [DEV 164].

²⁹³ *Ibidem*. Nello specifico confida: “Pour te donner une idée comment j'ai été reçu par ce group en Arizona en '32. On m'a demandé: Qui sont tes professeurs? Marcel Mauss. C'est qui? Rivet. C'est un fou. Lévy-Bruhl. Tout le monde sait qu'il a tort”.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ È però indispensabile sottolineare che il “particolarismo storico” di Boas, secondo il quale ogni cultura ha una fisionomia propria da studiare nella sua particolarità, ha le sue origini nella critica del padre dell'antropologia americana al paradigma evoluzionistico e agli abusi del metodo comparativo che collocava le diverse “razze” su una ipotetica linea di continuità in base a diversi gradi di progresso e sviluppo.

²⁹⁶ Cfr. G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., pp. 19-20.

²⁹⁷ Si veda sempre il capitolo 3. del presente lavoro .

²⁹⁸ Kroeber dedicò infatti la sua carriera allo studio sistematico delle popolazioni indiane della costa occidentale degli Stati Uniti, suo maggiore interesse scientifico. Cfr. *Handbook of the Indians of California* (1925). Devereux, in numerose lettere, avrebbe sempre ringraziato Agnes Savilla per avere “salvato” la sua borsa Rockefeller. Si veda la corrispondenza sopra citata con Savilla [DEV 94].

“estensivo”, sulle base degli insegnamenti del funzionalismo di Malinowski.²⁹⁹ Per Kroeber, il giovane etnologo, in quanto europeo, avrebbe potuto fornire “un contributo prezioso all’antropologia americana”, ancora troppo puritana e reticente ad affrontare l’argomento.³⁰⁰ Solo in quel periodo, infatti, l’antropologia si stava volgendo, con sguardo nuovo, alla tematica della sessualità che, insieme alla religione e al lavoro, diveniva un argomento privilegiato per lo studio di culture altre e del rapporto tra individuo e società,³⁰¹ basti pensare ai lavori di Margaret Mead e di Malinowski di quegli anni.³⁰²

Iniziativa interessante del periodo è il volume collettivo, pubblicato nel 1929 e progettato da Victor Francis Calverton e Samuel Schmalhausen, volto a indagare “da ogni angolo” la relazione tra *Sex e Civilization* coinvolgendo studiosi di tradizioni geografiche e ambiti disciplinari diversi. “La sessualità nella civiltà [*civilization*] come forma di evoluzione sociale deve essere ancora studiata”, scrivevano i due autori nella prefazione.³⁰³ Le scoperte freudiane avevano stimolato una “nuova attitudine” scientifica verso la sessualità e l’obiettivo successivo era passare dal suo studio nell’individuo a quello nella collettività. L’argomento doveva essere affrontato “nello spirito della scienza”; cosa possibile solo allora grazie a una maggiore “libertà da pregiudizi, sebbene ancora poco comune”, le “acquisizioni della moderna sessuologia” e, non da ultimo, le nuove scoperte antropologiche. Così scriveva, citando i più recenti lavori di Malinowski e della Mead, Havelock Ellis, uno dei padri della sessuologia moderna chiamato a introdurre il volume.³⁰⁴

Importantissimi erano per lui i nuovi studi sulla vita sessuale delle altre popolazioni che permettevano di relativizzarne le convinzioni più assodate, frutto più della

²⁹⁹ Così scrive Kroeber in una lettera a Devereux del 29 dicembre 1932 [DEV 24]: “You will [...] recall that Malinowski, though he may write an essay or a book on a single aspect of a culture, speaks always from a background of well-rounded knowledge of the whole culture. This is in line with what you said about Mauss’s view of how a subject like prayer or gifts should be treated so as to afford a complete cross-section of the total culture. [...] Your work also will almost certainly carry more weight through intensiveness than extensiveness; especially as you are broaching a subject which is new in the North American field”.

³⁰⁰ Cfr. *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 242 e il “Preambolo alla *Vita sessuale dei Mohave*”, pubblicato in *Etnosistemi*, numero speciale *Antropologia e psicologia* a cura di Carlo Severi, a. VII, n. 7, gennaio 2000, pp. 4-6; tr. it. di G. Airenti.

³⁰¹ G. Stocking nell’introduzione al volume, da lui curato, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, History of Anthropology. Vol IV, Madison, The University of Wisconsin Press, 1986, p. 6.

³⁰² M. Mead, *Coming of Age in Samoa* (1928) e B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (1927) e *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (1929).

³⁰³ Cfr. Francis Calverton e Samuel Schmalhausen (a cura di), *Sex in Civilization*, New York, The Macaulay Company, 1929, p. 9.

³⁰⁴ H. Ellis, “Introduction”, in F. Calverton e S. Schmalhausen, *op. cit.*, pp. 15-28, qui pp. 18-21.

‘cultura’ che della ‘natura’. Ne mostrava un esempio l’articolo del volume collettivo “Sex and Primitive Society”, dove l’allievo di Boas, Alexander Goldenweiser, sottolineava come il nesso tra sessualità e procreazione – prima delle scoperte di Freud considerato inscindibile – fosse in realtà frutto della cultura, o meglio di una cultura puritana. “Sessualità e procreazione” erano infatti “distinti nella mente di alcuni popoli primitivi”.³⁰⁵

In sostanza, per Ellis, gli studi degli antropologi dimostravano che “l’arte dell’amore” di alcune culture altre fosse “nel senso migliore, più ‘civilizzata’ della nostra”. I cosiddetti “non civilizzati”, eleggendo la sessualità a “simbolo e metafora delle altre attività umane”, prima degli occidentali avevano infatti colto che è quello “il cuore del mistero” dell’uomo. Il medico britannico concludeva sostenendo fiducioso che da qui e dai nuovi studi della psicoanalisi e della sessuologia sarebbe stato possibile concepire “un nuovo ordine sessuale” fondato su “basi ragionevoli”, dal quale attuare un “cambiamento rivoluzionario” a livello scientifico, “morale” e legislativo.³⁰⁶

Non va dimenticato che, sempre nel 1929, era lo stesso Freud, in *Il disagio nella civiltà*, che con parole non dissimili da quelle del collega Ellis, metteva sotto accusa la repressività della civiltà nei confronti della sessualità, di cui però, meno ottimisticamente, sottolineava, l’inevitabilità. In quel testo esponeva esplicitamente la sua teoria sul legame tra civiltà e sessualità, riprendendo le riflessioni esposte in *Totem e tabù* (1912-13) ma rilette alla luce della sua ultima teoria delle pulsioni (*Al di là del principio di piacere* 1920), dove pulsioni di vita e sessuali erano sussunte sotto il concetto di Eros e dove più marcatamente Freud rendeva esplicita la differenza teorica tra sessualità e genitalità.

A partire dall’esperienza presso i Mohave Devereux elesse la sessualità – considerata già dall’adolescenza “qualcosa di sacro”³⁰⁷ – a uno dei temi privilegiati della sua ricerca³⁰⁸ e, una volta incontrata la psicoanalisi, fece completamente sua la concezione freudiana della sessualità come Eros, definita in una serie di interviste “la

³⁰⁵ A. Goldenweiser “Sex and Primitive Society”, in F. Calverton e S. Schmalhausen, *op. cit.*, pp. 53-63, qui p. 54.

³⁰⁶ H. Ellis, *op. cit* [trad. mia].

³⁰⁷ Così confida nell’intervista rilasciata nel 1984 a D. H. Friessem ed E. Schröder. Cfr. *Georges Devereux zum 75. Geburtstag. Eine Festschrift*, Braunschweig/Wiesbaden, Viewig & Sohn, 1984.

³⁰⁸ Come lui stesso dichiara nel corso dell’intervista del 1982 più volte citata.

realtà umana più profonda”.³⁰⁹ Devereux sostenne che furono proprio gli indiani dell’Arizona – da cui sarebbe tornato più volte tra dopo il brevissimo soggiorno del 1932 – a “convertirlo” lentamente a Freud.³¹⁰ Non possiamo escludere che in questa ‘iniziazione’ alle teorie freudiane, oltre alle numerose affinità riscontrate dall’antropologo soprattutto con la teoria mohave dei sogni, un grande ruolo ebbe la loro concezione della sessualità. Non è da escludere infatti che il senso ‘ampio’ e ‘multidimensionale’ attribuito dai Mohave alla sessualità – come dimensione fondatrice dell’umano che coinvolge “pensiero, sentimento, azione e sensazione”³¹¹ – avesse preparato la mente di Devereux ad afferrarne il significato freudiano, a differenza di molti antropologi contemporanei (primi tra tutti Rivers e Malinowski) che, a partire da una mancata comprensione della differenza tra istinto [*Instinkt*] e pulsione [*Trieb*], intesero la sessualità freudiana nel mero senso fisiologico del termine. Proprio contro l’importanza data da Freud al ruolo basilare della sessualità (così però erroneamente intesa) nella formazione dei fenomeni culturali si scagliava infatti, in quegli anni, il mondo antropologico anglosassone nell’ambito dello storico dibattito tra le due discipline. Fulcro delle divergenze era l’ipotesi del complesso edipico come *fons et origo* della cultura, a cui gli antropologi ponevano un netto rifiuto.

Dopo la prima “percezione confusa” di una “convergenza”, avuta durante il breve soggiorno in Arizona del 1932,³¹² numerose furono le affinità che Devereux colse tra le teorie freudiane e il sistema di pensiero Mohave, dove l’interpretazione dei sogni aveva fondamentale importanza.³¹³ Le avrebbe compiutamente analizzate nell’opera *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961), dedicata a descriverne le teorie

³⁰⁹ “N’est-ce pas là la réalité humaine la plus profonde?”. Cfr. l’intervista rilasciata a G. Delaisi. Cfr. “Georges Devereux ethnopsychiatre”, *Le Monde Dimanche*, 18 maggio 1980 .

³¹⁰ Dall’intervista radiofonica rilasciata a J. Meunier nell’ambito del programma di France Culture (7/10/1980). Sarebbe tornato dai Mohave nel 1935-1936, nel 1938, nel 1947, 1949, 1950 (cfr. i curricula conservati tra il materiale biografico [DEV 1.9] e l’introduzione all’opera del 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Washington, The Smithsonian Institution). Nell’intervista racconta che il soggiorno del 1938 fu quello ‘rivelatore’.

³¹¹ Così scrive Devereux nel “Preambolo alla *Vita sessuale dei Mohave*”, sopra citato: “Un libro deve avere un titolo anche se si tratta di temi che nessuna parola del linguaggio in cui è scritto può designare in modo appropriato. La parola sesso non può rendere il significato che hanno gli atti sessuali in una tribù che crede che nel rapporto sessuale il corpo si unisce con il corpo e l’anima con l’anima. La parola ‘amore’ nel titolo avrebbe nascosto il fatto che i Mohave reagivano con lo stesso incredulo disgusto alla storia delirante di Tristano e a quella del ‘casto’ Ippolito. Quanto ad usare entrambe le parole, sarebbe stato ancora più fuorviante. Avrebbe implicato una separazione fra i due aspetti di quella che dovrebbe essere solamente, e infatti è, un’unica entità nel pensiero mohave”, pp. 4-5.

³¹² Così racconta nella prefazione alla seconda edizione (1969) dell’opera del 1961 dedicata alle teorie psicopatologiche dei Mohave, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, cit.

³¹³ In realtà, come abbiamo visto precedentemente, non del tutto digiuno di psicoanalisi.

psicopatologiche e costruita sui dati raccolti durante i soggiorni in Arizona degli anni '30.³¹⁴

Attraverso lo studio della sessualità il giovane etnologo ebbe accesso a quella che già Kroeber aveva definito una *Dream Culture*.³¹⁵ I sogni erano per i Mohave “avventure reali” attraverso cui l’anima ripercorreva eventi successi in un lontano passato mitico della creazione che si rendeva visibile in sogno. In sostanza, la caratteristica principale della cultura mohave era quell’equivalenza tra realtà effettiva e fantasmatica, individuata da Freud come uno degli aspetti principali della vita psichica. I sogni erano per i Mohave la principale “guida al mondo reale” poiché ogni evento umano era di fatto la ripetizione di un prototipo avvenuto nel mito, che conteneva in sé tutte le possibilità dell’essere umano. La loro mitologia era dunque costruita sulla logica dell’inconscio, mitologia che veniva poi utilizzata retrospettivamente per interpretare i propri sogni.

La libertà dei Mohave in materia sessuale³¹⁶ – grazie a un’educazione che dava origine a un Super-Io poco invadente, l’etnopsichiatra Devereux avrebbe scritto – che andava di pari passo con una totale assenza di perversioni o feticismi, rendeva ogni mohave un ottimo osservatore clinico, capace di ricordare con precisione i propri sogni e di interpretare quelli degli altri. La *forma mentis* mohave e, di conseguenza, il loro linguaggio erano in sostanza strutturati su quello che Freud definì il processo primario. Devereux avrebbe spiegato così la loro domestichezza con l’inconscio e la

³¹⁴ Così Devereux dichiara nell’introduzione del 1961. Racconta infatti che i soggiorni del 1947, 1949 e 1950 durarono solo pochi giorni e che raccolse il 99% dei dati durante le ricerche sul campo degli anni '30 (nello specifico nel 1932-33, 1935-36 e 1938). A questo riguardo aggiunge: “the exact date of these field trips is of some importance, since the far-reaching congruence between Mohave psychiatric theories and psychoanalytic views may suggest to some that my questions may have influenced my informants. During my first and second regular field seasons the bias, if any, was frankly anti-analytic, while during the third and last prolonged field season my bias, if any, was one of serious scepticism. Thus, some 99 per cent of my data were collected in a distinctly anti-analytic frame of mind. In addition, I was at that time so ignorant of psychoanalysis that, to take a concrete example, I could not possibly have suggested to my Mohave informants their theory of convulsions for the simple reason that I did not even know at that time that there existed a similar psychoanalytic theory of such seizures. In brief not only I did not seek to ‘prove’ psychoanalysis by means of tendentiously gathered field data, but would have been incapable of doing so, because of my ignorance of psychoanalysis. Thus, the congruence of my Mohave data with psychoanalysis is not the result of a pre-existing bias. On the contrary, it was my dawning awareness of this congruence that caused me to become interested in psychoanalysis in the first place”, pp. 2-3.

³¹⁵ Cfr. A. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (1925).

³¹⁶ Che si esprimeva nell’assenza di riti di matrimonio e nell’intimità, disponibilità e amicizia tra tutti i membri. Nell’opera del 1961 Devereux racconta che i bambini imparavano in fretta ad amare e ad avere confidenza con tutto il mondo. Non erano attaccati emozionalmente a nessuno in particolare ed erano trattati da tutti con amore, considerati già dotati di un funzionamento psichico adulto ma particolarmente sensibile, che andava perciò protetto.

grande finezza psicologica che li rendeva in grado di comunicare, per empatia, con i nevrotici e gli psicotici.

Ogni malattia aveva per i Mohave origine psicologica, era “inondazione psichica dell’organismo”³¹⁷ dovuta a una “comprensione o conoscenza *excédant le cœur*”,³¹⁸ alle volte avvenuta in sogno. Chiunque poteva divenire folle. Di qui la profonda umanità e tolleranza verso la persona sofferente, di qui la cura che assumeva i contorni di una vera e propria *talking cure* atta a ristabilire l’“equilibrio interiore”, incentrata sul potere della parola, dell’ascolto e dell’interpretazione dei sogni (che potevano avere valore diagnostico o prognostico) attraverso la complessa mitologia. Le affinità con il pensiero freudiano sono evidenti, anzitutto medesimi sono i presupposti: l’universalità dello psichismo e la continuità tra normale e patologico. Inoltre è molto interessante notare che il sistema di pensiero mohave mette in luce quell’omologia dei meccanismi e del simbolismo di miti, riti, sogni, sintomi, intuita da Mauss e Freud, su cui Devereux si sarebbe interrogato in modo esplicito nei suoi scritti. Va però sottolineato che, a differenza della psicoanalisi, lo scienziato Devereux non avrebbe mai considerato scientifica “la teoria psicologica empatica” mohave, frutto di “una serie di intuizioni isolate che non si integrano in uno schema completo e coerente”. O meglio, per Devereux, i Mohave avevano sì organizzato le loro intuizioni in un “sistema teorico”, ma questo era costruito su “modelli di pensiero culturali” e non scientifici. Ne avrebbe parlato esplicitamente in un articolo sull’influenza dei modelli culturali sul pensiero psichiatrico “primitivo” e moderno. Lì, sempre sulla base della concezione della scienza di Poincaré, Devereux avrebbe infatti scritto che “la teoria mohave [...] non è il prodotto finale di una serie di osservazioni, induzioni e generalizzazioni intuitive”.³¹⁹ Per questo, “benché corretta” – dal momento che gli “*insights*” degli Indiani dell’Arizona erano ottenuti attraverso l’analisi dei sogni e per empatia diretta³²⁰ – “questa teoria *non* è scienza”.³²¹

³¹⁷ G. Devereux, “Cultural Thought Models in Primitive and Modern Psychiatric Theories”, *Psychiatry: Journal of the Study of Interpersonal Processes*, vol. XXI, n. 4, 1958, pp. 359-374; ripubblicato in *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit; tr. it. “Influenza dei modelli culturali nel pensiero psichiatrico primitivo e moderno”, in *Saggi di Etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 319.

³¹⁸ G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, cit; passo citato dalla traduzione francese *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Le Plesis-Robinson, Synthélabo, 1996, p.147.

³¹⁹ G. Devereux, “Influenza dei modelli culturali nel pensiero psichiatrico primitivo e moderno” (1958), cit., p. 321.

³²⁰ Non va dimenticato che lo stesso Freud diede il via alla sua psicoanalisi a partire dall’analisi dei suoi sogni – inserita però per Devereux, a differenza dei Mohave, nel quadro del “pensiero scientifico” – e avrebbe sempre sostenuto: “se mi si chiede in che modo si possa diventare psicoanalista, rispondo:

Dai Mohave il giovane etnologo ‘scopri’ così Freud, ma prima ancora, grazie alla profonda empatia instaurata con quella popolazione, che l’“affettività” era il “test più rivelatore della natura umana”.³²²

In quel popolo, che Devereux descrisse sempre come “il più gentile del mondo”,³²³ il giovane Dobó trovò infatti l’autenticità affettiva a lungo cercata. Sebbene molto breve,³²⁴ l’esperienza presso i Mohave ebbe per lui “una speciale importanza, [...] un’importanza personale, umana ancora più grande dell’importanza scientifica del lavoro [...] là svolto”.³²⁵ Si era infatti sentito “intimamente a casa per la seconda volta”, sensazione che non avrebbe più provato durante il suo lungo soggiorno negli Stati Uniti.

Molto significative sono le parole scritte da Devereux per introdurre un’opera volta a riunire tutti i suoi scritti editi e inediti sui Mohave, un progetto a cui si sarebbe dedicato negli ultimi anni della sua vita, ma mai realizzato.³²⁶

attraverso lo studio dei propri sogni”. S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), Torino, Bollati Boringhieri, 2011, pp. 49-50. O ancora: “Ho compiuto la mia autoanalisi, la cui necessità non tardò a svelarmisi, con l’aiuto di una serie di sogni che mi avevano accompagnato attraverso tutte le vicissitudini degli anni della mia infanzia, e ancor oggi sono dell’opinione che per un buon sognatore e per persone non troppo anormali questa specie di analisi possa bastare”. S. Freud, *Sulla storia del movimento psicoanalitico* (1914), OSF, vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 393.

³²¹ G. Devereux, “Influenza dei modelli culturali nel pensiero psichiatrico primitivo e moderno” (1958), cit., p. 321.

³²² G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, cit.

³²³ Cfr. E. Burgos, “Georges Devereux, Mohave”, *Le Coq-Héron*, n. 109, Paris, Editions Erès, 1988, pp. 71-75. Così Devereux scrive ad Agnes Savilla in una lettera del 14 agosto 1970: “Even 40 years ago I thought that the Mohave had found a better way of living with each other than any other nation ever had. And, as the world gets worse, I think more and more that people should learn from the Mohave how human beings should live with each other. The art of living with one’s fellow man was lost by our present contemporaries”. Cfr. la fittissima corrispondenza con l’amica conservata negli archivi del Fondo Devereux nei faldoni del materiale scientifico sui Mohave [DEV 94].

³²⁴ Sommando i vari soggiorni Devereux trascorse dai Mohave “non più di sei mesi in tutto” (così racconta nel dattiloscritto “L’Ethnopsychiatrie des Sedangs” conservato nei faldoni del materiale scientifico sui Sedang [DEV 106]). Sarebbe tornato più volte in Arizona dopo il primo brevissimo soggiorno del 1932. Nello specifico nel 1935, nel 1936, nel 1938, nel 1947, nel 1949 e nel 1950 (cfr. i *curricula* conservati tra il materiale biografico [DEV 1.9] e l’introduzione a *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, 1961, cit.).

³²⁵ Lettera a Savilla del 29 dicembre 1976 [DEV 94, trad. mia].

³²⁶ Si tratta del progetto, su cui Devereux lavorava negli ultimi anni della sua vita, di riunire in tre volumi tutti i suoi studi editi e inediti sui Mohave, di cui il “Preambolo alla *Vita sessuale degli indiani Mohave*”, precedentemente citato, doveva esserne l’introduzione (si veda la nota di C. Severi in *Etnosistemi*, numero speciale *Antropologia e psicologia*, a. VII, n. 7, gennaio 2000, dove è pubblicato il testo). Troviamo infatti questo progetto nei faldoni del Fondo Devereux dell’IMEC relativi ai “Derniers travaux en cours et documents non classés” [DEV 163, doc. 5]. L’opera doveva essere così suddivisa: 1) Mohave Sexuality 2) Mohave Reproduction and Childhood 3) Essays on the Mohave Indians. Si veda a questo riguardo anche la corrispondenza editoriale con l’University of California Press [DEV 38].

Ho amato i Mohave come non ho amato nessun'altra nazione straniera, forse neppure gli ateniesi di Pericle, e uno dei pochissimi luoghi su questa terra – che ho attraversato in lungo e in largo nella mia vita movimentata – che anche dopo cinquant'anni può evocare in me qualcosa di simile alla nostalgia è la riserva mohave, cotta al sole, mezzo desertica, polverosa. Ero felice là in mezzo ai miei amici e, se per caso arrivavo a Parker infelice, trovavo subito sollievo nel loro calore umano. Avevano la semplicità di un ruscello che disseta o che scioglie le membra indurite dal freddo. [...] La portata e la profondità di quella amicizia è provata nel modo migliore dal materiale che ho potuto raccogliere, da uomini e donne la maggior parte dei quali sono ora ombre nella terra dei morti, ma con cui posso ancora conversare lavorando sui dati che mi hanno fornito. Tornano in vita per me, posso quasi ascoltare le loro voci, mentre do forma e organizzo quello che mi hanno detto e allora sono di nuovo un giovane di ventiquattro anni, innamorato per la prima volta e intimamente a casa per la seconda volta. Parigi e Parker, Arizona. Dovevo tornare a Parigi per scrivere questo libro e chiudere almeno l'aspetto scientifico di questo e di numerosi viaggi sul campo successivi. [...] Mi sentivo più vicino alla Francia a Parker che a New York, come mi sento più vicino a Parker, a Parigi di quanto mi sentissi a Chicago o a Chung King. Scrivendo questo libro in Francia, sento di avere alla fine messo insieme le sole due dimore interiori che ho mai avuto.³²⁷

Per suo volere, alla sua morte, avvenuta il 28 maggio del 1985 in seguito a una crisi respiratoria, le ceneri di Devereux furono deposte nella riserva dei Mohave in Arizona, accanto a quelle della sua interprete Agnes Savilla, con la quale l'antropologo strinse una profonda amicizia, come dimostra la fittissima corrispondenza conservata nei suoi archivi che copre con poche interruzioni i cinquant'anni dal 1933 al 1983 (anno di morte di Savilla).

L'eroe in viaggio alla ricerca della propria identità – così lo avevano definito i Mohave alla sua partenza³²⁸ – avrebbe scritto alla sua amica dall'Indocina, dove molto diversa sarebbe stata la sua esperienza.

“He came back alive”. La ricerca sul campo presso i Sedang

Dopo diciotto mesi vissuti nella giungla presso pagani assetati di sangue e di guerra, per miracolo “è tornato vivo!”.

³²⁷ Cfr. “Preambolo alla *Vita sessuale dei Mohave*”, in *Etnosistemi*, numero speciale *Antropologia e psicologia* a cura di Carlo Severi, a. VII, n. 7, gennaio 2000, pp. 4-6, qui pp. 5-6 ; tr. it. di G. Airenti.

³²⁸ Come racconta Devereux nell'opera del 1961 dedicata ai Mohave.

In effetti è un miracolo che Georges Devereux sia tornato vivo dalla regione montuosa dell'Indocina francese. Se una notte, in preda alla rabbia, non fosse irrotto nella residenza dei nativi, le sue ossa sarebbero ora da tempo disperse nella ribollente giungla. La fortuna e la cieca rabbia lo salvarono da una situazione in cui il sangue freddo lo avrebbe portato a una probabile distruzione. Gli occasionali uomini bianchi che incontrava lo salutavano, di solito, con la frase "Quindi sei ancora vivo!". Ma in realtà il Dott. Devereux racconta che si è sentito più al sicuro tra i Moi che in una qualunque città civilizzata in un pieno giorno di traffico. L'ultima volta che si è sentito in pericolo è stato il giorno in cui ha lasciato il villaggio. Per la prima volta, dopo mesi, portò con sé la pistola. Aveva paura che i Moi potessero provare a ucciderlo rattristati per la sua partenza. Quanto fu fortunato, il Dott. Devereux lo capì solo una volta tornato alla civiltà quando un collega gli porse in silenzio un ritaglio di giornale. In conciso stile giornalistico era raccontato come centinaia di Moi, armati solo di lance e balestre, avessero assaltato un avamposto francese circondato di filo spinato e massacrato trenta miliziani nativi e due ufficiali bianchi che erano armati con fucili, granate a mano e mitra. Nella sua mente poteva vedere quegli uomini scuri di pelle che assalivano, urlanti, questo isolato avamposto, in un'ondata di pugnalate e sgozzamenti. E rifletté che forse era stata più la fortuna che il buon senso ad avergli permesso di diventare il primo uomo a visitare senza una scorta militare i Moi e tornare vivo.

Così annuncia la trasmissione radiofonica della University of California di Berkeley, dedicata a raccontare "le avventure di esploratori universitari" e trasmessa il 2 febbraio del 1937 sulla stazione KGO di San Francisco e sulla NBC Blue Network. Il titolo di quella puntata è *He came back alive*.³²⁹

Ha dell'incredibile il racconto rilasciato in quell'occasione da Devereux, ormai da due anni ritornato negli Stati Uniti dalla sua missione in Indocina. Durata ufficialmente dal 14 luglio 1933 al 12 dicembre 1934,³³⁰ si era svolta principalmente presso la popolazione dei Sedang del villaggio di Tea Ha,³³¹ situato nella regione montuosa del

³²⁹ Il dattiloscritto è conservato nel Fondo Devereux dell'IMEC nei faldoni relativi al materiale scientifico sui Sedang [DEV 99-107]. Cfr. DEV 103, doc. 16 [trad. mia].

³³⁰ Come dimostra un certificato rilasciato dall'allora Résident de France a Kontum, Paul Guilleminet, conservato tra i materiali biografici del Fondo Devereux ["Certificats de residence et de bonne conduit", DEV 1.4]. La borsa della Rockefeller, di una durata iniziale di 12 mesi (con scadenza il 25 luglio 34), fu estesa per altri tre mesi (dal 9 settembre al 9 dicembre 1934), come testimonia un'attestazione conservata sempre tra il materiale biografico ["Attestations de nominations et démissions de G. D (1932-1959)" DEV 7.17].

³³¹ I Sedang facevano parte delle popolazioni autoctone (composte da 20 gruppi linguistici) degli altipiani centrali ed erano conosciuti con il nome di *moi* (in vietnamita "schiavi"). Dopo la "pacificazione" francese degli anni '80-'90 dell'Ottocento erano stati infatti reclutati per lavorare nelle piantagioni di caucciù e, durante la prima guerra mondiale, nell'esercito per combattere i movimenti nazionalisti in Vietnam. Dopo la seconda guerra mondiale si preferì dar loro il nominativo di "Montagnards". Cfr. O. Salemink "Mois and Maquis. The Invention and Appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA", in G. W. Stocking (a cura di), *Colonial Situations. Essays in*

Protettorato francese dell'Annam, a una cinquantina di chilometri a nord-ovest di Kontum.

Il giovane Dobó era partito da San Francisco alla volta dell'Oceano Pacifico il 6 aprile del 1933³³² come Chargé de mission del Ministère de l'Instruction Publique e del Museum d'Histoire Naturelle,³³³ nonché come borsista della Rockefeller. L'obiettivo principale della sua missione era raccogliere una collezione etnografica destinata alla futura sezione indocinese della Galleria Asiatica del Trocadero (1934)³³⁴ accompagnata da una monografia *villageoise*.³³⁵ Il giovane etnologo poteva scegliere per il suo lavoro uno tra i villaggi delle popolazioni di lingua austro-asiatica degli altipiani settentrionali dell'Annam. La sua conoscenza del malese l'avrebbe infatti aiutato ad apprendere la lingua degli abitanti di quel territorio, per la comune radice austronesiana. Dopo tre mesi iniziò infatti a “biasciare” la loro lingua.³³⁶

Dopo qualche giorno trascorso a Honolulu, il giovane Dobó visitò per un mese le isole di Samoa e Figi, la Nuova Zelanda, Sidney, Brisbane e Townsville. Il 7 maggio approdò a Porto Moresby, in Nuova Guinea, per compiere, come prevedeva il decreto ministeriale,³³⁷ degli studi linguistici sulle popolazioni papua. Dopo una breve tappa a Giava, il 9 giugno giungeva a Saigon.³³⁸

Dalla base operativa di Kontum e sotto la supervisione dell'allora Résident de France, Paul Guillemet, Devereux trascorse i sei mesi successivi a esplorare il territorio,³³⁹ avventurandosi in “pericolose cavalcate sugli impervi sentieri della giungla”, al di là

the Contextualization of Ethnographic Knowledge, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, pp. 243-264; A. Guerreiro, “Georges Devereux et les montagnards Sedang : de la fascination à la répulsion”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain” di *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 35-46.

³³² Dalla corrispondenza intrattenuta con Marcel Mauss [IMEC, Fondo Mauss, MASS 3.30].

³³³ Devereux fu infatti incaricato di compiere una “missione nell'Oceano Pacifico” (Mission Monod) finalizzata a studi linguistici, prima di giungere in Vietnam. Così riporta l’“Arrête conférant une mission du Muséum National d'histoire naturelle” del 31 ottobre 1931, approvato a Kontum il 27 ottobre 1933 e il decreto del Ministère de l'Instruction Publique del 14 dicembre 1931 [IMEC, Fondo Devereux, DEV 7.1-7.2].

³³⁴ Che si inaugurò nel gennaio del 1934, quando Devereux era ancora in missione. Cfr. N. Dias, *op. cit.*

³³⁵ Cfr. A. Guerreiro, *op. cit.*

³³⁶ Così dichiara Devereux in alcuni appunti conservati nei suoi archivi tra il materiale scientifico sui Sedang [DEV 106, doc. 14].

³³⁷ Così riporta il decreto del Ministère de l'Instruction Publique del 14 dicembre 1931 : Devereux “est chargé d'une Mission scientifique en Océanie, à l'effet d'y poursuivre des études linguistiques sur les populations papoues” [IMEC, Fondo Devereux, DEV 7.1].

³³⁸ L'itinerario è riportato nei documenti relativi all'arruolamento nella marina americana conservati tra il materiale biografico del Fondo Devereux [DEV 2.1-2.5].

³³⁹ Aveva visitato la costa da Saigon a Qui Nhon, la Provincia di Dak Lak, abitata dai Radhés, già studiati agli inizi del Novecento dall'ufficiale coloniale Henri Maitre ma con un tragico epilogo (venne ucciso dai Mnog nel 1914). *Les jungles moi* (1912) è uno dei primi studi sulle popolazioni locali, risultato delle spedizioni esplorative compiute da Maitre. Cfr. Salemink, *op. cit.*

dei “confini del conosciuto”, mosso forse più da “spirito di avventura” che da “curiosità scientifica”, racconta l’emissione radiofonica del 1937.³⁴⁰ Dopo le prime esplorazioni ed essere entrato in contatto con i funzionari militari del luogo e i missionari attivi a Kontum,³⁴¹ Devereux sceglie come ‘oggetto’ di studio i Sedang, che militari e missionari avevano descritto come i più “fieri, indipendenti, inaffidabili e selvaggi”.³⁴² Ad affascinare l’etnologo era il loro comportamento “guerriero”, che associava a un carattere nobile e coraggioso.³⁴³

La decisione in ogni caso era stata presa in accordo³⁴⁴ con il Direttore della Sezione archeologica dell’École Française d’Extrême Orient di Hanoi, Jean Yves Claeys, coordinatore del network di “collaboratori locali” creato da Rivet durante la missione del 1931, e con la Direttrice del Musée Blanchard de la Brosse di Saigon (1929), Georgette Naudin, parte del team dei due professori.³⁴⁵ La popolazione dei Sedang era la più urgente da studiare, in quanto *vanishing race*, come l’aveva definita il Résident de France Leopold Sabatier, che per primo fornì dei resoconti sui diversi gruppi etnici degli altipiani dell’Annam.³⁴⁶ Si trattava infatti degli abitanti più autoctoni del territorio – scrive Devereux in un breve rapporto del novembre del 1934³⁴⁷ – spinti nelle zone più impenetrabili e inospitali delle montagne dalle popolazioni più “civilizzate”, come laotiani e annamiti. Per l’isolamento dovuto all’asprezza del clima e del territorio, era difficile trovare dei legami con le altre

³⁴⁰ [trad. mia] I suoi spostamenti potevano limitarsi ai posti di guardia indocinesi e ai villaggi “sottomessi” (cfr. A. Guerreiro, *op. cit.*). Devereux sempre in *He came back alive* racconta che prima delle sue incursioni dovette firmare un “macabro documento” che stabiliva che nessuna responsabilità sarebbe stata attribuita alle autorità francesi nel caso in cui fosse morto.

³⁴¹ Come testimoniano alcune lettere conservate tra il materiale scientifico sui Sedang del Fondo Devereux, suoi punti di riferimento furono un certo Monsieur Cesarini (capo della posta di Dak To, ex sergente maggiore della fanteria coloniale) e due missionari, Father Louison e Father Cretin [DEV 99, doc. 16]. Molto attiva era infatti la base di missionari stanziati a Kontum dagli anni ’50 dell’Ottocento. Condussero i primi sulle popolazioni locali e furono poi coinvolti nella politica di espansione coloniale durante la “pacificazione” francese degli anni ‘80-90 dell’Ottocento. I missionari amministrarono l’area di Kontum in nome del regime coloniale dal 1898 al 1907. Cfr. Salemink, *op. cit.*

³⁴² Cfr. O. Salemink, *op. cit.*

³⁴³ Così avrebbe raccontato Devereux nell’opera del 1967, precedentemente citata, *Dall’angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*.

³⁴⁴ Racconta Devereux nel dattiloscritto non datato “Ethnopsychiatrie des Sedangs” [IMEC, Fondo Devereux, DEV 106, doc. 11].

³⁴⁵ Cfr. N. Dias, *op. cit.*

³⁴⁶ Cfr. O. Salemink, *op. cit.*

³⁴⁷ “The mois tribes of Indochina and the Plainnes des jarres”, datato 5 novembre 1934 [DEV 104, doc. 30].

popolazioni dell'Asia del sud-est.³⁴⁸ In fisionomia, usanze, credenze, i Sedang sembravano all'etnologo “una razza a parte”.³⁴⁹

Tra i vari villaggi, composti tra le 20 e le 60 case ciascuno, situati a 5-10 km di distanza l'uno dall'altro e costruiti su ingegnosi sistemi di palafitte circondate da arbusti di bambù,³⁵⁰ Devereux sceglie Tea Ha, che si trovava allora a cinque ore di cavallo dall'avamposto coloniale di Dak To. Era l'ultimo villaggio “pacificato” dai francesi nel 1930.³⁵¹ Per l'intensificarsi di uno “stato di anarchia” ai confini dell'impero, dalla fine degli anni '20, le campagne militari si erano inasprite e l'arrivo del giovane Dobó – nel gennaio del 1934 – avveniva in un momento di massima tensione tra le milizie coloniali e i “ribelli” Sedang.³⁵² Alleandosi tra “non sottomessi” e attaccando senza tregua i “sottomessi”, con estorsioni e minacce che lasciavano “un grande odio nei vinti”, i Sedang si opponevano con tutte le forze al processo di colonizzazione. Il risultato, per l'etnologo, era “un grosso dispendio per il Tesoro, una grande perdita di vite e molta povertà e miseria”. Devereux teneva però a “ricordare” nei suoi appunti che “la paura di sottomettersi” era l'unica ragione di tanta resistenza. “La grande minaccia per i Sedang [erano] gli ‘altri’”.³⁵³

Non è dunque difficile capire come il giovane Dobó e il suo “informatore” furono accolti al villaggio. Nessuno voleva un contatto con lui tranne i più curiosi, attratti dai suoni del suo fonografo. Nessuno voleva vendergli di che nutrirsi.³⁵⁴ Tra loro e lui, “dalla bianca faccia”, c'erano “le ombre delle persone uccise negli scontri con l'armata francese”.³⁵⁵

“Non fu facile” e “niente era come doveva essere”, avrebbe raccontato Devereux al suo ritorno. “Non ammesso alle cerimonie native e alla vita reale del villaggio”, il giovane etnologo girovagava “di notte per il villaggio, ascoltando le conversazioni nelle capanne e cercando di captare ogni minima informazione che avesse potuto avere un valore scientifico”, fino alla notte leggendaria del complotto contro la sua

³⁴⁸ Dal dattiloscritto non datato “Les Ressources naturelles du pays Sedang dépendant du Secteur de Dakto” [DEV 103, doc. 4].

³⁴⁹ Dal dattiloscritto non datato “Tiger Man” [DEV 104, doc. 35].

³⁵⁰ Come riportano il dattiloscritto sopra citato “Les Ressources naturelles du pays Sedang dépendant du Secteur de Dakto” e la trasmissione radiofonica del 1937 *He came back alive*.

³⁵¹ Cfr. A. Guerreiro, *op. cit.*

³⁵² Cfr. O. Saleminik, *op. cit.*

³⁵³ Nel dattiloscritto sopra citato “Les ressources naturelles du pays Sedang dépendant du Secteur de Dakto” [DEV 103, doc. 4].

³⁵⁴ Devereux racconta i primi giorni della missione in Vietnam nel corso della trasmissione radiofonica del 1937 *He came back alive*, sopra citata.

³⁵⁵ Così racconta nel dattiloscritto sopra citato “Tiger man”.

vita, avvenuto poco tempo dopo il suo arrivo. L'emissione radiofonica del 1937 ce la racconta:

Il suo luogo preferito per captare informazioni era la *club house* dal tetto di paglia, dove gli uomini del villaggio non sposati vivevano insieme. Una notte, mentre costeggiava questa capanna con le orecchie sulle pareti, sentì che i nativi stavano complottando la sua morte. Stavano programmando di fargli visita in massa alla sua capanna il giorno dopo, con la scusa di ascoltare il fonografo. Quando avrebbe dato loro le spalle, l'avrebbero ucciso con la sua collezione di armi native.

Devereux fu colto dal furore. [...] Stavano complottando di ucciderlo per nessuna apparente ragione se non quella di essere un bianco. Impulsivamente si precipitò nella casa, dove trenta selvaggi ben armati erano raccolti attorno al fuoco. Non armato ci si imbatté nella penombra, urlando la sua rabbia, invitandoli a combattere, giurando che avrebbe spezzato i loro colli a mani nude. I guerrieri dalla pelle scura rimasero semplicemente fermi a guardarlo nella confusa penombra. Dopo un lungo silenzio, si voltò e camminò a grandi passi verso la porta. [...] Quei pochi passi gli sembrarono il viaggio più lungo che avesse mai fatto, con i muscoli della schiena contratti in attesa di un pugnale *Moi* o di una lancia. Ma nessuno si mosse. Ritornò alla sua capanna, barricando la porta e le finestre, caricò la pistola, determinato a resistere il più possibile. Ma quando l'alba grigia filtrò attraverso gli alberi della giungla, non c'era nessun segno di ostilità nel villaggio. La vita a Tea Ha proseguì come era proseguita per secoli. Dopo la colazione il suo informatore venne come d'abitudine. Dopo pochi giorni gli fu chiesto di prendere l'acqua dall'acquedotto del villaggio, invece che da quello che era stato costruito apposta per lui. Finché avesse bevuto da un acquedotto privato non sarebbe stato considerato un membro del villaggio e avrebbe potuto essere ucciso. Questo era il modo per dirgli che era stato accettato. Il giorno dopo il capo del villaggio lo adottò e Devereux bevve *rise-wine* da un mucchio di trucioli di bambù pressati sul petto dell'anziano uomo, per dimostrare, bevendo il suo "latte", che era suo figlio. Era diventato in quel momento un fratello di sangue dei Sedang, la tribù più selvaggia di tutta l'Indocina. Scopri che quella notte la sua inattesa comparsa alla capanna nativa salvò la sua vita. Inconsapevolmente aveva fatto centro in una credenza dei selvaggi.³⁵⁶

Questa credenza – come tutto il sistema culturale dei Sedang – era legata “al nobile dominio della tigre che quella popolazione [guardava] con un curioso miscuglio di paura e di rispetto”.³⁵⁷ Se vogliamo credere al racconto rilasciato da Devereux, i Sedang interpretarono l'imprudente atto di coraggio e l'arrivo silenzioso e improvviso del giovane etnologo come una dimostrazione della sua “anima da tigre”. Le tigri,

³⁵⁶ *He came back alive* [trad. mia].

³⁵⁷ Così racconta nel dattiloscritto sopra citato “Tiger man” [trad. mia].

stando al contempo “da nessuna parte e dappertutto”, erano per i Sedang una minaccia quotidiana contro cui armi e recinzioni non potevano fare nulla. Non dovevano mai essere “incautamente offese” poiché in passato erano state valorosi guerrieri e potevano ritornare uomini in qualsiasi momento. Viceversa, uomini con un’anima da tigre, se offesi, potevano trasformarsi in tigre e divorarli.³⁵⁸

A partire da quel momento e una volta adottato ritualmente da un’importante famiglia con poteri sciamanici, Devereux fu accolto nell’intimità del villaggio. I suoi abitanti lo considerarono “un grande guerriero dall’anima potente”, loro “padre e protettore”, ma anche uno sciamano che li aiutò “a far nascere i bambini e a estrarre denti”.³⁵⁹

Per prima cosa però, per i Sedang, Devereux era “colui che fa domande”. Dedicò infatti “la maggiore parte del suo tempo a parlare con i nativi e a raccogliere dati antropologici di un valore inestimabile”.³⁶⁰ Aveva insegnato ai suoi informatori a supportare le informazioni con *case-history*, che ritroviamo dattilografati in una serie di copiosi *copy-books* (26) conservati nei suoi archivi.

Devereux copiò infatti pazientemente i suoi appunti al ritorno dall’Indocina (tra il 1936 e 1938), in innumerevoli schede titolate con parole chiave, attraverso cui, seguendo le istruzioni metodologiche di Mauss, catalogò la sua ‘raccolta di fatti’.³⁶¹ Come gli aveva insegnato il professore, sulla base di quella premessa teorica dell’“uomo totale”, ogni aspetto del territorio, del villaggio e dei suoi abitanti è minuziosamente registrato e descritto. Fece poi un censimento (124 le persone del villaggio) e stilò un dizionario che troviamo conservato in una serie di quaderni.

Dalle schede conservate emerge l’immagine di un popolo agricolo e guerriero, che coltivava riso, mais e patate dolci sui pendii delle montagne, sopperendo alla povertà del suolo nutrendosi di bufali indiani, maiali, cani, polli e altri cibi “meno attraenti per

³⁵⁸ In “Tiger Man” Devereux spiega questa credenza dei Sedang, secondo la quale le tigri possiederebbero un veleno che permette loro di essere completamente silenziose. Devereux non era stato sentito da nessuno, aveva dunque un’anima da tigre e poteva ritornare tigre da un momento all’altro e divorarli.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ Dalla trasmissione radiofonica del 1937 [trad. mia].

³⁶¹ Riportiamo le principali ‘parole-chiave’: clima, stelle, agricoltura, pesca, cibo, tabacco, acqua, fuoco, alcol, sale, case, ponti, ferro, ceramiche, veleni, animali e crudeltà verso gli animali, piante, vestiti, pulizia del corpo, peli del corpo, lavoro, guerra, alleanze, pugnali, economia, organizzazione sociale, organizzazione politica, schiavi, salute, malattie, lingua, acculturazione, cultura materiale, educazione, nascita dei bambini, legge, canzoni, giochi, musica, omicidio, suicidio, infanticidio, matrimonio, divorzio, adulterio, spose, vedove, orfani, anziani, adozioni, nomi, morte, anime, cerimonie, folklore, sciamanismo, soprannaturale, fantasmi, mitologia, licantropia, idee dei nativi sulla psicologia e sulla fisiologia, religione, scienza, astrologia, numeri, menzogne, qualche sogno.

uno stomaco occidentale” come ratti, lucertole, scarafaggi e vermi.³⁶² Poco praticata la caccia, altre attività erano l'estrazione e la lavorazione del ferro, atta a fabbricare armi, e la produzione di “interessanti tessili e fini cesti”. L'elevatezza dei prodotti, frutto di una grande intelligenza “ingegneristica”, non corrispondeva però “a una rete logica di istituzioni e credenze ben collegate tra loro”, che all'etnologo era sembrata “approssimativa in modo sconvolgente, [...] più simile a un mosaico incompleto che a un dipinto”.³⁶³

In quel territorio infestato da tigri e animali feroci, inospitale e poverissimo di risorse, nel legame tra i due problemi principali dell'universo culturale sedang – lo “scambio economico” e la “perdita dell'anima” –, religione, credenze, cerimonie e miti erano inseriti all'interno di un rigido sistema legalistico di sacrifici, punizioni e ammende.³⁶⁴ Un'“atmosfera culturale” che faceva dei Sedang un popolo schiavista, litigioso, avaro, prevaricante, sfruttatore e profondamente crudele, soprattutto nell'educazione dei bambini. I Sedang non erano un popolo “naturalmente” violento, scriveva il giovane etnologo nei suoi appunti.³⁶⁵ Quell'atmosfera culturale spiegava inoltre “senza ombra di dubbio il *leitmotiv* di tanti casi di anormalità”, che Devereux aveva riscontrato durante il suo soggiorno nella giungla.³⁶⁶

Moltissimi sono, infatti, i casi di “suicidio”, “follia”, “anormalità”, “perversioni sessuali” minuziosamente registrati dall'antropologo e, tra tutte le schede compilate, sono queste le più numerose e le più ricche di “osservazioni” e informazioni.

Devereux avrebbe riunito le “osservazioni” sul suicidio e la follia una volta tornato negli Stati Uniti, in occasione di una borsa di studio finanziata dal Social Science

³⁶² Dalla trasmissione radiofonica del 1937.

³⁶³ Dal rapporto “The mois tribes of Indochina and the Plaines des jarres”, del 5 novembre 1934 [IMEC, Fondo Devereux, DEV 104, doc. 30].

³⁶⁴ In dattiloscritti di trent'anni successivi alla sua prima ricerca sul campo, Devereux avrebbe messo in luce il legame tra lo “scambio economico” e la “perdita dell'anima”. Nella cultura sedang ogni anima contiene gli oggetti che ciascuno possiede, compresi bufali e schiavi, e un loro acquisto o perdita corrisponde a un aumento o una diminuzione del potere dell'anima. Su questo i Sedang avevano costruito il loro sistema economico e legalistico che faceva sì che si multassero reciprocamente il più possibile per aumentare la grandezza della propria anima. “La maggiore ambizione di un Sedang era formarsi un capitale sfruttando gli altri”, scriveva Devereux, non tanto per “avarizia economica” quanto per essere valorizzati e ammirati. Era profondamente ammirato chi abusava e compiva ingiustizie verso gli altri, manifestando così la propria potenza: “la vera gioia dell'essere ricchi – che prova la forza dell'anima – è la possibilità di umiliare gli altri”. Cfr. “Ethnopsychiatrie des Sedangs” [DEV 106, doc. 11, trad. mia].

³⁶⁵ Dal rapporto del 1934 sopra citato.

³⁶⁶ Così avrebbe scritto l'etnopsichiatra Devereux sempre in “Ethnopsychiatrie des Sedangs” [DEV 106, doc. 11].

Research Council e indetta, nel 1936, da un “Committee for the Study of Suicide”, istituito dallo psicoanalista Gregory Zilboorg per compiere “uno studio scientifico e comprensivo sul suicidio in quanto fenomeno sociale e psicologico”.³⁶⁷ Frutto di quella ricerca è solo il breve dattiloscritto “A report on the Suicide of the Ha(rhn)de: A(ng)(Moi)”.³⁶⁸ Devereux non avrebbe, infatti, mai rielaborato in modo sistematico le sue schede e i suoi appunti nonostante i numerosi progetti, iniziati più volte e in occasioni diverse, ma mai portati a compimento.³⁶⁹ Se il lavoro scientifico sui Mohave è quasi del tutto pubblicato, il materiale raccolto presso i Sedang, indubbiamente maggiore, è invece quasi completamente inedito e conservato nei suoi archivi.³⁷⁰ La letteratura ne ha sottolineato la capitale importanza da un punto di vista

³⁶⁷ Dai curricula conservati nel Fondo Devereux tra il materiale biografico [DEV 1.9]. Devereux parla della presenza del celebre psicoanalista, da lui incontrato personalmente durante la ricerca, nel corso dell’intervista del 1982 più volte citata [DEV 164]. Ulteriori informazioni sono state trovate nel n. 138 del 3 ottobre 1936 della rivista *Nature* che pubblicò il bando. Presenti nella commissione scientifica Henry Sigerist, professore di storia della medicina alla Johns Hopkins University, ed Edward Sapir, allora professore di antropologia alla Yale University. Erano richieste ricerche su casi clinici raccolti in ospedali psichiatrici, “studi sociali sul suicidio”, “studi etnologici che indagassero il suicidio in popolazioni primitive” e “studi storici”.

³⁶⁸ Conservato nel Fondo Devereux dell’IMEC [DEV 106, doc. 9].

³⁶⁹ Avrebbe progettato di rielaborare il materiale raccolto nel 1946 in occasione dell’iscrizione a un dottorato di ricerca a Parigi, in realtà mai iniziato (a questo riguardo si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *La parentesi parigina*, in 5.1). Ci avrebbe ritentato in occasione del Doctorat d’État conseguito nel 1971, per poi decidere invece di discutere i due lavori già pubblicati *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961) ed *Essais d’ethnopsychiatrie générale* (1970). A questo riguardo si rimanda agli “Antefatti” del presente lavoro). Negli anni ’60-70 iniziò la stesura di una *Ethnopsychiatrie des Sedangs* – progetto iniziale della tesi di dottorato del 1971 – di cui scrisse, però, solo delle brevi bozze e diverse introduzioni che sono conservate nel Fondo Devereux [DEV 106]. Progettando l’opera – pensata simile alla monografia sui Mohave del 1961 – Devereux contava di dedicare grande spazio alla tematica del suicidio, rimandando quello della sessualità a un altro studio.

³⁷⁰ Come si può vedere nella bibliografia degli scritti di Devereux, a conclusione del presente lavoro, sono solo sei gli articoli da lui pubblicati sui Sedang (nel 1937, 1938, 1940, 1947, 1955, 1976), mentre più di quaranta sono quelli sui Mohave, pubblicati dal 1937 al 1964, e ricordiamo l’opera del 1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*. Gli archivi del Fondo Devereux dell’IMEC conservano però più di tremila pagine dattiloscritte di appunti sui Sedang, alcune ricopiate dai quaderni di campo tra il 1936 e il 1938 e conservate in 26 copiosi *copy books*. La maggior parte del materiale scientifico sui Sedang [DEV 99-107] è costituito da schede titolate con le parole-chiave precedentemente citate. Sono poi conservati una serie di quaderni contenenti un dizionario compilato da Devereux, e datati 1934 [DEV 106, DEV 103], schedari bibliografici [DEV 105, DEV 103, DEV 102], dattiloscritti in francese con una raccolta sulla mitologia sedang [DEV 102] e, sempre in francese, diverse prefazioni e bozze per quel progetto degli anni ’60-70 di una *Ethnopsychiatrie des Sedangs* (“L’ethnopsychiatrie des Sedangs”, “Le suicide”, “Sedang Folie”, “Description de cases de folie”) [DEV 106]. È conservato anche un indice in inglese di una etnografia di quella popolazione, steso probabilmente negli anni ’60-70, come testimoniano le lettere indirizzate a Weston La Barre (1966) e a George Devos (1976) in cui Devereux rendeva partecipi gli amici del suo progetto, sebbene – confidava – poco lo interessasse. Troviamo poi i dattiloscritti non datati “Personality of the Sedang of Thea Ha”, “Moi Culture and Personality”, “The Future of the Moi Tribes”, “Ritual Exhibitionism and Coprophagy Among the Moi of Indocina”, “Amusing and Nauseating the Spirits as Exorcism”. E ricordiamo i dattiloscritti citati: “The moi tribes of Indochina and the Plains des Jarres” (5/11/34), “A report on the Suicide of the Ha (rh) de : A (ng) (Moi) submitted to the Committee for the Study of Suicide Inc” (1936), “Les Ressources naturelles du pays Sedang dépendant du Secteur de Dakto” (1937?), “Tiger Man” e il dattiloscritto della trasmissione radiofonica del 1937 *He came back alive*.

antropologico: le ricerche di Devereux costituiscono, infatti, l'unica testimonianza che abbiamo su quella popolazione.³⁷¹ Al di là della difficoltà che ebbe sempre nell'interpretare le informazioni raccolte,³⁷² stendere un'"etnografia comprensiva" dei Sedang, in realtà, poco lo interessava. Nella 'corsa' degli anni '60-'70 alla sistemazione e pubblicazione degli inediti, Devereux – di fronte alla richiesta degli amici Devos e La Barre di riprendere in mano quel materiale etnografico – confiderà che era principalmente il suo "lavoro teorico" che voleva "salvare" e "scrivere in forma compiuta". Era quello infatti, per lui, "*the real core* della ricerca di tutta una vita".³⁷³

L'esperienza presso i Sedang fu sostanzialmente un prezioso laboratorio di idee in cui il giovane etnologo diede forma alle sue riflessioni sull'umano e il materiale raccolto un "pozzo privilegiato" da cui lo scienziato attinse ogniqualvolta si trovò "ad affrontare un nuovo problema teorico",³⁷⁴ come dimostrano gli innumerevoli "casi", esempi e "osservazioni" sui Sedang che costellano i suoi scritti.

Tra il fiume Colorado e la giungla indocinese la consapevolezza dei principali problemi teorici nello studio dell'uomo

Le ricerche sul campo in Vietnam e in Arizona furono per Devereux fondamentali per prendere coscienza dei principali problemi teorici e metodologici che sorgono nello studio del comportamento umano.

Per prima cosa si rese conto che l'unicità della relazione con l'"altro" è lo strumento principale di conoscenza; in altre parole che "il rapporto con l'altro è ciò *con cui e di*

³⁷¹ Così A. Guerreiro, *op. cit.*

³⁷² Che affronteremo nel sotto-paragrafo successivo.

³⁷³ Così scrive Devereux in una lettera a La Barre del 1966 (senza datazione precisa) [Fondo Devereux, DEV 23]. A Devos, il 26 ottobre 1976, dopo avergli inviato l'indice del progetto di una etnografia sui Sedang, Devereux avrebbe scritto: "But, strictly between you and me, of all I would like to do during the years left to me, this is what interests me least. [...] More important still, I have enormous masses of theoretical work in draft form, which I did not put in final form because, as that time, no one cared my work. Yet, that is the real core of my life's work. That is what I want to salvage most and that is what (unlike the Moi field notes) only I could write up in final form. Obviously, if survival depends on my doing the sedang stuff, I would do it. But it would be done at the expense of much of my still unpublished theoretical work never seeing the light of the day. And that is where my heart is ... not in writing a standard all 'round Sedang ethnography" [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 15].

³⁷⁴ Scrive Devereux introducendo la raccolta dei *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista* (1972) precedentemente citata, p. 7.

cui si cerca di fare scienza”³⁷⁵ e che è perciò impossibile prescindere dall’implicazione del ricercatore nel suo campo di ricerca. Lo studioso dell’uomo non osserva, infatti, mai il comportamento del suo ‘oggetto’ di studio in una situazione ‘naturale’, cioè “il comportamento che si sarebbe verificato in sua assenza”, così come “non ascolta mai lo stesso racconto che il medesimo narratore avrebbe fatto ad un altro”.³⁷⁶ Durante le sue esperienze sul campo, il giovane etnologo aveva infatti intuito che le sue “osservazioni” erano di fatto reazioni alla sua presenza, che inevitabilmente modificava il regolare svolgersi della vita delle popolazioni studiate e i loro racconti.

In sostanza quelle prime ricerche sul campo permisero al giovane Dobó di capire che nello studio dell’‘altro’ è l’identità del ricercatore a essere per prima cosa in gioco; o con le parole del 1967: “non è lo studio del soggetto, ma quello dell’osservatore che dà accesso all’*essenza* della situazione di *osservazione*”.³⁷⁷ Così avrebbe scritto Devereux in *From Anxiety to Method*, dove questo argomento centrale nel suo apparato teorico sarebbe stato riletto all’interno dell’epistemologia della nuova fisica e alla luce del concetto freudiano di controtransfert.

Costruita principalmente sul confronto del materiale antropologico raccolto presso le due popolazioni, Devereux iniziò l’opera non a caso al suo ritorno dal Vietnam. Le prime intuizioni all’origine di *From Anxiety to Method* e di quella consapevolezza della presenza della soggettività del ricercatore nei suoi risultati scientifici furono, infatti, il frutto della diversa affinità psicologica con Mohave e Sedang, del diverso rapporto instaurato e sentimenti provati (che nel 1967 avrebbe espresso nei termini di contro-transfert positivo e negativo), nonché del diverso ruolo culturale che le due popolazioni gli attribuirono.³⁷⁸

Brevissimo era stato il soggiorno in Arizona,³⁷⁹ il giovane etnologo non conosceva la lingua e non partecipava alla vita quotidiana del villaggio. Eppure era riuscito a comprendere i Mohave immediatamente, “intuitivamente”. Ben diverso era stato dai

³⁷⁵ V. De Micco, “Psicoanalisi e cultura: le tracce di un impensato”, introduzione all’edizione italiana di P. L. Assoun, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura* (1993), Borla, Roma 1999, pp. 5-31, qui p. 13.

³⁷⁶ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 44.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 35.

³⁷⁸ Gli indiani dell’Arizona lo avevano infatti subito considerato “un giovane ragazzo da educare”. I più anziani trovavano infatti in lui, curioso di conoscere le loro tradizioni, grande soddisfazione a differenza di quanto accadeva con i giovani Mohave che non ne erano più interessati. Dalla corrispondenza con Agnes Savilla precedentemente citata [DEV 94].

³⁷⁹ Come anticipato, dai Mohave Devereux trascorse infatti “non più di sei mesi in tutto” (cfr. il dattiloscritto sopra citato “L’Ethnopsychiatrie des Sedangs” [DEV 106]).

Sedang, sebbene ne parlasse perfettamente la lingua e avesse vissuto con loro “dalla mattina alla sera” senza interruzione per un anno e mezzo, considerato un membro della tribù a tutti gli effetti “con funzioni rituali non indifferenti”. Devereux sarebbe riuscito infatti a “comprendere” i Sedang solo una volta divenuto psicoanalista, ma anche allora “solo dopo sforzi laboriosi” e solo “intellettualmente”.³⁸⁰

Proprio la difficile empatia con i Sedang stimolò le prime riflessioni all’origine di *From Anxiety to Method*, nate dalla difficoltà di creare un ponte di comunicazione con una popolazione che, per la sua crudeltà, rappresentava per Devereux l’altro per antonomasia sia a livello culturale sia psicologico. Un “contro-ideale” per un giovane etnologo occidentale dalle forti aspirazioni etiche.

In quell’opera, nell’intento di fondare un’epistemologia ‘veritiera’ dell’osservazione del comportamento umano, lo scienziato avrebbe reso teoria il sentimento angoscioso provato presso i Sedang: quell’angoscia che coglie ogni studioso dell’uomo, costretto, osservando l’altro, a osservare se stesso. “Solo osservando se stesso”, infatti, “l’osservatore può osservare l’altro. Anzi: solo se osserva in un certo modo se stesso, vede l’altro”.³⁸¹ Su questa consapevolezza Devereux avrebbe costruito il suo metodo, sviluppato ‘empiricamente’ in Indocina nello sforzo di modificare, da un lato, il ruolo esteriore che i Sedang gli avevano inizialmente attribuito (di “padrone bianco, ricco e sfruttatore”), dall’altro, superare, ‘complementariamente’, il rigetto interiore nei confronti dei loro comportamenti e usanze. In altre parole un metodo nato nello sforzo di auto-analizzare – “fuori” e “dentro” – se stesso.

³⁸⁰ Così racconta Devereux nelle bozze introduttive, scritte a cavallo degli anni ’60-70, dell’opera mai realizzata *Ethnopsychiatrie des Sedangs*, dove spiega le ragioni del diverso rapporto instaurato con le due popolazioni, sottolineando un importante avvertimento: “Je suis convaincu qu’on a tort d’envoyer des ethnologues chez une certaine tribu un peu à l’aveuglette, et selon les besoins du moment et la disponibilité de Monsieur N. plutôt que de Monsieur M. [...] Tel ethnologue qui réussira admirablement chez les Yuri, obsessifs, après un gain etc. réussirait fort mal chez les Pygmées d’Afrique Centrale. Cette recommandation, pleine de bon sens, n’a jamais été adoptée. Or tout ethnologue honnête admettra qu’il a réussi plus facilement chez les Indiens X que chez les Australiens Y. [...] Quant aux psychanalystes, je suis convaincu qu’on devrait abandonner l’illusion que n’importe quel bon psychanalyste est capable de traiter n’importe quel patient avec la même efficacité. Tel psychanalyste qui réussit admirablement avec les obsessifs, réussit beaucoup moins bien avec des hystériques, des angoissés ou des troubles des caractère [...] et ne réussit qu’après des efforts conscients et fort considérables. L’illusion que tant l’ethnologue que le psychanalyste sont des pièces de rechange a fonction universelle est tout simplement une illusion. Ces observations demandent une analyse serrée de certains faits très souvent négligés dans les études ethnologiques et sociologiques”. [IMEC, Fondo Devereux, DEV 106].

³⁸¹ Scrive C. Severi nella prefazione all’edizione italiana del 1984 di *Dall’angoscia al metodo*, cit. p. 13.

La profonda difficoltà nel ‘capire’ i Sedang era però dipesa anche dal tipo di materiale raccolto, da cui emergeva che l’“anormalità psicologica” era il *leitmotiv* di quella cultura.³⁸² Sebbene fosse partito essenzialmente per studiare la “cultura materiale”, la maggior parte degli appunti presi riguardava, infatti, casi di follia, suicidio e perversioni sessuali, certamente non comuni nelle ricerche etnografiche degli anni ’30.³⁸³ Senza dubbio erano queste le tematiche che, già allora, lo interessavano maggiormente, tanto più che proprio lì il giovane etnologo aveva individuato la via d’accesso privilegiata per penetrare nella cultura Sedang, comprendendola, come voleva il suo professore, “dal suo interno”. Mauss insegnava infatti ai suoi studenti che

per comprendere convenientemente un fatto sociale, è necessario afferrarlo *totalmente*, e cioè dal di fuori, come una cosa, ma come una cosa di cui fa parte integrante l’apprendimento soggettivo (cosciente o incosciente) che ne avremmo se, inevitabilmente uomini, vivessimo il fatto come indigeni, invece di osservarlo come etnologi.³⁸⁴

Nello sforzo di osservare i Sedang con sguardo ‘umano’, anziché ‘etnologico’, il giovane Dobó aveva intuito, dietro la crudeltà manifesta, la profonda sofferenza di un’intera popolazione, incapace, per la maggior parte dei suoi membri, sia di adattarsi completamente alle proprie usanze, sia di respingerle o modificarle. Grazie ad alcuni “informati” – per lui i più amichevoli e gentili, per il resto della popolazione i più “devianti” – l’etnologo era riuscito ad accedere a un lato non manifesto, ma ugualmente autentico, di quella cultura, scoprendo che gli stessi Sedang odiavano le loro usanze e i loro dei che, avidi di sacrifici, avevano creato un sistema legalistico così rigido che era impossibile non violare. Concependo il mondo “come un universo ostile pieno di nemici”, i Sedang mettevano a nudo “il tragico senso della vita”.³⁸⁵ Erano “in sostanza”, per il ricercatore, “persone profondamente infelici”.³⁸⁶

Queste prime intuizioni spiegano le ragioni dei forti attacchi di Devereux al behaviorismo americano e al relativismo culturale, principali “bersagli polemici” nei

³⁸² Cfr. “L’ethnopsychiatrie des Sedangs” [DEV 106].

³⁸³ Dalla corrispondenza con G. Devos precedentemente citata [DEV 15].

³⁸⁴ C. Lévi-Strauss, “Introduzione all’opera di Marcel Mauss” (1950), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. XV-LIV, qui p. XXXII.

³⁸⁵ “Les Ressources naturelles du pays Sedang dépendant du Secteur de Dakto” [DEV 103, doc. 4].

³⁸⁶ “The future of Moi tribes” [DEV 104, doc. 24].

suoi scritti,³⁸⁷ accusati entrambi di eliminare proprio quegli ‘aspetti umani’ che lo studioso dell’uomo dovrebbe studiare. Se il primo osserva dei “preparati da laboratorio”, privi di ogni caratteristica propriamente umana, mentre l’altro studia la cultura “come se non riguardasse vite umane”, poco importa. Le loro sarebbero strategie difensive dall’angoscia camuffate in metodologia scientifica:

Il relativismo culturale [...] tenta di ridurre l’angoscia considerando il materiale culturale in assenza dell’uomo. Per quanto scientificamente sterile, questo sotterfugio è efficace: si reagisce certamente con meno angoscia alla vista della mantide femmina che, durante il coito, divora il suo partner maschio (con cui non ci si può identificare), piuttosto che di fronte a una analoga usanza umana. In modo simile, possiamo artificialmente ridurre le nostre angosce considerando la tortura di prigionieri come una “usanza”, negando quindi implicitamente che queste pratiche hanno effetti su esseri in carne ed ossa, con i quali dovremmo identificarci. A simili negazioni di qualsiasi analogia tra noi e gli altri si fa ricorso anche nella vita quotidiana, per esempio quando si tenta di giustificare la schiavitù perché, “dopotutto”, riguarderebbe solo dei “quasi-animali”.³⁸⁸

Nell’era d’oro del relativismo dell’antropologia americana boasiana, Devereux, controcorrente, definirà dunque il relativismo un “sotterfugio”, oltretutto scientificamente sterile, incapace di interrogare come i membri di ciascuna cultura vivano realmente la ‘normalità’ di certe usanze. Uno pseudo-metodo incapace, non interrogando l’uomo, di individuarne le costanti. Nessuna scienza dell’uomo autentica, quindi, produrrebbero, per lui, i culturalisti bensì una molteplicità di descrizioni empiriche, un “museo di costumi” dove l’uomo è assente.

Negli scritti di Devereux vediamo descritto il paradigma scientifico propugnatore del rispetto delle differenze come una forma di “nichilismo etico” che, sotto la maschera morale del non giudizio o di quella scientifica dell’oggettività, si rivelerebbe, al contrario, il rifiuto di un’identificazione angosciosa, rifiuto quindi implicito dell’umanità dell’altro. Nelle critiche di Devereux emerge in modo esplicito il nodo cercato nell’infanzia tra verità affettiva e verità oggettiva, divenuto nel corso delle sue ricerche sul campo quel legame indissolubile tra epistemologia dell’osservazione dell’uomo ‘veritiera’ ed “etica dell’incontro”,³⁸⁹ teorizzato poi nell’opera del 1967.

³⁸⁷ Usa questo termine C. Severi nell’introduzione all’edizione italiana di *Dall’angoscia al metodo*.

³⁸⁸ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., pp. 166-167.

³⁸⁹ Così C. Severi nell’introduzione a *Dall’angoscia al metodo*.

Nato – dirà Devereux (che era stato e sempre sarebbe stato l'altro)³⁹⁰ – da un senso di colpa, il relativismo non farebbe altro che aumentare, malgrado sé, la distanza tra il sé e l'altro. A nessuna oggettività reale arriverebbe il suo strumento metodologico privilegiato – l'osservazione partecipante – teorizzato nella 'Bibbia' della nuova antropologia e della ricerca sul campo: gli *Argonauts of the Western Pacific* (1922) di Malinowski. Il giovane etnologo aveva con sé il libro in Indocina,³⁹¹ ma già allora intuì i limiti di un 'metodo' che (si) illudeva di potere cogliere, nell'immediato, come un filtro neutro, le 'verità' delle popolazioni studiate. Nel gioco di proiezioni e "di ruolo" tra osservato e osservatore, la mancata consapevolezza nel ricercatore della sua identità, insieme culturale e psicologica, rendeva l'osservazione partecipante – avrebbe scritto Devereux in *From Anxiety to Method* – una giustificazione 'scientifica' all'*acting out* di desideri e conflitti nevrotici inconsci.

Più in generale, In Indocina, il giovane Dobó aveva scoperto i confini teorici dell'antropologia, i cui strumenti gli si erano rivelati inadeguati a spiegare la profonda sofferenza degli abitanti di Tea Ha. Una volta tornato negli Stati Uniti lo studioso si sarebbe reso conto di non possedere le conoscenze psicologiche necessarie a interpretare i suoi appunti. I 'fatti' osservati erano fenomeni insieme culturali e psicologici ed era difficile stabilire la natura di quelle "zone oscure"³⁹² di intersezione, di quel confine tra il "dentro" e il "fuori" su cui Devereux, del resto, si interrogava dall'infanzia. A questo legame tra dati antropologici e clinici avrebbe cercato una soluzione teorica negli anni successivi, fino alla messa a punto del suo metodo che troverà nelle riflessioni epistemologiche di Niels Bohr il suo punto focale. Le indicazioni del fisico e "la natura dei suoi dati" lo avrebbero poi "obbligato ad accettare le teorie freudiane su cui, fino a quel momento, aveva avuto dei pregiudizi".³⁹³

³⁹⁰ L'altro fratello per la madre, l'ungherese per la popolazione rumena nonché l'ebreo per i nazisti e l'europeo per gli americani, ma anche lo psicoanalista per gli antropologi e l'antropologo per gli psicoanalisti.

³⁹¹ Come emerge dalla lettera di Devereux a Marcel Mauss del 10 luglio 1931, relativa alla richiesta dello studente della bibliografia da procurare per la sua ricerca sul campo. La lettera è conservata nel Fondo Mauss [IMEC, MAS 3.30].

³⁹² S. Valantin, "Ethnopsychanalyste contre vents et marées", in F. Nayrou (a cura di), *George Devereux*, Paris, SPP, Collana *Hommages*, 2015, pp. 37-51.

³⁹³ Così dichiara Devereux in una lettera del 18 sett 73 inviata all'EPHE e conservata tra la corrispondenza editoriale del Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 35].

II. DEVEREUX DIVENTA DEVEREUX

Solo un'etnologia onesta può dimostrare la solidità della psicoanalisi e solo la vera psicoanalisi, senza compromessi, può illuminare la natura del culturale [...]. Affermo di essere analista perché sono etnologo ed etnologo perché analista. Infine sono freudiano perché la clinica e la ricerca antropologica sul campo non mi consentono di non esserlo.

G. Devereux, 1968¹

3. L'ALLIEVO RIBELLE DI KROEBER (1935-1938)

3.1. Lo studio scientifico della cultura. Kroeber vs Freud

Nel gennaio del 1935 il giovane antropologo partiva da Saigon con tremila pagine di appunti e centinaia di fotografie.² Prima della partenza consegnava a Jean Yves Claeys i più di mille oggetti nativi raccolti, che sarebbero stati inviati alla fine di quell'anno al Trocadero.³ Caduta la speranza del posto promessogli dai suoi professori al costituendo Musée de l'Homme di Parigi,⁴ per via dei nuovi provvedimenti politici che impedivano agli stranieri di lavorare in Francia,⁵ ritornava negli Stati Uniti. Era ormai Georges Devereux. Il Ministero della Giustizia Rumeno

¹ [trad. mia]. Dattiloscritto senza titolo conservato nel Fondo Devereux dell'IMEC tra il materiale scientifico sui Sedang [DEV 106, doc. 16].

² Così dichiara Devereux nel dattiloscritto "Tiger man", precedentemente citato e conservato nel Fondo Devereux tra il materiale scientifico sui Sedang [DEV 104, doc. 35].

³ In "Tiger man" dichiara di averne spediti 1400. La collezione etnografica raccolta da Devereux è conservata oggi al Musée du Quai Branly di Parigi ed è composta da 713 oggetti. Molti pacchi arrivarono infatti aperti e molti oggetti deperiti (così racconta lui stesso in un "abstract" sui dati e il materiale raccolti presso i Sedang, conservato nel faldone della corrispondenza scientifica con G. Devos [DEV 15]). Sulla collezione etnografica di Devereux si veda A. Guerreiro, *op. cit.*; B. Dupaigne, "Histoire des collections d'Asie du Musée de l'Homme", *Outre-Mers*, n. 88, 2001, pp. 129-152; N. Dias, "From French Indochina to Paris and back again: The Circulation of Objects, People, and Information, 1900-1932", *Museum & Society*, vol. 13, n. 1, 2015, pp. 7-21.

⁴ Così scrive Devereux in un breve *curriculum vitae* inviato a W. La Barre [DEV 23].

⁵ In seguito all'*affaire Stavisky* (1934).

aveva approvato la sua richiesta di cambiare patronimico e la notizia gli era giunta nel gennaio del 1934, mentre era in Indocina.⁶

Sotto la guida di Kroeber, nel dicembre del 1935, Devereux conseguì il dottorato in antropologia alla University of California di Berkeley discutendo una tesi sulla vita sessuale degli indiani Mohave.⁷ Nelle “serate solitarie” dei diciotto mesi trascorsi nella giungla indocinese, con pochi libri da leggere con sé e senza potere scambiare idee con nessuno, aveva avuto la possibilità di pensare, scrivere e lavorare moltissimo.⁸ Il suo manoscritto sui Mohave era uno dei frutti di quei mesi, come rivelano alcune lettere di Kroeber del 1934, in cui il professore comunicava al giovane etnologo la sua opinione e i suoi consigli. Il lavoro era considerato dall’antropologo americano una “buona etnologia, un buon modo di trattare la sessualità”. C’erano però troppi “tocchi personali”, troppi “passaggi” che contenevano “la sua opinione soggettiva” e che per Kroeber andavano eliminati; era meglio lasciare la teoria ai più anziani, “più forti nel loro nome”.⁹ Per di più, nessuno richiedeva a Devereux di essere “brillante”. Doveva limitarsi a descrivere dettagliatamente quello che aveva osservato, senza lasciarsi andare, mosso dalla volontà di “giustificare tutto”, a “interpretazioni” e senza ricercare “principi fondamentali” o “universali”.¹⁰

Nelle indicazioni del professore ritroviamo, in sostanza, le ‘regole base’ del “particolarismo storico” inaugurato da Boas, secondo il quale ogni cultura va studiata nella sua particolarità, nei suoi stessi termini e nel suo contesto, rinunciando al metodo comparativo e privilegiando la descrizione empirica rispetto alla riflessione teorica. Ma ritroviamo anche alcune indicazioni epistemologiche che Kroeber sviluppò nella sua opera nell’intento di stabilire il campo d’azione e gli obiettivi della nuova disciplina antropologica, fornendone una delimitazione teorica e una legittimazione in quanto scienza autonoma.¹¹ Queste si riferivano anzitutto alla

⁶ Il Decreto del Ministero di Giustizia Rumeno è datato 3 aprile 1933 e conservato tra il materiale biografico del Fondo Devereux insieme a un certificato del Résident de France a Kontum Paul Guilleminet del 6 gennaio 1934 [DEV 1.1].

⁷ Il Diploma di “Doctor of Philosophy (original research in anthropology)” della University of California è datato 20 dicembre 1935 [DEV 1.25].

⁸ Così racconta nei suoi appunti autobiografici, più volte citati [DEV 108].

⁹ Nella lettera del 25 settembre 1934 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica con A. Kroeber, DEV 24].

¹⁰ *Ibidem* [trad. mia].

¹¹ Sebbene non rispecchiassero realmente la sua “personalità scientifica”, in quanto il suo obiettivo primario era “lavorare su dati concreti” e faceva fatica a definirsi “uno scienziato sociale”, numerosi sono infatti gli scritti teorici di Kroeber, i principali dei quali sono dedicati a definire concetto di

differenza tra l'approccio "storico", "idiografico" e descrittivo dell'antropologia, che per Kroeber consentiva di mantenere i "fenomeni intatti", e quello analitico, "nomotetico" e generalizzante della "scienza", che invece li "scompono" per ricercare leggi e costanti. L'antropologia si rivolgeva ai fenomeni non alle leggi, il suo strumento era la descrizione non l'astrazione. E quelli culturali erano per l'antropologo "fenomeni particolari in sé", da spiegare in termini puramente culturali senza l'ausilio di cause e fattori esterni, extra-culturali.¹² Sulla base della sua idea che la realtà umana si strutturasse su quattro "livelli" di organizzazione e complessità crescente (corpo, psiche, società, cultura), Kroeber considerava i fenomeni culturali "il livello più elevato della [...] gerarchia", completamente indipendente dalla dimensione organica e da quella psicologica, perciò ad esse irriducibile.¹³ I fenomeni culturali erano infatti "sovra-individuali" e perché l'antropologia potesse acquisire uno statuto autonomo era, per l'antropologo, necessario "essere pronti [...] a ignorare e a sopprimere l'individuo, che sotto l'aspetto della comprensione della cultura è forse più spesso irrilevante e fuorviante anziché utile".¹⁴ A differenza di Boas e dell'altro suo allievo Edward Sapir, sostenitore dell'idea che il *locus* della cultura andasse collocato nell'individuo, Kroeber avrebbe sempre sostenuto e insegnato ai suoi allievi la necessità di estromettere dallo studio della cultura ogni riferimento alla psicologia e

"cultura" (nella differenza con quello di "società" e per marcare la distanza dall'antropologia sociale britannica e dall'etnologia francese) e furono raccolti nell'opera *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1952; tr. it. a cura di F. Remotti, *La natura della cultura*, Bologna, il Mulino, 1974. Così scrive Kroeber nella prefazione ai saggi teorici di questo volume (p. 3). Sugli aspetti epistemologici dell'opera dell'antropologo americano di veda l'introduzione all'edizione italiana di Francesco Remotti, pp. VII-XXXVI.

¹² Scriverà Kroeber nell'articolo "The Concept of Culture in Science" (1948), che contiene l'esposizione 'più matura' della sua visione della cultura e che troviamo, tradotto in italiano, nel volume a cura di P. Rossi, *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, Einaudi, 1970, p. 108. Kroeber in questo passo si rifà naturalmente allo storicismo tedesco e alla distinzione di Windelband e Rickert. Specifica infatti sempre in quel saggio che "l'approccio che abbiamo chiamato 'storico' in contrapposizione a quello nomotetico risulta caratterizzato in primo luogo non già dall'accentuazione dell'elemento 'tempo' [...] bensì dalle altre sue proprietà" che per l'antropologo erano "la sovra-individualità, l'organizzazione secondo modelli, il relativo disinteresse per le cause" (p. 114).

¹³ *Ivi*, p. 109. Si tratta della teoria di Kroeber del "super-organico" proposta per sfuggire a un determinismo sia biologico sia psicologico ed esposta per la prima volta nell'articolo programmatico del 1917 "The Superorganic", pubblicato sull'*American Anthropologist* e poi raccolto nel volume del 1952, sopra citato, *The Nature of Culture*. Nella dimensione organica l'antropologo collocava anche i fenomeni psicologici. Questi erano i livelli: inorganico (fenomeni della materia), organico (fenomeni della vita), organico mentale o psichico (fenomeni della coscienza), super-organico (fenomeni della vita sociale e culturale). Cfr. F. Remotti, *op. cit.*

¹⁴ A. Kroeber, "The Concept of Culture in Science" (1948), in P. Rossi, *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, cit., pp. 114-115.

all'individuo, considerato dall'antropologo puro veicolo di trasmissione anziché "agente" dello sviluppo culturale.¹⁵

Non va però dimenticato che gli iniziali interessi scientifici di Kroeber furono rivolti proprio alla psicologia; il suo scetticismo verso l'idea che conoscenze psicologiche potessero illuminare la natura del culturale era "frutto di delusione, anziché di pregiudizio".¹⁶ Dedicò infatti i suoi primi studi universitari alla psicologia¹⁷ e, dopo un'analisi didattica a New York con Gregory Stragnell, dal 1920 al 1923 esercitò la psicoanalisi in una clinica neuropsichiatrica a San Francisco.¹⁸ "Temendo di subire una scissione nella [sua] personalità a causa del tentativo di esercitare permanentemente due professioni" che gli "parevano inconciliabili", aveva poi però abbandonato la psicoanalisi. Non gli sembrava, infatti, che "queste conoscenze" lo "aiutassero in maniera apprezzabile a comprendere meglio la cultura".¹⁹

All'indomani della traduzione inglese di *Totem e tabù* (1912-13) del 1918, fu proprio Kroeber a dare il via negli Stati Uniti al dibattito tra antropologia e psicoanalisi con una critica serrata al testo freudiano, che molto avrebbe pesato durante tutto il secolo sulle sorti del "dialogo mancato".²⁰ Dimostrando di conoscere il pensiero di Freud più profondamente dei colleghi britannici, in un dettagliato articolo del 1920 pubblicato sull'*American Anthropologist*,²¹ Kroeber sottolineava l'importanza, la validità e l'acutezza delle scoperte della psicoanalisi, che non potevano più essere ignorate senza "cadere nel ridicolo" e che facevano di Freud "il più grande personaggio che sia comparso nel mondo della psicologia".²² "Indiscutibili" erano per l'antropologo "le corrispondenze" messe in luce da Freud "tra i costumi relativi ai tabù e le

¹⁵ Così scrive sempre in quel saggio: "è chiaro che, mentre gli esseri umani sono sempre le cause *immediate* degli eventi culturali, queste cause umane sono esse stesse il risultato di situazioni culturali precedenti, adattate alle forme culturali esistenti che esse incontrano. Esiste dunque una continuità di causazione indiretta da un evento culturale all'altro per il tramite di intermediari umani. [...] In un certo senso, di conseguenza, agisce anche qualche sorta di causalità culturale. Tuttavia, rispetto alla causalità efficiente immediata degli uomini sulla cultura, la causazione della cultura sulla cultura appare indiretta, remota [...]. Ad ogni modo, finché l'interesse è rivolto a ciò che accade nella cultura, sono i precedenti culturali che diventano significativi" (p. 125).

¹⁶ Scrive Kroeber introducendo i suoi pochi articoli dedicati alla psicologia, inclusi nel volume *The Nature of Culture* (1952). Introduzione alla parte quarta "Digressione psicologica", in F. Remotti (a cura di), *La natura della cultura*, cit., p. 559.

¹⁷ Che in parte confluirono nella sua tesi di dottorato sostenuta con Boas nel 1901.

¹⁸ A. Kroeber, "Digressione psicologica", cit.

¹⁹ *Ivi*, p. 559.

²⁰ G. Charuty, *op. cit.*

²¹ Cfr. "Totem and Taboo: an Ethnologic Psychoanalysis", *American Anthropologist*, Vol. 22, n. 1, 1920, pp. 48-55; l'articolo fu raccolto in *The Nature of Culture* (1952), cit.; tr. it. "Totem e tabù: una psicoanalisi etnologica", in F. Remotti (a cura di), *La natura della cultura*, cit.

²² A. Kroeber, "Totem e tabù: una psicoanalisi etnologica", cit., p. 559.

nevrosi”,²³ così come – a differenza di quanto sosteneva Rivers – quella logica di compensazione tra sociale e sessuale che struttura la cultura, ancora più manifesta nelle “società primitive”, dove gli antropologi ritrovavano istituzionalizzati “quegli impulsi che nella nostra civiltà conducono alle nevrosi”. Il tabù, la magia, il mito, anche per Kroeber, erano “sfoghi approvati e quindi innocui” per “l’individuo che ha tendenze nevrotiche”.²⁴

Per lui “avventate” e “inconsistenti” erano tuttavia alcune ipotesi e sintesi di *Totem e tabù*,²⁵ prima tra tutte la tesi centrale volta a dimostrare – attraverso l’ipotesi del parricidio originario (per Kroeber storicamente inverificabile, quindi inaccettabile) – che all’origine della cultura ci fosse la situazione edipica.²⁶ Era una tesi che, per l’antropologo, Freud non era riuscito a “dimostrare” attraverso un ragionamento strettamente “scientifico”. Per di più le “prove” addotte a suo sostegno erano tratte da una vecchia etnologia evoluzionistica, “speculativa” e a tavolino. “Credere all’origine di qualsiasi cosa in pieno secolo ventesimo” era infatti per Kroeber “una forma di infantilismo”.²⁷ D’altronde proprio nella rinuncia a una ricerca delle ‘origini’, la ‘nuova’ antropologia si era emancipata dall’evoluzionismo. Il tentativo freudiano “di tagliare il nodo gordiano della cultura con un colpo solo dell’immaginazione”²⁸ risultava dunque ingenuo “a chi ha deciso da tempo che l’etnologia, come qualsiasi branca della scienza, è una cosa seria e non un gioco in cui vince chi riesce a indovinare”.²⁹

Kroeber avrebbe addolcito le sue critiche vent’anni dopo,³⁰ quando ormai il dibattito tra antropologia e psicoanalisi, in seguito alle ricerche di Malinowski,³¹ era però

²³ *Ivi*, p. 567.

²⁴ *Ivi*, pp. 568-569.

²⁵ *Ivi*, p. 569.

²⁶ Per Freud il parricidio originario rappresenta l’attualizzazione di sentimenti incestuosi e dell’ambivalenza affettiva di odio e amore verso il padre che caratterizzano la situazione edipica e portarono all’istituzione del tabù dell’incesto e del totemismo.

²⁷ *Ivi*, p. 559. Scrive in modo pungente Kroeber: “A Freud non si può rimproverare che lo zelo del propagandista e forse una composizione frettolosa; ma il risultato è che questo libro è acuto senza essere ordinato; è basato su un ragionamento intricato, anziché rigoroso; è caratterizzato da una certa forza di convinzione, ma è privo di un adeguato sostegno di prove. Il lettore critico si accorgerà di queste caratteristiche; ma il libro cadrà nelle mani di molte persone a cui fa difetto una capacità di giudizio responsabile e indipendente, e che si lasceranno condurre a una credenza puramente illusoria dall’influenza di un grande nome e da un’immaginazione meravigliosamente fertile” (p. 567).

²⁸ *Ivi*, p. 559.

²⁹ *Ivi*, p. 570.

³⁰ Cfr. A. Kroeber, “Totem and Taboo in Retrospect”, *The American Journal of Sociology*, vol. XLV, n. 3, 1939, pp. 446-451, raccolto sempre in *The Nature of Culture* (1952). Nell’articolo del 1939 l’antropologo sosteneva che se Freud avesse subito chiarito – come fece, però ironicamente, per rispondere agli antropologi (Cfr. P.L. Assoun, *Freud e le scienze sociali*, cit.) – che la sua ipotesi non

arrivato a un punto di non ritorno. In ogni caso, anche allora per Kroeber la teoria freudiana, in quanto teoria psicologica, era “inutilizzabile” per spiegare i fenomeni culturali. L’antropologo concludeva l’articolo del 1939 scrivendo:

Per quanto ci riguarda – se posso parlare a nome degli etnologi – l’incontro con Freud, pur non essendoci convertiti alle sue teorie, c’è stato; riconosciamo che l’incontro è stato memorabile e con ciò lo salutiamo.³²

3.2. Alla ricerca di un metodo

Dall’antropologia alla psicopatologia

Devereux dichiarò che nei “passaggi” della sua tesi di dottorato tagliati da Kroeber erano contenute embrionalmente le idee chiave dell’opera del 1967 dedicata all’epistemologia delle scienze dell’uomo; prima tra tutte la spinosa questione dell’impossibilità di prescindere dalla soggettività del ricercatore nell’osservazione del comportamento umano. Non è perciò difficile capire come il professore consigliò allo studente di eliminare quelle prime riflessioni, poco compatibili con l’imperativo primario della nuova antropologia della neutralità dell’osservazione dei ‘fatti’. E, alla luce della sua teoria della cultura, non è difficile capire come Kroeber non appoggiò i primi timidi tentativi di Devereux, ugualmente presenti in quei “passaggi”, volti a cercare un legame tra i dati antropologici e psicologici raccolti in Indocina e in Arizona. Quello era infatti il maggiore cruccio scientifico di Devereux in quel momento.

Per il giovane antropologo troppo precoce era stata la rinuncia del professore a una collaborazione tra antropologia e psicologia³³ e l’allievo ribelle, al ritorno

aveva pretese di “autenticità storica” bensì si riferiva a un “evento tipico” e “atemporale”, che spiegava “ciò che è psicologicamente potenziale” e che è “alla base di certi fenomeni storici ricorrenti o di certe istituzioni quali il totemismo e il tabù”, allora “espressa in una forma del genere, [...] avrebbe potuto da tempo rivelarsi fertile nel dominio della comprensione della cultura invece di essere prevalentemente respinta o ignorata come frutto di una brillante fantasia”. A. Kroeber, “Totem e tabù in retrospettiva”, in *La Natura della cultura*, cit., pp. 577-78.

³¹ Cfr. B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (1927) e *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (1929).

³² A. Kroeber, “Totem e tabù in retrospettiva”, cit., p. 578.

³³ Scrive Devereux negli appunti autobiografici conservati al Fondo Devereux e più volte citati [DEV 108].

dall'Indocina (1935), svolse delle ricerche presso il laboratorio di Clarence Warren Brown, professore di Psicologia Fisiologica dell'Università di Berkeley,³⁴ e presso l'Agnew State Hospital in California, mosso dal desiderio di “vedere di persona delle grandi malattie mentali” da confrontare con quelle osservate presso i Sedang.³⁵ Una volta conseguito il dottorato, si buttò poi “disordinatamente” nella lettura di una serie di scritti di psicopatologia. Lesse Mc Dougall, Woodworth, Jung, Adler, Hollingworth, Kraepelin e Horney, senza trovare però risposte o validi aiuti per interpretare i suoi appunti di campo. Solo i testi psichiatrici di Rivers gli sembrarono collegati a quello che stava cercando.³⁶

In quel clima di ostilità verso la psicoanalisi lesse “tutto fuorché Freud” e “deliranti” gli sembrarono gli scritti del padre dell'antropologia psicoanalitica Géza Róheim, che Devereux si era fatto spedire da Budapest mentre era in Indocina.³⁷ Riteneva infatti “poco credibile” la sua analisi di miti alla stregua di sogni, per di più condotta con un modo di procedere “pieno di lacune” e di “enormi salti”, per lui molto lontano dal “metodo scientifico”.³⁸ Come gli aveva insegnato il suo professore Kroeber, i ‘fatti’ antropologici erano “fatti culturali” e la loro interpretazione doveva essere anzitutto culturale.

Certamente, come vedremo, dalla fisica quantistica la critica di Devereux all'eccessivo riduzionismo in senso psicologico di Róheim avrebbe tratto spunto, ma la necessità di diversi “livelli” di spiegazione dell'umano caldeggiata da Kroeber – già presente del resto nelle riflessioni di Mauss e di Durkheim – fu un insegnamento altrettanto prezioso.³⁹ Ad esso lo scienziato Devereux sarebbe rimasto sempre fedele, eleggendolo però nei suoi scritti a principio epistemologico anziché ontologico.

³⁴ Così dichiara sempre negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi [DEV 108]. Nel fascicolo delle lettere indirizzate all'Ufficio d'immigrazione (tra le lettere di presentazione) è poi presente una lettera di C. W. Brown del 7 ottobre 1936 che conferma che il professore aveva messo a disposizione di Devereux il suo laboratorio, elogiando le sue conoscenze in matematica, biologia e antropologia [DEV 7.15].

³⁵ Così racconta ai suoi studenti nell'intervista del 1982 più volte citata e conservata nei suoi archivi [DEV 164].

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.* Si tratta del primo resoconto di Róheim della ricerca sul campo compiuta presso gli indiani yuma tra il 1929 e il 1931, dal titolo “Psycho-analysis of Primitive Cultural Types”, pubblicato nel doppio numero speciale dell'*International Journal of Psychoanalysis* del 1932.

³⁸ Dall'intervista del 1982 sopra citata.

³⁹ Kroeber scrive nell'articolo del 1948 “The Concept of Culture in Science”: “Ciò che è specificamente caratteristico e significativo dei fenomeni di un certo livello è intellegibile soltanto in termini di altri fenomeni, qualità o regolarità dello stesso livello. Le qualità o i fenomeni più caratteristici non possono mai essere spiegati in base a ciò che sappiamo di un altro livello: essi non sono mai raggiunti realmente dalla conoscenza a un altro livello, specialmente quando i livelli sono ben distinti”, in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura*, cit., p. 105.

Avrebbe criticato infatti lo scivolamento di Kroeber in quel concetto di cultura *sui generis* (racchiuso nella teoria del “super-organico”), che fu a fondamento del determinismo culturalista dell’antropologia americana e di cui Devereux avrebbe sottolineato il maggiore limite nel “perdere di vista” l’individuo, ridotto a una “marionetta” appesa ai fili del suo ambiente.⁴⁰

Dalla psicopatologia all’epistemologia

Devereux collaborò con l’antropologo americano nei due anni successivi alla tesi di dottorato (1935), i più difficili dal punto di vista economico ed esistenziale ma i più proficui intellettualmente.⁴¹ Impegnato in occasionali lavori di ricerca – tra cui lo studio per il “Committee for the Study of Suicide” (1936) precedentemente citato⁴² – e senza sostentamenti, viveva a Los Angeles, ospitato dall’attrice Constance Bennett e dal regista Henry de La Falaise, conosciuto nella primavera del 1934 nella giungla

⁴⁰ G. Devereux, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista* (1972), cit., p. 138. Come vedremo, sulla base della differenza espressa da Poincaré tra fenomeno e dato scientifico, nonché dell’insegnamento quantistico, Devereux avrebbe infatti criticato l’idea che i diversi livelli di strutturazione dell’umano fossero “sostanze”, entità ontologiche autonome – così dichiarava Kroeber nell’articolo programmatico del 1917 “The Superorganic” –, considerandoli invece strumenti epistemologici per selezionare, raggruppare e studiare i fenomeni umani senza cadere in determinismi o riduzionismi. Lo stesso Kroeber sul finire della sua carriera avrebbe ritrattato le sue prime formulazioni sostenendo che “l’individuazione di livelli è, in un certo senso, questione di metodologia scientifica, [...] cioè un problema tutto interno alla scienza”. Non avrebbe però mai rinunciato all’idea che il sociale e il culturale si trovassero a un livello di spiegazione superiore. Scrive infatti nel saggio del 1948, sopra citato, riguardo ai “quattro livelli”: “le dimensioni si intersecano l’una con l’altra, i livelli implicano un parallelismo. [...] È tuttavia necessario non confondere i ‘livelli di organizzazione’ con i ‘livelli di astrazione’. È vero che, quando concentriamo la nostra attenzione sugli aspetti culturali stiamo astraendo (in senso tecnico) dagli aspetti organici e fisici che interessano gli stessi fenomeni [...] ma i fenomeni culturali *non sono* più astratti dei fenomeni fisici od organici, nel senso di essere più astrusi, più rarefatti, meno concreti o più concettualizzati. [...] Soltanto la cultura come concetto generalizzato è astratta; ma altrettanto astratte sono la società, la psiche, il corpo, la materia e l’energia. Molto più significativo dell’astrattezza è il fatto che i fenomeni culturali si presentano organizzati in base a principi diversi dai fenomeni sociali, i fenomeni sociali in base a principi diversi dai fenomeni psichici, e via dicendo per tutta la serie. Ciò che appare chiaramente a proposito dei livelli è che certe proprietà o qualità dei fenomeni di ciascun livello sono peculiari ad esso. Ciò è presumibilmente dovuto a una differenza di sistemazione o di organizzazione. [...] In breve, sembra che il lavoro complessivo della scienza debba svolgersi su una serie di livelli che l’esperienza scientifica scopre gradualmente. Ridurre ogni cosa nell’universo a un insieme monistico di principi, meccanici o di altro genere, può essere una filosofia legittima oppure può non esserlo; certamente essa non è un metodo scientifico adeguato” (pp. 102-105).

⁴¹ Dichiarerà negli appunti autobiografici più volte citati [DEV 108].

⁴² Si veda il sotto-paragrafo del presente lavoro *He came back alive. La ricerca sul campo presso i Sedang* (in 2.3).

indocinese.⁴³ Il maggiore tormento di quegli anni era la paura di essere costretto a ritornare in Europa, che lo spinse a dare il via nel 1936 alle procedure per la naturalizzazione americana, che avrebbe ottenuto nel febbraio del 1941.⁴⁴

In quegli anni Devereux pubblicò una serie di scritti sui Mohave,⁴⁵ che attirarono l'attenzione di Ruth Benedict e Margaret Mead, come dimostra la corrispondenza conservata nei suoi archivi.⁴⁶ Tramite la Mead e Ralph Linton, Devereux si avvicinò alle ricerche di Cultura e Personalità, che proprio in quel periodo, in direzioni diverse, prendeva slancio e da cui, però, si sarebbe distanziato presto.⁴⁷ Aveva conosciuto Linton in occasione del seminario estivo tenuto dall'antropologo nel 1937 all'Università di Berkeley. Devereux ne era rimasto molto colpito poiché era la prima volta che ascoltava un antropologo che tentava di interpretare dati psicologici.⁴⁸ Era, infatti, quello l'anno in cui Linton subentrava a Boas nella direzione dello storico Dipartimento di antropologia della Columbia University di New York, dando il via contemporaneamente a quella collaborazione con lo psicoanalista Abram Kardiner che avrebbe sancito l'alleanza teorica tra neofreudiani e antropologi culturalisti.⁴⁹

⁴³ L'uno a "seguire le tracce della tigre [...] e la vita dei selvaggi" per il suo film *Kliou. The Tiger* (1936), l'altro a seguirle "nella mente di quegli uomini". Così scrive Devereux nel dattiloscritto più volte citato "Tiger man", conservato nel Fondo Devereux dell'IMEC tra il materiale scientifico sui Sedang [DEV 104, doc. 35].

⁴⁴ Nello specifico il 3 febbraio del 1941, come dimostrano i documenti biografici del Fondo Devereux [DEV 1.5]. Si veda il faldone relativo all'emigrazione negli USA [DEV 1.3] che contiene numerose lettere in cui Devereux esprime una profonda angoscia di fronte alla possibilità di essere "deportato" in Europa.

⁴⁵ Quattro solo nel 1937. Si rimanda alla bibliografia sugli scritti di Devereux allegata a conclusione del presente lavoro.

⁴⁶ Si veda la lettera di R. Benedict del 22 giugno 1937 in cui l'antropologa si congratula con Devereux per la sua tesi di dottorato e i suoi scritti sui Mohave [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 12] e la lettera del 26 luglio 1938 di Margaret Mead [Corrispondenza scientifica, DEV 25].

⁴⁷ Cfr. F. Barbano, "Cultura e personalità nel pensiero sociologico americano", in Ferruccio Rossi-Landi (a cura di), *Il pensiero americano contemporaneo. Scienze sociali*, Milano, Edizioni di comunità, 1958, pp. 3-36; H. R. Hays, *From Ape to Angel*, New York, Alfred A. Knopf, 1958; E. Bourguignon, *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1979; P. H. Bock, *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*, New York, W. H. Freeman and Company, 1980; G. W. Stocking, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, History of Anthropology. Vol IV, Madison, The University of Wisconsin Press, 1986.

⁴⁸ Racconta negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi [DEV 108]. Alla morte di Linton (1953) Devereux si occuperà della pubblicazione del suo *Culture and Mental Illness* (1956).

⁴⁹ Nel 1938 si inaugura infatti il celebre seminario "Psychological Analysis of Primitive Cultures" organizzato da Linton e Kardiner alla Columbia University e finalizzato ad analizzare i dati psicologici raccolti da antropologi durante le ricerche sul campo. Vi parteciparono E. Sapir, R. Benedict, C. Kluckhohn, R. Bunzel, C. Dubois, C. Whithers e F. Hsu. Frutto concreto del seminario furono i testi in cui i due antropologi coniarono e svilupparono il concetto di "personalità di base": *The Individual and his Society* (1939) e *The Psychological Frontiers of Society* (1945), due "basic books" delle ricerche di Cultura e Personalità. Cfr. G. Splinder, *The Making of Psychological Anthropology*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1978; W. C. Manson, "Abram Kardiner and the Neo-

Sebbene le critiche dei grandi dell'antropologia (Kroeber e Malinowski) avessero molto pesato sul rifiuto della teoria della cultura freudiana, nondimeno tramite questa 'alleanza' la psicoanalisi sarebbe riuscita a influenzare l'antropologia americana. Ne sarebbe uscita a sua volta, però, profondamente trasformata. C'è chi ha parlato di "dialogo mancato" tra le due discipline,⁵⁰ altri invece hanno sottolineato "la singolare permeabilità dell'antropologia culturale alla *démarche* psicoanalitica" ma aggiungendo: "se non altro per meglio tenerla a distanza".⁵¹ Paradossi che ben spiegano le ambiguità della letteratura sull'argomento. Gli Stati Uniti furono, in sostanza, il luogo dove la psicoanalisi, assimilata dalla psichiatria, ebbe più presa, ma anche il luogo dove la teoria freudiana fu più trasfigurata: da alcuni 'biologizzata' nell'intimo legame instaurato con la medicina, da altri al contrario 'depurata' dai retaggi del determinismo biologico di Freud; un aspetto senza dubbio presente nel pensiero freudiano,⁵² ma criticato dagli antropologi americani a partire da una mancata comprensione della fondamentale differenza tra istinto [*Instinkt*] e pulsione [*Trieb*], tra latente e manifesto, tra repressione e rimozione, nonché dell'equivalenza tra "realtà" e realtà psichica: tutti elementi cardine del pensiero freudiano, anzi concetti senza i quali mai sarebbe nata la psicoanalisi. Anticipiamo che Devereux avrebbe sempre sostenuto che il risultato di questo duplice 'trapasso' poco aveva a che vedere con il pensiero freudiano.

Senza riferirsi ancora alla psicoanalisi (che costituirà poi lo scheletro concettuale dell'opera), fu sempre nei due anni successivi al dottorato che Devereux, "lavorando giorno e notte", stese le prime bozze di *From Anxiety to Method* (1967). È di quel periodo anche l'idea di un "Handbook of Ethnopsychiatry", progetto perseguito da Devereux fino agli ultimi anni della sua vita, ma mai compiuto, di cui sono sparsi nel suo fondo d'archivio numerosissimi bozze e indici.⁵³ Non rinunciò infatti, come lo

freudian Alternative in Culture and Personality", in G. W. Stocking, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, cit.; P. H. Bock, *op. cit.* Ricordiamo che un tentativo simile era stato proposto a Yale dal seminario "on impact of culture on personality" organizzato da Edward Sapir e John Dollard, in collaborazione con Sullivan (1932-33).

⁵⁰ Cfr. G. Charuty, *op. cit.*

⁵¹ Cfr. R. Rechtman, F. Raveau, "Fondements anthropologiques de l'ethnopsychiatrie", *Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie*, 37-715 A-10, 1993, pp. 1-8, qui p. 5 [trad. mia].

⁵² A questo riguardo si veda F. J. Sulloway, *Freud, biologist of the mind: beyond de psychoanalytical legend*, New York, Burnett Books, 1979.

⁵³ IMEC, Fondo Devereux [DEV 34, 117, 119, 133, 134, 147]. Così dichiara negli appunti autobiografici ma è importante tenere presente che Devereux non avrebbe utilizzato il termine etnopsichiatria prima del 1961, utilizzato nel titolo dell'opera sulle teorie psicopatologiche degli indiani dell'Arizona, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*. Sulla questione della scelta e dell'utilizzo da parte di Devereux del termine "etnopsichiatria" si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro

aveva spronato a fare il suo professore Kroeber, alla ricerca di leggi e costanti nell'umano e di un'epistemologia capace di studiarle.

La sua maggiore preoccupazione era “inserire i suoi punti di vista nel quadro di un metodo scientifico”⁵⁴ ed è a quel punto che per trovare risposte metodologiche che lo aiutassero a trovare un filo teorico che tenesse insieme i dati raccolti, consentendo di capirli, questa volta insoddisfatto dalle scienze umane, Devereux si rivolse nuovamente a quelle ‘esatte’. Si buttò infatti a capofitto nella lettura di tutto ciò che riguardava “la fondazione logica del metodo scientifico” con l'aiuto di due fisici dell'Università di Berkeley, Victor Fritz Lenzen e Leonard B. Loeb; gli unici ad avere incoraggiato il suo tentativo di rendere le “scienze dell'uomo logicamente coerenti e inattaccabili”,⁵⁵ mentre la cerchia degli antropologi, primo tra tutti Kroeber, lo riteneva “un matto”.⁵⁶ Lesse “con voracità” Carnap, Russell, Pareto, Keynes, Tolman, Donnan e gli scritti di Lenzen sulla logica della fisica moderna.⁵⁷

Sono gli anni della messa a punto del suo metodo che troverà nelle riflessioni scientifiche di Niels Bohr uno schema epistemologico in cui inserire la sua lunga riflessione sui rapporti tra cultura e psichismo. Sono gli anni in cui nell'ambito ancora “informe” dell'etnopsichiatria i “dati erano scarsi, il metodo per interpretarli inadeguato, una struttura teoretica idonea alla loro analisi inesistente e la necessità di un'epistemologia non riduzionistica, finalizzata ad affrontare i problemi chiave (cultura/psiche, dentro/fuori, individuo/gruppo), non era lontanamente sentita”⁵⁸ e Devereux individuava nel complementarismo l'“atto di fondazione” di un'autentica pluridisciplinarietà che rendeva “ogni riduzionismo psicologico o sociologico

Dalla psichiatria transculturale all'etnopsichiatria (in 8.1). Un grande trattato di etnopsichiatria sarà uno dei punti programmatici del progetto portato avanti da Devereux nell'ultimo ventennio della sua vita, volto a istituire un centro interdisciplinare dedicato espressamente all'etnopsichiatria. Un trattato di quel genere era infatti per lui realizzabile solo grazie a un lavoro di équipe. A questo riguardo si rimanda all'epilogo, “Gli ultimi anni di un puritano del pensiero”.

⁵⁴ Così scrive Devereux negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi [DEV 108]

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Così scriverà Devereux a Lenzen e Loeb – in occasione della decisione da parte della University of California di Berkeley di pubblicare la raccolta dei suoi saggi più epistemologici *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972) – ringraziandoli per averlo in quegli anni incoraggiato a perseguire le sue intuizioni. “No matter what my colleagues said. For nearly 35 years I kept on butting my head against a wall of utter incomprehension. [...] The only way I can make a return to you for having told me I was not a crack, not barking up the wrong tree, at the time when anthropologists thought I was off my rocker, is to tell you that you were right and they were wrong”, scrive Devereux a Lenzen e con Loeb aggiunge: “I don't know what would have happened to me intellectually if you and Prof. Lenzen did not encourage me”. Entrambe le lettere sono del 12 giugno 74 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 23-24].

⁵⁷ Sempre negli appunti autobiografici [DEV 108].

⁵⁸ *Ibidem* [trad. mia].

impossibile”.⁵⁹ Grazie all’epistemologia quantistica costruirà, così, una ‘terza via’ tra il culturalismo e l’antropologia psicoanalitica, per lui poco accettabili dal punto di vista scientifico.

⁵⁹ Cfr. G. Devereux, “The Works of Georges Devereux”, in G. D. Splinder (a cura di) *The making of Psychological Anthropology*, cit., p. 381.

4. IL “MOMENTO DI VERITÀ”. L’INCONTRO CON NIELS BOHR

4.1. Marzo 1937

Come anticipato, è molto probabile che Devereux sia venuto immediatamente a conoscenza della rivoluzione quantistica grazie al cugino Edward Teller. Ricordiamo che dalla fisica Devereux era partito ma era stata proprio la delusione di potere trovare nelle scienze esatte la “verità” – causata dal paradosso della presenza di due teorie incompatibili sui fenomeni microscopici – a spingerlo ad abbandonare quei primi studi di fisica per rivolgersi alle scienze umane.⁶⁰ Li riprendeva però in quegli anni, insieme a una lettura approfondita degli scritti di Bohr, grazie all’aiuto di Victor Fritz Lenzen, professore del corso introduttivo di fisica all’Università di Berkeley. Un corso, in realtà, innovativo che iniziava gli studenti del primo anno ai principi della teoria quantistica. Filosofo di formazione, studente di Russell e di Royce ad Harvard e studioso di Peirce, Lenzen produsse principalmente scritti di storia e di filosofia della scienza⁶¹ e possiamo supporre che fu con questo ‘spirito’ che il fisico ‘anomalo’ iniziò Devereux alla nuova fisica. Certamente affini erano gli interessi dei due studiosi per gli “schemi concettuali”, i modelli e il metodo scientifici al di là di specialismi e tecnicismi.

Il “momento di verità”⁶² era avvenuto però nel marzo del 1937, in occasione del ciclo d’interventi *Modern atomic theory and its philosophical implications*, tenuti da Niels Bohr all’Università di Berkeley nell’ambito delle Hitchcock Lectures. Devereux non

⁶⁰ Si rimanda al paragrafo 2.1. del presente lavoro “Dalla fisica all’etnologia. ‘Anni felici’ (1926-1932)”.

⁶¹ Lenzen si rivolse alla fisica nel periodo, a cavallo tra gli anni ’20 e ’30, in cui il Dipartimento di Fisica dell’University of California assunse una posizione di leadership nella ricerca scientifica, grazie all’ingresso della teoria quantistica a Berkeley per opera di R. T. Birge, L. Loeb, E. O. Lawrence e J. R. Oppenheimer. Cfr. J. L. Heilbron, “Éloge. Victor Fritz Lenzen 1890-1975”, *Isis*, vol. 68, n. 4, 1977, pp. 598-600. Tra i testi più importanti di Lenzen ricordiamo *The nature of Physical Theory: a study in the theory of knowledge* (1931), “Procedures of Empirical Science” (1938) nel volume della *International Encyclopedia of Unified Science* (a cura di O. Neurath e R. Carnap) e *Causality in Natural Science* (1945).

⁶² Con queste parole Devereux definisce il momento dell’incontro con Bohr nell’ambito dell’intervista del 1982, più volte citata e rilasciata a E. Burgos [DEV 164]. Questo incontro, mai evidenziato dalla letteratura, è stato ricostruibile a partire dall’intervista e grazie alle informazioni contenute nel volume di D. Favrholt, *Niels Bohr’s philosophical background*, Copenhagen, Munksgaard, 1992, all’inventario dell’Online Archive of California e alla lista delle Berkeley Graduate Lectures.

solo assistette alle conferenze. Loeb lo presentò al fisico dandogli l'occasione di un confronto. Devereux ricevette così da Bohr il testo non ancora pubblicato di uno degli interventi, insieme al consiglio di rivolgersi all'allievo Pascual Jordan, che proprio in quegli anni stava estendendo i concetti della fisica quantistica agli ambiti della biologia e della psicologia.⁶³

Lo scritto in questione è l'articolo "Causality and Complementarity",⁶⁴ frutto della conferenza presentata da Bohr nel 1936 al Second International Congress for the Unity of Science e riproposta a Berkeley l'anno successivo. Nel suo intervento il fisico rendeva noto a un pubblico di 'non addetti ai lavori' la nuova situazione epistemologica riscontrata nella fisica quantistica e nata a partire dal "riconoscimento della dipendenza essenziale di ogni fenomeno fisico dal sistema di riferimento dell'osservatore", che aveva imposto una "revisione del problema dell'osservazione". In tutte le situazioni sperimentali in cui l'osservazione modifica sensibilmente il fenomeno osservato – e non si può perciò parlare di comportamento "autonomo" del proprio oggetto di studio – era necessario rinunciare al concetto di causalità. Gli sviluppi della fisica quantistica avevano così condotto a un chiarimento filosofico generale circa "i presupposti sottesi alla conoscenza umana" e una "parola artificiale come *complementarità*" annunciava la via "verso una generale attitudine epistemologica", che avrebbe potuto avere risvolti importanti anche in altri campi della scienza, compresi quelli rivolti ai fenomeni umani.⁶⁵

4.2. Il principio di complementarità negli scritti di Bohr. Dalla fisica agli altri campi del sapere

1927: la conferenza a Como

Il principio di complementarità fu enunciato per la prima volta pubblicamente da Bohr in occasione dell'International Congress of Physicists del settembre del 1927, svoltosi a Como per celebrare il centenario della morte di Alessandro Volta.

⁶³ Cfr. P. Jordan, "Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie", *Erkenntnis*, n. 4, 1934, pp. 215-252. Così racconta Devereux nei suoi appunti autobiografici.

⁶⁴ L'articolo "Causality and Complementarity" fu poi pubblicato da Bohr nel vol. IV, n. 3, della rivista *Philosophy of Science*, 1937, pp. 289-298.

⁶⁵ N. Bohr, "Causality and Complementarity", cit., pp. 289 e seguenti [trad. mia].

Presentato come “una sorta di punto di vista generale” in grado di fornire “un quadro d’insieme dell’intero sviluppo della teoria [quantistica] fin dal suo inizio”, questo principio aveva lo scopo di “armonizzare le vedute apparentemente conflittuali adottate da diverse parti”.⁶⁶

La conferenza era il risultato di intensi mesi di lavoro che, a partire dal soggiorno di Schrödinger a Copenaghen nell’autunno del 1926, avevano stimolato Bohr e il giovane Heisenberg a risolvere il paradosso della presenza di due teorie (quella della meccanica ondulatoria e quella della meccanica delle matrici) che giungevano agli stessi risultati matematici pur partendo da presupposti addirittura incompatibili (la natura continua e discontinua della materia).⁶⁷

Al congresso Bohr ripercorreva, nell’intreccio tra dati sperimentali e schemi teorici, la storia del “dilemma”, nato a partire dall’ipotesi teorica di Max Planck del quanto d’azione (1900) che, insieme alla conferma sperimentale dell’ipotesi dell’effetto fotoelettrico di Einstein (1905), aveva messo in dubbio la validità dell’interpretazione dell’elettromagnetismo classico sulla natura ondulatoria della luce. Prendendo sempre come punto di partenza l’ipotesi della quantizzazione dell’energia, si era presentato (anche se in modo inverso) un problema analogo per la descrizione delle proprietà fisiche della materia quando nel 1926 Schrödinger aveva confermato sperimentalmente l’ipotesi di De Broglie (1924) sugli aspetti ondulatori della materia. Questi risultati entravano in netto contrasto con la spiegazione matematica dei salti quantici del modello atomico di Bohr (1913),⁶⁸ che sembrava invece dare ragione a una “vera teoria del discontinuo”. Questo bilancio sui risultati teorici conseguiti nell’ambito della fisica dei quanti, più che porre l’attenzione su problemi matematici e sperimentali, aveva per Bohr l’intento metodologico di stabilire quella “connessione logica” che, anche per Einstein, andava trovata tra due teorie entrambe valide e necessarie.⁶⁹

⁶⁶ N. Bohr, “The quantum postulate and the recent development of atomic theory”, *Nature*, 1928, n. 121, pp. 580-590, qui p. 580 [trad. mia].

⁶⁷ Si dava lì il via a quella che Reichenbach definì la seconda fase della meccanica quantistica, la cui chiave di volta è appunto il principio di complementarità.

⁶⁸ Fornita da M. Born, P. Jordan e W. Heisenberg nel 1925 nell’ambito della meccanica delle matrici.

⁶⁹ Cfr. R. Maiocchi, “La fisica atomica”, in *La storia della scienza in Occidente: dalle origini alla bomba atomica*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, pp. 475-549; E. Bellone, “La meccanica dei quanti non relativistica”, in P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea. Il secolo Ventesimo*, Torino, UTET, 1988, pp. 577-608; S. Petruccioli, *Atomi metafore paradossi. Niels Bohr e la costruzione di una nuova fisica*, Roma-Napoli, Theoria, 1988; J. Faye, *Niels Bohr: his heritage and legacy. An anti-realist view of quantum mechanics*, Boston, Kluwer, 1991.

Secondo Bohr il paradosso sulla natura corpuscolare o ondulatoria della luce e della materia sorgeva principalmente perché la questione era epistemologicamente mal posta. Infatti, in seguito alla constatazione dell'impossibilità di prescindere, per i fenomeni microfisici, dalla "peculiare incertezza reciproca che interessa tutte le misurazioni delle quantità atomiche",⁷⁰ era necessario rinunciare a conoscere la 'vera' natura degli eventi microscopici riflettendo piuttosto sulle condizioni della loro manifestazione e definizione. L'"incertezza" dipendeva dalla 'deformazione' dei fenomeni osservati provocata dalla loro interazione con gli strumenti di misurazione, nella fisica microscopica inevitabile e, al tempo stesso, necessaria perché condizione dell'osservabilità dei fenomeni. A differenza della fisica classica l'errore' nelle misurazioni non poteva dunque – e non doveva – essere eliminato, in quanto costitutivo dei dati ottenuti e unica fonte di informazioni 'osservabili' sugli elettroni.

Il principio di complementarità era così presentato da Bohr come una "generalizzazione metodologica" del principio di indeterminazione di Heisenberg, anch'esso frutto di quei mesi di lavoro: come è impossibile misurare con la stessa precisione contemporaneamente la posizione nello spazio e nel tempo di una particella atomica e il suo *momentum*⁷¹ – a causa dell'inevitabile interazione degli strumenti di misurazione con l'oggetto da misurare che implica una scelta su quale variabile osservare con maggiore precisione – così è impossibile osservare simultaneamente la dualità delle proprietà fisiche della luce e della materia poiché sono rese osservabili solo attraverso esperimenti mutualmente escludentisi. Talvolta è il concetto di onda, talvolta è il concetto di corpuscolo a imporsi come quello maggiormente adeguato in base al setting e alla finalità dell'esperimento.

Bohr chiamava così complementarità quella "relazione" che intercorre tra due modalità di descrizione, entrambe valide e necessarie per la comprensione delle proprietà di un fenomeno, ma che sarebbero contraddittorie se applicate contemporaneamente. Mentre nella fisica classica il "limite" che stabiliva quanto accuratamente il momento e la posizione potevano essere misurati insieme in uno stesso esperimento (questo il senso del principio di indeterminazione) era pari a zero, consentendo di identificare con precisione gli oggetti nello spazio e nel tempo (e quindi di individuarne il nesso causale), nella fisica dei processi microscopici

⁷⁰ N. Bohr, "The quantum postulate", cit., p. 581 [trad. mia].

⁷¹ La quantità di moto, ossia la forza necessaria per fermare un oggetto in base alla sua massa e alla sua velocità.

l'interazione che entrava in gioco in ognuna delle due misurazioni aveva reso impossibile riprodurre questa "situazione ideale" di osservazione e descrizione. Una certa precisione nella misurazione delle due grandezze era possibile solo all'interno di due diversi setting sperimentali, e solo su scala probabilistica.⁷²

Per Bohr le nozioni della fisica classica non avevano per questo perso la loro validità, poiché basilari per interpretare gli esperimenti e per la comunicazione dei risultati raggiunti. Si doveva però cercare un modello concettuale per applicarle ai fenomeni quantistici evitandone contraddizioni. "In questi ambiti" – avrebbe annunciato il fisico in "Causality and Complementarity" – "le contraddizioni logiche possono essere superate solo attraverso la rinuncia alle consuete esigenze di visualizzazione":⁷³ nelle situazioni in cui non possiamo parlare di comportamento autonomo dei fenomeni, è necessario compiere quello sforzo concettuale che passa dall'immagine classica della causalità – "assurta a ideale di spiegazione scientifica in ogni dominio della conoscenza"⁷⁴ poiché più corrispondente alla nostra esperienza percettiva della realtà nello spazio e nel tempo – a quella "più generale" della complementarità, tenendo però sempre presente che "abbiamo a che fare in entrambi i casi con idealizzazioni".⁷⁵ Più che una teoria quindi la complementarità era uno "*statement of epistemology*" legato ai problemi concettuali inerenti alle possibilità di osservazione e di descrizione quando ci si ritrova a dovere scegliere "fra due punti di vista che, anche se in conflitto, hanno entrambi la loro giustificazione".⁷⁶

Il fisico concludeva la conferenza sostenendo che questa situazione "inevitabile" non si presentava solo in ambito atomico, ma "già in una analisi dei concetti più elementari utilizzati per interpretare l'esperienza". Nelle parole conclusive del 1927 erano così presenti *in nuce* i presupposti delle riflessioni che Bohr svilupperà nel

⁷² Cfr. S. Petruccioli, *Atomi metafore paradossi*, cit.

⁷³ N. Bohr, "Causality and Complementarity", cit., p. 292 [trad. mia].

⁷⁴ N. Bohr, "Unity of Knowledge" (1954), in *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, John Wiley & Sons, 1958; tr. it. "Unità della conoscenza", in P. Gulmanelli (a cura di), *I quanti e la vita*, Torino, Boringhieri, 1965, p. 60.

⁷⁵ N. Bohr, "The Atomic Theory and the Fundamental Principles Underlying the Description of Nature", in *Atomic Theory and the Description of Nature*, 1934; tr. it. "La teoria atomica e i principi fondamentali della descrizione della natura", in P. Gulmanelli (a cura di), *I quanti e la vita*, cit., p. 23.

⁷⁶ L. Rosenfeld, "Niels Bohr in the thirties: consolidation and extension of the conception of complementarity", in R. Stefan (a cura di), *Niels Bohr: his life and work as seen by his friends and colleagues*, New York, Interscience Publishers, 1963, pp. 114-135, qui p. 120 [trad. mia].

decennio successivo, caratterizzate dal tentativo di consolidare ed estendere il principio di complementarità dalla fisica ad altri ambiti del sapere⁷⁷.

Mentre nella prima raccolta di articoli destinati a far conoscere a un pubblico più vasto i risultati cui era giunta la meccanica dei quanti, *Atomic theory and the description of nature*,⁷⁸ Bohr, per fare luce sui problemi poco familiari della fisica, traeva dalla biologia e dalla psicologia esempi in cui si era di fronte al problema dell'osservazione non simultanea di aspetti dell'esperienza mutualmente escludentisi, negli scritti successivi sarebbe andato oltre. Il principio di complementarità era infatti presentato come una “chiave epistemologica” utile per riconsiderare questioni spinose di ambiti ‘più umanistici’, come le relazioni tra la “vita” e la sua analisi fisico-chimica in biologia, tra emozioni e pensieri in psicologia, tra libero arbitrio e causalità in etica.

Causality and Complementarity

La conferenza *Causality and Complementarity* – che Devereux ebbe modo di ascoltare in quel marzo del 1937 all'Università di Berkeley⁷⁹ – è il frutto più compiuto delle riflessioni sul rapporto tra biologia, psicologia e fisica quantistica, che il fisico sviluppò in modo sistematico nel decennio precedente, invitato a intervenire a diversi convegni per spiegare le conseguenze possibili della teoria quantistica in altri ambiti della conoscenza.

Bohr apriva la sua conferenza pronunciandosi sul problema epistemologico principale della biologia del tempo, cioè come spiegare la “vita” attraverso la “non-vita”.⁸⁰ Si era occupato per la prima volta in modo esplicito dell'argomento nella conferenza *Light and life* (1932)⁸¹ e in *Causality and Complementarity* riprendeva il messaggio principale di quel precedente intervento. Questo il messaggio: nonostante l'apparente avanzamento che potrebbe fare la ricerca biologica alla luce degli sviluppi della fisica

⁷⁷ *Ibidem* e L. Rosenfeld, “Niels Bohr's contribution to epistemology”, *Physics Today*, 1963, vol. 16, n. 10, pp. 47-54.

⁷⁸ Pubblicata inizialmente in danese nel 1929. La traduzione inglese è del 1934.

⁷⁹ Come detto Bohr la tenne, per la prima volta, in occasione Second International Congress for the Unity of Science, organizzato dai positivisti logici nel giugno del 1936.

⁸⁰ Su Bohr e la biologia si veda l'introduzione di D. Favrholt a “Complementarity in biology and related fields”, in N. Bohr, *Collected works. Complementarity beyond physics* (1928-1962), Amsterdam, Elsevier, 1999, vol. X, parte I, pp. 3-14 e J. Faye, *Niels Bohr: his heritage and legacy*, cit.

⁸¹ Tenuta al Second International Light Congress, svoltosi a Copenaghen nell'agosto del 1932 e pubblicata in *Nature*, 1933, n. 131.

quantistica, grazie al chiarimento dei processi atomici che sono alla base delle principali funzioni vitali, non si può trascurare che le condizioni della ricerca biologica e fisica “non sono confrontabili direttamente, poiché la necessità di tenere in vita l’oggetto impone nel primo caso restrizioni che non hanno controparte nel secondo”.⁸² Se infatti sul piano teorico “dobbiamo scendere al livello dei fenomeni atomici” quando vogliamo “colmare il divario fra il vivente e l’inanimato”,⁸³ sul piano pratico ci si trova di fronte all’impossibilità di penetrare sperimentalmente (su scala atomica) nello stato dell’organismo vivente. Infatti, come hanno insegnato gli esperimenti con le particelle microfisiche, alcune informazioni sono raggiungibili solo attraverso un’interazione con l’apparato sperimentale che andrebbe a intaccare quella stabilità atomica indispensabile al mantenimento della vita stessa. Di qui la necessità della complementarità tra l’analisi delle componenti atomiche della vita e il fenomeno indivisibile della vita stessa. Per Bohr la constatazione del fatto che *sperimentalmente* la vita fosse un dato irriducibile dimostrava l’impossibilità di una completa riduzione della biologia alla fisica e alla chimica.

In *Causality and complementarity* chiariva l’intento epistemologico del suo discorso, rispondendo alle critiche di molti biologi che lo avevano accusato di vitalismo. Sostenere l’incompatibilità tra l’esaustività nell’osservazione permessa dai nuovi dispositivi atomici e il mantenimento in vita degli organismi viventi – e perciò la complementarità tra le leggi della fisica e quelle biologiche – non aveva nulla a che vedere con “speculazioni puramente metafisiche”. Tantomeno queste considerazioni proponevano “un’arbitraria rinuncia alla possibilità di continuare la ricerca”. Il loro fine era piuttosto quello di “evitare futili controversie grazie a un’analisi dei presupposti e della pertinenza delle strutture concettuali coinvolte”.⁸⁴

In sostanza, l’utilizzo dei nuovi concetti della fisica quantistica in biologia non andava letto come un tentativo di risolvere la querelle tra vitalismo e meccanicismo, bensì come possibile strumento epistemologico grazie al quale gettare nuova luce sulle condizioni di osservazione e di descrizione dei fenomeni biologici.⁸⁵ Non si trattava dunque di scegliere tra le due posizioni bensì di prendere coscienza che qualsiasi passaggio da dati sperimentali tratti dalla “non vita” a un loro utilizzo per spiegare la

⁸² N. Bohr, “La teoria atomica e i principi fondamentali della descrizione della natura”, cit., p. 32.

⁸³ N. Bohr, “Causality and Complementarity”, cit., p. 295 [trad. mia].

⁸⁴ *Ivi* p. 296.

⁸⁵ Scriveva infatti il fisico: “Il punto di vista della complementarità rigetta qualsiasi compromesso con ogni vitalismo anti-razionalistico e, al tempo stesso, dovrebbe essere in grado di svelare alcuni pregiudizi del cosiddetto meccanicismo”, *Ibidem*.

“vita” era frutto di un’ipotesi teorica e non di certo risultato diretto di esperimenti, poiché questo passaggio non era e non sarebbe mai stato dimostrato sperimentalmente.

In questo senso il complementarismo era per Bohr una ‘terza via’ tra vitalismo e meccanicismo: due posizioni epistemologiche costruite su dati ottenuti all’interno di due strutture concettuali incompatibili. Sostenere la complementarità tra animato e inanimato – connaturata nella relazione che intercorre tra le proprietà di stabilità di un atomo e il comportamento dinamico delle particelle costituenti l’atomo stesso – non imponeva una “limitazione nell’applicare alla biologia i metodi di descrizione e di investigazione fisico-chimici”.⁸⁶ Avrebbe piuttosto messo in luce lo scarto epistemologico esistente tra due modi di spiegazione incommensurabili (diremmo oggi tra descrizione causale e teleologica),⁸⁷ sebbene entrambi validi nel loro sistema di riferimento e necessari per comprendere il più possibile il funzionamento della natura vivente.⁸⁸

Il fisico si pronunciava poi sulla psicologia sostenendo che “il punto di vista che abbiamo qui discusso riguardo alle domande fondamentali della biologia sembrerebbe molto adatto per guardare il vecchio problema del parallelismo psico-fisico sotto una nuova luce” con la speranza che “l’attitudine epistemologica che ha portato alla chiarificazione dei ben più semplici problemi della fisica possa dimostrarsi utile anche nella discussione sulle questioni psicologiche”.⁸⁹ Bohr, infatti, individuava il medesimo scarto epistemologico tra fisiologia e psicologia, il cui rapporto era letto, anche in questo caso, alla luce della complementarità che intercorre, diremmo oggi, tra attivazione fisico-chimica di diverse aree del cervello e del sistema nervoso e

⁸⁶ Applicazione che Bohr continuava a considerare “la nostra inesauribile fonte di informazioni riguardo ai fenomeni biologici”, *Ivi*, p. 297.

⁸⁷ Cfr. l’introduzione di D. Favrholt a “Complementarity in biology and related fields”, cit.

⁸⁸ Gli interessi di Bohr per la biologia saranno una costante della sua vita e lo porteranno a tenersi continuamente aggiornato sulle nuove scoperte, soprattutto nel campo della biologia molecolare dove, dopo la scoperta della struttura del DNA (1953), uno dei grandi enigmi della vita sembrava, contrariamente a quanto previsto dal fisico, risolto. In occasione dell’inaugurazione dell’Institute for Genetics dell’Università di Colonia, alla quale Bohr era stato invitato nel giugno del 1962 (dunque a pochi mesi dalla morte), per tenere la conferenza principale, il fisico si felicitava dei risultati raggiunti, rivedeva alcune delle posizioni assunte in quel lontano articolo scritto trent’anni prima (*Light and life*), ma non abbandonava l’idea che gli organismi viventi e la “coscienza” degli individui presentassero caratteristiche di complessità tali da richiedere necessariamente dei modi complementari di descrizione che avrebbero reso, sempre e comunque, concettualmente impossibile una totale riduzione della biologia e della psicologia alla fisica e alla chimica, per quello scarto epistemologico sempre presente tra i diversi sistemi di riferimento. Cfr. *Light and life revised*, pubblicato postumo nel volume X, precedentemente citato, dei *Collected works*.

⁸⁹ N. Bohr, “Causality and Complementarity”, cit., p. 297 [trad. mia].

l'attività mentale (che non ha in se stessa una natura fisico-chimica), quindi tra due campi epistemologicamente e oggettivamente non omogenei.

L'alterazione dei contenuti dell'attività mentale indotta da ogni osservazione sperimentale diventava poi, per Bohr, lampante pensando, per esempio, alle “difficoltà di analisi e di sintesi di fenomeni psichici legati all'introspezione”,⁹⁰ quando osservando i nostri pensieri o sentimenti non riusciamo a distinguere tra soggetto e oggetto, poiché il contenuto di questi pensieri e sentimenti è il soggetto stesso che ne fa parte. Di più: più cerchiamo di analizzarli dettagliatamente più ne esperiamo una loro progressiva evanescenza.⁹¹

Nell'auto-osservazione Bohr intravedeva così un possibile parallelismo tra psicologia e fisica quantistica: come il fenomeno quantistico non può essere suddiviso analiticamente senza cambiare l'intero corso degli eventi – proprio perché “un'analisi ben definita richiede una modificazione dell'apparato incompatibile col verificarsi del fenomeno stesso”⁹² – nello stesso modo è impossibile analizzare una parte del flusso di coscienza senza far sparire il flusso stesso nel momento in cui il soggetto diventa oggetto di conoscenza. Come è impossibile mostrare nel medesimo esperimento gli aspetti corpuscolari e ondulatori della luce, così è altrettanto impossibile lasciare fluire i pensieri e renderli oggetto di conoscenza. Le due situazioni sono complementari in quanto mutualmente escludentisi.

Parallelismi impropri? Le “radici” del principio di complementarità

Il richiamo allo *Stream of thought* di James non è casuale. In un'intervista rilasciata a Thomas Kuhn nel 1962, Bohr dichiara di aver letto i *Principles of psychology* (1890) prima del 1913, anno della teorizzazione del suo modello atomico, e di esserne rimasto profondamente colpito. Questa dichiarazione fu per molti la chiave per trovare la fonte di quella “parola artificiale come ‘complementarità’ che non

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ Bohr amava raccontare la storia contenuta in un “piccolo libro” dello scrittore danese Poul Martin Møller, letto durante l'infanzia. Qui il protagonista si trova alle prese con il problema dell'introspezione, incapace di riflettere sulle sue sensazioni senza cadere in una regressione infinita di molteplici “io” che si soffermavano a pensare ogni volta su un elemento diverso, non riuscendo mai a coglierne la totalità. Cfr. L. Rosenfeld, “Niels Bohr in the thirties”, cit. e D. Fayrholdt, “General introduction”, in N. Bohr, *Collected works*, vol. X, cit.

⁹² N. Bohr, “Unità della conoscenza”, cit., p. 64.

appartiene ai nostri concetti ordinari” e che “serve solo a ricordarci in breve la situazione epistemologica [...] incontrata, che almeno in fisica ha un carattere completamente nuovo”.⁹³ In un passo dei suoi *Principles* James, infatti, utilizza proprio il termine complementarità per descrivere alcune situazioni di “doppia-coscienza” in casi clinici di anestesia isterica tratti dalle opere degli psicologi A. Binet e P. Janet.⁹⁴

Secondo la testimonianza di amici e colleghi nonché di alcuni passi autobiografici,⁹⁵ Bohr si sarebbe interessato sin dalla gioventù ai problemi epistemologici inerenti allo studio dei fenomeni umani ed è in contesti più umanistici che avrebbe concepito per la prima volta il prototipo di quel principio che rivoluzionò la fisica. Così nell’ambito delle attività del circolo culturale organizzato dal padre, Christian Bohr, professore di fisiologia all’Università di Copenaghen, dove era all’ordine del giorno il dibattito tra vitalismo e meccanicismo e dove il giovane Bohr ebbe modo di discutere di problemi psicologici con il filosofo danese Harald Høffding, anch’egli interessato alla questione dell’introspezione e grande ammiratore dell’opera di James.⁹⁶

In quegli anni Bohr discuteva di psicologia anche con il cugino di secondo grado Edgar Rubin (suo compagno di università al corso di Høffding)⁹⁷ che avrebbe poi aiutato in quegli esperimenti sulla percezione visiva che lo resero celebre nell’ambito della *Gestaltpsychologie*. La famosa figura del vaso visibile anche come due volti di profilo, ideata da Rubin nella sua tesi di dottorato (1915) come esempio del principio percettivo “figura-sfondo” che obbliga l’occhio a focalizzare un elemento alla volta, fu una delle più frequenti citazioni con cui Bohr “iniziava” i suoi studenti al principio di complementarità per indurli a compiere lo sforzo concettuale di accettare la presenza di più livelli esplicativi, tutti indispensabili per spiegare un fenomeno ‘completamente’ ma che si escludono reciprocamente.⁹⁸

Le questioni riguardanti i fenomeni umani ricorrono costantemente nella mente di Bohr fino alla sua morte e se le “radici” del principio che rivoluzionerà la fisica vanno

⁹³ N. Bohr, “Causality and complementarity”, cit., pp. 293-294 [trad. mia].

⁹⁴ Cfr. G. Holton, “The roots of complementarity”, in Id. *Thematic origins of scientific thought. Kepler to Einstein*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, pp. 115-161 e J. Faye, *Niels Bohr: his heritage and legacy*, cit.

⁹⁵ Cfr. D. Fayrholdt, “General Introduction”, cit. e L. Rosenfeld, “Niels Bohr in the thirties”, cit.

⁹⁶ Sull’influenza del pensiero filosofico di Høffding sulle formulazioni teoriche di Bohr si veda J. Faye, *Niels Bohr: his heritage and legacy*, cit.

⁹⁷ Il corso di filosofia era obbligatorio per gli studenti di fisica durante il primo anno di università.

⁹⁸ Dagli scritti di Fayrholdt, Rosenfeld e Holton precedentemente citati.

ricercate al di fuori di essa⁹⁹ acquistano ancora più valore le parole del fisico pronunciate in uno dei suoi ultimi articoli:

Gli organismi viventi e certe caratteristiche degli individui coscienti e delle culture umane presentano aspetti di unità la cui spiegazione richiede un modo di descrizione tipicamente complementare. [...] Lo scopo di questi confronti è stato talvolta frainteso. Tuttavia il graduale sviluppo di una terminologia appropriata per la descrizione della situazione più semplice che si presenta nella fisica indica che non si è di fronte a più o meno vaghe analogie, ma a chiari esempi di relazioni logiche che, sia pure in differenti contesti, valgono in campi ben più vasti.¹⁰⁰

Tutto questo per dire che, prima di considerare *a priori* del tutto impropria l'operazione teorica di Devereux di applicare i principi della fisica a un ambito di ricerca così distante come quello del comportamento umano,¹⁰¹ è importante tenere presente che fu Bohr stesso – nel corso di tutta la vita e non solo in quell'articolo del 1937 – a proporre il principio di complementarità come “la pietra angolare di una nuova epistemologia” estendibile a tutti i campi del sapere. Alcuni critici avrebbero anzi sostenuto che era quella la sua “reale ambizione”.¹⁰²

Seguendo il suggerimento di Bohr, gli allievi Wolfgang Pauli e Pascual Jordan ne tentarono l'applicazione in biologia e in psicologia, ma fu con Devereux che la proposta di ampliare la “lezione”¹⁰³ della fisica quantistica allo studio dei fenomeni umani trovò un'espressione più completa. Lungi da proporre ‘reali’ parallelismi, a un primo sguardo del tutto inadeguati, Devereux avrebbe infatti completamente colto il senso più epistemologico della proposta del fisico, rendendone esplicite le conseguenze.

⁹⁹ Cfr. G. Holton, “The roots of complementarity”, cit.

¹⁰⁰ N. Bohr, “Quantum Physics and Philosophy: Causality and Complementarity”, in R. Klibanski (a cura di), *Philosophy in the mid-century*, 1958; trad. it. “Fisica quantistica e filosofia: causalità e complementarità”, in P. Gulmanelli (a cura di), *I quanti e la vita*, cit., pp. 107-108.

¹⁰¹ Sugli eccessi delle interpretazioni filosofiche e sociologiche dei principi di complementarità e indeterminazione in ambiti umanistici si veda l'articolo di M. Beller in *Physics Today*, vol. 51, n. 9, 1998, pp. 29-34. Cfr. M. Ghil, “Georges Devereux, de la physique quantique à l'ethnopsychiatrie complémentariste”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 55-64.

¹⁰² Cfr. G. Holton, “The roots of complementarity”, cit.

¹⁰³ N. Bohr, “Fisica quantistica e filosofia: causalità e complementarità”, cit., p. 23.

4.3. Un ponte tra scienze umane e scienze esatte. Numerose conseguenze

Nella conferenza su causalità e complementarità del 1937, Bohr sosteneva dunque che la principale ‘scoperta’ della fisica quantistica era di natura epistemologica. Il complementarismo era, infatti, uno *statement of epistemology* e un insieme di principi metodologici che interessavano tutti quegli ambiti del sapere in cui si presentava, da una parte, il problema dell’interazione tra osservato e osservatore e, dall’altra, la difficoltà di collegare “nella maniera consueta” (ossia attraverso il concetto di causalità) informazioni apparentemente contraddittorie su uno stesso oggetto scientifico, imponendosi la necessità di spiegarlo a partire da più condizioni osservative per comprenderlo pienamente.

La rinuncia all’ideale della spiegazione unica dava il via a un cambiamento nella concezione stessa della conoscenza scientifica: non più specchio limpido della realtà bensì – come scrive Bachelard riferendosi alla nuova fisica¹⁰⁴ – “caleidoscopio” in grado di mantenere la complessità della realtà suddividendola su più livelli osservativi, per poi studiarla in un secondo momento attraverso strutture concettuali differenti. Invece di cercare di intuire la realtà in se stessa, Bohr, riproponendo il postulato kantiano, consigliava dunque di concentrarsi sulle condizioni di una sua osservazione e descrizione.¹⁰⁵ Individuando la finalità principale della scienza nella sua funzione operativa e costruttiva (anziché rappresentativa) nonché nell’ideazione di sempre nuovi strumenti concettuali e metodologici in grado di rispondere a problemi epistemologici comuni a più scienze, Bohr gettava un ponte tra scienze ‘esatte’ e scienze umane.

Nel momento in cui Devereux stava rielaborando gli appunti presi in Indocina alla ricerca di un legame tra dati antropologici e clinici nonché di un metodo in grado di risolvere la questione della presenza della sua soggettività nel materiale raccolto, l’incontro con Bohr fu decisivo nel fornirgli nuove coordinate per la sua riflessione. Coglieva immediatamente le importanti novità delle riflessioni del fisico e la rottura rispetto alla tradizione scientifica precedente. Ne coglieva soprattutto le potenzialità epistemologiche per i saperi sull’uomo. Numerose erano infatti le analogie che il giovane antropologo intuì tra i problemi epistemologici dei fenomeni microfisici e

¹⁰⁴ *Le nouvel esprit scientifique* (1934).

¹⁰⁵ Proprio questa diversa concezione della scienza fu alla base della disputa tra Einstein e Bohr sulle implicazioni ontologiche della nuova fisica. Cfr. S. Petruccioli, *Atomi metafore paradossi*, cit.

quelli relativi alla complessità dell'umano: fenomeni analoghi non per 'natura' ma per le difficoltà che il ricercatore incontra nella loro osservazione e descrizione.

Nel modello concettuale complementarista – in quanto “nuova relazione logica di esclusione reciproca”,¹⁰⁶ mezzo di coordinazione e comunicazione tra diversi livelli esplicativi¹⁰⁷ – intravedeva una via per impostare la sua riflessione sul rapporto tra psichismo e cultura rifuggendo da determinismi e riduzionismi. Grazie all'accettazione scientifica della 'distorsione' provocata dall'osservatore – ineliminabile, anzi necessaria in quanto condizione dell'osservabilità del fenomeno – per Devereux diveniva, invece, pensabile un nuovo modo di prendere in considerazione il problema dell'osservazione nello studio dell'uomo legato, come nella fisica quantistica, all'impossibilità di conoscere l'altro indipendentemente dalla relazione creata con l'“osservatore”.¹⁰⁸

Il complementarismo sarebbe stato il perno epistemologico di tutti gli articoli scritti a partire del 1938, in parte raccolti nell'opera del 1972 *Ethnopsychanalyse complémentaire*. Devereux si sarebbe invece occupato, nello specifico, del problema dell'osservazione nello studio dell'uomo nel libro del 1967, più volte citato, *From Anxiety to Method*, instaurando un dialogo tra epistemologia quantistica e psicoanalisi, che proprio grazie all'incontro con Bohr del 1937 iniziò a rivalutare.

La critica alle scienze dell'uomo

Sulla nuova concezione della scienza proposta da Bohr, Devereux fondò anzitutto la sua critica nei confronti delle scienze del comportamento umano e del loro tentativo di ottenere scientificità sulla base di un fraintendimento. “Imbarazzati dal fatto che la loro disciplina è arretrata rispetto alle scienze fisiche”, i cultori dell'uomo

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Come avrebbe scritto Devereux, il complementarismo, “non è una 'teoria' ma una generalizzazione metodologica; non esclude nessun metodo, nessuna teoria valida, ma li coordina”, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista* (1972), cit., p. 26.

¹⁰⁸ Con le parole di Bohr: “nello studio di culture umane differenti dalla nostra si ha a che fare con un particolare problema di osservazione, che a un esame più attento mostra molti aspetti in comune coi problemi della fisica atomica e della psicologia, nei quali l'interazione tra oggetto e apparato di misura, o l'inseparabilità di contenuto oggettivo e soggetto osservante, esclude l'impiego delle convenzioni applicabili alle esperienze della vita quotidiana. Particolarmente nello studio delle culture dei popoli primitivi, infatti, gli etnologi [...] si trovano ad affrontare il problema delle reazioni di questi studi sul loro stesso comportamento umano”, N. Bohr, “Filosofia naturale e culture umane” (1938), in P. Gulmanelli (a cura di), *I quanti e la vita*, cit., pp. 53-57 [corsivo mio].

cercherebbero invano “di rimediare copiando alcune procedure di tipo scientifico”, confondendo così “le *tecniche della fisica*, che sono fundamentalmente determinate dalla natura dei fenomeni fisici” e “il *metodo scientifico generale* che possiede validità interdisciplinare e può di conseguenza essere ugualmente applicato alle scienze fisiche e a quelle del comportamento”.¹⁰⁹ Confonderebbero quindi ‘scienza’ e ‘tecnicismo’ prendendo in prestito quei ‘cavalli di battaglia’ che hanno permesso alle scienze ‘esatte’ di ottenere il monopolio della conoscenza, ma che nello studio dell’uomo si sono rivelati non sempre e non del tutto pertinenti (come l’importanza della sperimentazione, l’isolamento e la quantificazione dei dati, l’oggettività cristallina e la neutralità dell’osservazione). Tanto più che, ancora inconsapevoli della crisi delle certezze delle scienze esatte provocata dalla nuova fisica, gli scienziati dell’uomo rimarrebbero legati al *primrose path* [ricerca della vita facile] dell’epistemologia newtoniana,¹¹⁰ e dunque a un’idea di scienza ‘rassicurante’ ma, per gli ‘addetti ai lavori’ e per la comprensione di alcuni fenomeni, non più funzionale. È per Devereux proprio questa ostinazione delle scienze dell’uomo ad aspirare ai medesimi risultati ‘esatti’, per lui irraggiungibili se non a prezzo di uno snaturamento, ad avere spinto i saperi sull’uomo all’autocondanna d’inferiorità (‘scienze molli’), atrofizzandoli nella ricerca di nuovi metodi che consentissero di ottenere, se non scientificità, nel senso ‘duro’ e più comune del termine, almeno conoscenza, e questo a partire dalla loro stessa specificità e differenza:

È senz’altro legittimo sperare in un futuro in cui i dati delle scienze del comportamento saranno esatti e quantificabili. Non è però possibile accelerarne l’avvento senza prima costruire un modello concettuale adeguato che ne sia il fondamento, invece di accontentarsi di un modello del tutto inadeguato e preso in prestito di sproposito. [...] Una disciplina scientifica del comportamento deve cominciare dalla complessa matrice di significati nella quale trova il proprio fondamento ogni dato rilevante, e con la chiara elucidazione dei metodi tramite i quali il ricercatore può avere accesso al massimo numero possibile di questi significati, o possa comunque esplicitarli.¹¹¹

Devereux formulò compiutamente queste critiche alle scienze dell’uomo nelle sue due opere epistemologiche. Le troviamo però già espresse in una conferenza pronunciata

¹⁰⁹ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 41.

¹¹⁰ Usa quel termine Weston La Barre nella prefazione alla prima edizione di *From Anxiety to Method* (1967), cit.

¹¹¹ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 43.

al meeting annuale dell'American Anthropological Association del 1938, svoltosi quell'anno a New York, che costituisce una specie di *vademecum* scientifico per gli studiosi dell'uomo. Di un'ironia pungente sono le sue parole di apertura:

Il metodo scientifico impone la necessità di operare con astrazioni, così fanno i fisici, senza esitazione. Perché gli scienziati sociali sono così riluttanti a utilizzare astrazioni quando i fisici non si rifiutano di enunciare leggi fondamentali a partire da solidi reali inesistenti, sfere perfettamente elastiche, leve imbattibili [*unbeatable*], [...] perché le scienze sociali dovrebbero essere più “scientifiche” e “realistiche” della fisica e della geometria, per l'autore è costantemente un mistero.¹¹²

In contrasto con Kroeber, Devereux sosteneva che l'antropologia, per divenire “una scienza ‘vera’ nel senso moderno del termine”, avrebbe dovuto apprendere dalla fisica a procedere “induttivamente, per astrazione da dati sensibili”. Era quello un “principio cardine” del metodo scientifico, per lui fino ad allora accolto nell'ambito delle scienze dell'uomo solo dal “sociologo francese Marcel Mauss”. Sempre contro Kroeber, Devereux affermava poi che la fonte di ogni osservazione sull'uomo era l'individuo e che i concetti ‘del momento’ tra gli antropologi – quelli di “personalità” e “cultura” – erano quelle astrazioni, ottenute selezionando diversi tipi di “tratti” dai medesimi fenomeni, che consentivano di spiegare su più livelli il comportamento umano. In sostanza, “personalità” e “cultura” altro non erano che “schemi concettuali” che rendevano vana ogni loro considerazione come fenomeni *sui generis*: gli schemi concettuali, infatti, “non sono dotati di esistenza”. La mancata consapevolezza di questo presupposto, apparentemente banale e frutto solo di buon senso, era per l'antropologo all'origine degli errori più frequenti tra gli studiosi dell'uomo.

Devereux citava poi Mach, ricordando la funzione pratica ed economica delle leggi e delle teorie scientifiche,¹¹³ e Poincaré, ricordando la differenza tra ‘fenomeno’ e ‘dato scientifico’ nonché la sua critica al culto positivista del ‘fatto’.¹¹⁴ Come anticipato,

¹¹² “The Logical Foundation of Certain Anthropological Theories”, conservato nel Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 127, doc. 17, trad. mia]. Il testo della conferenza sarà in parte rielaborato nell'articolo pubblicato da Devereux nel 1945, “The Logical Foundations of Culture and Personality Studies”, *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, s. II, vol. VII, n. 5, pp. 110-130.

¹¹³ Nel testo della conferenza scrive: “The purpose of science is to create such abstractions as permit valid predications in various universes of discourse – and nothing more. Those who think that there exist ‘chiefs’ or ‘customs’ in society should be reminded of Mach’s statement: there are no laws in nature – we put laws into nature”.

¹¹⁴ Per lui ‘praticato’ dalla maggior parte dell'antropologia americana e poi riscontrato negli sviluppi più ‘scienziati’ della psicoanalisi americana. Riferendosi a Poincaré, Devereux avrebbe sempre

di Poincaré, Devereux fece suo l'“orientamento filosofico”,¹¹⁵ definito “di compromesso” tra convenzionalismo e realismo,¹¹⁶ che sostiene la natura ipotetica delle leggi e delle teorie scientifiche, senza per questo metterne radicalmente in dubbio la validità. La scienza per Poincaré è, infatti, “una regola d'azione che riesce”¹¹⁷ e che ha effettiva presa sulla realtà empirica in quanto certamente “crea il fatto scientifico” ma non “lo crea *ex nihilo* poiché lo fa con il fatto bruto”.¹¹⁸ Come per Mach il compito della scienza è individuare “nessi funzionali” tra i fenomeni così per Poincaré è conoscere “i veri rapporti delle cose”, creando sistemi di relazioni, non la “vera natura”. Una concezione, questa, simile a quella di Bohr per il quale la scienza non è tanto “lo studio di qualcosa che è dato *a priori*, ma piuttosto [...] lo sviluppo di metodi per riassumere e ordinare l'esperienza”.¹¹⁹

In sostanza, per Devereux, il problema maggiore nello studio dell'uomo – complesso intreccio di variabili che obbliga a una scelta del tipo di variabile dalla quale partire per trasformare il fenomeno in dati scientifici¹²⁰ – non è stabilire se sia la biologia, la società, la cultura o la psicologia a ‘determinarne’ il comportamento, bensì quali concetti di volta in volta utilizzare (se biologici, culturali o psicologici) e quali aspetti dei fenomeni selezionare per costruire spiegazioni valide e coerenti. “La scelta dei concetti base è sempre arbitraria”, scriveva Devereux sempre nel 1938.¹²¹ La scienza, infatti, “classifica ‘arbitrariamente’ i dati di provenienza sensibile in termini di

sostenuto che “nessun fenomeno possiede un senso intrinseco. Non è quindi né un dato, né un'informazione: è semplicemente una potenziale fonte di dati. Diventa un dato solo quando è assegnato a, o assunto da, una scienza particolare che seleziona, tra i numerosi aspetti del fenomeno, quelli che considera pertinenti e ai quali può attribuire un senso nel proprio particolare contesto. Considerata in questo modo, la teoria di base di ogni scienza può essere paragonata a una setaccio e a una pressa: è lei a determinare sia il tipo che la quantità di informazione che si può trarre da un fenomeno dato”, in *Dall'angoscia al metodo*, cit., pp. 482-483.

¹¹⁵ Confida Devereux a Braudel nella lettera del 21 dicembre 1963, conservata negli archivi del Fondo Devereux dell'IMEC [Corrispondenza scientifica, DEV 12].

¹¹⁶ G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Milano, Mondadori, 2002, p. 385.

¹¹⁷ H. Poincaré, *La Valeur de la Science* (1905), tr. it. *Il valore della scienza*, in H. Poincaré, *Opere epistemologiche*, a cura di Giovanni Boniolo, Albano Terme, Piovan, 1989, p. 158

¹¹⁸ La “libertà” dello scienziato “è limitata pur sempre della materia prima sulla quale opera”, scrive sempre Poincaré, ma “interviene attivamente nella scelta dei fatti che meritano di essere osservati”, *Ivi* p. 167.

¹¹⁹ N. Bohr, “Unità conoscenza”, cit., p. 111. Dalla concezione della scienza come *Vorstellung* (riproduzione mentale) si passa a quella di *Darstellung* (presentazione di una configurazione).

¹²⁰ Proprio perché “soltanto un certo particolare modo di riflettere su un fenomeno può trasformarlo in dato, cioè in informazione rilevante per la scienza, e più particolarmente in informazione appartenente alla scienza in funzione della quale si riflette”, in *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 476.

¹²¹ Nell'articolo in cui per la prima volta applica il principio di complementarità allo studio dell'uomo “A Conceptual Scheme of Society”, pubblicato nel 1940 sull'*American Journal of Sociology*, vol. XLV, n. 5, pp. 687-706 ; poi ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit ; tr. it. “Uno schema concettuale della società”, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 32.

‘analogie’ che si ritengono ‘significative’ semplicemente perché funzionali all’utilità della ricerca”.¹²² In altre parole:

C’è nell’uomo, presso l’uomo, “qualche cosa”, una “entità” puramente biologica, psicologica o socio-culturale? Credo che questa questione sia mal posta. [...] Un punto di vista realista non parlerà di un lato “biologico”, “psicologico” o “socio-culturale” dell’uomo. Descriverà solamente dei modi biologici, psicologici o socio-culturali di studiare l’uomo. [...] Infatti, l’aspetto biologico dell’uomo è un fenomeno che dipende contemporaneamente dalla psicologia e dalla civiltà. Facciamo un esempio apparentemente molto semplice: la maniera caratteristica con cui un uomo cammina. La locomozione umana è certo un fenomeno “biologico”; sappiamo però – essendo lo studio etnologico dei movimenti e dei gesti già abbastanza avanzato – che un Pellerossa d’America non cammina come un Cinese e che il cavaliere non cammina come il marinaio. Si tratta là di un insieme di gesti – di comportamenti motori – che, pur avendo una base e una funzione biologiche, è profondamente influenzato dall’ambiente culturale. Impariamo inconsciamente a camminare come camminano gli altri membri del gruppo. Quanto al lato psicologico dell’andamento, è sufficiente studiare cosa il “camminare” simboleggia nei sogni per rendersi conto del lato psicologico – assai complicato – di questa attività motoria in apparenza così semplice e così “ovviamente” biologica. È proprio questo aggrovigliarsi, questa compenetrazione dei “lati” biologici, psicologici, socio-culturali di ogni comportamento umano, a costituire da solo l’essenziale della natura umana. L’uomo non è perciò solo biologia + psicologia + civiltà. Non è costituito dalla semplice addizione di tre serie di elementi costitutivi. È tutt’altra cosa: è il risultato della maniera con cui si aggrovigliano questi “fattori”, che sono suscettibili di essere isolati solo a livello della speculazione scientifica. È l’essere di cui ogni comportamento è al tempo stesso biologico, psicologico e socioculturale e l’unico essere di cui si possa dirlo.¹²³

Nel complementarismo un metodo

Nel testo della conferenza del 1938, a sostegno delle sue affermazioni, oltre a Poincaré e Mach, Devereux cita Percy Williams Bridgman e Bertrand Russell che sarebbero stati dei riferimenti scientifici costanti nei suoi scritti.¹²⁴ Non è ancora

¹²² *Ivi*, p. 48.

¹²³ G. Devereux, “Une science de la sexualité, pourquoi? ”, Prefazione a F. Henriquez, *La sexualité sauvage*, Edition Planète, Paris, 1965 pp. 13-35, qui pp. 27-28, [trad. mia].

¹²⁴ Il Fondo Devereux dell’IMEC conserva numerosi appunti in cui Devereux prende in considerazione la teoria dei tipi logici (1913-1937) di Russell e dell’“overdefined class” come versione logica della necessità di non confondere i differenti livelli di astrazione attraverso cui un ‘oggetto’ scientifico può essere analizzato, nonché della non simultaneità tra livelli di spiegazione, proclamata dal principio di complementarità (la psicologia e la sociologia possono essere così considerate due differenti classi di

presente alcun riferimento a Bohr,¹²⁵ che però compare in una serie di appunti stesi in quegli anni,¹²⁶ in cui l'antropologo scrive che “la croce di ogni indagine scientifica è realizzare che non osserviamo fenomeni ma relazioni tra fenomeni”. Così insegnavano Bohr e Poincaré (e ricordiamo anche Durkheim) sostenendo che non è necessario stabilire la “natura” di queste relazioni, che sono da costruire, come voleva Mach, “per *explanatory convenience*”.¹²⁷ Per risolvere il ‘crucchio’ scientifico sul legame tra dati antropologici e clinici, “la relazione di complementarità teorizzata da Bohr”, sembrava a Devereux “un’utile ipotesi di lavoro”.¹²⁸ Nel modello concettuale complementarista intravedeva infatti l’aprirsi di un campo epistemologico nuovo dove fosse possibile mantenere la pluralità delle spiegazioni dei fenomeni umani. Anzitutto il passaggio compiuto da Bohr da un’impostazione delle riflessioni sulla realtà atomica di tipo ontologico a una di tipo epistemologico, dava forza alla sua critica contro l’operazione compiuta dai colleghi di naturalizzare i ‘concetti operativi’ di psichismo e cultura. Come per il fisico onde e particelle non appartengono alla ‘natura’ della luce ma sono descrizioni di due proprietà di ‘comportamento’ della luce rese manifeste da dispositivi sperimentali mutualmente escludentisi,¹²⁹ così psichismo e cultura sono, di fatto, “gettoni concettuali”¹³⁰ costruiti su due modalità incompatibili di osservazione dell’uomo in grado di isolare, a livello speculativo, cioè

tipi logici a partire dalla molteplicità degli “status” che un individuo può avere e del suo comportamento nell’ambito di ognuno di essi). Cfr. il dattiloscritto “The source and validity of our sociological understanding of society and of human behavior” (non datato) [DEV 127, doc. 17], gli appunti stesi in vista della conferenza di New York del 1938 (conservati sempre in questo faldone); il dattiloscritto “The complementarity of psychological and social science explanations” (conservato tra gli appunti presenti nei faldoni del material scientifico e raccolti sotto l’etichetta “Mathematical approaches to social sciences [DEV 138, doc. 18]). La teoria dei tipi logici di Russell verrà da Devereux utilizzata anche per risolvere, a livello logico, il problema della separazione tra soggetto e oggetto nonché dell’inevitabilità del riferimento al soggetto nella produzione della scienza (Cfr. *Dall’angoscia al metodo*, 1967, cit.). E’ infatti con l’esplosione del paradosso di Russell che questa questione, poi problematizzata dalla fisica quantistica, fa il suo ingresso nell’epistemologia classica. Per quanto riguarda il riferimento all’operazionismo di Bridgman si rimanda invece al sotto-paragrafo del presente capitolo *La “conversione” alla psicoanalisi*.

¹²⁵ Lo sarà però nell’articolo del 1945 sopra citato, frutto di una sua rielaborazione.

¹²⁶ Ci riferiamo alle bozze di due dattiloscritti “The source and validity of our sociological understanding of society and human behavior” e “Data, theory and construct in the social sciences” conservate nel Fondo Devereux dell’IMEC tra i materiali scientifici [DEV 127, doc. 17] nonché agli appunti raccolti sotto le etichette “Method notes” e “The quantum mechanical approach” contenuti nel faldone DEV 138. I testi non sono datati ma possiamo presumere che Devereux li avesse scritti in tra il 1937 e 1938 perché compare l’istituzione della University of California di Berkeley. Nel 1939 Devereux avrebbe infatti ottenuto un posto da ricercatore al Dipartimento di sociologia della Harvard University.

¹²⁷ Così scrive in “Data, theory and construct in the social sciences” [DEV 127, doc. 17]

¹²⁸ Scrive Devereux negli appunti “The quantum mechanical approach” [DEV 138, doc. 16].

¹²⁹ Cfr. S. Petruccioli, *Atomi metafore paradossi*, cit.

¹³⁰ Cfr. G. Devereux, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit.

che nella realtà fenomenica è indissociabile e indistinto. Nella fisica come nello studio dell'uomo le due descrizioni (ondulatoria e corpuscolare / psicologica e socio-culturale) sono entrambe valide e necessarie, ma – come nelle immagini della psicologia gestaltica utilizzate da Bohr con i suoi studenti – non possono avvenire simultaneamente.¹³¹

Quella domanda, centrale nelle riflessioni del giovane Dobò, sul confine tra il “dentro” e “fuori” riceve risposta in un'importante presa di coscienza: il “dentro” e il “fuori” sono in realtà due modi ‘complementari’ di osservare l'umano poiché è epistemologicamente impossibile fornire interpretazioni al tempo stesso socio-culturali e psicologiche, in quanto costruite su dati ottenuti all'interno di strutture concettuali incompatibili: ognuno di questi dati è infatti “*creato* a partire dallo *stesso* fatto bruto, a seconda del modo in cui lo si configura”.¹³²

Questo esempio di Devereux è chiarificatore:

Un'analogia può aiutarci a farci un'idea di questo procedimento: un cartografo non può limitarsi a sovrapporre una carta proiettiva in cui l'Olanda è a uguale distanza dagli azimuth, una carta proiettiva di Mercator del Belgio, una proiezione ortogonale della Francia e una proiezione policonica della Spagna per ottenere una carta dell'Europa Occidentale. Queste carte non si accordano tra loro, perché ognuna di esse è stata costruita per uno scopo diverso. Ognuna deforma (proietta) diversamente l'area rappresentata, perché è geometricamente impossibile proiettare su una superficie piana una superficie curva a tre dimensioni senza deformarla sistematicamente in un modo o nell'altro. Così il cartografo deve prima definire lo scopo cui deve rispondere la carta, e proiettare poi la superficie curva sulla superficie piana in modo che certe proprietà della superficie curva sulla superficie piana restino invariate nella proiezione, anche se altri aspetti saranno deformati.¹³³

La differenza tra fenomeno e dato scientifico appresa da Poincaré era così riletta dall'antropologo alla luce del principio di complementarità. La complementarità agirebbe già nel momento della trasformazione degli aspetti del fenomeno in dati rilevanti per una scienza, che deve necessariamente escluderne alcuni per

¹³¹ Il presupposto teorico di questo discorso è sempre la consapevolezza datagli da Poincaré della differenza tra fenomeno e dato scientifico. Così Devereux, introducendo la raccolta di saggi dedicata alla complementarità, avrebbe infatti scritto: “È forse opportuno precisare che i due discorsi non si possono svolgere simultaneamente perché riguardano lo stesso fatto bruto. [...] Un ‘fatto bruto’ non appartiene, né al campo della sociologia, né a quello della psicologia. Solo attraverso la sua spiegazione, nell'ambito di una di queste scienze, il fatto bruto *si trasforma in dato*, psicologico o sociologico”. *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., pp. 21-22.

¹³² *Ivi*, p. 12.

¹³³ G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., pp. 431-432.

attualizzarne altri, facendo emergere nei “residui ipotetici”,¹³⁴ nuovi fenomeni da ricondurre a spiegazione. Di più: come spiegava Bohr in ambito biologico, quando una disciplina, un esperimento o una teoria si spingono troppo oltre, quegli stessi aspetti del fenomeno che si voleva osservare “sariscono”.¹³⁵

In linea con Bohr, Devereux considerò alla luce del principio di complementarità la relazione che intercorre tra fisiologia e psicologia – la cui frontiera si situerebbe nel punto in cui “gli esperimenti e apparati elettrochimici e neurologici non possono più seguire l’impulso nervoso, perché ciò che si verifica al di là di questo punto/istante non è più un fenomeno elettrochimico o neurologico ma un fenomeno psicologico”¹³⁶ – ed estese questo schema concettuale ai rapporti tra psicologia e sociologia:

Quando la spiegazione sociologica di un fatto si spinge al di là di certi limiti di “redditività” non interviene una “riduzione” dello psicologico al sociologico, ma una “sparizione” dell’oggetto stesso del discorso sociologico. Al suo posto insorge ciò che nell’uomo vi è di più psicologico. Ciò che “sopravvive” alla spiegazione sociologica *totalitaria* del comportamento di un uomo,

¹³⁴ Suggestisce questo termine Salvatore Inglese nella post-fazione alla seconda edizione dei *Saggi di etnopsichiatria generale* (Roma, Armando, 2007), da lui curata. Cfr. “Georges Devereux: dietro i nomi la natura molteplice dell’etnopsichiatria”, pp. 363-391.

¹³⁵ Nei suoi scritti Devereux avrebbe costantemente fatto ricorso all’“antidoto metodologico” (S. Inglese) del “principio di distruzione” [*Abtötungsprinzip*] formulato da Bohr per sostenere che ogni teoria che tenti di spiegare un fenomeno troppo minuziosamente finisce per distruggere il suo oggetto di studio, esattamente come uno sperimentalismo eccessivo o una “quantificazione ossessiva”. Lungi dall’essere contrario a ogni tipo di esperimento, Devereux avrebbe svelato l’illusorietà di “credere che la quantificazione automaticamente renda scientifico un fatto” (*Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 42). Il suo avvertimento agli studiosi dell’uomo riguarda l’importanza nella pratica sperimentale di capire di volta in volta quando, dietro all’utilizzo di “procedimenti apparentemente scientifici”, ci sia in realtà solo un tentativo di dimostrare che la propria disciplina sia scientifica. Avvertimento ancor più importante per gli studiosi della psiche, tentati più facilmente, dalle difficoltà inerenti al proprio oggetto di studio e dall’impotenza della mancanza di risposte e di certezze, a ricorrere sempre più al laboratorio. Se si possa un giorno spiegare come l’attivazione fisico-chimica di diverse aree del cervello e del sistema nervoso produca l’attività mentale che non ha in se stessa una natura fisico-chimica non ci è dato saperlo. Ma, facendo tesoro delle parole di Devereux, nel progredire delle ricerche sulla natura della relazione tra cervello e pensiero diventa fondamentale riconoscere a quale universo del discorso appartengono i dati e, distinguendo tra situazione sperimentale e teoria che se ne può trarre, individuare fino a che punto di volta in volta arrivano gli esperimenti, oltrepassato il quale non ci si può che porre su un livello di ricerca che procede attraverso ipotesi e teorie sulla mente, quindi necessariamente di natura psicologica. Con le parole di Devereux, “in termini molto semplici, è sempre utile rendersi esattamente conto di cosa si stia realmente facendo” (*Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 45). Che una prospettiva complementarista possa, se non risolvere, offrire una diversa e forse fruttuosa angolatura epistemologica per considerare la spinosa questione del *mind-body problem*? Di certo offre un metodo che permette una “concezione complessa e stratificata del fenomeno psicopatologico” riflettendone come un prisma i diversi livelli di realtà (Cfr. D. Cosenza “Malattia mentale e culture: il complementarismo critico dell’etnopsichiatria”, in A. Civita, D. Cosenza, *La cura della malattia mentale I. Storia ed epistemologia*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 282-291). Anche in questo caso, per Devereux, solo in una continua interazione, controllata dagli “antidoti metodologici” complementaristi, tra livelli di analisi molteplici può prendere forma una sua interpretazione non riduzionista (a livello biologico, psicologico o socio-culturale).

¹³⁶ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 464.

allorché tutte le sue azioni sono ridotte ad attualizzazioni di diversi “ruoli” sociali, è la pulsione contro-edipica che mette in azione quando è padre, l’aggressività nevrotica che manifesta in quanto soldato ecc. Lo stesso vale per le spiegazioni sociologiche: l’oggetto del discorso psicologico scompare per lasciar posto a materiali il cui *insieme* riguarda solo la sociologia: gli statuti di padre, soldato ecc. che l’individuo in questione può possedere.¹³⁷

Detto questo, per Devereux (e per Bohr prima di lui), come è vana la speranza di potere un giorno spiegare totalmente la mente attraverso la fisiologia, alla luce di quello scarto epistemologico sempre presente, “la psicologia più perfezionata non ci permetterà mai di formulare leggi sociologiche, come anche la sociologia più evoluta non potrà mai formulare vere leggi psicologiche”.¹³⁸

Nelle riflessioni di Bohr Devereux individuava la giustificazione epistemologica di quell’autonomia e contemporanea collaborazione tra antropologia e psicologia, caldeggiate da Mauss. La complementarità renderebbe infatti “assolutamente vano” ogni tentativo di ridurre l’una all’altra, e viceversa. Postulando “l’assoluta *interdipendenza* fra dati sociologici e dati psicologici” e, “nello stesso tempo, l’*assoluta autonomia* sia del discorso sociologico sia di quello psicologico” sarebbe così possibile evitare la trappola del riduzionismo.¹³⁹ Di fatto, sulla base dei presupposti teorici di Poincaré e Bohr, ogni tentativo riduzionista si rivelava al giovane antropologo praticamente, logicamente e scientificamente impossibile.

In breve, trasporre il principio di complementarità nello studio dell’uomo significa, per Devereux, sostenere che un “fatto umano” può dirsi completamente spiegato scientificamente solo quando compreso sia all’interno del quadro di riferimento psicologico sia all’interno di quello socio-culturale e, al tempo stesso, esigere che metodologicamente si sia proceduto tenendo nettamente separati il “discorso psicologico” dal “discorso socio-culturale”.

Nell’impossibilità di dissociare nell’individuo cultura e psichismo, nonché nella consapevolezza della loro “co-emersione”¹⁴⁰ e reciproca irriducibilità, Devereux avrebbe indicato in una logica del “doppio discorso” l’unica via per evitare quella sintesi di causa ed effetto che conduce necessariamente a un determinismo o socio-

¹³⁷ G. Devereux, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 24.

¹³⁸ *Ivi*, p. 19.

¹³⁹ *Ivi*, pp. 12-13.

¹⁴⁰ In altre parole non può esistere una cultura che non sia vissuta da uno psichismo. Cfr. R. Rechtman, F. Raveau, *op. cit.* e F. Laplantine, *L’ethnopsychiatrie*, Paris, PUF, 1973, 2 ed. 1988.

culturalistico o psicologistico. Una corretta interpretazione di ogni fenomeno umano prenderebbe forma solo in un ‘vai e vieni’ tra livelli esplicativi, in un movimento di continua alternanza che si può pensare simile a quella percettiva dell’occhio, che di fronte alle figure della psicologia gestaltica, focalizza un elemento alla volta poiché non è in grado di osservare la duplicità dell’immagine simultaneamente.

Dalla epistemologia della nuova fisica Devereux avrebbe tratto le ragioni scientifiche della sua denuncia contro gli ‘abusi di potere’ di un approccio disciplinare sugli altri nonché gli “antidoti metodologici”¹⁴¹ per evitare riduzionismi, ‘invasioni di campo’ e facili sintesi: ciascun approccio riceve legittimità e, contemporaneamente, trova il suo limite nelle prospettive, nei campi, negli oggetti che gli sono complementari; ciascuna disciplina svela i limiti delle altre ed esaurisce il proprio potenziale esplicativo nel “punto/istante” in cui il fenomeno studiato necessita l’utilizzo di “gettoni concettuali” appartenenti a un altro ordine del discorso, pena l’auto-annullamento delle proprie teorie. In sostanza l’incontro intellettuale con Bohr consentì a Devereux di pervenire a un’importante conclusione: per essere scientifica ogni teoria nell’ambito dello studio dell’uomo deve rinunciare a essere totalizzante.

Queste riflessioni saranno la base epistemologica attraverso cui Devereux “spazzolerà contro-pelo”¹⁴² ogni teoria e concetto nati in ambito antropologico e psicologico nel Novecento. Il complementarismo nei suoi scritti diventerà una soluzione epistemologica a impasse interpretative,¹⁴³ nonché una sorta di strumento ‘di

¹⁴¹ Così S. Inglese nella post-fazione alla seconda edizione italiana dei *Saggi di etnopsichiatria generale* sopra citata.

¹⁴² A. Deluz, S. Valantin, “Contrefiliations et inspirations paradoxales: Georges Devereux (1908-1985)”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 605-617.

¹⁴³ Un esempio è l’articolo “Two Types of Modal Personality Models” (1961) – raccolto, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, cit. (1972) – frutto della ricerca svolta da Devereux nel 1956 alla Cornell University di New York nell’ambito di un progetto sui rifugiati ungheresi che aveva coinvolto lui e Margaret Mead insieme a medici, psichiatri, psicologi e politologi. Lì Devereux fornisce un’applicazione della logica complementarista mostrando come sia necessario mantenere separate le diverse interpretazioni (socio-culturali e psicologiche) di un medesimo comportamento umano, pur cercandone una relazione. Le maggiori difficoltà nel trarre conseguenze teoriche dalla ricerca erano nate da discordanze tra gli studiosi coinvolti dovute al fatto che gli “scienziati della psiche” spiegavano tutto attraverso motivazioni individuali mentre quelli “della società e della cultura” tramite motivazioni come il patriottismo ungherese e l’idea di libertà. Le due analisi, psicologica e sociologica, erano per Devereux entrambe valide e necessarie per una comprensione esaustiva dei ‘fatti’, ma generate a partire da dati osservativi diversi, per cui una relazione poteva essere trovata solo rinunciando alla pretesa di potere cogliere “la realtà” delle motivazioni in se stesse, e cercando invece un modo non confuso per poterne parlare scientificamente. La spiegazione teorica andava quindi costruita ‘complementariamente’, facendo ordine tra le varie analisi dividendole su livelli diversi, per poi unirle in un secondo momento: il sistema di valori condivisi da una data popolazione in un certo momento della storia (come il nazionalismo, la lotta di classe, la resistenza all’oppressore, l’idealismo ecc.) potevano essere considerati in una spiegazione psicologica come il mezzo per attualizzare e “gratificare bisogni e motivazioni soggettive e autenticamente ‘operanti’ dal punto di vista psicologico”

controllo' contro la confusione tra spiegazioni,¹⁴⁴ grazie al quale inoltre evitare “qualsiasi applicazione rudimentale e insensata di termini e spiegazioni psicologiche a soggetti che non hanno una dimensione psicologica”¹⁴⁵ o il semplicismo di alcune teorie sociologiche che, sostenendo che sia tutto collettivo, perdono di vista l'individuo rendendolo una “marionetta” comandata dal suo ambiente.

Nei suoi saggi di “etnopsicoanalisi applicata” – gli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970)¹⁴⁶ – Devereux considererà infatti ogni fenomeno umano attraverso questa logica del “doppio discorso” dove, allo scopo di offrirne una lettura prismatica, si alternano costantemente riflessione teorica e “*case-history*” tratti dalle più diverse discipline (biologia, sociologia, antropologia, psicologia, letteratura, mitologia).

C'è da riflettere se questo modo di procedere non lasci negli scritti di Devereux un eccesso di dati, caratteristica forse non del tutto positiva del suo modo di procedere che ha spesso il limite di spezzare il filo dei suoi ragionamenti. Va però tenuto presente che questo modo di impostare i suoi scritti trae indubbiamente spunto da quell'imperativo della concretezza datogli da Mauss e Kroeber e corrisponde a una precisa scelta di metodo che riceve legittimità scientifica dal complementarismo.

o, viceversa in una spiegazione sociologica, come il fine di comportamenti cristallizzati attraverso l'*acting out* di bisogni personali già esistenti (p. 157). Questo invece un altro esempio tratto dall'antropologia: “Il *fatto bruto*: la strega mohave Sahaywisa ha incitato i suoi due amanti a ucciderla”. Una spiegazione psicologica considererà come “*motivo operante*” il fatto che “l'autodistruttività di Sahaywisa era tale che sarebbe riuscita a farsi assassinare in qualsiasi società” e come “*motivo strumentale*” il fatto che “data la sua condizione di strega *mohave* era convinta che solo facendosi assassinare avrebbe potuto mantenere il suo ascendente sulle ombre delle sue vittime (amate)” dichiarandosi perciò strega. “Questo, nell'ambiente storico culturale mohave, rendeva inevitabile la sua uccisione”. Una spiegazione sociologica, invece, invertirà i due termini (“*Motivo operante* = motivo strumentale nella spiegazione psicologica. *Motivo strumentale* = motivo operante nella spiegazione psicologica”). *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 21.

¹⁴⁴ Non è possibile ad esempio parlare di forze inibitrici del ladro quando il poliziotto è presente o di pressione sociale quando quest'ultimo è assente. Questo è il primo esempio con cui Devereux introduce il principio di complementarità nei suoi discorsi. Cfr. “A Conceptual Scheme of Society”, *American Journal of Sociology*, vol. XLV, n. 5, 1940, pp. 687-706 (ripubblicato nei *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit.).

¹⁴⁵ Devereux fa l'esempio delle teorie che considerano la costituzione il “Super-Io” di una nazione. Dall'intervista di J. Meunier a Devereux trasmessa nell'ambito del programma radiofonico di France Culture il 7 ottobre 1980.

¹⁴⁶ Scritti a partire dal 1939. L'articolo più vecchio è “A Sociological Theory of Schizophrenia”, precedentemente pubblicato sulla *Psychoanalytic Review*, vol. XXVI, n. 3, 1939, pp. 315-342.

Nelle riflessioni di Devereux il complementarismo sarà quindi un nuovo modo di intendere la scienza, non solo perno attorno al quale dare ‘unità di coordinazione’ alle scienze dell’uomo costruendo un valido discorso sulla pluridisciplinarietà, ma chiave di volta che consentirebbe contemporaneamente di spezzare la netta opposizione tra ‘scienze molli’ e ‘scienze dure’ alla luce, come scriveva Bohr, di un “argomento epistemologico comune”.¹⁴⁸ Solo rinunciando all’idea che la scienza possa pervenire a una verità preesistente, indipendentemente dalle “operazioni” che hanno costruito il fatto scientifico, può diminuire infatti la differenza e, di conseguenza, la diversa valutazione tra scienze umane e scienze esatte.

Nel collocare il suo pensiero teorico all’interno della svolta epistemologica della nuova fisica, Devereux accettò dunque il salto di paradigma compiuto nel prediligere la funzione operativa e costruttiva della scienza rispetto a quella rappresentativa. In questa nuova prospettiva epistemologica risulta centrale l’intervento del ricercatore che crea il *setting* per la trasformazione del ‘fatto bruto’ in dati scientifici grazie a “perturbazioni” che ne rendono osservabili alcuni aspetti piuttosto che altri. La conoscenza diventa così riflessione sulle operazioni che si compiono per conoscere e, da discorso a proposito della ‘natura’ del soggetto o dell’oggetto, discorso a proposito della loro interazione. Si inaugura dunque un nuovo modo di concepire il rapporto tra soggetto e oggetto¹⁴⁹ – per Bohr “nucleo centrale del problema della conoscenza”¹⁵⁰ – non più basato su un rapporto di neutralità.

Fu proprio grazie a questa nuova concezione della scienza, che dopo l’incontro con Bohr del 1937, Devereux iniziò a valutare positivamente il pensiero freudiano. Tutta la letteratura critica individua il superamento dei suoi primi dubbi sulla validità della

¹⁴⁷ Parla di “conversione” Devereux stesso nell’ambito dell’intervista, sopra citata, rilasciata a J. Meunier.

¹⁴⁸ N. Bohr, “Causality and Complementarity” (1936), cit.

¹⁴⁹ In sostanza cade quello che Erwin Schrödinger ha definito il “postulato dell’oggettivazione”, cardine epistemologico del modello positivista fondato sulla neutralità tra soggetto e oggetto, così descritto dal fisico: “Lo scienziato nel suo subconscio, quasi inavvertitamente, semplifica il suo problema di comprendere la natura, non prendendo in considerazione o tagliando fuori dal quadro se stesso, la sua personalità, il soggetto della conoscenza. Senza rendersene conto il pensatore si limita a rappresentare la parte d’un osservatore esterno. Con ciò il suo compito è straordinariamente facilitato. [...] Questo gran passo – tagliar fuori se stesso, retrocedere come uno spettatore che non ha nulla a che fare con l’esecuzione dello spettacolo – ha ricevuto altri nomi, che lo fanno sembrare innocuo, naturale, inevitabile. Lo si può chiamare semplicemente oggettivazione, considerazione del mondo come un oggetto”; passo tratto dalla conferenza “Nature and the Greeks” (1948); tr. it. di A. Verson nella raccolta *L’immagine del mondo*, Torino, Boringhieri, 1963, 3^a ed. 2001, p. 237.

¹⁵⁰ N. Bohr, “La teoria atomica e i principi fondamentali della descrizione della natura”, cit., p. 23.

psicoanalisi nel soggiorno presso i Mohave del 1938 che, come visto, possedevano delle teorie sul sogno molto affini a quelle freudiane. Senza nulla togliere a questa interpretazione,¹⁵¹ è però necessario mettere l'accento sull'importanza del passaggio avvenuto grazie alla fisica quantistica. È infatti grazie al suggerimento di Bohr che consiglia al giovane antropologo di rivolgersi all'allievo Pascual Jordan¹⁵² che Devereux inizia a interessarsi all'epistemologia della psicoanalisi trovandone delle corrispondenze con quella della nuova fisica. Le aveva sottolineate embrionalmente proprio Jordan in uno scritto in particolare, "Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie" (1934),¹⁵³ che l'antropologo lesse in quegli anni.

In questo articolo il fisico, dopo avere esposto i principi epistemologici basilari della teoria quantistica,¹⁵⁴ approfondiva le riflessioni di Bohr sulla biologia e psicologia ribadendo l'impossibilità di applicare ai fenomeni umani, come nel caso dei fenomeni microfisici, il principio di causalità nonché un ragionamento di tipo predittivo e deterministico. Sosteneva, contro Einstein, che ciò non dipendeva "dall'incompletezza della volontà umana"¹⁵⁵ ma era inerente ai fenomeni osservati. Se, infatti, era possibile considerare l'osservazione dei fenomeni macroscopici come la "presa di coscienza di uno stato di cose comunque esistente", nel caso dei fenomeni microfisici risultava, invece, "insensato" [*sinnlos*] presupporre uno "stato di cose" indipendente dalla situazione sperimentale, dal momento che era l'osservazione stessa a crearne l'esistenza.¹⁵⁶ In questi casi potevano valere solo leggi statistiche e probabilistiche; così per lo studio degli organismi viventi, considerati da Jordan, in ultima analisi, "sistemi microfisici".¹⁵⁷ La fisiologia non poteva, dunque, più "procedere con dei principi fisici ormai superati"¹⁵⁸ e l'"incalcolabilità causale" delle

¹⁵¹ D'altronde diffusa dallo stesso Devereux. Così dichiara anche nel corso dell'intervista rilasciata a J. Meunier sopra citata.

¹⁵² Così racconta Devereux nell'intervista del 1982 più volte citata e conservata nel Fondo Devereux [DEV 164].

¹⁵³ Cfr. P. Jordan, "Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie", *Erkenntnis*, n. 4, 1934, pp. 215-252. Con Jordan Devereux intratterà uno scambio epistolare tra il 1966 e il 1968 in occasione dell'uscita di *Dall'angoscia al metodo* (1967) [IMEC, Fondo Devereux, corrispondenza scientifica, DEV 21].

¹⁵⁴ Che gli sembravano confermare la "dottrina" di Mach che, bandendo dal pensiero scientifico le idee di sostanza e di causalità, diveniva la nuova "base di ogni ragionamento scientifico". P. Jordan, "Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie", cit., p. 217 [trad. mia].

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 219 [trad. mia].

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 227-28 [trad. mia].

¹⁵⁷ Bastava per lui pensare alle attività dell'organismo che hanno un "ruolo dirigistico", come le reazioni delle cellule cerebrali nei vertebrati e quelle nucleari negli organismi monocellulari, basate su processi atomici e quantistici.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 237 [trad. mia].

azioni umane era un dato di fatto, di “un’importanza innegabile” per la questione del libero arbitrio.¹⁵⁹

Era in questo contesto che Jordan, dopo avere confutato la tesi che collega deterministicamente il “carattere” di un essere umano alle sue “decisioni”, apriva una breve parentesi sulla psicoanalisi, che presentava per lui “una situazione simile a quella della fisica quantistica”. Freud aveva insegnato che per capire le “decisioni” di una persona era necessario conoscerne l’inconscio, ma la condizione per “osservare” l’inconscio era renderlo cosciente [*Bewusstmachung*]. L’osservazione dell’inconscio implicava [*bedeutet*] dunque una “intromissione” [*Eingriff*] decisiva dell’osservatore che modificava [*abändern*] gli “stati inconsci”. Come nelle situazioni sperimentali della fisica quantistica nella situazione analitica non era possibile compiere osservazioni “senza introdurre cambiamenti negli stati osservati”, cambiamenti che erano condizione di osservabilità dei fenomeni ma che rendevano impossibile ogni ragionamento di tipo predittivo.

Jordan proseguiva sostenendo che, secondo la scienza classica che anela allo “strumento di misurazione infinitamente preciso” che non provoca nessun “effetto disturbante”, le “modifiche” apportate dall’osservazione sono senz’altro un “impedimento alla ricerca”. Non lo sono invece per la meccanica quantistica che considera l’“effetto disturbante” un “elemento essenziale” [*Hauptbestandteil*] della ricerca. In quest’ottica andava per lui letta la psicoanalisi, fondata proprio sulla possibilità di “distruggere i complessi patogeni” rendendo conscio l’inconscio.¹⁶⁰

Il fisico concludeva le sue riflessioni sulla psicoanalisi sostenendo che Freud riassumeva “questa complementarità psicologica in una formula che assomiglia sorprendentemente alle considerazioni di Bohr”.¹⁶¹ Questo è il passo freudiano riportato da Jordan nel suo articolo:

Non solo, di norma, il senso dei sintomi è inconscio; esiste anche un *rapporto di intercambiabilità* [*Verhältnis von Vertretung*] fra questa inconsapevolezza [*Unbewusstheit*] e la possibilità di esistenza dei sintomi stessi.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 244 [trad. mia].

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 247-249 [trad. mia].

¹⁶¹ *Ivi*, p. 248 [trad. mia].

Con queste parole – contenute nella lezione diciottesima delle *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915-1917)¹⁶² – Freud riassume la “scoperta” fatta da Breuer nel corso della cura delle pazienti isteriche, che aveva costituito la “prova irrefutabile dell’esistenza – o [...] della necessità dell’ipotesi – dei processi psichici inconsci”:¹⁶³ la presenza di un sintomo presuppone che il suo significato sia inconscio poiché non appena questo significato diventa conscio il sintomo “scompare”.¹⁶⁴ In altre parole, “finché un problema qualsiasi resta inconscio possiamo osservarne solo le manifestazioni che spariscono non appena il materiale inconscio ad esse sotteso diventa conscio”.¹⁶⁵ Da qui la concezione freudiana del sintomo – esposta sempre in quello scritto – come formazione di compromesso tra forze psichiche in conflitto, come “sostituto” di affetti rimossi e risultato di “qualcosa di analogo a uno scambio”.¹⁶⁶ Nella lezione 18 Freud sosteneva così che la scoperta di Breuer e la sua generalizzazione – che elegge il modello eziologico del sintomo a paradigma esplicativo di tutti i fenomeni psichici e non solo di quelli patologici (sogni, lapsus ecc.) – costituivano dunque “la base della terapia psicoanalitica”, la quale “opera trasformando in conscio ciò che è inconscio”.¹⁶⁷

Furono proprio le parole di Freud riportate da Jordan nell’articolo del 1934 e il suo commento a giocare un “ruolo decisivo” nell’“accettazione” da parte di Devereux della psicoanalisi, destinata a divenire “una delle basi principali di tutto il [suo]

¹⁶² Lezione 18. “La fissazione al trauma; l’inconscio”. Abbiamo riportato la traduzione italiana di Boringhieri del passo citato da Jordan. Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, Torino, Boringhieri, 1969, p. 256. Questo l’originale tedesco riportato da Jordan: “Nicht nur, dass der Sinn der Symptome regelmäßig unbewusst ist; es besteht auch ein *Verhältnis von Vertretung* zwischen dieser Unbewusstheit und der Existenz Möglichkeit der Symptome” (p. 248, corsivo mio). Devereux traduce questa *Verhältnis von Vertretung* come “relation of reciprocal representation”, “substitutability” nell’articolo “Freud, discoverer of the principle of complementarity”, *International Review of Psycho-Analysis*, n.7, 1980, p. 521.

¹⁶³ S. Freud, “La fissazione al trauma; l’inconscio”, cit., p. 256.

¹⁶⁴ Riportiamo l’intero passo freudiano che segue immediatamente le parole riportate da Jordan nel suo articolo: “Affermo, con Breuer, che ogni qualvolta ci imbattiamo in un sintomo possiamo inferire che nell’ammalato esistono determinati processi inconsci, i quali contengono appunto il senso del sintomo. Ma è anche necessario che questo senso sia inconscio, affinché il sintomo si instauri. Processi consci non danno luogo a sintomi; non appena il processi inconsci in gioco sono divenuti consci, il sintomo scompare”, *Ivi* p. 256.

¹⁶⁵ Con queste parole Devereux avrebbe riformulato la “scoperta” di Breuer nell’articolo “Freud, discoverer of the principle of complementarity”, *International Review of Psycho-Analysis*, n.7, 1980, p. 521 [trad. mia].

¹⁶⁶ S. Freud, “La fissazione al trauma; l’inconscio”, cit., p. 257

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 256-257.

pensiero teorico”.¹⁶⁸ Devereux avrebbe definito l’intuizione freudiana di questa *Verhältnis von Vertretung* (che traduce come *relazione di sostituibilità, di reciproca rappresentazione*)¹⁶⁹ tra manifestazioni psichiche e loro significato inconscio un “colpo di genio” che faceva di Freud “una delle figure maggiori nella storia dell’epistemologia e del metodo scientifico”. Il padre della psicoanalisi era il vero *Discoverer of the principle of complementarity*,¹⁷⁰ in quanto aveva descritto un esempio del principio epistemologico che rivoluzionò, non solo la fisica, ma tutta la filosofia della scienza, prima che i fisici stessi l’avessero elaborato in laboratorio. Proprio sul principio di complementarità Freud, per Devereux, aveva fondato la sua scienza. Ed era quello uno dei “più bei pezzi forti della psicoanalisi” mai preso in considerazione dai suoi allievi.¹⁷¹ Per Devereux tutti gli psicoanalisti avrebbero dovuto leggere l’articolo di Jordan che glielo aveva fatto scoprire, dando un input decisivo a quell’opera del 1967, *From Anxiety to Method*, che – ricordiamo – proprio tra il ‘36 e il ‘38 Devereux stava ideando. Lì scrive:

La psicoanalisi è prima di tutto un’epistemologia e una metodologia. Questo è il suo maggiore e più duraturo contributo alla scienza. [...] Purtroppo, l’epistemologia è proprio l’aspetto meno studiato della psicoanalisi, scienza quasi completamente monopolizzata dai partigiani della “scienza applicata”. Inoltre ciò che i suoi avversari hanno attaccato non è tanto l’epistemologia e la logica della psicoanalisi, ancora relativamente embrionali, ma i dati che porta alla luce e la sua teoria. Ciò ha spinto gli psicoanalisti a elaborare questi ultimi e a trascurare le prime. La causa ultima di questo disinteresse risiede nel fatto che la maggioranza di coloro che si sono occupati dei fondamenti logici della psicoanalisi erano dei metafisici, non dei logici; dei formalisti e non dei costruttivisti. Di conseguenza, il loro punto di partenza era “Esiste un X” piuttosto che “Posso costruire e illustrare in questo modo un X”. Uno dei rari autentici costruttivisti in psicoanalisi è stato Freud, la cui prospettiva fondamentale scientifica fu sdegnosamente rifiutata da alcuni suoi allievi, contaminati da tendenze metafisiche, come un retaggio del razionalismo ingenuo del XIX secolo. [...] Chi si aggrappa ai concetti freudiani, ma abbandona l’epistemologia di base – cosa che succede sempre più spesso ai nostri giorni – rinuncia alla essenza della psicoanalisi.¹⁷²

¹⁶⁸ Dichiara Devereux nella prefazione al numero speciale dedicato all’etnopsichiatria della rivista *Perspectives psychiatriques*, vol. IV, n. 53, 1975, pp. 251-253.

¹⁶⁹ G. Devereux, “Freud, Discoverer of the Principle of Complementarity”, *International Review of Psycho-Analysis*, n.7, 1980, p. 521.

¹⁷⁰ Dal titolo dell’articolo sopra citato.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., pp. 480-482.

La validità e le potenzialità scientifiche della teoria freudiana furono da Devereux sin da subito individuate, dunque, più che nei suoi contenuti, nella sua epistemologia. Più che alla clinica, Devereux iniziò quindi a interessarsi alla psicoanalisi in quanto “teoria psicologica” e “metodo d’indagine” e “soltanto in secondo luogo” in quanto “mezzo terapeutico”.¹⁷³ La valenza anzitutto conoscitiva della psicoanalisi, come teoria generale del funzionamento psichico e tecnica per esplorare l’inconscio, fu del resto sempre sottolineata dal suo ideatore per il quale la clinica costituiva anzitutto una sorta di “campo sperimentale” per interrogarne e verificarne le ipotesi.¹⁷⁴ Basti pensare all’appello fatto da Freud ai medici americani, che privilegiando l’aspetto della cura a discapito della teoria, correvano per lui il rischio di ridurre la psicoanalisi a una semplice terapia tra le altre. Un “destino migliore” meritava la sua scienza, concepita anzitutto come “strumento di ricerca”, il cui uso terapeutico era “soltanto una delle sue applicazioni” e forse nemmeno la più importante.¹⁷⁵ Contro la psicoanalisi americana, Devereux avrebbe sempre difeso, invece, il valore epistemologico della teoria freudiana. Lo avrebbe fatto sia in polemica con i neofreudiani che a suo dire avevano reso “mitologia” quei concetti operativi ed euristici che non denotano “delle *realtà*”, ma “gli *strumenti* migliori, e praticamente gli unici, di cui disponiamo attualmente”,¹⁷⁶ sia contro i tentativi di “psicoanalisi applicata” con cui gli antropologi culturalisti la avevano per lui ridotta a un *prêt-à-porter* di “istruzioni per l’uso”.¹⁷⁷ Definendosi un freudiano ortodosso, mai avrebbe accettato gli sviluppi scientifici di una progressiva medicalizzazione della psicoanalisi, tantomeno quegli esiti culturalisti che, a suo parere, la rendevano una mera tecnica finalizzata ad adattare l’individuo al suo ambiente.

Fu dunque in questa prospettiva di conoscenza dell’umano che Devereux rilesse la psicoanalisi alla luce dei suoi studi di fisica e all’interno di una visione operativa e costruttiva della scienza. Considerò, infatti, i concetti freudiani (esattamente come quelli di “psichismo” e “cultura”) nella loro convenzionalità, come *explanatory*

¹⁷³ *Ivi* p. 480.

¹⁷⁴ Cfr. S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie 1895-1990*, Milano, Mondadori, 1986, 2^a ed. 1990.

¹⁷⁵ Così P.L. Assoun, *Freud et les sciences sociales* (1993), cit., pp. 53-54, riportando le parole di Freud dello scritto *Il problema dell’analisi condotta da non medici* (1926).

¹⁷⁶ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 481. Sarà questa, infatti, la critica maggiore rivolta ai neofreudiani che cercherebbero “di localizzare l’inconscio nelle ghiandole endocrine o nell’ipotalamo, l’Io nei lobi frontali e così di seguito”. *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 311.

¹⁷⁷ Dal dattiloscritto inedito “The Field of Applied Psychoanalysis” [trad. mia], conservato nel Fondo Devereux dell’IMEC tra gli ultimi lavori in corso [DEV 164].

devices,¹⁷⁸ di cui non è necessario stabilire la reale esistenza:¹⁷⁹ sono infatti le “operazioni” compiute dallo scienziato per osservare fenomeni non altrimenti osservabili ad assegnare loro valore di realtà ed esistenza. Così insegnava la lezione della fisica quantistica e l’operazionismo di Bridgman, che compare sempre negli appunti di Devereux degli anni ’30 e che suggeriva di ragionare in termini di “operazioni” per capire le “astrusità” della fisica quantistica e ancorarne i concetti a esperienze reali e ripetibili.¹⁸⁰ Un metodo che Bridgman stesso considerava un “utensile mentale” applicabile anche ad altri campi della scienza (comprese le scienze sociali)¹⁸¹ e che Devereux avrebbe utilizzato per spiegare, nell’opera del 1967, l’apparato psichico freudiano, un sistema non di “sostanze” ma di “funzioni”.

Nell’“analisi operativa dei mezzi e dei modi tramite i quali l’inconscio diventa accessibile all’osservazione”, per Devereux l’epistemologia freudiana regge al vaglio della scienza.¹⁸² Mosso dall’aspirazione di assegnare alla realtà psichica lo statuto di

¹⁷⁸ Che, come le “proprietà” dell’atomo o dell’elettrone, si riferiscono a fenomeni non direttamente osservabili ma di cui si può ipotizzare l’esistenza osservandone ‘complementariamente’ gli “effetti” reali e tangibili, ovvero le “*external references*”. Lo stesso Freud, sempre nella lezione 18, sosteneva: “Possiamo sfidare chiunque a rendere conto di questo stato di cose in un modo scientificamente più corretto, e se qualcuno vi riuscirà, rinunceremo volentieri all’ipotesi che esistano processi psichici inconsci. Fino a quel momento ci atterremo però a questa ipotesi e, se qualcuno vuole obiettarci che quell’inconscio non è niente di reale dal punto di vista scientifico, [...] dobbiamo rispondere a questa obiezione con una rassegnata alzata di spalle, come qualcosa di incomprensibile. Come se potesse non essere reale una cosa di cui hanno origine effetti tanto tangibilmente reali come un’azione ossessiva!”. S. Freud, “La fissazione al trauma; l’inconscio”, cit., p. 255.

¹⁷⁹ La cui dimostrazione fu sempre richiesta dai più ferventi critici della psicoanalisi e, in generale, da un paradigma positivisticò. Così scrive Devereux nel testo di una conferenza pronunciata a Worcester nel 1957 dal titolo “The philosophy of science as relates to psychiatry”, conservato nel Fondo Devereux [DEV 127, doc 16]. Devereux, per spiegare in che senso l’inconscio è un *hypothetical construct* che ha comunque presa sul reale, fa l’esempio della luce che “è composta da particelle che si muovono lungo onde che non esistono realmente ma che si comportano come se lo fossero”. Racconta nella conferenza che era stato un incontro casuale con Louis De Broglie a Parigi nel 1926 a fargli capire questa affermazione. Il giovane Devereux chiedeva al fisico in quell’occasione come poteva immaginare delle onde che agivano [*act*] come se esistessero ma che non esistevano realmente. Il fisico rispose: “I don’t imagine them at all, they are simply a way of putting what we see into mathematics, and the mathematics which I need to explain the laws of light happen to contain a portion of the equation which is identical with that describing wave movement”.

¹⁸⁰ Cfr. P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York, The Macmillan Company, 1927. Si veda l’“Introduzione sull’operazionismo di Bridgman” di Vittorio Somenzi all’edizione italiana, *La logica della fisica moderna*, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 7-28, e il suo articolo “L’operazionismo in fisica”, in F. Rossi-Landi (a cura di), *Il pensiero americano contemporaneo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1958, pp. 206-234. Più che come dottrina filosofica, l’operazionismo veniva accolto nelle riflessioni di Devereux – giustamente – come quel metodo che stabilisce che il significato di ogni concetto scientifico corrisponde all’insieme delle operazioni sperimentali o mentali che permettono di esprimerlo in modo univoco, suggerendo di “descrivere ogni oggetto scientifico tramite le *relazioni* che entrano in gioco con questo oggetto”. In alcuni appunti Devereux porta l’esempio del termine “acqua”, il cui significato è “la materia che congela a 0 gradi” [IMEC, Fondo Devereux, DEV 127].

¹⁸¹ Così Somenzi nell’articolo sopra citato. Cfr. P.W. Bridgman, *The Intelligent Individual and Society*, New York, McMillan, 1938.

¹⁸² G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 486. Nell’opera del 1967 Devereux si sarebbe infatti proposto “di definire i dati psicoanalitici esclusivamente a partire dalle operazioni che li rendono

oggetto scientifico, Freud avrebbe colto il presupposto di ogni scienza ‘dura’ (il controllo sperimentale di ciò che è osservato)¹⁸³ fondando l’epistemologia psicoanalitica sul *transfert* – grimaldello dell’attualizzazione dei desideri e traumi inconsci del paziente in una situazione in un certo senso ‘purificata’ perché indotta – e teorizzando successivamente le linee concettuali di questa ‘tecnica operatoria’.

Come il chimico aveva ideato prodotti puri (“reagenti”) in grado di suscitare, in una maniera controllata, reazioni “esplosive” rendendole intelleggibili,¹⁸⁴ così Freud aveva ideato un dispositivo teorico-sperimentale in grado di suscitare “resistenze”, che in vesti controllabili rendevano manifeste e manipolabili le “rimozioni” alla base dei sintomi. Proprio sulla scoperta della medesima “forza psichica” all’origine sia delle rimozioni sia delle resistenze, che durante l’analisi si opponevano all’accesso a contenuti psichici spiacevoli, niente affatto “effetti collaterali” dell’analisi bensì punto d’accesso alle nevrosi, Freud eresse infatti la terapia psicoanalitica.¹⁸⁵ Nello spazio da laboratorio della scena analitica i sintomi – Devereux avrebbe scritto – “acquisiscono l’aspetto di resistenze” ed è questa “equivalenza perfetta” (economica, dinamica e strutturale) “tra malattia e resistenza”, come due facce della stessa medaglia, a spiegare perché l’analisi può guarire.¹⁸⁶ Ed è per questo che il *transfert*, forma di resistenza per eccellenza – in quanto “riedizione” dei primi rapporti affettivi del paziente, spostati per “falso nesso” sulla persona dell’analista, che scatta quando

accessibili all’osservazione e chiariscono le caratteristiche specifiche dei dati delle scienze del comportamento”, p. 482.

¹⁸³ Cfr. I. Stengers, *La volontà de faire science. À propose de la psychanalyse*, Paris, Synthélabo, 1992.

¹⁸⁴ Era questa una similitudine utilizzata dallo stesso Freud in “Ricordare, ripetere e rielaborare” (1914). Cfr. *La tecnica della psicoanalisi*, a cura di E. Luserna e C. Musatti, Torino, Boringhieri, 1976.

¹⁸⁵ Si veda il quarto capitolo (“Per la psicoterapia dell’isteria”) degli *Studi sull’isteria* (1892-1895), S. Freud, *Opere* (1886-1895), vol. I, Torino, Bollati Boringhieri, 1967. Freud, spiegando il suo metodo, suggerisce di raffigurarci i contenuti psichici come se fossero distribuiti in livelli stratificati concentricamente attorno a un nucleo patogeno. Durante l’analisi il paziente procede facendo circolare i suoi ricordi “perifericamente” all’interno di ciascun livello finché incontra un “elemento infiltrante” (la resistenza), un nodo nelle connessioni ideative, una lacuna, o una mancanza di collegamento. Il terapeuta procede invece in “senso radiale”, liquidando di volta in volta queste resistenze col fine di permettere al paziente l’accesso allo strato inferiore. Più ci si avvicina al nucleo patogeno, più forti sono le resistenze.

¹⁸⁶ G. Devereux, “La renonciation à l’identité: défense contre l’anéantissement”, *Revue française de Psychanalyse*, vol. XXXI, n. 1, 1967, pp. 101-142 ; tr. it. di A. Cerea, *La rinuncia all’identità. Una difesa contro l’annientamento*, Milano, Mimesis, 2015, p. 67. Così scrive nel testo di questa conferenza: “Proprio questo ruolo chiave della resistenza nello psichismo del paziente spiega perché l’analisi è capace di guarire: nel corso dell’analisi, anche i vecchi sintomi del paziente *acquisiscono* l’aspetto di resistenze, e funzionano come tali. Questo legittimo, a mio parere, l’analisi dei sintomi, e anche dei comportamenti, *in quanto resistenze all’analisi*. Di più: quando i sintomi e i comportamenti, nel corso dell’analisi, assumono l’aspetto di resistenze, è proprio analizzando questi sintomi, *divenuti* resistenze, che ci avviciniamo effettivamente di più all’essenza stessa della nevrosi” (pp. 35-36).

stanno per emergere le rimozioni più importanti –, è l’“asse portante”¹⁸⁷ del contesto ‘sperimentale’ della scena analitica.¹⁸⁸

Il modello epistemologico che ispirò Freud è certamente quello della chimica analitica del XIX secolo¹⁸⁹ – da cui del resto deriva il termine di psicoanalisi – ma, per Devereux, fondando la sua psicoanalisi sul *transfert*, Freud seguì un’intuizione non dissimile da quella che permise ai fisici di osservare atomi ed elettroni. Come nella nuova “fisica dei rivelatori”¹⁹⁰ l’esistenza e le “proprietà degli atomi si ricavano solo dall’osservazione delle loro reazioni agli urti o alle radiazioni”,¹⁹¹ così nella scena analitica l’interiorità del paziente si svela reagendo alla presenza dell’analista il quale procede poi dalle tracce alle cause della sofferenza. Come nella fisica dei quanti lo scienziato “crea” il suo oggetto scientifico grazie a un dispositivo sperimentale che trasforma fenomeni non osservabili in dati scientifici, così lo psicoanalista nella situazione sperimentale del *transfert* “crea il fenomeno che in seguito spiega”,¹⁹² trasformando i sintomi del paziente in una “malattia artificiale” (la nevrosi da *transfert*) che rende osservabili i conflitti inconsci grazie alla loro messa in scena e/o proiezione sull’analista.¹⁹³ Solo su “questo terreno” per Freud poteva “essere vinta la

¹⁸⁷ S. Vegetti Finzi, *op. cit.*

¹⁸⁸ Sempre in “Per la psicoterapia dell’isteria” compare per la prima volta il termine *translazione* nella sua accezione psicoanalitica. S. Freud, *Opere* (1886-1895), vol. I, Bollati Boringhieri, Torino 1967, (p. 437). In *L’interpretazione dei sogni* (1899) Freud spiega il meccanismo della *translazione* per “falso nesso” come forma di “spostamento” da una rappresentazione dolorosa a un’altra “innocua” che fa da “copertura”. Ne coglie pienamente il meccanismo nell’ambito della scena analitica in seguito al fallimento della cura di Dora (1901) e la sua importanza dopo la scoperta del complesso edipico, riscontrando nel *transfert* il complesso nucleare infantile riprodotto. Si rese conto dunque che la relazione affettiva instaurata tra medico e paziente non era un effetto casuale e collaterale ma un elemento essenziale alla buona riuscita dell’analisi (cfr. “Frammento di un’analisi di isteria”, 1905). Una trattazione sistematica del *transfert* da parte di Freud si ha negli scritti sulla tecnica (“Dinamica della *translazione*” del 1912 e “Ricordare, ripetere e rielaborare” del 1914. Cfr. *Tecnica della psicoanalisi*, a cura di E. Luserna, C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976. La scoperta del meccanismo della “coazione a ripetere” darà dignità teorica oltre che metodologica al *transfert* (cfr. *Al di là del principio del piacere*, 1920; cfr. S. Vegetti-Finzi, *op. cit.*).

¹⁸⁹ Cfr. P. L. Assoun, *Introduction à l’épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.

¹⁹⁰ Cfr. I. Stengers, *Mécanique quantique: la fin du rêve. Cosmopolitiques VI*, Parigi, La Découverte, 1997.

¹⁹¹ N. Bohr, “The Quantum of Action and the Description of Nature” (1929), in *Atomic Theory and the Description of Nature*, cit.; tr. it. “Il quanto d’azione e la descrizione della natura” in *I quanti e la vita*, a cura di P. Gulmanelli, cit., p. 6.

¹⁹² G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 489.

¹⁹³ Così scrive Freud: “Possiamo dire che l’analizzato non *ricorda* assolutamente nulla degli elementi che ha dimenticato o rimosso, e che egli piuttosto *li mette in atto*. Egli riproduce quegli elementi non sotto forma di ricordi, ma sotto forma di azioni; li *ripete* ovviamente senza rendersene conto. Ad esempio: l’analizzato non dice di essere stato caparbio e diffidente verso l’autorità dei genitori, ma si comporta in questo modo verso il medico. Non ricorda di essere stato privo di consiglio e di aiuto nella sua esplorazione sessuale infantile, ma porta un mucchio di sogni e di associazioni confuse, si lagna che nulla gli riesce e dichiara che è un suo destino non portar mai a termine ciò che intraprende. Non ricorda di essersi profondamente vergognato di certe pratiche sessuali e di aver temuto che venissero

battaglia”, poiché “cheché se ne dica, nessuno può essere battuto *in absentia* o *in effigie*”.¹⁹⁴ Come voleva Bohr, lo scienziato si fa, da spettatore, ad “attore”.¹⁹⁵

In sostanza, come la teoria quantistica (definita da Bachelard una “fenomeno-tecnica”)¹⁹⁶ non ha esclusivamente un ruolo esplicativo, ma diventa parte integrante dell’oggetto da conoscere avendone determinati i modi della sua costruzione, così la psicoanalisi traccia le linee concettuali sulle quali creare uno spazio da laboratorio dove lo scienziato può ottenere informazioni sull’inconscio.

Nel dialogo tra epistemologia quantistica ed epistemologia freudiana Devereux elesse quest’ultima “a modello paradigmatico di tutte le scienze del comportamento”.¹⁹⁷ La psicoanalisi, infatti, sarebbe l’unica ad avere ideato ‘sonde concettuali’ e ‘operazioni’ in grado di rendere accessibile all’osservazione “le caratteristiche specifiche dei dati delle scienze del comportamento”;¹⁹⁸ l’unica “il cui fine esclusivo e caratteristico è lo studio di quanto di umano c’è nell’uomo”.¹⁹⁹

In breve, Devereux aveva trovato nella psicoanalisi una ‘scienza’ che problematizzava le maggiori difficoltà nello studio dell’uomo – quelle difficoltà in cui si era imbattuto durante le sue ricerche sul campo²⁰⁰ – ideando contemporaneamente un metodo d’indagine in grado di farne fronte; prima tra tutte l’impossibilità di osservare direttamente l’interiorità dell’‘altro’ (ma solo reazioni all’osservazione) e indipendentemente dalla relazione instaurata con l’‘altro’. Un’osservazione sempre e in ogni caso mediata dalla soggettività del ricercatore:

Gli psicoanalisti parlano talvolta di ‘rivelazione’ dell’inconscio del paziente nel corso dell’analisi. Osservare direttamente l’inconscio è tanto impossibile quanto osservare direttamente il calore di una bacinella d’acqua. Quello che si può osservare è la *perturbazione* che le parole

scoperte, ma mostra di vergognarsi del trattamento che ha intrapreso e cerca di tenerlo celato a tutti: e così di seguito. [...] Ci riesce in genere di dare a tutti i sintomi della malattia un nuovo significato in base alla translazione, facendo in modo che la normale nevrosi sia sostituita da una ‘nevrosi da translazione’ dalla quale il paziente può essere guarito. [...] Il nuovo stato ha assunto su di sé tutti i caratteri della malattia, ma costituisce una malattia artificiale completamente accessibile ai nostri attacchi”. Cfr. “Ricordare, ripetere e rielaborare” (1914), in *Tecnica della psicoanalisi*, cit., pp. 68-73.

¹⁹⁴ S. Freud, “Dinamica della translazione” (1912), in *Tecnica della psicoanalisi*, cit., p. 32.

¹⁹⁵ N. Bohr, “La teoria atomica e i principi fondamentali della descrizione della natura” (1929), cit.

¹⁹⁶ In *Le nouvel esprit scientifique* (1934).

¹⁹⁷ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 480.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 482.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 300.

²⁰⁰ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *Dal fiume Colorado alla giungla indocinese: la consapevolezza dei problemi principali nello studio dell’uomo* (in 2.3).

del paziente scatenano nell'inconscio dell'analista. Interpretando le proprie perturbazioni al di là di se stesso, l'analista pretende di interpretare anche l'inconscio del paziente.²⁰¹

Il presupposto di questa lettura della psicoanalisi è inevitabilmente l'accettazione dell'idea di un'universalità dell'umano che è condizione della possibilità di conoscere l'interiorità dell'altro auto-analizzando se stessi. È a questo livello che, peraltro, si ferma il parallelismo tra studio dell'atomo e dell'uomo: là dove compare quel sentimento di perturbante 'comunanza' che Devereux definisce angoscioso. Nel dialogo tra epistemologia quantistica e freudiana scoprirà la specificità delle scienze dell'uomo. L'angoscia – che non a caso compare a fianco della parola metodo nel titolo dell'opera del 1967 – anziché essere dichiarata ostacolo, verrà eletta a strumento di conoscenza dell'umano (di fatto l'unica conoscenza scientifica possibile) in quanto cartina tornasole dell'umanità dell'altro. È sempre da Freud che Devereux prenderà spunto, ma nella sua riflessione il concetto di *controtransfert* – come analisi di quel sentimento di angosciosa comunanza – non deve creare imbarazzo scientifico bensì avviare un metodo inedito per le scienze dell'uomo.²⁰² È importante sottolineare subito che questo suo metodo, apparentemente non scientifico in quanto non prevede come obiettivo la neutralità ma un'analisi e una "riutilizzazione creativa" della soggettività, proviene sempre dalla fisica e da nuova concezione dell' 'errore' soggettivo considerato condizione dell'osservabilità di alcuni fenomeni.

*Il "teorema Devereux"*²⁰³

Alla pretesa universalità della psicoanalisi Devereux resterà sempre fedele rispondendo alla critica culturalista (e in seguito marxista) secondo cui la psicoanalisi non sarebbe altro che una sociologia della borghesia viennese nevrotica di inizio secolo. Devereux per farlo si sarebbe appellato alla tesi della unità psichica

²⁰¹ G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 494.

²⁰² Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *La portata epistemologica del controtransfert. Freud nonostante Freud* (in 7.1).

²⁰³ Cfr. A. Besançon, "Un méconnu: Devereux", *La Quinzaine Littéraire*, n. 110, 1971, pp. 25-26.

dell'umanità, eletta già in un articolo del 1937 a “postulato di base” di tutto il suo sistema teorico.²⁰⁴

Questa tesi prende spunto dalla teoria degli *Elementargedanken* del professore di Boas, Adolf Bastian,²⁰⁵ che a partire dai suoi studi di mitologia comparata ipotizzò la presenza di una matrice comune di “idee elementari” – qualcosa di simile alle idee platoniche²⁰⁶ – che lungo la storia erano state rielaborate dalle diverse culture attraverso infiniti scambi, mescolanze e modificazioni e che fornivano una chiave per interpretare la società e la psiche umana. Per Devereux la teoria di Bastian forniva un “equivalente antropologico dell'universalità psicoanalitica delle idee fantasmatiche e dei meccanismi psichici”.²⁰⁷ Togliendogli qualsiasi valenza metafisica, Devereux forgiava la tesi dell'unità psichica dell'umanità – intesa come “comune denominatore universale” anzitutto di *Anlagen*²⁰⁸ – secondo la quale “in qualsiasi cultura, in qualsiasi luogo, e in qualsiasi periodo della storia” ogni essere umano ha potenzialmente “le stesse possibilità limitate” e “nelle medesime circostanze” reagirebbe “nello stesso modo, soprattutto in presenza di stimoli esterni così intensi da causare la comparsa di disposizioni e modelli di reazione universalmente umani e culturalmente distorti”.²⁰⁹ O ancora, secondo questa tesi, declinata in termini psicoanalitici, idee fantasmatiche e processi psichici hanno un ventaglio universale e limitato di possibilità per cui “non può esistere un tratto culturale che non abbia un equivalente [*contrepartie*] nella psicopatologia di qualche individuo, come non può esistere un'idea fantasmatica qualsiasi che non sia, da qualche parte del mondo, eretta a costume”.²¹⁰ Diverso è solo il “filtro” culturale che ne attualizza una piuttosto che

²⁰⁴ Si tratta della bozza del dattiloscritto inedito “The sociological analysis of the neuroses and psychoses” (1937), conservato nel fondo Devereux dell'IMEC tra i lavori scientifici [DEV 109, doc. 4].

²⁰⁵ Cfr. *Der Vorkerelementargedanke* (1881). Ispirò anche Jung per elaborazione della teoria degli archetipi, molto diversa però dalla tesi di Devereux dell'unità psichica dell'umanità che mai accettò, alla luce del complementarismo, l'idea di Jung dell'esistenza di un “inconscio collettivo”.

²⁰⁶ Così H. R. Hays, *From Ape to Angel*, New York, Alfred A. Knopf, 1958.

²⁰⁷ In alcuni appunti conservati nei suoi archivi raccolti sotto il titolo “The concept of the psychic unity of mankind” [IMEC, Fondo Devereux, DEV 123, doc. 11, trad. mia].

²⁰⁸ *Ibidem*. Difficile per noi non pensare all'idea di Lévi-Strauss di una “*mise de fonds initiale*” di leggi universali e limitate che strutturano il simbolismo alla base di ogni produzione umana psichica e/o culturale. Su questo parallelismo si veda R. Rechtman, F. Raveau, *op. cit.*. L'origine comune può essere individuata nella ricerca di Durkheim di principi e “categorie dello spirito umano” che regolano i fenomeni umani (cfr. G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 340).

²⁰⁹ Sempre negli appunti “The concept of the psychic unity of mankind” [trad. mia].

²¹⁰ G. Devereux, “L'image de l'enfant dans deux tribus, mohave et sedang et son importance pour la psychiatrie infantile”, *Revue de Neuropsychiatrie Infantile*, vol. XVI, n. 4, 1968, pp. 375-390, qui p. 384 [trad. mia].

un'altra, come individualmente diverso è il prodotto finale conseguente al suo strutturarsi.²¹¹

Nella tesi dell'unità psichica Devereux individua la ragione di quelle equivalenze sia contenutistiche sia strutturali intuite da Mauss e da Freud nel simbolismo di sogni, sintomi, miti e riti, che mostrano come gli stessi contenuti psichici possano essere sottoposti a rimozione in una data società ed essere, invece, attualizzati in un'altra, sempre sulla base di processi psicodinamici universali (rimozione e sublimazione primi tra tutti).

Sulla tesi dell'unità psichica dell'umanità Devereux formula il suo "teorema", secondo il quale giungeremmo idealmente alle medesime scoperte sia tramite uno studio estensivo di tutti i tratti culturali esistenti (o delle variabili di un medesimo tratto culturale in diversi gruppi etnici e sociali)²¹² sia tramite un'analisi intensiva di un singolo individuo o di un solo gruppo sociale.²¹³ In altre parole, se esistesse un "catalogo completo di tutti i dati culturali (pratiche, credenze ecc.) compilato dagli antropologi" per Devereux esso "corrisponderebbe punto per punto a un catalogo completo del materiale intra-psichico compilato dagli analisti".²¹⁴

È su questo presupposto che poggia, a suo parere, la validità della psicoanalisi, definita una "monografia etnografica" che, dallo studio approfondito di una sola classe sociale, in una determinata epoca storica e in un preciso ambiente culturale, è giunta tuttavia a conclusioni applicabili a tutta l'umanità.²¹⁵ Questo presupposto

²¹¹ "[...] i processi psicodinamici fondamentali hanno carattere universale, anche se si esprimono in forme assai diversificate. L'individuo, sia egli normale o anormale appartenga a tale o tale altra cultura, fa ricorso a meccanismi di difesa che sono fondamentalmente gli stessi. Il normale differisce dall'anormale, così come l'Eskimo dal Beduino, non in base alla presenza o all'assenza di certi meccanismi di difesa, ma in base alla strutturazione dell'insieme di tali difese e in base all'importanza relativa attribuita alla sua cultura da ciascuna di esse, sebbene l'attribuzione di un coefficiente di importanza non sia certamente un atto deliberato, ma un semplice sottoprodotto più o meno inevitabile, dell'atmosfera culturale predominante". G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., pp. 72-73.

²¹² Un esempio è la sua ricerca sull'aborto in diverse tribù. *A Study of Abortion in Primitive Societies: A Typological, Distributional and Dynamical Analysis of the Prevention of Birth in 400 Pre-Industrial Societies*, New York, Julian Press, 1955.

²¹³ Per spiegarsi Devereux fa l'esempio dell'ipotesi ergodica: "Prendo come punto di partenza l'ipotesi ergodica dei matematici, i quali postulano che a 'testa o croce' il risultato è il medesimo se si getta in aria un milione di volte una sola moneta o se si gettano in aria simultaneamente un milione di monete uguali", in G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 355.

²¹⁴ G. Devereux, "The works of Georges Devereux", cit., p. 384 [trad. mia].

²¹⁵ Cfr. Id., "Cultural Thought Models in Primitive and Modern Psychiatric Theories", *Psychiatry: Journal of the Study of Interpersonal Processes*, vol. XXI, n. 4, 1958, pp. 359-374, raccolto negli *Essais d'ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit.

spiegherebbe anche quella continuità tra normale e patologico²¹⁶ a fondamento della psicoanalisi e come Freud sia arrivato alla scoperta di processi psichici universali a partire dall'analisi di se stesso. Ed è su questo presupposto che si erigerebbe una tecnica che permette di rielaborare “le risonanze, che produce nel nostro inconscio il materiale psichico fornito dal paziente, come se si trattasse di materiale ‘auto-psichico’ anziché ‘etero-psichico’”.²¹⁷ Su questo presupposto si fonderebbe nondimeno la possibilità per l'antropologo di comprendere i membri di culture ‘altre’, ma anche la possibilità del terapeuta di qualsivoglia cultura di capire e curare il paziente appartenente a un'altra.

Tramite l'idea dell'unità psichica possiamo leggere la posizione scientifica di Devereux che è stata definita un “universalismo differenzialista”,²¹⁸ secondo la quale non ci sarebbero universali senza varianti (loro espressione e attualizzazione) così come varianti senza l'ipotesi di un ‘fondo’ comune iniziale di condizioni di possibilità. Le differenze, tanto etniche quanto individuali, sarebbero il risultato di una sorta di “modellaggio differenziale delle *stesse* pulsioni e delle *stesse* difese”²¹⁹ che si compie, come volevano i due “maestri” Mauss e Freud, attraverso “meccanismi universali di funzionamento” di cultura e psichismo, meccanismi che sono in sostanza l'oggetto di studio di antropologia e psicoanalisi. Studiando entrambe “ciò che nell'uomo dipende esclusivamente e specificamente dall'umano” esse si volgerebbero infatti “ad esplorare i fenomeni di individualizzazione e di differenziazione, ma secondo modalità differenti”. Per questo

ogniquale volta gli psicoanalisti e gli etnologi giungono a formulare leggi generali sulla psiche umana, la cultura e il comportamento culturale, queste leggi riguardano di solito i processi di differenziazione e individualizzazione, molto vari e coerenti, anziché i prodotti finali di simili

²¹⁶ Scrive negli appunti sopra citati dal titolo “The concept of the psychic unity of mankind” [IMEC, Fondo Devereux, DEV 123]: “The fact that every human being who is allegedly ‘normal’ is capable of understanding not merely the concept of abnormal behavior, and to identify as abnormal certain patterns of behavior, but, what is more, is often able to empathize with at least some forms of abnormality, and the admitted fact that this capacity for empathy is susceptible of being developed by training proves, I think, beyond any possibility of doubt, the psychic unity of mankind, conceived as an Anlage composed of a definite pattern of limited possibilities”.

²¹⁷ G. Devereux, *La rinuncia all'identità*, cit., p. 41.

²¹⁸ Da E. Roudinesco nella puntata “Une vie, une oeuvre ‘Georges Devereux’” (1999, D. Kolnikoff) trasmessa nell'ambito del programma radiofonico di France Culture.

²¹⁹ G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 276.

processi, così diversificati che, spogliandoli di tale diversità, si rischia di attentare alla loro essenza, significato e realtà.²²⁰

Entrambe, antropologia e psicoanalisi, risponderebbero per Devereux alla “definizione che Poincaré ha dato della scienza: ricerca della somiglianza nelle differenze e della differenza nelle somiglianze”.²²¹ Con parole efficaci anche Lévi-Strauss sottolineò questa familiarità epistemologica di antropologia e psicoanalisi, precisando che entrambe si interessano a quelle “forme di attività che sono, insieme, *nostre* e *altrui*, condizioni di tutte le vite mentali di tutti gli uomini e di tutti i tempi”, grazie a un procedimento specularmente simile “che nella psicoanalisi permette di riconquistare a noi stessi il nostro io più estraneo e, nell’inchiesta etnologica, ci fa accedere alla parte più estranea degli altri come a un altro noi”.²²² Una familiarità per certi versi anche metodologica che elegge l’‘altro’ (alterità culturale/patologico) a osservatorio privilegiato della natura umana.

Possiamo forse individuare in questa comune ricerca la causa prima della controversia storica tra antropologia e psicoanalisi. In gioco, di fatto, era la delimitazione epistemica di due discipline alla ricerca di un loro riconoscimento come scienza. In gioco, in fondo, erano due diverse interpretazioni della natura umana che si contendevano lo scettro.²²³ Ma possiamo individuare in questo anche il tentativo di Devereux di combinare le due discipline fondando una nuova scienza, l’etnopsicoanalisi, nata sullo “sforzo di correlare osservazioni sulle personalità degli individui e quelle sul terreno culturale dal quale queste personalità emergono [*turn up*]”.²²⁴

In breve, grazie all’incontro con Bohr del 1937, Devereux scelse il principio di complementarità come strumento epistemologico per configurare queste correlazioni e la griglia teorica freudiana per darvi un significato e interpretarle.²²⁵ Alla base del suo pensiero non va dimenticato che c’è l’idea di una “co-emersione” e quindi inscindibilità a livello fenomenico di cultura e psichismo. Non può esistere infatti una

²²⁰ Id., *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 329.

²²¹ Id., *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 17.

²²² C. Lévi-Strauss, “Introduzione all’opera di Marcel Mauss” (1950), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. XXXV-XXXVI.

²²³ A. Deluz, S. Heald (a cura di), *Anthropology and Psychoanalysis: an encounter through culture* (1994), cit.

²²⁴ Scrive Devereux negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi e più volte citati [DEV 108, trad. mia].

²²⁵ *Ibidem*.

cultura che non sia vissuta da uno psichismo e uno psichismo che sia percepibile indipendentemente dall'“intelaiatura”²²⁶ simbolica di una cultura. Il “dentro” rinvia al “fuori” e viceversa: ciò che distingue psicoanalisi e antropologia non è dunque il diverso ‘oggetto scientifico’, in sostanza lo stesso, ma la prospettiva dalla quale osservarlo, o dal di dentro o dal di fuori, l'una esclude l'altra e viceversa.²²⁷ È però quel postulato dell'unità psichica dell'umanità – grazie al quale è possibile ritrovare, in un vai e vieni di manifesto e rimosso, gli stessi contenuti psichici materializzati in sintomi, sogni, miti, fiabe e riti – che apre la possibilità epistemologica di una combinazione tra le due scienze (l'etnopsicoanalisi). Solo grazie a questo presupposto Devereux può infatti ipotizzare la possibilità di raggiungere una comprensione il più possibile esaustiva dell'umano per così dire ‘asintoticamente’, attraverso quel metodo del complementarismo che osserva ogni fenomeno come in un caleidoscopio che, cambiando continuamente prospettiva (psicologica/socio-culturale), lo trasforma e lo arricchisce costantemente.

Il suo “teorema” sarà inoltre il presupposto di quel metodo che Devereux avrebbe teorizzato nell'opera del 1967, *From Anxiety to Method*, e fondato sul controtransfert. Se davvero “un uomo è tipicamente *umano* prima di essere qualsiasi altra cosa”,²²⁸ ecco allora che può sempre trovare almeno un “segmento” psichico di sé nell'altro, può sempre trovare un “segmento” della propria cultura in quella dell'altro. Se ciò non avviene nell'immediato è perché questi tratti sono psichicamente o culturalmente in lui rimossi e psichicamente o culturalmente attualizzati nell'altro, come in un negativo fotografico. Ed è proprio questo combaciare complementare di manifesto e rimosso la molla del sentimento angoscioso che sorge nell'incontro con un “altro” nonché delle reazioni di controtransfert, ma, al tempo stesso, grazie a una loro analisi, è proprio questo combaciare la via d'accesso all'altro.

²²⁶ V. De Micco, *op. cit.*

²²⁷ Cfr. F. Laplantine, *op. cit.*

²²⁸ G. Devereux, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 122.

5. TRA NOMADISMO DIDATTICO E PSICOANALISI

5.1. Per gli antropologi un “paria”.²²⁹ Verso la psicoanalisi (1938-1945)

Le riflessioni epistemologiche di Devereux, esposte nel capitolo precedente, sono rifratte nella miriade di pubblicazioni del trentennio trascorso negli Stati Uniti. Le pubblicò, infatti, in modo compiuto e sistematico solo una volta ritornato definitivamente in Europa (1963), nello specifico nelle due opere più volte citate *From Anxiety to Method* (1967) ed *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972).²³⁰ Il nucleo epistemologico delle sue ricerche rimase fino ad allora all’ombra di questioni da Devereux definite “più marginali” e che la “natura del suo lavoro” lo aveva “portato a toccare”.²³¹ Una volta completati la sua teoria e il suo metodo si ritrovò, infatti, “inevitabilmente isolato dalle correnti che, in quell’epoca, dominavano le scienze umane”. Fu costretto per questo a pubblicare il suo sistema teorico solo “sotto forma di articoli sparsi”, accontentandosi di “fare apparire analisi di fatti o di problemi concreti, senza fare la minima allusione al complementarismo”, senza il quale, però, le sue “spiegazioni” sarebbero state “letteralmente impensabili”.²³²

*Un “isolamento polemico”*²³³

È del 1938 il primo articolo – pubblicato nel 1940 sull’*American Journal of Sociology* con il titolo “A Conceptual Scheme of Society”²³⁴ – in cui Devereux applica per la

²²⁹ Termine utilizzato da Devereux nel corso dell’intervista del 1982 più volte citata [DEV 164].

²³⁰ Come anticipato, Devereux si sarebbe occupato nello specifico dell’epistemologia dell’osservazione dell’uomo nell’opera del 1967. Il complementarismo sarebbe stato invece l’oggetto specifico della raccolta di saggi del 1972. Vedremo che Devereux le avrebbe considerate le sue opere più importanti, in quanto le più rappresentative dell’“essenza” del suo pensiero. Furono tuttavia – e sono tutt’ora – i suoi testi meno conosciuti, pubblicati quando ormai decisa era la figura del Devereux ‘etnopsichiatra’. Si rimanda al capitolo 7. del presente lavoro “La pubblicazione della *summa* del pensiero di Devereux negli anni ‘60-‘70”.

²³¹ G. Devereux, nell’introduzione a *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 21.

²³² G. Devereux, “Avvertenza”, in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista* (1972), cit., p. 8. Forse si spiega così anche una possibile difficoltà di lettura degli scritti di Devereux data dai continui rimandi da un articolo all’altro, che non sono di immediata comprensione se letti isolatamente e senza tenere conto del filo teorico ed epistemologico che li lega.

²³³ Termine utilizzato da Carlo Severi nella presentazione all’edizione italiana del 1984 di *Dall’angoscia al metodo* più volte citata.

prima volta il principio di complementarità allo studio dell'uomo. Si tratta di un saggio indubbiamente ostico, per via della sua proposta di studiare (euristicamente) la società come uno spazio gravitazionale, sulla base delle leggi della meccanica statistica, di equazioni differenziali e del calcolo probabilistico. Al di là delle sofisticate concettualizzazioni, basti qui dire che, con questo scritto, Devereux intendeva proporre “un nuovo metodo di ricerca e classificazione”, basato sulla complementarità tra analisi socio-culturali e psicologiche.²³⁵ L'articolo del 1938 sancisce, infatti, l'inaugurazione dell'“epistemologia del doppio discorso” e il rifiuto di Devereux del doppio “sofisma”, psicologista e culturalista.²³⁶ Ma sancisce anche l'inizio dell'isolamento istituzionale e scientifico che caratterizzò le sue ricerche nel lungo periodo trascorso negli Stati Uniti, dovuto in grande parte alla proposta solitaria di una ‘terza via’ tra le due alternative (l'antropologia psicoanalitica di Róheim e Cultura e Personalità) che, a partire dalla fine degli anni '30, polarizzarono il dibattito tra antropologia e psicoanalisi, cristallizzatosi nella diatriba sulla causalità tra psichismo e cultura. Un dibattito “interminabile sulla priorità rispettiva di ciascun fattore” che, anche per Lévi-Strauss, non aveva “via d'uscita, salvo ad accorgersi che i due ordini non stanno, l'uno rispetto all'altro, in una relazione di causa ed effetto”.²³⁷

Entrambe le alternative erano, per Devereux, poco ‘scientifiche’.

La letteratura critica spesso indica Devereux come allievo di Róheim, forse più per le comuni origini, la duplice formazione e il comune ambito di ricerche che per una reale affinità nelle posizioni teoriche.²³⁸ Avrebbe conosciuto personalmente il padre dell'antropologia psicoanalitica nel 1939, al Worcester State Hospital, con Róheim

²³⁴ “A Conceptual Scheme of Society”, *American Journal of Sociology*, vol. XLV, n. 5, 1940, pp. 687-706; poi ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit.; tr. it. “Uno schema concettuale della società”, in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit.

²³⁵ Sulla base di quanto già esposto nella conferenza presentata a New York lo stesso anno – “The Logical Foundation of Certain Anthropological Theories” [DEV 127, doc. 17], presa in considerazione nel sotto-paragrafo *La critica alle scienze dell'uomo* (in 4.3) – Devereux proponeva di considerare la società come uno “schema concettuale”, che escludeva ogni riferimento a una ipotetica “realtà metafisica”, ma anche – sulla base delle “ipotesi di lavoro” del complementarismo e del principio di indeterminazione – proposizioni che avessero la psicologia dell'individuo come argomento.

²³⁶ Analizzato compiutamente nell'articolo del 1945 precedentemente citato, dal titolo “The Logical Foundations of Culture and Personality Studies”, frutto della rielaborazione della conferenza pronunciata in occasione del meeting annuale dell'American Anthropological Association del 1938 sopra citata.

²³⁷ C. Lévi-Strauss, “Introduzione all'opera di Marcel Mauss” (1950), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. XXI.

²³⁸ Così dichiara Devereux stesso in una lettera a W. La Barre del 17 febbraio 1968 [IMEC, Fondo Devereux, DEV 23].

avrebbe svolto una prima breve analisi nel 1944 e grazie a lui avrebbe compiuto un training analitico al Topeka Institute for Psychoanalysis in Kansas tra il 1948 e il 1952. Per queste ragioni Devereux gli riconobbe un debito “morale”, ma mai intellettuale.²³⁹ Come Róheim, Devereux rifiutò l’eredità lamarckiana/haeckeliana del pensiero freudiano e l’ipotesi della trasmissione filogenetica di una traccia mnestica del parricidio originario che, in *Totem e tabù* (1912-13), spiegava l’origine della cultura nel tentativo di dimostrare l’universalità della situazione edipica.²⁴⁰

Della visione ontogenetica della cultura di Róheim non accettò però l’orientamento kleiniano e, più importante, ben diversi furono i presupposti epistemologici sottesi alle loro riflessioni. Sulla base del complementarismo, Devereux prese infatti le distanze dall’operazione a fondamento dell’antropologia psicoanalitica di interpretare i fenomeni culturali in termini psicologici.

Leggendo la “cultura” e la “personalità” come ‘costruzioni concettuali’ definibili operazionalmente e ottenute induttivamente, rifiutò ugualmente il culturalismo. La fonte di ogni osservazione è sempre, e in ogni caso, l’individuo, scriveva Devereux in contrasto con Kroeber nel 1938. E poco importava che i rappresentanti di Cultura e Personalità avessero introdotto un’analisi dei processi psicologici nelle loro ipotesi teoriche – operazione simboleggiata dal concetto di “personalità di base/tipo/modale” – per risolvere l’impasse data dal “super-organico” di Kroeber.²⁴¹ In ultima analisi sempre di determinismo culturale si trattava: non più cultura reificata bensì personalità reificate, di fatto mero riflesso delle “configurazioni” culturali corrispondenti.

Nell’articolo e nella conferenza a New York del 1938 sono già contenuti i presupposti teorici delle scritto “Maladjustment and Social Neurosis”, pubblicato l’anno successivo sull’*American Sociological Review*, con il quale Devereux “rompe” simbolicamente con il movimento di Cultura e Personalità appena incontrato.²⁴²

²³⁹ Così scrive negli appunti autobiografici conservati nei suoi archivi [DEV 108].

²⁴⁰ Devereux non metterà in dubbio l’universalità dell’Edipo, ma la spiegherà formulando la teoria del “contro-edipo”, complesso parentale antecedente a quello edipico. Cfr. G. Devereux, “Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama”, *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXIV, parte 2, 1953, pp. 132-141. Così dichiara: “credo nell’universalità del complesso di Edipo non perché sia biologicamente determinato nel bambino ma perché il complesso di Laio o di Giocasta è determinato biologicamente nell’adulto, ovvero indotto dall’adulto in ogni bambino già nato e nascituro, finché mondo sarà”, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 146.

²⁴¹ Come abbiamo visto, proposto a sua volta per sfuggire da un determinismo sia biologico sia psicologico. Si rimanda al capitolo 3. del presente lavoro “L’allievo ribelle di Kroeber”.

²⁴² Scrive così negli appunti autobiografici più volte citati [DEV 108].

Oltre a non accettarne la posizione teorica relativista – come abbiamo visto, per questioni etiche e soprattutto scientifiche²⁴³ – ne sottolineò i limiti epistemologici anticipando di quasi un ventennio le forti critiche che sarebbe state fatte a questo movimento a partire dagli anni '50.²⁴⁴ Lo fece però nel suo momento più florido, condannandosi a un “isolamento polemico”, ancora più comprensibile se pensiamo che in “*Maladjustment and Social Neurosis*” sotto accusa è quella teoria, che tanto prestigio ebbe nel XX secolo negli Stati Uniti sia in ambito antropologico sia psicopatologico, che legge il principio di adattamento sociale come criterio di normalità psicologica. Basti pensare al ruolo che ebbe il concetto di adattamento nelle teorie dell'*Ego-Psychology*, la tendenza predominante della psicoanalisi americana negli anni '50 e '60, che Devereux avrebbe incontrato durante il training analitico alla Menninger Clinic.

Alla luce dell’“antidoto metodologico” della complementarità, per Devereux, il legame tra adattamento e salute psichica è una fallacia scientifica, frutto di un collegamento erroneo tra dati inconciliabili in quanto appartenenti a due ordini del discorso (socio-culturale e psicologico) tra loro incompatibili. All’origine della

²⁴³ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *Dal fiume Colorado alla giungla indocinese: la consapevolezza dei problemi principali nello studio dell'uomo* (in 2.3).

²⁴⁴ Le maggiori critiche riguardavano la “minaccia” del riduzionismo, alla quale i culturalisti non erano sfuggiti (G. Splinder, *op. cit.*). “Personalità stereotipate” frutto di campionature inadeguate, di generalizzazioni intuitive e di un’idea semplicistica di uniformità incapace di spiegare le differenze tra individui, “quadretti di psicologia spiccia” dove poco chiaro è il paradigma psicologico di riferimento, “entità indipendenti dal tempo” incapaci di spiegare i cambiamenti (ad esempio R. Benedict) e gli autori che cercano di farlo cadono in una circolarità degli argomenti (ad esempio il modello Kardiner-Linton): attorno a questi argomenti ruotavano le critiche. Venivano poi sottolineati i problemi inerenti all’intersoggettività tra ricercatore e popolazione studiata da cui scaturivano “immagini psicologiche” poco verificabili e alle volte contestate dai lavori etnografici seguenti (si pensi ad esempio al dibattito che suscitò il libro di Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, 1983), dipendenti sostanzialmente dalla personalità dell’“informatore” e del ricercatore nonché dallo sguardo ideologico con cui erano condotte le ricerche (si pensi ad esempio gli studi sui “caratteri nazionali” durante la guerra). Lo stesso paradigma del relativismo culturale nel suo “significato forte”, alla base di Cultura e personalità sarebbe stato messo in discussione. Gli allievi di Boas, prima tra tutti Ruth Benedict, avevano infatti in un certo senso enfatizzato il significato “più debole” attribuito dal padre dell’antropologia americana al relativismo, per il quale ogni cultura va compresa nei suoi propri termini e al di fuori degli standard etnocentrici. Proponendo l’idea delle culture “*as incommensurate*” (Benedict), per cui ogni particolare culturale è comprensibile solo nei termini di se stesso, si era giunti al vicolo cieco dell’incommensurabilità tra culture che impediva l’individuazione di costanti, e quindi di formulare leggi e teorie. Non riusciva poi a spiegare il ‘perché’ delle differenze culturali. Cfr. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of culture*, New York, Thomas Y. Crowell, 1968; P. H. Bock, “The crisis in culture and Personality”, in *Id. Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*, New York, W. H. Freeman and Company, 1980, pp. 97-103; G. W. Stocking (a cura di), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, History of Anthropology. Vol IV, Madison, The University of Wisconsin Press, 1986; A. Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago-London, Chicago University Press, 2005 e G. Splinder, *op. cit.*

confusione tra nevrosi e disadattamento ci sarebbe, per Devereux, il “negativismo sociale” di ogni ‘malato’ (concetto coniato in un articolo del 1940),²⁴⁵ ovvero quel meccanismo che dà forma a ogni patologia attraverso “modelli di cattiva condotta”²⁴⁶ che attualizzano *items* culturali latenti ma non per questo assenti, consentendo all’individuo di essere “anti-sociale” e di esprimere la propria sofferenza in una maniera socialmente contemplata e approvata. Ogni sintomo infatti “per ben adempiere la sua funzione” deve essere per Devereux “*contrario* ai costumi e alle usanze comuni”²⁴⁷ e il negativismo sociale altro non sarebbe che il rovescio delle “maniere ‘appropriate’ di percepire, valutare, vivere la realtà [...] sociale”.²⁴⁸ Questo meccanismo – che spiega perché il ‘malato’ sia sempre disadattato (qualsiasi sia la sua società e cultura) e al tempo stesso spiega la presenza di “disturbi etnici” – non giustificherebbe tuttavia l’utilizzo del principio di disadattamento come criterio diagnostico per decidere del carattere patologico di un comportamento. In breve, per Devereux, ogni malato mentale è disadattato nella sua cultura, ma non ogni disadattato è un malato mentale.

In sostanza, sotto accusa, nei due articoli del 1939 e del 1940, è il paradigma scientifico che fu a fondamento dell’alleanza teorica tra neofreudiani e culturalisti, entrambi per Devereux incapaci di ammettere l’esistenza di società “talmente ‘malate’, che è necessario essere proprio ‘malati’ per adattarvi”.²⁴⁹ Un paradigma che, oltretutto, non sarebbe il frutto di una riflessione scientifica bensì di un “mito sociale”, individuabile nella storia culturale della società americana e nell’importanza data da questa al conformismo.²⁵⁰ Un paradigma che, come anticipato, per Devereux riduce la teoria freudiana a una ‘tecnica’ finalizzata ad adattare l’individuo al suo ambiente.

A fronte della rottura epistemologica per lui necessaria tra adattamento sociale e salute psicologica, Devereux si schierò sempre per un “non relativismo diagnostico”. Se pensiamo come i culturalisti trovarono proprio nelle “sindromi etnicamente caratterizzate” un’ulteriore giustificazione al relativismo – e dunque all’idea che non

²⁴⁵ “Social Negativism and Criminal Psychopathology”, *The Journal of Criminal Psychopathology*, vol. I, n. 4, 1940, pp. 323-338; ripubblicato negli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* (1970), cit.

²⁴⁶ Concetto che Devereux riprende da Ralph Linton. Li chiama “valori sociali anti-sociali”.

²⁴⁷ G. Devereux, *La rinuncia all’identità*, cit., pp. 39-40.

²⁴⁸ Id, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., pp. 49-50.

²⁴⁹ *Ivi*, cit., p. 24.

²⁵⁰ Cfr. l’articolo precedentemente citato “Cultural Thought Models in Primitive and Modern Psychiatric Theories” (1958).

esista ‘verità’ nosografica al di fuori dell’ambiente culturale che la costituisce – possiamo capire le critiche e il grande scalpore che avrebbero destato nel secondo dopoguerra le posizioni teoriche di Devereux, soprattutto la sua ferma convinzione che i guaritori tradizionali fossero nevrotici. Erano d’altronde i membri stessi di quelle culture a considerare lo sciamano un “folle” (il “folle che cura”). Perché allora lo studioso occidentale si ostinava a non considerarlo tale? si chiede Devereux. Poco importa, all’interno di un discorso psicologico, il fatto che a livello socio-culturale la sua figura sia accettata socialmente e istituzionalizzata (sempre per via del “negativismo sociale”). Di fatto, il paradigma relativista – frutto anch’esso, per Devereux, della storia culturale americana – considerando la cultura in assenza dell’uomo, non riuscirebbe a cogliere la profonda sofferenza psichica dello sciamano che, in realtà, vive come “sventura” i propri “poteri”.²⁵¹

Contro una visione sociologica e culturalista della malattia mentale, Devereux avrebbe sempre sostenuto che la sua “concezione della normalità [...] non è né relativista né legata alla cultura, ma assoluta e culturalmente neutra”, aggiungendo: “cioè psicoanalitica”.²⁵² Sono parole che potrebbero sorprendere uscite dalla penna del futuro ‘padre’ dell’etnopsichiatria che proprio sul rapporto tra cultura e psichismo

²⁵¹ Si veda l’articolo “Shamans as Neurotics”, *American Anthropologist*, vol. LXIII, n. 5, 1961, pp. 1088-1090 e l’opera più volte citata *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* sempre del 1961. Nell’articolo del 1956 “Normal and Abnormal”, che inaugurerà la raccolta di saggi del 1970 e dove Devereux propone la sua classificazione del disagio psichico, utilizza il termine “disturbi sciamanici” per indicare credenze soprannaturali vissute in modo allucinatorio ma cristallizzate nel ruolo istituzionalizzato dello sciamano. Questa sua posizione trae ragione da quella rottura epistemologica, per lui necessaria, tra adattamento socio-culturale e normalità psicologica e alla luce dell’antidoto metodologico della complementarità: l’istituzionalizzazione di un conflitto psichico che lo rende, a livello socio-culturale, ‘normale’ non implica la salute di un individuo che non si riconosce in essa. I conflitti idiosincrasici dello sciamano si cristallizzerebbero così in conflitti culturalmente convenzionali e in sintomi ritualizzati, cioè in una ‘forma’ socialmente riconosciuta, sempre sulla base del meccanismo del “negativismo sociale”, preso più volte in considerazione. Per Devereux è come se la “società” dicesse: “se sei folle, ecco come farlo”. Per lui, inoltre, le guarigioni compiute dallo sciamano non hanno autentico potere curativo; lo sciamano fornirebbe all’individuo malato “una esperienza affettiva correttiva, la quale lo aiuta a riorganizzare il suo sistema di difese, ma non gli permette di raggiungere quella reale presa di coscienza (*insight*) di se stesso senza cui non c’è vera guarigione” (*Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 37). Lo stesso sciamano, per Devereux, avrebbe trovato i mezzi per esprimere i propri conflitti soggettivi attraverso una ‘misura tampone’ che non gli permette però di raggiungere la consapevolezza dei motivi del suo malessere. La mancata sublimazione delle pulsioni dello sciamano spiega perché i suoi poteri gli si possano “ritorcere contro”, trasformandolo nello stregone incapace di controllare le sue tendenze distruttive. In *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961) Devereux analizza, infatti, come la maggiore parte dei suicidi presso i Mohave riguardasse giovani sciamani che sceglievano la morte anziché accettare il loro stato. Lo sciamano era il “folle per procura”, il capro espiatorio psicologico socialmente utile alla comunità, su cui proiettare tensioni “meta-individuali”, consentendo alla comunità di conservare “un equilibrio psicologico apparente”.

²⁵² G. Devereux, Prefazione alla seconda edizione del 1969 di *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961); passo citato dall’edizione francese *Ethnopsychiatrie des indiens mohaves*, cit., pp. 21-22 [trad. mia].

fondò le sue teorie; parole che, invece, sono perfettamente coerenti con un sistema teorico i cui punti chiave sono appunto quei concetti che troviamo già formulati negli articoli della fine degli anni '30 (inseriti, a partire dal decennio successivo, all'interno del paradigma psicoanalitico) con i quali Devereux si poneva però profondamente controcorrente: il complementarismo, la rottura del nesso tra salute e adattamento, il negativismo sociale e il “non relativismo” sia culturale sia diagnostico.²⁵³

Anni di guerra. Da Berkeley a Chongqin passando per Harvard

Nel primo saggio sulla complementarità del 1938 non è ancora presente alcun riferimento alla psicoanalisi.²⁵⁴ Era in quell'anno che avveniva il soggiorno ‘rivelatore’ in Arizona. Era sempre il ‘concreto’ (il pensiero psicopatologico dei Mohave) a chiedere una spiegazione teorica e gli strumenti epistemologici adeguati che le riflessioni scientifiche di Bohr gli stavano fornendo. “Una lunga evoluzione dal 1938 al 1946” l'avrebbe “portato alla psicoanalisi”, racconta Devereux nel 1982 ai suoi studenti.²⁵⁵

In quegli anni, mentre studiava il pensiero freudiano cominciando a valutarne diversamente le potenzialità scientifiche, Devereux iniziò a lavorare sistematicamente sulla ‘sua’ etnopsichiatria sulla base dell'epistemologia quantistica e di nuove conoscenze in ambito psicopatologico. Le acquisì perlopiù empiricamente, grazie a ricerche svolte in ospedali psichiatrici e a collaborazioni con psicologi, psichiatri, e psicoanalisti. Finanziato da brevi borse di studio e contratti di insegnamento, Devereux attraversò in lungo e in largo gli Stati Uniti: Berkeley, Chicago, Cambridge, Worcester, Waltham, Laramie, Washington, New York, Boston, New Orleans.

A Chicago collaborò per un anno (tra il 1938 e 1939), con lo psicologo e linguista polacco Alfred Korzybski al neonato Institute of General Semantics (1938), compiendo parallelamente delle ricerche presso il Cook County Psychiatric Hospital, finanziate da una delle prime borse Crane e caldegiate dagli psichiatri e psicoanalisti

²⁵³ Alla luce di questi concetti va letta la sua posizione sugli sciamani, nata dunque, come sottolinea anche R. Rechtman (*op. cit.*), da necessità teoriche anziché dalla volontà di ‘psichiatrizzare’ pratiche magico-religiose, come spesso gli è stato rimproverato.

²⁵⁴ Presente però nel testo rielaborato per *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972).

²⁵⁵ Nell'intervista del 1982 più volte citata e conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 164].

Thomas Morton French e Douglas Gordon Campbell.²⁵⁶ Con quest'ultimo Devereux lavorò a New York per un breve periodo, prima di trasferirsi nel Massachusetts nell'autunno del 1939, in seguito all'offerta di una borsa di ricerca in sociologia all'Harvard University di Cambridge.²⁵⁷ Nel Massachusetts Devereux proseguì le sue ricerche presso il Worcester State Hospital,²⁵⁸ dove, come anticipato, incontrò Róheim, appena giunto negli Stati Uniti.

Erano stati Pitirim Sorokin e l'allievo Robert K. Merton, i padri della sociologia della scienza nel senso accademico dell'espressione,²⁵⁹ a volere il giovane etnologo ad Harvard. Erano rimasti molto colpiti dalla recensione e dalle critiche di Devereux a un loro articolo, pubblicate nel 1938 sull'*American Journal of Sociology*.²⁶⁰

Possiamo collocare qui l'incontro 'storico' tra sociologia della scienza ed etnopsichiatria,²⁶¹ ovvero tra la presa di coscienza dell'influenza di fattori 'extra-scientifici',²⁶² sul contenuto e forma della conoscenza scientifica, sistematizzata nelle ricerche della sociologia della scienza, e le riflessioni di Devereux sull'impossibilità per ogni ricercatore di prescindere dal suo sguardo socio-culturale. Devereux, riferendosi a Sorokin, avrebbe sempre sostenuto l'importanza degli studi sui "sistemi di verità", sui modelli culturali di pensiero e sui fondamenti ideologici sottesi alla scienza.²⁶³ Coniando il concetto di "controtransfert culturale" – che nella sua opera

²⁵⁶ Conosciuti da Devereux nell'estate del 1938 a San Francisco, in occasione del congresso annuale dell'American Psychiatric Association. Si vedano gli appunti autobiografici [DEV 108], i curricula di Devereux [DEV 1.9] e l'intervista sopra citata dove riguardo all'esperienza con Korzybsky dichiara: "Je devais faire du travail ethnopsychiatrique, enfin, mais surtout je devais dire 'oui et amen' et faire la propagande pour sa théorie".

²⁵⁷ È "Research Fellow" in Sociology per un anno dal 1 settembre 1939, come dimostrano i documenti conservati nel faldone delle nomine e dimissioni di Devereux, conservate tra il materiale biografico del Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 7.17].

²⁵⁸ Di queste ricerche al Worcester (1939-1941), negli archivi di Devereux dell'IMEC, nei faldoni del materiale scientifico, sono conservati alcuni manoscritti sulle nevrosi da guerra. Cfr. "Normal and psychotic evaluations of the present war" [DEV 115].

²⁵⁹ Cfr. P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (1937).

²⁶⁰ "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *American Journal of Sociology*, vol. 43, n. 6, 1938, pp. 967-969; ripubblicato in *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit.

²⁶¹ Convergenza individuabile a livello teorico nella comune critica alla presunta neutralità e oggettività della scienza.

²⁶² Storici, politici, economici, istituzionali e socio-culturali.

²⁶³ "La sociologia della conoscenza presuppone che ogni gruppo etnico e ogni periodo storico privilegino certi modelli di pensiero e costringano tutte o quasi tutte le proprie teorie ad adeguarsi a questo modello. Sorokin e altri hanno dimostrato che ogni modificazione dell'orientamento generale o della mentalità di un gruppo, induce importanti fluttuazioni nel suo sistema di 'verità'. [...] Modelli di pensiero preconstituito culturalmente possono influenzare anche forme avanzate di pensiero scientifico. [...] I modelli di pensiero scientifico sono, inoltre, instabili e cambiano nel corso del tempo. [...] Gli studiosi occidentali irridono le affermazioni degli scienziati nazisti o sovietici, i quali ostentano di disprezzare la 'imbelle' scienza 'ebraica' e/o 'borghese', che oppongono alla loro scienza 'vigorosa'. [...] Tendono invece a sottovalutare l'influenza dell'ambiente culturale sulla loro scienza. Pretendono di praticare non una scienza euro-americana, o democratica, ma la *Scienza assoluta*, e in ciò si

assume un significato molto più ampio di quello prettamente analitico²⁶⁴ – Devereux avrebbe sostenuto la necessità di una loro analisi costante, soprattutto per scorgere, dietro a posizioni teoriche ‘di moda’, forme di ideologismo travestite da scientismo. Suoi bersagli polemici privilegiati furono sempre le due tendenze principali della psichiatria e psicoanalisi americana, quella culturalista e quella organicista, analizzate da Devereux in due saggi in particolare: “Quelques aspects de la psychanalyse aux États Unis” (1946) e “Cultural Thought Models in Primitive and Modern Psychiatric Theories” (1958).²⁶⁵

Se l’importanza data al concetto di adattamento dell’una dipendesse, come anticipato, dalla particolare storia culturale della società statunitense, dalla sua profonda eterogeneità e dalla necessità di “americanizzare” gli immigrati, il determinismo biologico dell’altra sarebbe riconducibile, invece, all’aspirazione dello psichiatra allo statuto sociale di ‘vero’ scienziato, speranzoso di dimostrare nel laboratorio la legittima appartenenza alla tradizione medico-biologica e che la sua disciplina è ‘scientifica’.²⁶⁶ La maggior parte degli psicoanalisti culturalisti non erano forse europei immigrati? Devereux si chiede. E quanto dura era stata la “lotta che la

sbagliano”, scrive Devereux nel saggio più volte citato “Influenza dei modelli culturali di pensiero sulle teorie psichiatriche primitive e moderne”, raccolto nei *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista* (1972), cit., p. 309 e seguenti.

²⁶⁴ A questo riguardo si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *La portata epistemologica del controtrasfert* (in 7.1).

²⁶⁵ Il primo pubblicato su *Les Temps modernes* (n. 11-12, 1946, pp. 229-315) e il secondo, come detto, su *Psychiatry: Journal of the Study of Interpersonal Processes* (vol. XXI, n. 4, 1958, pp. 359-374); ripubblicato, tradotto in francese, nel 1972 in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, cit.; tr. it. “Influenza dei modelli culturali di pensiero sulle teorie psichiatriche primitive e moderne”, in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit.

²⁶⁶ “La rappresentazione collettiva’ dello psichiatra [...] si colloca sensibilmente ai margini della tradizione medica classica. Il medico psicoterapeuta solo di recente è stato ammesso come eroe nei romanzi polizieschi e nella letteratura seria. [...] Gli aneddoti umoristici che hanno per argomento lo psichiatra [...] oggi proliferano. [...] Infine, e soprattutto, lo psichiatra è sempre stato il bersaglio delle velenose frecciate dei suoi confratelli appartenenti ad altre branche della medicina. [...] Lo psichiatra è anch’egli un essere umano, si sente minacciato da qualsiasi tentativo di contestare la qualità di studioso di scienze biologiche che si attribuisce. Non è insensibile all’accusa di essere uno ‘stregone’ o un ‘manipolatore di cervelli’ [...]. Sarebbe ingiusto aspettarsi che i medici psichiatri non cerchino di stabilire una volta per tutte la legittimità della loro appartenenza alla tradizione medico-biologica. E anche se nessun disturbo psicologico potesse essere ricondotto a una causa organica o modificato (*ma non guarito*) dall’elettrochoc o dalla chemioterapia, alcuni psichiatri proverebbero il bisogno, comprensibile e perdonabile, di ricorrere a ricerche di laboratorio, per la comprensione eziologica, e alla farmacia e alla chirurgia, per il trattamento dei disturbi psicologici. [...] Lo psichiatra può certo ricorrere utilmente alle ricerche di laboratorio o ai farmaci. Sottolineo semplicemente che *una delle ragioni* che lo inducono a questo tipo di ricerche è il bisogno di convalidare la sua autodefinizione in quanto dottore in medicina e studioso di scienze biologiche”, G. Devereux, “Influenza dei modelli culturali di pensiero sulle teorie psichiatriche primitive e moderne”, cit., pp. 328-329.

psicoanalisi ha dovuto sostenere [...] per farsi ammettere negli Stati Uniti come disciplina *therapeutica*, in senso proprio”²⁶⁷

All'interno di questa prospettiva possiamo leggere anche la critica più generale di Devereux, presa in considerazione precedentemente, a tutti quegli scienziati dell'uomo che confondono 'scienza' e 'tecnicismo'.²⁶⁸ Questa confusione sarebbe riconducibile a una forma di “scientismo”, spiegabile non tanto con la “*validità obbiettiva*” delle scienze esatte quanto con il “*prestigio culturale*” della fisica, “ritenuta il modello dello stereotipo sociale della vera scienza”.²⁶⁹ Va poi precisato che, per Devereux, non solo certe posizioni teoriche erranee sono il frutto di fattori socio-culturali o ideologici:²⁷⁰ “tutta la scienza”, infatti, “è determinata dall'ambiente sociale nella quale è prodotta, poiché la scienza è precisamente l'atto di 'fare della scienza' (*science is scienting*) e questo atto è l'opera di uomini concreti e non del '*savant*' astratto”.²⁷¹ Con queste parole si apre l'articolo del 1946 sulle tendenze della psicoanalisi americana. Grazie forse, anche in questo caso, alla consapevolezza quantistica, già a partire dagli anni '40 dunque, Devereux andava oltre la concezione più comune del tempo che considerava la sociologia della scienza una “sociologia dell'errore”, un'analisi del “pensiero distorto” prodotto da “sacche di irrazionalità” che si presumeva non andassero a toccare l'aspetto logico, metodologico ed epistemologico della scienza.²⁷² Le sue critiche degli anni '40-'50 all'idea della

²⁶⁷ *Ivi* p. 329.

²⁶⁸ Si rimanda al sotto-paragrafo *La critica alle scienze dell'uomo* del presente lavoro (in 4.3.).

²⁶⁹ G. Devereux, “Influenza dei modelli culturali di pensiero sulle teorie psichiatriche primitive e moderne”, cit., pp. 330-331.

²⁷⁰ In *Dall'angoscia al metodo* Devereux avrebbe scritto: “Nelle società che *esigono* dallo scienziato una giustificazione dell'ideologia dominante c'è sempre, inevitabilmente, una certa coscienza di queste abitudini di pensiero socialmente determinate. [...] In società di questo tipo lo scienziato si trova, per certi aspetti, in una situazione psicologicamente privilegiata. Non ha bisogno di credere, né di fronte a se stesso né di fronte agli altri, che il suo pensiero è culturalmente neutrale. [...] Proprio in una società libera, lo scienziato non può in alcun modo permettersi di affidare al gruppo sociale il compito di proteggere l'indipendenza intellettuale. Spetta soltanto a lui la sorveglianza vigilante sul suo pensiero, e la piena responsabilità della sua onestà intellettuale. È infatti nelle società 'libere' che l'invisibile polizia del pensiero agisce in modo più efficace, e ciò precisamente perché si crede che non esista” (pp. 231-232). Per questo “i pochi studi esistenti analizzano del resto non tanto l'influenza delle ideologie coscienti ed esplicite sul lavoro scientifico, quanto quella di modelli di pensiero non espliciti, radicati nel modello culturale implicito e non nelle ideologie consapevoli” (p. 241). Ricordiamo che l'inizio del dibattito sulla non neutralità della scienza è solitamente fatto risalire al Congresso Internazionale di storia della scienza svoltosi a Londra nel 1931, quando un gruppo di studiosi sovietici (N. Bucharin, E. Colman, B. Hessen, M. Rubinstein) sottolineò le radici economiche e sociali dei concetti scientifici. Questa presa di posizione nacque infatti all'interno del contesto staliniano volto a combattere tutto ciò che fosse il frutto del capitalismo.

²⁷¹ Cita L. A. White. G. Devereux, “Quelques aspects de la psychanalyse aux États-Unis” (1946), cit., p. 299 [trad. mia].

²⁷² Nelle formulazioni scientifiche solo gli errori dipenderebbero dall'interferenza di elementi individuali, ideologici e culturali. Questa asimmetria tra “teorie vere” e “teorie false” sarà criticata

possibilità di raggiungere una “*Scienza assoluta*”, sovra-personale e astorica, per certi versi anticiparono, infatti, le riflessioni della ‘nuova’ sociologia della scienza ispiratasi a Kuhn,²⁷³ rivolte a interrogare il ‘nucleo interno’ della scienza (e non solo la scienza come istituzione) e la prassi quotidiana dello scienziato. Furono l’oggetto specifico dell’opera del 1967 dedicata all’epistemologia delle scienze dell’uomo, *From Anxiety to Method*, le cui riflessioni affiancarono quelle della sociologia della scienza degli anni ’60-’70,²⁷⁴ anticipando anzi prospettive più recenti che propongono di seguire lo scienziato “al lavoro”.²⁷⁵

Devereux dichiarò che quella ad Harvard fu in quegli anni tra il 1938 e il 1946 l’unica esperienza di particolare importanza e fruttuosa intellettualmente. Lì, oltre che con Sorokin, ebbe modo di collaborare con lo psicologo Gordon Allport, il fisiologo Roy Hoskins e i sociologi Edward Y. Hartshorne e Talcott Parsons.²⁷⁶ L’esperienza fu però breve: non era, infatti, “il momento di assumere stranieri”. Con questa giustificazione il Dipartimento di Sociologia dell’Università di Harvard, al termine del contratto annuale di Devereux, non accettava la richiesta di Sorokin di accoglierlo più stabilmente come ricercatore.²⁷⁷

soprattutto da David Bloor. Cfr. *Knowledge and Social Imagery* (1976). Soprattutto per la forza del neopositivismo, negli anni ’30 i primi studi di sociologia della scienza non affrontarono infatti la pretesa di verità e validità della scienza, accettando l’idea del sapere scientifico come processo con una sua autonomia interna, fondato su norme sintattiche e regole di corrispondenza fra termini e fatti dal valore universale. L’analisi era così sospesa di fronte al nucleo epistemologico della scienza, per essere indirizzata invece verso la scienza “esterna” come istituzione e organizzazione. Le questioni sollevate dalla meccanica quantistica, nonché dal superamento dell’idea dell’“esperimento cruciale”, sia come verifica che come falsificazione (Popper), consentirono alle riflessioni della sociologia della scienza di scavalcare la barriera degli ‘addetti ai lavori’ irrompendo nel nucleo interno della scienza.

²⁷³ Cfr. *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

²⁷⁴ Le posizioni di Devereux non sono però accomunabili agli esiti più radicali delle critiche mosse dalla sociologia della scienza, che in alcuni casi sfociarono in forme estreme di relativismo e riduzionismo sociologico, e per le quali la scienza altro non sarebbe che una comunità discorsiva tra le altre, un insieme di convenzioni prodotte da una cultura particolare in circostanze particolari. Basti pensare al “programma forte” dell’Università di Edimburgo, sostenuto da David Bloor e Barry Barnes. Devereux sarà sempre convinto dell’esistenza di una differenza tra scienza e non scienza. Ogni conoscenza scientifica ha necessariamente in sé la dimensione culturale ma non perde per questo di oggettività.

²⁷⁵ Cfr. il filone della cosiddetta “etnografia scientifica” della “Scuola di Bath”, sviluppatosi a cavallo degli anni ’70-’80 accanto al “programma forte” e, soprattutto, B. Latour, *Science in action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1987. Nella parte terza di *Dall’angoscia al metodo*, “Lo scienziato e la ricerca scientifica”, Devereux segue infatti lo scienziato “al lavoro”. Tutta la trattazione è dedicata all’analisi della gamma di fattori collettivi e individuali che influenzano la ricerca e contribuiscono alla formazione dei ‘fatti’ scientifici (la cultura, l’ideologia, il “ruolo sociale o etnico”, “l’appartenenza a una classe”, la “posizione sociale”, il paradigma di ricerca, i fattori soggettivi della personalità dello scienziato ecc).

²⁷⁶ Dal faldone delle lettere di presentazione del Fondo Devereux dell’IMEC [DEV 7.15].

²⁷⁷ Così racconta nell’intervista del 1982 più volte citata.

Come sottolinea la letteratura, molto difficile era la vita per i giovani antropologi nel periodo di depressione economica degli anni '30, a cui era impedito l'accesso a nuovi incarichi universitari,²⁷⁸ ma lo era ancora di più per un 'originale' come Devereux. Le sue ricerche infatti, apprezzate dai fisici e dai sociologi, mentre cominciavano in quel periodo a essere conosciute dall'ambiente psichiatrico statunitense, tra gli antropologi lo rendevano, come si è visto, un "paria".²⁷⁹

Di quegli anni e relativamente alla sua ricerca costante di un impiego, i suoi archivi conservano lettere di presentazione da Berkeley, Harvard e Yale, insieme a New York, i maggiori poli di sviluppo dell'antropologia statunitense del Novecento. Sono di Kroeber, Robert Lowie, Clyde Kluckhohn e Malinowski, i 'maestri' del momento. Tutti sottolineano gli interessi scientifici di Devereux rivolti agli "aspetti psicologici dell'antropologia", la sua formazione cosmopolita e la sua mente brillante. La sua intelligenza rendeva Devereux, come scrive Malinowski, "uno dei pensatori più originali, creativi e fruttuosi della sua generazione", una "specie di genio". Il professore considerava però quella genialità, relativamente alla "professione" di antropologo, "per molti aspetti e abbastanza seriamente un difetto", anzi "il più grande difetto".²⁸⁰ Questa del resto fu sempre l'opinione di Kroeber che ai colleghi sottolineava l'eccentricità dell'allievo, che "andava costantemente vigilato" affinché non "deragliasse".²⁸¹ Fu così che tra il 1939 e il 1963, non appoggiato dai suoi professori, Devereux non ottenne nessun impiego in "*real anthropology*", dovendosi "accontentare" di contratti di insegnamento "di ripiego" in sociologia e psichiatria.²⁸² Sarebbe stato proprio l'isolamento nel mondo antropologico statunitense a spingerlo nel 1963 a trasferirsi in Francia.

Dopo Harvard, Devereux ottenne, infatti, solo un breve contratto come assistente al Dipartimento di Sociologia della Middlesex University – oggi Brandeis – di Boston (1940/41), a cui seguì l'affidamento dell'insegnamento di *Social Pathology* al Dipartimento di Sociologia ed Economia dell'University of Wyoming a Laramie

²⁷⁸ Cfr. F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *One Discipline, Four Ways : British, German, French and American Anthropology*, Chicago-London, Chicago University Press, 2005.

²⁷⁹ Così Devereux dichiara nell'intervista del 1982: "les gens qui s'intéressaient à moi, c'étaient des physiciens, des psychologues; chez des ethnologues j'étais le paria" [DEV 164].

²⁸⁰ Nella lettera del 22 aprile 1941 conservata tra le lettere di presentazione [DEV 7.15, trad. mia].

²⁸¹ Così avrebbe raccontato lo psicoanalista Gregory Zilboorg a Devereux in occasione della ricerca per il "Committee for the Study of Suicide" (1936), indetto dallo psicoanalista. Dall'intervista del 1982 più volte citata.

²⁸² Dall'articolo autobiografico "The works of Georges Devereux" (1978), cit.

(1941/43),²⁸³ un posto che per nulla lo soddisfaceva, tanto più che in quel momento le sue preoccupazioni erano rivolte all'Europa.

In quegli anni di guerra, “vergognoso” e “terribile” era per lui sentirsi “inutile”.²⁸⁴ Scrisse incessantemente a colleghi e amici,²⁸⁵ a vari uffici militari addetti al reclutamento²⁸⁶ e persino al Presidente Roosevelt, chiedendo di potere partecipare attivamente al conflitto mondiale. In seguito all'invasione giapponese dell'Indocina, Devereux si buttò poi nello studio della storia e delle strategie militari. Grazie alle sue conoscenze antropologiche e linguistiche, con mappe in mano e con l'aiuto di due tenenti della Boston Naval Intelligence,²⁸⁷ stese strategie per ipotetiche campagne nel sud-est asiatico e manuali per soldati, considerando ogni possibile aspetto nel dettaglio. Non si accontentava però di “stare dietro la scrivania”, voleva “combattere in prima linea”.²⁸⁸ Ai suoi studenti Devereux avrebbe raccontato che era stato in parte il desiderio di “uscire dalla mediocrità” della piccola università nello Wyoming, “puritana” e “alla fine del mondo”, in parte “l'amore per la libertà” e “il desiderio di combattere la tirannia di Hitler e di Hiroito”,²⁸⁹ nonché il coinvolgimento personale nella tragedia europea,²⁹⁰ a spingerlo ad arruolarsi volontariamente.

Nonostante i numerosi rifiuti e la non idoneità per “difetti fisici”,²⁹¹ nel gennaio del 1943 fu finalmente nominato Tenente della Naval Reserve of United State Navy.

²⁸³ Dal faldone del Fondo Devereux relativo alle nomine e dimissioni; nello specifico la lettera della Middlesex University (5 agosto 1940) che accetta la candidatura di Devereux come “Assistant Professorship in the College of Arts and Sciences” del Dipartimento di Antropologia e Sociologia dal 15 settembre 1940 al 15 settembre 1941 e la lettera di assunzione dell'University of Wyoming (8 luglio 1941) che nomina Devereux “Instructor in Sociology” dal 1 settembre 1941 al 30 giugno 1942. Questa posizione sarà confermata per l'anno successivo e sospesa dal 9 giugno 1943 al 31 agosto 1944 per il servizio militare prestato da Devereux presso la United States Navy [IMEC, Fondo Devereux, DEV 7.17].

²⁸⁴ Così scrive Devereux a Ted Hartshorne nella lettera del 29 marzo 1942, conservata nei faldoni del Fondo Devereux dell'IMEC relativi al servizio militare [DEV 2.1-2.5].

²⁸⁵ Come Hartshorne, Linton, Loeb, Allport, Duncan Dice [DEV 2.1-2.5].

²⁸⁶ Come l'Office of Naval Intelligence, il Bureau of Naval Personnel, l'Office of Psychological Personnel del National Research Council di Washington ecc.

²⁸⁷ Con i quali aveva già collaborato durante il periodo trascorso nel Massachusetts mentre partecipava, già nel 1939, all'Harvard Defense Group della Naval Intelligence guidato dall'ornitologo Ludlow Griscom.

²⁸⁸ Così scrive in una lettera del 22 settembre 1942, destinata all'ufficio per la selezione della Naval Intelligence di Washington [DEV 2.1].

²⁸⁹ Dall'intervista del 1982 più volte citata [DEV 164].

²⁹⁰ Così Devereux scrive nel novembre del 1942 al Bureau of Naval Personnel: “I have a great personal stake in this war. My parents are in Nazi-Europe and were ruined. My brother-in-law barely escaped being put in concentration camp. Several of my friends were executed by the Nazis. My father-in-law, a Scotsman, was twice bombed.” Ai colleghi racconta che molti dei suoi amici furono uccisi a Parigi e molti altri deportati nei campi di concentramento (si veda ad esempio la lettera a Duncan Strong del dicembre del 1942) [DEV 2.1-2.5].

²⁹¹ E' infatti conservato il certificato “Waiver of physical defect for appointment in the US Naval Reserve” (problemi di vista, pressione bassa, sottopeso, piedi piatti).

Dopo qualche mese trascorso a Washington, incaricato di istruire i militari sulla lingua e le usanze delle popolazioni del sud-est asiatico, su elementi di tattica, sopravvivenza e primo soccorso, Devereux prestò servizio in Cina dall'agosto del 1943 al maggio del 1944, come Ufficiale di Collegamento tra la missione militare di France Libre a Chongquin e la marina americana. Ospedalizzato più volte per continui problemi di salute, fu però costretto a ritornare negli Stati Uniti, congedato "con onore" nel dicembre del 1944.²⁹²

Al ritorno, Devereux si sottopose a un'analisi con Róheim al Worcester Hospital e riprese l'insegnamento in condizioni sempre precarie, mentre progettava di scrivere, grazie a finanziamenti della Viking Foundation, un "Handbook on Disorders of Personality and Behavior in Primitive Society", mai portato però a compimento.²⁹³

Dopo avere sostituito Linton alla Columbia University di New York per il semestre invernale tra il 1944 e il 1945,²⁹⁴ insegnò per breve tempo sociologia al Wellesley College di Boston²⁹⁵ e all'H. Sophie Newcomb Memorial College della Tulan University of Louisiana a New Orleans.²⁹⁶ Fu poi invitato, sempre nel 1945, a tenere delle conferenze nell'ambito dei seminari estivi dell'Université d'État d'Haiti a Port au Prince.²⁹⁷

In quell'occasione Devereux conobbe lo psichiatra haitiano Louis Mars, uno dei primi ad avere utilizzato il termine di etnopsichiatria, fornendone una definizione e gli obiettivi teorici.²⁹⁸ Negli anni '60 Devereux dichiarerà di avere 'preso in prestito'

²⁹² Si vedano sempre i faldoni relativi al servizio militare [DEV 2.1-2.5].

²⁹³ Dalla lettera del 10 gennaio 1945 del Board of Directors of the Viking Foundation che lo nomina "Research Associate of the Corporation" a partire dal 1 giugno 1945 per un anno [IMEC, Fondo Devereux, DEV 7.17].

²⁹⁴ Nominato "Lecturer in Anthropology" dal 1 luglio 1944 al 31 gennaio 1945 (dal faldone relativo alle nomine e dimissioni [DEV 7.17]).

²⁹⁵ Dalla lettera del Wellesley College del 29 gennaio 1945 che lo assume come "Lecturer in Sociology" per il secondo semestre dell'anno accademico 1944-45 [DEV 7.17].

²⁹⁶ Così scrive Devereux a Lévi-Strauss in una lettera del 26 settembre 1945 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 24].

²⁹⁷ Dai numerosi curricula conservati tra il materiale biografico del Fondo Devereux [DEV 1.9].

²⁹⁸ Cfr. L. Mars, "Introduction à l'Ethnopsychiatrie", *Bulletin de l'Association Médicale haïtienne*, vol. 1953, n. 3, 1957. Lo psichiatra definisce l'etnopsichiatria un "prodotto ibrido nato dalle scienze umane e dalla psichiatria" volto a studiare "le malattie mentali all'interno di diverse culture e civiltà. Essa interroga il passato dei popoli e fissa l'evoluzione clinica delle malattie mentali in funzione dello sviluppo economico, sociale e religioso dei gruppi umani. L'etnopsichiatria determina l'estensione delle malattie mentali attraverso i paesi e i continenti". Cfr. L. Mars, "L'ethnopsychiatrie et la schizophrénie en Haïti", *Psychopathologie Africaine*, vol 5, n. 2, 1969, pp. 235-255, qui p. 241, passo riportato in R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, Roma, Carrocci, 2007, p. 53. Gli obiettivi della nascente disciplina erano per Mars "stabilire quale è la norma psicologica" nelle diverse società; "individuare le nevrosi e le psicosi specifiche di ogni cultura; studiare le diverse affezioni nel loro contesto e all'interno del linguaggio caratteristico delle popolazioni considerate" nonché "la ricerca sulle psicoterapie tradizionali", *Ibidem*, p. 147.

proprio da Mars questo termine, per sottolineare strategicamente il proprio cambiamento di rotta rispetto alla “prospettiva ufficiale” della psichiatria transculturale di matrice kraepeliniana, che prendeva pienamente il suo avvio nel secondo dopoguerra.²⁹⁹ In questa prospettiva – descrittiva, comparativa e assimilatrice – Devereux mai si riconobbe. Se contro i culturalisti sostenne il carattere universalmente patologico di determinati comportamenti, dell’universalismo diagnostico neokraepeliniano criticò la mancata problematizzazione del concetto di cultura e del suo ruolo nel configurarsi dello psichismo. Basti pensare alla sezione del DSM dedicata alla “sindromi etnicamente caratterizzate” (1994) – frutto più compiuto di quella prospettiva – dove le variabili culturali sono ridotte a mere variabili statistiche. Non dimentichiamo poi che il paradigma scientifico di riferimento di Devereux, a partire dagli anni ’40-’50, sarebbe stato quello psicoanalitico.

La parentesi parigina

In quel periodo di guerra e di difficoltà economiche, di disorientamento lavorativo e isolamento scientifico, Devereux riprese i contatti con il mondo intellettuale francese, riunitosi attorno all’École Libre des Hautes Études di New York, fondata nel 1942 in seno alla New School for Social Research, grazie ai finanziamenti della Rockefeller.³⁰⁰ Membro al suo nascere dell’Institut de Sociologie di Georges Gurvitch, al ritorno dalla guerra, Devereux partecipò attivamente, come “Chargé des conférences”, alle attività di questa “università in esilio”, nucleo embrionale di quella VI sezione dell’École Pratique des Hautes Études che nel 1963 avrebbe accolto il suo *Séminaire d’Ethnopsychiatrie*.³⁰¹ Ritrovava lì il suo professore Rivet e l’amico Lévi-

²⁹⁹ Si veda a riguardo la prefazione alla seconda edizione (1969) di *Reality and Dream* in cui Devereux prende nettamente le distanze dalla psichiatria transculturale e in una nota attribuisce la paternità del termine “etnopsichiatria” a Mars nonché l’intervista radiofonica rilasciata a Jacques Meunier e trasmessa da France Culture il 7 ottobre 1980. Si vedano a riguardo i sotto-paragrafi del presente lavoro *Reality and Dream* (in 5.2) e *Dalla psichiatria transculturale all’etnopsichiatria* (in 8.1). Sul rapporto Devereux/Mars si veda S. Inglese “A sud della mente. Etnopsichiatria e psicopatologia delle migrazioni in sei movimenti”, in AAVV, *La cura degli altri. Seminari di etnopsichiatria*, Roma, Armando, 2005, pp. 61-163. Con Mars Devereux sarebbe rimasto in contatto fino alla morte, soprattutto nel periodo in cui lo psichiatra era ambasciatore di Haiti a Parigi, come testimoniano le lettere conservate nel Fondo Devereux dell’IMEC [DEV 25].

³⁰⁰ Cfr. B. Mazon, *op. cit.*

³⁰¹ Nello specifico dal 23 dicembre 1944 al 12 dicembre 1945, come testimonia un certificato dell’École Libre des Hautes Études di New York conservato nel dossier di carriera di Devereux custodito negli archivi dell’EHESS.

Strauss, conosciuto per la prima volta personalmente nel 1940, al suo arrivo negli Stati Uniti.³⁰² Grazie all'appoggio dei due antropologi, che lo aiutarono a ottenere un contratto di ricerca al Centre national de la recherche scientifique (CNRS),³⁰³ Devereux poteva ritornare a Parigi.

All'arrivo, nel marzo del 1946, su consiglio di Rivet, si iscrisse a un dottorato di ricerca alla Sorbona con il progetto di rielaborare il materiale antropologico raccolto presso i Sedang e di ottenere un titolo universitario che gli avrebbe permesso di insegnare in Francia.³⁰⁴ A Parigi Devereux si rivolse, poi, finalmente alla psicoanalisi. Era stato anche in parte il desiderio, che nutriva ormai da qualche anno, di completare la sua conoscenza della psicoanalisi diventando analista a spingerlo a ritornare in Francia,³⁰⁵ dove il mondo psicoanalitico era più aperto, rispetto agli Stati Uniti, ad accogliere chi come lui non aveva una formazione medico-psichiatrica.³⁰⁶ Già nel gennaio del 1941, infatti, tramite Hoskins e Allport, Devereux aveva richiesto di potere svolgere un *training* presso il Psychoanalytic Institute della Boston

³⁰² Da un dattiloscritto steso da Devereux in vista della naturalizzazione francese mai ottenuta, dal titolo "Sources de renseignements" [IMEC, Fondo Devereux, DEV 1.6].

³⁰³ Dal 30 gennaio 1946 al 30 settembre 1946 (dal dossier di carriera di Devereux, custodito negli archivi dell'EHESS che conserva una lettera di Lévi-Strauss, allora Conseiller Culturel de l'Ambassade de France, che trasmette la nomina di Devereux al CNRS e datata 21 gennaio 1946). Devereux arriverà in Francia l'11 marzo e ripartirà il 9 novembre.

³⁰⁴ Si veda la lettera di Rivet dell'11 ottobre 1945 conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC, tra la corrispondenza scientifica [DEV 26].

³⁰⁵ Come dichiara a Karl Menninger in una lettera del 6 agosto 1946, conservata nei faldoni del Fondo Devereux relativi al periodo trascorso alla Menninger Clinic di Topeka (1947-1952) [DEV 7.9-7.10].

³⁰⁶ A differenza degli Stati Uniti – dove il dibattito sull'analisi cosiddetta analisi "profana" (*Laienanalyse*) aveva preso il via sin dalla nascita delle prime società psicoanalitiche (1911) – in Francia sarebbe scoppiato solo negli anni '50, in seguito alla condanna della psicoanalista Margaret Clark-Williams, accusata dalla corte francese di esercizio illegale della medicina, in quanto non medico. La conclusione del processo e l'assoluzione della Clark-Williams, nel 1978, avrebbero decretato il riconoscimento giuridico in Francia della pratica clinica esercitata da analisti non medici (e dell'indipendenza della psicoanalisi dalla medicina). Cfr. S. Gifford, "The Psychoanalytic Movement in the United States, 1906-1991", in E. R. Wallace e J. Gach (a cura di), *History of Psychiatry and Medical Psychology*, New York, Springer US, 2008, pp. 629-656 ed E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* (1994), Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2009. Negli USA il presidente della New York Psychoanalytic Society (1911) A. Brill vietò l'accesso ai non medici già nel 1925 e dal 1938-1940 questo divieto fu esteso a tutte le società locali, pena il non riconoscimento o l'esclusione. Da allora durissime furono le regole di accesso alla formazione nonché di esercizio della professione, istituite dall'American Psychoanalytical Association (ApsaA). Dopo numerosi scontri con l'International Psychoanalytic Association (IPA), che avrebbe cercato di tutelare gli analisti europei (molti non medici) emigrati in numero massiccio negli Stati Uniti tra il 1938 e il 1944, sarebbero state concesse eccezioni che riguardavano però solo l'esercizio della psicoanalisi e non i criteri di accesso alla formazione, che di fatto restarono immutati. Cfr. S. Gifford, *op. cit.*; L. J. Friedman, *Menninger. The family and the Clinic*, Lawrence, University Press of Kansas, 1990; M. Plon, E. Roudinesco, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, 2 ed. 2000; H. Tessier, *La psychanalyse américaine*, Paris, Puf, 2005.

Psychoanalytic Society,³⁰⁷ insieme a quelli di New York, Chicago, Topeka e Washington, uno dei primi istituti per la formazione degli analisti, fondati negli Stati Uniti nel decennio precedente.³⁰⁸

Il progetto non andò in porto probabilmente perché, sulla scia della spinosa diatriba sulla *Laienanalyse*, che aveva preso il via negli Stati Uniti con la nascita delle prime società psicoanalitiche, nel 1938 l'American Psychoanalytical Association (APsA), aveva stabilito che solo i medici, formati in psichiatria, potevano accedere a una formazione. Fu quello il primo passo della progressiva burocratizzazione e medicalizzazione della psicoanalisi americana, aggrovigliata nel secondo dopoguerra in regole sempre più rigide, contro le quali lo stesso Devereux si sarebbe scontrato una volta ritornato negli Stati Uniti.³⁰⁹

A Parigi, invece, Devereux poteva iniziare la sua analisi didattica. La svolse con Marc Schlumberger, allievo di René Laforgue e Sacha Nacht, appartenente alla “seconda generazione” degli psicoanalisti francesi e il più apprezzato in quel periodo tra i titolari didatti della Société Psychanalytique de Paris (SPP).³¹⁰

L'analisi fu però brevissima, interrotta dopo pochi mesi e bruscamente da Schlumberger, che suggerì all'allievo di tornare negli Stati Uniti in seguito all'offerta dello psichiatra Karl Menninger – conosciuto da Devereux nel 1938 in occasione di una conferenza tenuta alla sua clinica – di insegnare nel primo istituto pilota di formazione psichiatrica degli Stati Uniti: la prestigiosa Menninger School of Psychiatry del Winter Veteran Administration Hospital di Topeka, nata nel gennaio di quell'anno.

Devereux ripartì così per gli Stati Uniti nel novembre del 1946. Frutto di quei mesi parigini è solo l'articolo precedentemente citato, “*Quelques aspects de la psychanalyse aux États-Unis*”, pubblicato nel 1946 su *Les temps modernes*. Numerosi

³⁰⁷ Si vedano le due lettere del 28 gennaio 1941 con cui Roy Hoskins e Gordon Allport intercedettero presso il Psychoanalytic Institute della Boston Psychoanalytic Society affinché Devereux potesse svolgere un training analitico [IMEC, Fondo Devereux, DEV 7.15].

³⁰⁸ Prima di allora i medici che avessero voluto formarsi in psicoanalisi erano costretti a recarsi in Europa per svolgere il loro training a Berlino o a Vienna. Gli istituti americani furono infatti fondati solo in seguito all'arrivo degli analisti europei negli USA, abilitati a svolgere “approved training analysis”. Nello specifico l'istituto di New York fu fondato nel 1931 (Sandor Rado), quello di Chicago nel 1932 (Franz Alexander), quello di Boston nel 1933 (Hanns Sachs), l'istituto di Topeka nel 1938 (inizialmente sotto la giurisdizione di Chicago), e quello di Washington-Baltimore nel 1940. Cfr. Gifford, *op. cit.*

³⁰⁹ Si rimanda al paragrafo successivo dal titolo “Alla Menninger Clinic (1946-1952)”.

³¹⁰ Cfr. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, cit. Nell'immediato dopoguerra gli analisti didatti della SPP erano Schlumberger, Sacha Nacht, Georges Parcheminey, John Leuba, Maurice Bouvet, Jacques Lacan e René Diakhtine.

erano gli apprezzamenti rivolti alla psicoanalisi americana e numerose, come abbiamo visto, le critiche. Ciò non toglieva che in quel momento gli Stati Uniti fossero il “centro di gravità” della psicoanalisi nel mondo.³¹¹

5.2. Alla Menninger Clinic (1946-1952)

Non ho aiutato Jimmy Picard perché era un indiano wolf, ma perché era in difficoltà e io potevo aiutarlo. [...] Tutto ciò che è successo a livello personale tra Jimmy e me, è successo tra due uomini di grande volontà e riguarda solo noi: riguarda due uomini uniti nella ricerca del buon senso e della moralità [decency] dalla loro comune umanità, a fondamento della quale c'è l'individualità di ciascuno di noi.

G. Devereux 1968³¹²

Un antropologo per la scuola di psichiatria

Devereux giunge alla Menninger Clinic, nel Kansas, il 24 novembre del 1946, agli esordi della sua età dell'oro. Henri Hellenberger, che vi arriverà nel 1953, la definirà la “Mecca della psichiatria e della psicoanalisi” nel mondo.³¹³

Nei decenni precedenti numerose erano state, infatti, le espansioni di quella piccola clinica privata nata nel 1919 a Topeka,³¹⁴ divenuta in poco tempo un “avamposto

³¹¹ Così scrive Devereux nell'articolo dove offre un'analisi accurata della psicoanalisi americana del periodo. Ne analizza i principali concetti e posizioni teoriche, i maggiori rappresentanti, le influenze, la sua commistione con la psichiatria e la psicologia sperimentale e, come detto, i modelli culturali sottesi alle sue principali tendenze (come quella culturalista e organicista).

³¹² G. Devereux, “Introduction to Second Edition” (1968-69), in *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*, cit., p. XXXIV [trad.mia].

³¹³ Così avrebbe scritto Henri Ellenberger nel 1955: “Il est difficile de trouver des mots pour exprimer l'extraordinaire perfection de cette organisation [...]. Il y a une foule de médecins venus de tous pays, des Allemands, des Autrichiens, Hongrois, Suisses, Hollandais, Russes, Tchèques, que sais-je encore? [...]. En réalité, il y a plusieurs choses différentes quoique liées ensemble: la fondation proprement dite (la ‘Kaaba’ de cette Mecque), anciennement une maison de santé privée dont tout le reste est sorti peu à peu. Puis le Winter Veteran Hospital, gigantesque établissement de mille quatre cents malades avec un immense personnel. Il y a des kilomètres et des kilomètres de galeries, et on ne peut s'y reconnaître au début sans un guide” ; passo riportato in M. Plon, E. Roudinesco, *Dictionnaire de la psychanalyse*, cit., p. 681.

della nuova psichiatria” che si ispirava ai principi della “psicobiologia” di Adolf Meyer e, a cavallo degli anni '30-'40, il primo centro di sviluppo della cosiddetta *milieu therapy* orientata psicoanaliticamente.³¹⁵ Ma sarà soprattutto l'istituzione nel 1946 di una prestigiosa scuola di psichiatria a rendere la Menninger Clinic, nella seconda metà del secolo, un punto di attrazione per giovani psichiatri provenienti da tutto il mondo e desiderosi di imparare in quel “laboratorio di teorie e terapie”,³¹⁶ nonché l'epicentro di una rivoluzione in ambito clinico che sfocerà nell'affermazione del modello bio-psico-sociale della psichiatria americana, sotteso al primo *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM 1952) e intriso di psicoanalisi nella sua versione medicalizzata e “americanizzata”.³¹⁷

La clinica di Topeka e i due “Kennedys della psichiatria”,³¹⁸ Karl e William Menninger, ebbero infatti un ruolo di primo piano nello sviluppo della psicoanalisi negli Stati Uniti,³¹⁹ che raggiunse il suo apogeo nel secondo dopoguerra.³²⁰ La loro clinica – a cavallo degli anni '40-50 una delle culle dell'*Ego Psychology* – fu l'emblema di quell'integrazione caratteristica negli Stati Uniti tra psichiatria e psicoanalisi, nelle sue vesti americane di tecnica di guarigione non separabile dal sapere medico e nell'ibridazione con la psicologia sperimentale, la neurofisiologia, le scienze cognitive, le teorie del comportamento e la psicologia sociale.³²¹ Proprio alla

³¹⁴ Nata inizialmente come clinica ambulatoriale diagnostica di medicina generale, in pochi anni si era specializzata in neuropsichiatria, offrendo un doppio servizio ambulatoriale e di ricovero ospedaliero, dando così vita alla Menninger Neuropsychiatric Clinic (1925) e a un piccolo ospedale psichiatrico, il Menninger Sanitarium (1925). Sulla storia della Menninger Clinic si veda L. J. Friedman, *Menninger. The family and the Clinic*, Lawrence, University Press of Kansas, 1990.

³¹⁵ L'idea dei due Menninger era infatti realizzare un connubio tra il Schloss Tegel Psychoanalytic Sanitarium, istituito da Ernst Simmel a Berlino, e il “Social Work Program” del Boston Psychopathic Hospital. Cfr. L. J. Friedman, *op. cit.*

³¹⁶ M. Plon, E. Roudinesco, *Dictionnaire de la psychanalyse*, cit.

³¹⁷ Nato dalla necessità di una nomenclatura che si adeguasse ai nuovi fenomeni psicopatologici emersi dalla guerra. Cfr. M. Wilson, “DSM III and the Transformation of American Psychiatry: a History”, *American Journal of Psychiatry*, vol. 150, n. 3, 1993, pp. 399-410 e R. Jo Plant, “William Menninger and American Psychoanalysis, 1946-1948”, *History of Psychiatry*, vol. 16, n. 2, 2005, pp. 181-202.

³¹⁸ L. J. Friedman, *op. cit.*

³¹⁹ Presidenti dell'ApsaA rispettivamente nel 1942-43 e nel 1947-48. Cfr. S. Gifford, *op. cit.*; M. Wilson, *op. cit.*; R. Jo Plant, *op. cit.* e L. J. Friedman, *op. cit.*

³²⁰ Si parla di età d'oro della psicoanalisi negli USA nel periodo compreso tra il 1945 e il 1965, anni in cui tutte le scuole mediche la insegnavano, le opere freudiane formavano psichiatri e la psicoanalisi era considerata una tappa obbligatoria per una carriera psichiatrica prestigiosa. Dalla letteratura sopra citata.

³²¹ Un uso sperimentale della psicoanalisi era stato introdotto agli inizi degli anni '30 da William Menninger (direttore della clinica dal 1930 al 1942) tra il pluralismo eclettico di fonti e terapie alla base del suo programma di *milieu therapy*. La psicoanalisi era stata però introdotta come una sorta di *modus operandi* che informava la relazione medico-paziente più che come una vera e propria teoria e psicoterapia. Dall'idea che l'“atmosfera”, familiare e protetta, creata intorno al paziente fosse più importante nella cura di ogni terapia, la psicoanalisi era infatti intesa come un atteggiamento di attenzione verso i conflitti emozionali e la storia individuale dei pazienti. Più sistematica fu

Menninger, infatti, David Rapaport, insieme al suo giovane gruppo, diede il via al progetto di esaminare, modificare e ampliare la teoria freudiana tramite ricerche cliniche e sperimentali che fornissero alla psicologia, in senso largo, quelle basi scientifiche necessarie a farla uscire dall'alveo della filosofia e dell'accademia.³²²

Nel progetto scientifico dei Menninger di una stretta collaborazione tra psichiatria e psicologia, nel piano di studi della Menninger School of Psychiatry la psicoanalisi dominava, ritenuta centrale nella formazione degli psichiatri specializzandi, che avevano la possibilità di compiere un training analitico al Topeka Institute for Psychoanalysis, fondato da Karl Menninger nel 1938 in gemellaggio con la sua clinica.

La Menninger School of Psychiatry era nata nel gennaio del 1946 nell'ambito di una riorganizzazione della clinica³²³ e costituiva il tassello mancante dell'ambizioso progetto di fare della Menninger Clinic un centro psichiatrico all'avanguardia in grado di combinare cura, ricerca, insegnamento e progetti di servizio nazionale.³²⁴

Il progetto si concretizzò nella situazione di emergenza del dopoguerra e grazie al supporto della Veterans Administration nonché ai finanziamenti della Rockefeller. La scuola nasceva infatti in seno al Winter General Army Hospital di Topeka, piccolo ospedale militare istituito nel 1941, che al termine della guerra Karl Menninger si impegnava a trasformare in istituto ospedaliero con specialità neuropsichiatrica per

l'operazione compiuta dal fratello Karl che, avvicinatosi alla psicoanalisi grazie a Ely Jelliffe e dopo avere condotto un'analisi didattica a Chicago con Franz Alexander nel 1931-1932, istituì dei seminari di studio sui principi basilari della teoria freudiana rivolti a tutto lo staff della clinica, seminari che costituirono il nucleo embrionale del Topeka Institute for Psychoanalysis, nato in gemellaggio con la Menninger Clinic nel 1938. Karl Menninger avrebbe compiuto una nuova analisi didattica con Ruth Mach Brunswick a New York a cavallo tra gli anni '30 e '40. Cfr. L. J. Friedman, *op. cit.*

³²² Rapaport fu assunto alla Menninger Clinic nel 1940 per incrementare la psicologia nelle ricerche e nei servizi della clinica. Fu 'investito' come 'talent scout' nel reclutamento degli analisti europei, nell'ambito della "crociata" condotta durante la guerra da Karl Menninger per promuovere la psicoanalisi nel suo istituto, che infatti divenne in poco tempo un luogo di rifugio privilegiato per gli psicoanalisti europei. Durante la guerra Rapaport creò un gruppo di giovani psicologi che costituì l'embrione della Menninger School for Clinical Psychology, istituita nell'autunno del 1946 come componente semi-autonoma della Menninger School of Psychiatry e in consorzio con il Dipartimento di Psicologia dell'University of Kansas, la Veterans Administration e il Public Health Service. Rapaport ne fu il primo direttore. Il suo gruppo era composto da Margaret Brenman e Merton Gill (1941), Roy Schafer (1943) e Sybille Escalona (1944). Solo nel 1944 furono 1720 i test psicologici condotti sui pazienti della Menninger Clinic (Wechsler Bellevue Intelligent Test, Rorschach, Thematic Apperception Test, Hauffmann Kasanin Test, Babcock Deterioration Test, Word Deterioration Test). Nel 1946 furono coinvolti dottorandi e laureandi in psicologia, tra cui George Klein, Robert Holt, Lester Luborsky, Philip Holaman, Herbert Schlesinger. Cfr. L. J. Friedman, *op. cit.*

³²³ Confluita in una fondazione atta a inglobare in un'unica unità giuridica i progetti portati avanti dai fratelli Menninger nel ventennio precedente.

³²⁴ *Ibidem.*

reduci.³²⁵ Troppo pochi erano infatti gli psichiatri sul suolo americano a fronte del milione di soldati con disturbi psichici congedati nel marzo del 1945, aveva denunciato il National Committee for Mental Hygiene, sottolineando contemporaneamente l'assenza di istituti che fornissero una valida formazione psichiatrica. La scommessa di Menninger era fornire in un anno un training in psichiatria a un centinaio di ufficiali medici, attivando contemporaneamente programmi di medicina militare per specializzandi. Nell'ambiziosa impresa tutto lo staff e gli specializzandi della Menninger Clinic furono coinvolti e, solo nel corso del 1946, 1700 le assunzioni.³²⁶

Era in questo contesto e nella pressante ricerca di personale per la nuova scuola, che Karl Menninger nell'estate del 1946 aveva scritto a Devereux proponendogli di entrare a fare parte del corpo docente. Avrebbe dovuto tenere un corso di antropologia per i medici e gli specializzandi della clinica, portando avanti contemporaneamente la sua attività di ricerca. Menninger non lo dichiarava esplicitamente, ma indubbiamente le competenze antropologiche di Devereux si rilevavano particolarmente preziose a fronte dei numerosi indiani ricoverati al Winter Veterans Administration Hospital.³²⁷

È bizzarro che proprio nel momento in cui Devereux si avviava a diventare psicoanalista veniva finalmente chiamato a lavorare come antropologo. Aveva quindi accettato immediatamente la proposta, ponendo però come condizione la possibilità di continuare, “facendo una eccezione alle regole”, il suo training analitico al prestigioso Topeka Institute for Psychoanalysis.³²⁸

Poco chiara era stata la lettera di risposta, in cui lo psichiatra assicurava a Devereux di poter continuare la sua formazione, aggiungendo però che il suo conseguimento non gli avrebbe comunque permesso di “qualificarsi professionalmente” come psicoanalista negli Stati Uniti – “nel senso di uno specialista in psichiatria che esercita questa tecnica” – tantomeno di praticare privatamente. Alla Menninger avrebbe potuto in ogni caso “praticare la psicoanalisi”, ma solo “per scopi di ricerca” e applicandone “le tecniche in altri modi”.³²⁹ A Devereux questo poco importava: rispondendo a Karl Menninger, gli aveva confidato infatti di non essere interessato

³²⁵ L'ospedale contava 1400 letti di cui 900 erano destinati a pazienti psichiatrici.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ Lettera di Karl Menninger del 22 agosto del 1946, conservata nei faldoni del Fondo Devereux dell'IMEC relativi al periodo trascorso alla Menninger Clinic [DEV 7.9-7.10].

³²⁸ Lettera di Devereux a Menninger del 6 agosto del 1946.

³²⁹ Lettera di Menninger a Devereux del 22 agosto del 1946.

alla pratica clinica, se permanente era il suo posto da professore. La “conoscenza”, la ricerca e l’insegnamento erano i suoi maggiori interessi.³³⁰

In sostanza, la risposta di Menninger riflette la posizione ambigua tenuta dallo psichiatra negli anni '40 nell'ambito della diatriba sulla *Laienanalyse*. Una posizione politica difficile. Nella continua richiesta di finanziamenti e riconoscimento scientifico per i progetti della sua clinica, pubblicamente difese sempre le rigide regole dell'ApsaA. Fu flessibile invece nella sua clinica, che accolse molti analisti non medici tramite l'espedito di assumerli con lo statuto di “*teachers and research men*”, permettendo comunque loro di esercitare all'interno dell'istituto. Indispensabili erano infatti alla Menninger Clinic gli analisti europei (molti dei quali come Rapaport “profani”) trattati con stima e rispetto e considerati “*leaders* e iniziatori”.³³¹ Indispensabile alla Menninger era lo stesso Devereux che tramite l'ambiguo statuto di “Research Candidate” veniva accolto all'istituto psicoanalitico di Topeka.

Reality and Dream

Devereux lavorò alla Menninger Clinic dal gennaio del 1947 al giugno del 1952.

Tenne annualmente il corso di *Psychoanalysis and Anthropology* – inserito al suo arrivo nel piano di studi del Topeka Institute for Psychoanalysis e della Menninger School of Psychiatry³³² – e numerose conferenze, molto apprezzate dai medici della clinica che si rivolgevano costantemente a lui per consulenze di ogni tipo, data la sua

³³⁰ Lettera di Devereux a Menninger del 2 settembre 1946. Così avrebbe sottolineato anche il suo analista a Topeka, Robert Hans Jokl, in una lettera di presentazione non datata conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 7.5].

³³¹ Cfr. L. J. Friedman, *op. cit.*

³³² Il programma del suo corso riguardava le relazioni tra le due discipline e la presentazione delle maggiori divergenze di opinione che animavano il dibattito tra antropologia e psicoanalisi in quegli anni (che vertevano principalmente sull'universalità del complesso edipico, sul confine tra biologico e culturale durante il periodo di latenza e lo sviluppo psicosessuale infantile, sulla presenza di fattori culturali nell'eziologia e sintomatologia del disagio psichico). Si divideva in due parti: una dedicata all'analisi di dati antropologici (come miti, rituali, organizzazioni sociali e familiari di popoli “primitivi” ecc.) a partire da una prospettiva e da concetti psicoanalitici e l'altra, viceversa, all'analisi di dati psicoanalitici da una prospettiva e concetti antropologici. In un dattiloscritto con il programma del suo corso (sicuramente dell'ultimo anno trascorso alla Menninger 1951-52) è indicato che gli studenti dovevano leggere i testi di Freud, *Totem e tabù* (1912-13), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), di G. Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology* (1950), E. Erikson, *Childhood and Society* (1950), di R. Benedict, *Patterns of Culture* (1934), di R. Linton, *The study of Man* (1936) e di Devereux, *Reality and Dream* (1951). Si veda la lettera di Devereux a William L. Pious del 17 gennaio 1947, che descrive il programma del corso, la lettera a Devereux del Training Committee del 25 febbraio 1947 e il dattiloscritto non datato “Psychiatric and Psychoanalytic Anthropology Course”, conservato tra i faldoni relativi al periodo trascorso alla Menninger Clinic [DEV 7.9-7.10].

“erudizione immensa” in ogni ambito.³³³ Proseguì le sue ricerche, scrisse numerosissimi articoli³³⁴ e collaborò a stretto contatto con Menninger, contribuendo al suo volume del 1950, *A Guide to Psychiatric Books with a suggested Basic Readings List*, nello specifico nella parte relativa alla filosofia della scienza e alle scienze sociali.

Uscì nel 1951 il suo primo libro: *Reality and Dream. The Psychotherapy of a Plains Indian*, primo resoconto integrale di una psicoterapia condotta attraverso la tecnica della cosiddetta *cross-cultural* o *inter-cultural psychiatry*, di cui Devereux illustra i fondamenti a partire dai concetti di “*pattern* culturale” e “personalità etnica”. L’opera è il frutto di ottanta sedute compiute da Devereux con un indiano *wolf* di trent’anni, alcolizzato e nevrotico, ma anche una testimonianza esemplare delle terapie condotte al Winter Veterans Hospital, “enorme macchina” che osservava, organizzava e classificava, esaminando i pazienti sotto tutti i punti di vista e attraverso innumerevoli test.³³⁵ Devereux li condusse con Robert R. Holt e li ritroviamo minuziosamente riportati nel testo.

Reality and Dream resterà negli Stati Uniti la sua opera più conosciuta forse perché lì Devereux conia il termine “psichiatria transculturale”, che ancora oggi denomina la “prospettiva ufficiale” dell’ambito di ricerche dell’etnopsichiatria, istituzionalizzata proprio negli anni ’50.³³⁶ Farà suo, infatti, questo termine la prospettiva di matrice neo-kraepeliniana, utilizzandolo però nel senso di “psichiatria degli *altri*” e travisandone il senso attribuitogli da Devereux, che nell’introduzione al suo libro parlava di transculturale come “al di là di qualsiasi cultura”.³³⁷ Nel 1951 con questo termine Devereux intendeva, infatti, annunciare l’obiettivo scientifico (che avrebbe perseguito nel decennio successivo e di cui *Reality and Dream* costituiva la prima tappa) di delineare i fondamenti di una psicopatologia “generalizzata” e

³³³ Come racconta il suo analista Robert Hans Jokl in una lettera di presentazione non datata conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC [DEV 7.5].

³³⁴ Sono 52 gli scritti pubblicati in quell’arco di cinque anni, dedicati per la maggiore parte ai Mohave. Si rimanda alla bibliografia degli scritti di G. Devereux allegata a conclusione del presente lavoro.

³³⁵ E. Roudinesco, “Préface à l’édition française” di Georges Devereux, *Psychothérapie d’un Indien des Plaines. Réalité et rêve* (1951), Paris, Fayard, 1998, pp. 7-28.

³³⁶ Con la creazione nel 1955, da parte dello psichiatra Eric Wittkower e dell’antropologo Jack Fried, della “Division of Social and Transcultural Psychiatry”, nata da una collaborazione tra il Dipartimento di Psichiatria e quello di Antropologia della McGill University di Montreal, a cui seguì la nascita di una rivista: la *Transcultural Research in Mental Health Problems* (1956), dal 1997 l’odierna *Transcultural Psychiatry*.

³³⁷ G. Devereux, *Reality and Dream. The Psychotherapy of a Plains Indian*, New York, International Universities Press, 1951; passo citato dalla traduzione francese *Psychothérapie d’un Indien des Plaines*, cit., p. 40.

“culturalmente neutra”, in quanto fondata su una comprensione della “Cultura *in sé*, quale è vissuta *ovunque* dagli individui normali e da tipi diversi di pazienti psichiatrici”.³³⁸ In altre parole, a differenza di quella che sarebbe divenuta la psichiatria transculturale ‘classica’, a fondamento della *sua* psichiatria transculturale – da intendersi anzitutto come “psicoterapia”³³⁹ – c’era non tanto lo studio di culture particolari quanto quello del “concetto stesso di cultura” come “fenomeno umano universale”, nonché l’analisi del suo ruolo nello psichismo e nelle modalità sane o patologiche del suo configurarsi. Devereux dedicherà ai fondamenti teorici di questa “psichiatria” definita in seguito “meta-culturale” i principali articoli degli anni ’50,³⁴⁰ dove troviamo esposta – in modo sistematico nel saggio “Normal and Abnormal: The Key Problems of Psychiatric Anthropology” (1956) – la sua teoria della cultura e il suo universalismo tanto culturale quanto diagnostico.³⁴¹ Introducendo la seconda edizione di *Reality and Dream* (1969), Devereux parlerà poi di “usurpazione”, cogliendo l’occasione per prendere ufficialmente le distanze dalla psichiatria transculturale.³⁴²

Reality and Dream è un libro costruito con fatica. Nonostante le promesse di Menninger e a causa di una lettera di Schlumberger che ‘a tradimento’ non

³³⁸ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 105.

³³⁹ Negli appunti autobiografici del 1978 Devereux dichiarerà infatti di avere utilizzato il termine psichiatria “to mean psychotherapy”, aggiungendo: “Those who did not grasp this point illegitimately applied this term to the field of ethnopsychiatry as a whole” [DEV 108]. Riguardo all’utilizzo del termine psichiatria si rimanda al paragrafo 8.1. del presente lavoro “La cosa non è il nome”.

³⁴⁰ Cfr. “Psychiatry and Anthropology: Some Research Objectives”, *Bulletin of Menninger Clinic*, vol. XVI, n. 5, 1952, pp. 167-177 ; “Cultural Factors in Psychoanalytic Therapy”, *Journal of the American Psychoanalytic Society*, vol. I, n. 4, 1953, pp. 629-655 ; “Normal and Abnormal: The Key Problems of Psychiatric Anthropology”, in J. Casagrande, T. Gladwin (a cura di) *Some Uses of Anthropology: Theoretical and Applied*, The Anthropological Society of Washington, Washington, 1956, pp. 23-48 ; “Psychoanalysis as Anthropological Field Work: Data and Theoretical Implications”, *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, s. II, vol. XIX, n. 5, 1957, pp. 457-472. Sarebbero stati ripubblicati, tradotti in francese, nel 1970 negli *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, cit. ; [tr. it. “L’etnopsichiatria come quadro di riferimento nella ricerca e nella pratica clinica”, “I fattori culturali nella terapia psicoanalitica”, “Normale e anormale”, “La psicoanalisi, strumento di indagine etnologica : dati di fatto e implicazioni teoriche”, in *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit.].

³⁴¹ Come abbiamo già anticipato l’universalismo culturale e diagnostico di Devereux segna la distanza dai culturalisti americani per i quali ogni cultura è studiabile in sé e per sé senza possibilità di comparazioni e per i quali, di conseguenza, non esiste verità nosografica fuori dallo spazio culturale che la costituisce. Un universalismo diagnostico, al tempo stesso, molto distante da quello della psichiatria transculturale neokraepeliniana dove la variabile culturale non è altro che una variabile statistica all’interno di una prospettiva prettamente descrittiva e comparativa volta a studiare l’epidemiologia e le variazioni sindromiche nelle diverse culture senza problematizzare il concetto stesso di ‘cultura’.

³⁴² Si rimanda al sotto-paragrafo *Dalla psichiatria transculturale all’etnopsichiatria* del presente lavoro (in 8.1).

convalidava il carattere didattico dell'analisi compiuta a Parigi, solo dopo un anno “di osservazione” e solo grazie all'intercessione di Géza Róheim, Devereux aveva potuto iniziare, nel gennaio del 1948, il suo training analitico, che avrebbe svolto sotto la supervisione di Robert Hans Jokl.³⁴³ Si era poi scontrato immediatamente con l'ambiguità del suo statuto di “Research Candidate”, che gli vietava, in quanto non medico, di condurre terapie. Solo facendo passare le sedute con il paziente indiano come un “*counseling* a fini di ricerca” – atto a determinare il ruolo dei fattori culturali nell'eziologia, sintomatologia e terapia dei disturbi della personalità – Devereux era riuscito a svolgere la terapia e a pubblicarne il libro.³⁴⁴ E, ancora prima, era stato difficilissimo convincere il Training Committee dell'istituto di psicoanalisi ad avere pazienti per intraprendere anche solo quelle “analisi di controllo” indispensabili al pieno conseguimento del training. I suoi archivi conservano rapporti minuziosi e numerose lettere, scritti tra il 1948 e il 1952, in cui Devereux lamenta la contraddittorietà della sua situazione.³⁴⁵ Certo la clinica, come aveva confidato a Menninger, poco lo interessava ma gli era indispensabile per raccogliere “dati concreti”. La psicoanalisi non poteva essere imparata, infatti, solo “dai seminari e dai libri” ma esercitandola, scriveva l'antropologo, tanto più che la “cosiddetta ricerca psicoanalitica”, senza usufruire di dati clinici, era “mera speculazione e teorizzazione” che non aveva nulla a che vedere con “la ricerca nel vero senso del termine”.³⁴⁶ Solo dopo molti sforzi, dunque, Devereux avrebbe svolto le sue analisi di controllo con quattro pazienti, supervisionate nell'arco dei cinque anni trascorsi a

³⁴³ Dalla corrispondenza conservata tra i faldoni del Fondo Devereux dell'IMEC relativi al periodo trascorso alla Menninger Clinic [DEV 7.9-7.10]. Come scrive E. Roudinesco – che nella prefazione all'edizione francese di *Reality and Dream* analizza le difficoltà incontrate da Devereux in seguito alla lettera negativa di Schlumberger – al Topeka Institute for Psychoanalysis venivano accolti solo i candidati che avevano già ottenuto una convalida dell'analisi didattica da parte di un analista facente parte dell'IPA.

³⁴⁴ Così racconta Devereux nell'introduzione a *Reality and Dream* (1951), cit..

³⁴⁵ Inviati a Robert Knight, primo analista della clinica e allora direttore dello staff della Menninger Clinic, Otto Fleischman, allora Presidente del Topeka Psychoanalytic Society, a Karl Menninger, Jan Frank e R. Ekstein [Cfr. DEV 7.9-7.10].

³⁴⁶ [trad. mia]. È interessante notare che in questa lettera inviata all'Educational Committee del TIP nel maggio del 1949 Devereux sottolinea l'importanza dell'analisi del controtransfert, concetto cardine dell'opera del 1967, *From Anxiety to Method*. In quella lettera legge il controtransfert nel senso propedeutico datogli da Freud ma allargandolo a “tutti coloro che hanno a che fare professionalmente e quotidianamente con problemi umani”. Come vedremo nel paragrafo successivo, Devereux considererà il controtransfert una fonte preziosa per la comprensione dell'altro, proponendone una rivalutazione positiva già in un capitolo di un testo inedito dedicato alla tecnica psicoanalitica, steso negli anni trascorsi alla Menninger Clinic e conservato nei suoi archivi tra i materiali scientifici [DEV 122, doc. 8].

Topeka da Jan Frank, Trygve Braaøty e Karl Menninger.³⁴⁷ Ufficialmente la Menninger le avrebbe fatte passare come “speciali psicoterapie”³⁴⁸ e l’analisi svolta con l’indiano Jimmy Picard ne era un esempio, che appare infatti nel titolo del libro sotto quel termine, sebbene Devereux avesse praticato una “psicologia del profondo”. È necessario però sottolineare che le difficoltà affrontate da Devereux non furono molto diverse da quelle degli altri candidati, anche medici. In un periodo in cui la psicoanalisi era considerata uno *step* quasi ‘obbligato’ per una carriera psichiatrica prestigiosa, numerosissime erano infatti le richieste da parte degli allievi della Menninger School e pochi gli analisti didatti abilitati ai controlli.³⁴⁹ Per accedere all’istituto di Topeka i costi erano ingenti e durissima la selezione, di cui la letteratura sottolinea una certa discrezionalità da parte di Karl Menninger, del resto presente in tutti gli istituti psicoanalitici del periodo.³⁵⁰ Devereux, nell’accedere a una formazione nonostante le rigide regole dell’ApsaA e nel condurre un training regolare sebbene il suo statuto alla Menninger non lo consentisse, era stato in fondo un caso eccezionale e, in un certo senso, un privilegiato. Questa ‘eccezionalità’ non mancava però di comparire nel suo diploma del Topeka Institute for Psychoanalysis del 1952 che lo autorizzava a esercitare, per così dire, solo sotto tutela: esclusivamente “in sedute cliniche di gruppo”, solo “sotto una supervisione medica” e non per “fini terapeutici”.³⁵¹

Sul controtransfert i primi accenni

È chiaro che l’ambiguo diploma era una specie di ‘contentino’ e che Menninger aveva voluto Devereux nel suo staff anzitutto come ‘mediatore culturale’ sia nella formazione degli psichiatri sia al servizio della clinica. Tanto più che per lo psichiatra

³⁴⁷ Dalla lettera a Otto Fleischmann del 7 novembre 1958, in cui Devereux chiede la certificazione del lavoro clinico svolto a Topeka in vista del conseguimento di un diploma di psicologo che otterrà nel 1959 [DEV 7.9-7.10].

³⁴⁸ Si veda la lettera di Pious del 7 maggio 1948 [DEV 7.9-7.10].

³⁴⁹ Cfr. L. J. Friedman, *op. cit.*

³⁵⁰ *Ibidem.* Sottolinea le ambiguità della formazione psicoanalitica negli USA anche Elisabeth Roudinesco nella prefazione all’edizione francese di *Reality and Dream* sopra citata. Per la psicoanalista queste ambiguità erano riscontrabili anche nella labile differenza tra le cosiddette “psicoterapie” e le “analisi del profondo”, una differenza più di forma che di contenuti, che non faceva altro che assegnare un’etichetta di psicoanalista di “primo” o di “secondo” rango, anziché determinare vere e proprie differenze teoriche o cliniche.

³⁵¹ Dalla lettera a Devereux del 23 ottobre 1952, firmata da R. Ekstein e inviata dal Training Committee del TIP che gli annuncia il conseguimento del diploma [DEV 7.9-7.10].

l'aspetto di "tecnica di ricerca" della psicoanalisi, considerata anzitutto un "metodo terapeutico," non aveva troppa importanza.³⁵² Durante gli anni della formazione proprio nella tendenza a privilegiare l'aspetto della cura a discapito della teoria Devereux scorse il maggior limite della psicoanalisi americana. Le esigenze teoriche che lo avevano mosso ad approfondire la teoria freudiana non trovarono infatti soddisfazione negli scritti del periodo e nei corsi tenuti all'istituto di Topeka.³⁵³ Nel diffondersi a macchia d'olio della psicoanalisi negli USA, questa tendenza a privilegiarne gli aspetti più squisitamente professionali era dovuta indubbiamente alla necessità impellente di codificare la formazione e le terapie. Era però anche il frutto della progressiva medicalizzazione della psicoanalisi, assorbita dalla psichiatria come una tecnica di guarigione tra le altre, di cui già Freud a suo tempo, come anticipato, aveva messo in luce i rischi³⁵⁴ e di cui la Menninger Clinic era l'emblema. Molti analisti europei, critici nei confronti dell'ibridazione in atto a Topeka, al termine della guerra se ne erano andati e, come sottolinea la letteratura, solo i meno inclini alla discussione teorica erano restati. Molti studenti dell'istituto psicoanalitico di Topeka sottolinearono la mancanza dei fondamenti teorici del pensiero freudiano nelle lezioni impartite, che privilegiavano analisi di materiale clinico e tecnicismi, facendo leggere i testi freudiani come "un esercizio di devozione" anziché uno "stimolo alla riflessione".³⁵⁵ Lo stesso Devereux, in un breve "memorandum" conservato nei suoi archivi, lamenta il disinteresse della letteratura del periodo e dei suoi professori per l'epistemologia – per lui vera "essenza" della psicoanalisi – il divario tra aspetto teorico e applicativo, tra "strumenti tecnici" e sistema epistemologico complessivo. Devereux avrebbe sempre sostenuto che anche gli psicoanalisti, come gli antropologi, erano poco avvezzi alla logica e al metodo scientifico.

³⁵² Cfr. L. J. Friedman, *op. cit.*

³⁵³ Al Topeka Institute for Psychoanalysis seguì i corsi di *History of Development of Psychoanalysis*, *Psychoanalytic Literature*, *Current Contributions to Psychoanalytic Literature* e *Divergent Movements in Psychoanalysis* di Jan Frank, *Theory and Treatment of Narcissistic Neuroses* di Annie Reich, *Scientific Methodology of Psychoanalysis* di David Rapaport, *Relationship of Psychoanalysis to Sociology* di Louisa Holt, *Basic Concepts of Psychoanalysis* di Alfred Gross, *Relation and Application of Psychoanalysis to Philosophy* di Frederick Hacker, *Learning Theory and Psychoanalysis* di Sybille Escalona, *Psychoanalytic Technique* di Karl Menninger e Jan Frank, *Psychoanalytic Methodology* e *Dream Interpretation* di Otto Fleischmann, *Mechanisms of Neuroses and Psychosis* di Otto Fleischmann, Trygve Braaøty e Frederick Hacker, *Psychoanalysis and Education* e *Child Psychology* di Rudolf Ekstein. Cfr. "Transcript of Credits" (ottobre 1958), richiesto da Devereux in vista del conseguimento del diploma di psicologo del 1959 e conservato nei faldoni relativi al periodo trascorso alla Menninger Clinic.

³⁵⁴ Cfr. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1926).

³⁵⁵ Cfr. L. J. Friedman, *op. cit.*, p. 133 e pp. 184-185.

Cercò lui stesso di colmare la lacuna progettando un volume dedicato alle “basi teoretiche della tecnica” psicoanalitica, dal titolo *Classical Psychoanalytic Technique. A Formulation in Terms of Scientific Method*, di cui le bozze – scritte tra il 1949 e il 1953 – sono conservate nei suoi archivi.³⁵⁶ Qui Devereux propone la sua lettura della psicoanalisi, esposta precedentemente, come un “metodo per investigare i fatti” e all’interno di una visione convenzionale, operativa e costruttiva della scienza. Considerando i concetti freudiani come “concetti esplicativi puri e semplici”, annunciava che la sua visione era “incompatibile” con quella neofreudiana così come, considerando la cultura come un “*construct*”, lo era con quella culturalista.³⁵⁷

Nell’introduzione, stesa anni dopo, Devereux racconta l’esperienza a Topeka e l’insoddisfazione provata in quegli anni per la mancanza di stimoli intellettuali sull’argomento che lo convincessero. Lesse numerosi scritti sulla tecnica non trovando però nulla di diverso da “ricette di cucina”, salvo i testi freudiani e la storica monografia di Edward Glover *The Technique of Psychoanalysis* (1928), acquistata al ritorno dal Vietnam nel 1935. Racconta che, dunque da solo, estrapolava “indicazioni operative” da casi clinici, mosso dalla responsabilità verso i pazienti e dalla sfiducia verso i “supervisor”. Racconta il suo metodo privilegiato che era appuntare le “produzioni” del paziente e contemporaneamente le proprie, che analizzava in un secondo momento. Un metodo che aveva utilizzato da antropologo durante le ricerche sul campo. Come abbiamo visto, era stato infatti presso i Sedang dell’Indocina francese che il giovane antropologo aveva reso l’analisi della sua soggettività uno strumento di ricerca, che ora, da analista, convogliava nel concetto freudiano di controtransfert, considerato in *Classical Psychoanalytic Technique* come “la capacità dell’inconscio dell’analista di fare eco alle produzioni del paziente e di organizzarle percependone il significato”.³⁵⁸

Un capitolo del suo scritto sulla tecnica è dedicato infatti al controtransfert. Qui, per la prima volta, Devereux ne annuncia un’interpretazione positiva, considerandolo, invece che ostacolo all’analisi, strumento imprescindibile di ricerca. “È davvero incredibile che niente di scientifico sia stato scritto su questo” – scrive in *Classical Psychoanalytic Technique* (1949-1953) – “tutto ciò che abbiamo è il romanzo di Nigel Balchin *Carnefice di me stesso*” (1947). Di fatto la sua proposta si sviluppava in

³⁵⁶ IMEC, Fondo Devereux [DEV 122, Doc. 8].

³⁵⁷ Come ribadisce nello scritto autobiografico del 1978, “The Works of Georges Devereux”, cit., p. 385.

³⁵⁸ [trad. mia].

parallelo ad alcune riflessioni che stavano emergendo in quel periodo nel mondo analitico europeo. Erano l'intervento di un'allieva di Melanie Klein, Paula Heimann, al XVI Congresso di Zurigo (1949)³⁵⁹ e, in modo più sistematico, il lavoro dello psicoanalista polacco Heinrich Racker (1953-1968)³⁶⁰ a inaugurare questa nuova prospettiva nata da una rivalutazione positiva del controtransfert, che prenderà compiutamente il via – ma in modo controverso – a partire dalla fine degli anni '50.³⁶¹ Sappiamo perché si dovette aspettare tanto. Freud lesse, infatti, nel controtransfert il principale problema che minava la scientificità e insieme la credibilità della psicoanalisi ostacolando la meta ideale della neutralità dell'analista, necessaria per la 'purezza' e il controllo della nevrosi da transfert. Sebbene fosse stata l'analisi delle reazioni controtransferali, certo non ancora pienamente e teoricamente rielaborate, il tramite per la scoperta del meccanismo del transfert (basti pensare al "caso Dora" 1901) e, ancora prima, fosse stata l'auto-analisi dei sogni suscitati dall'incontro con i primi pazienti all'origine delle prime formulazioni della psicoanalisi, Freud prese piena coscienza del controtransfert solo in occasione delle ambigue vicende che ruotarono intorno alle relazioni tra i suoi allievi e le pazienti – tra Jung e Sabina Spielrein (1908-1912) e tra Ferenczi ed Emma Pálos (1908-1913)³⁶² – e che lo videro in prima persona coinvolto. Prese coscienza della sua pericolosità e mai, almeno nei suoi scritti, del suo valore scientificamente euristico. Freud parla esplicitamente per la prima volta di controtransfert in occasione della conferenza pronunciata al secondo congresso di psicoanalisi a Norimberga, poi pubblicata in *Le prospettive future della*

³⁵⁹ Cfr. P. Heimann, "On countertransference", *International Journal of Psychoanalysis*, n. 31, 1950, pp. 81-84.

³⁶⁰ Cfr. H. Racker, "A Contribution to the Problem of Countertransference", *International Journal of Psychoanalysis*, n. 34, 1953, pp. 313-24; "The Meanings and Use of Countertransference", *Psychoanalytic Quarterly*, n. 26, 1957, pp. 303-357; *Transference and Countertransference*, New York, International Universities Press, 1968.

³⁶¹ Per una ricca bibliografia degli articoli pubblicati sul controtransfert a partire dagli anni '50 si veda L. De Urtubey "Le travail de contre-transfert", *Revue française de psychanalyse*, vol. LVIII, n. 5, Spécial Congrès, 1994, pp. 1271- 1366 e l'articolo di O. Kernberg, "Notes on Counter-transference", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 13, n. 1, 1965, pp. 38-56, che analizza i vari orientamenti, contrastanti, sorti sull'argomento. Sulla storia dello sviluppo del concetto si veda O. Douglas, "Transference and Countertransference: a Historical Survey", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2, 1954, pp. 621-670; T. Jacobs, "Countertransference past and present: a review of the concept", *International Journal of Psychoanalysis*, 80, part 3, pp. 575-594, 1999 e l'introduzione di B. Wolstein al volume da lui curato *Essential papers on countertransference*, New York, International Universities Press, 1988, che raccoglie i maggiori contributi sul controtransfert. Un'ulteriore antologia è stata curata da C. Albarella e M. Donadio, *Il controtransfert. Saggi psicoanalitici*, Napoli, Liguori, 1986.

³⁶² Cfr. A. Carotenuto, *Diario di una segreta simmetria: Sabina Spielrein tra Jung e Freud*, Roma, Astrolabio, 1980 e E. Berman (a cura di), "Sándor, Gizela, Emma: uno studio storico-biografico", in F. Borgogno (a cura di), *Ferenczi oggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

terapia psicoanalitica (1910),³⁶³ ma è proprio nelle lettere agli allievi che il termine “controtraslazione” compare per la prima volta.³⁶⁴ La questione che assillera Freud fino alla stesura dei suoi ultimi lavori, sarà poi quasi del tutto taciuta negli scritti ‘ufficiali’. Volontariamente: “l’articolo sulla ‘controtraslazione’, che mi sembra necessario, non dovrebbe essere stampato, bensì circolare tra noi in copie”, scrive infatti in una lettera a Jung del 1911.³⁶⁵ E non riceverà mai una trattazione sistematica, se non come problema di sfondo nei testi sulla tecnica (1911-1914)³⁶⁶ – scritti non a caso negli anni del ‘triangolo’ con i due allievi e le rispettive pazienti – dove in modo sistematico è esposta la dinamica del transfert e sono proposte le celebri metafore dello specchio, del chirurgo e del ricevitore del telefono,³⁶⁷ usate per esprimere l’imperativo della neutralità dell’analista. A eccezione di Ferenczi e delle sue riflessioni sull’utilizzo del controtransfert come chiave di volta per la comprensione delle problematiche del paziente all’interno della cosiddetta “analisi reciproca”³⁶⁸ – posizione tra l’altro spesso citata da Devereux ma rimasta perlopiù nell’ombra prima della controversa pubblicazione del *Journal Clinique* (scritto da

³⁶³ Questo il passo: “Altre innovazioni della tecnica riguardano la persona del medico stesso. Abbiamo acquisito la consapevolezza della ‘controtraslazione’ che insorge nel medico per l’influsso del paziente sui suoi sentimenti inconsci e non siamo lungi dal pretendere che il medico debba riconoscere in sé questa controtraslazione e padroneggiarla”. Proprio in quella conferenza Freud annuncia l’importanza della *Selbstanalyse* [auto-analisi] come condizione indispensabile per farlo. Ogni aspirante analista, scrive Freud, dovrebbe “iniziare la sua attività con un’auto-analisi” da approfondire “continuamente” anche in seguito, durante l’analisi dei pazienti, dal momento che durante la “risonanza” tra i due inconsci – posta alla base del lavoro clinico e della cosiddetta attenzione fluttuante – “ogni psicoanalista procede esattamente fin dove glielo consentono i suoi complessi e le sue resistenze interne”. OSF vol VI, *Casi clinici e altri scritti 1909-1912*, Torino, Bollati Boringhieri, 1974, pp. 200-201. Freud avrebbe ripreso queste questioni due anni dopo in occasione della stesura degli scritti sulla tecnica. Li ribadisce che “è lecito esigere” che ogni aspirante analista “sia sottoposto a una purificazione psicoanalitica e abbia acquisito nozione di quei complessi personali che sarebbero atti a disturbarlo nella comprensione di quanto gli viene proposto dall’analizzato. Non si può ragionevolmente dubitare – prosegue – dell’effetto squalificante di simili deficienze personali; ogni rimozione non risolta nel medico corrisponde [...] a una ‘macchia cieca’ nella sua percezione analitica”. S. Freud, “Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico” (1912), in *La tecnica della psicoanalisi*, a cura di E. Luserna e C. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, p. 38. Negli scritti sulla tecnica, insieme all’importanza dell’auto-analisi, Freud sottolinea l’indispensabilità di una analisi preliminare da compiere presso un esperto (in sostanza l’“analisi didattica”) che l’Associazione psicoanalitica internazionale avrebbe eretto a regola nel 1922.

³⁶⁴ Nello specifico nella lettera a Jung del 7 giugno 1909 e l’anno successivo nella lettera a Ferenczi del 6 ottobre. Cfr. W. McGuire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990 e A. Semi (a cura di), *Sigmund Freud, Sándor Ferenczi. Lettere*, vol. 1, Lettere 1908-1914, Milano, Raffaello Cortina, 1993.

³⁶⁵ Nella lettera del 31 dicembre 1911. W. McGuire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, cit., p. 512.

³⁶⁶ Raccolti da E. Luserna e C. Musatti in S. Freud, *Tecnica della psicoanalisi* (1911-1912). *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-1914), Torino, Bollati Boringhieri, 1976.

³⁶⁷ Cfr. S. Freud, “Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico” (1912), *Ivi*.

³⁶⁸ Cfr. F. Borgogno (a cura di), *La partecipazione affettiva dell’analista. Il contributo di Sándor Ferenczi al pensiero psicoanalitico contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 1999.

Ferenczi nel 1932 ma pubblicato postumo nel 1985)³⁶⁹ –, come anticipato, solo a partire dagli anni cinquanta ci sarà una svolta in ambito analitico nella rivalutazione del ruolo positivo del controtransfert. Devereux renderà pubblica la sua posizione solo nell'opera del 1967, *From Anxiety to Method*, dove però il controtransfert è estrapolato dall'ambito strettamente analitico per essere proposto come strumento fondamentale di ogni ricerca scientifica, in quanto analisi e “riutilizzazione creativa” e scientificamente consapevole degli aspetti soggettivi della ricerca. Il controtransfert diventerà per Devereux la chiave di volta su cui costruire una nuova epistemologia per le scienze dell'uomo.³⁷⁰

5.3. Da New York a Parigi (1952-1963)

È del 17 novembre del 1952 il diploma del Topeka Institute for Psychoanalysis, attraverso cui Devereux diventa membro associato della Topeka Psychoanalytic Society.³⁷¹ Questa nomina gli consentirà di affiliarsi nel 1954 alla Philadelphia Association for Psychoanalysis³⁷² e nel 1964 alla Société Psychanalytique de Paris. Non sarà mai accettato, però, come membro dall'American Psychoanalytical Association, in quanto non medico.³⁷³ Nonostante questo, Devereux non smetterà mai di praticare la psicoanalisi con i pazienti degli istituti e delle cliniche universitarie in cui insegnerà nel decennio successivo, sempre però con quella enigmatica clausola presente nel suo diploma che gli permetteva di farlo solo a “fini di ricerca”.

Dal 1953 al 1956 Devereux lavorò come “Director of Research” alla Devereux School for Disturbed Children, un istituto medico-pedagogico privato per bambini e adolescenti con disabilità mentali, nato nel 1922 a Devon, in Pennsylvania, la cui identità del nome è una coincidenza.³⁷⁴ Suoi compiti erano supervisionare i progetti

³⁶⁹ Si vedano le introduzioni di Michael Balint (1969) e di Judith Dupont a S. Ferenczi, *Journal Clinique*, Paris, Payot, 1985.

³⁷⁰ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *La portata epistemologica del controtransfert. Da Freud nonostante Freud* (in 7.1).

³⁷¹ Conservato nel faldone dei diplomi e certificati del Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 1.8].

³⁷² IMEC, Fondo Devereux [DEV 7.7]. Una volta trasferitosi in Pennsylvania per lavorare alla Devereux School for Disturbed Children di Devon.

³⁷³ Si veda a riguardo la corrispondenza con la SPP conservata nel Fondo Devereux tra la corrispondenza scientifica [DEV 31].

³⁷⁴ La Devereux School fu fondata infatti nel 1922 dalla maestra Helena Devereux (l'identità del nome è una coincidenza), pioniera nel campo dell'“educazione speciale” statunitense. Nello specifico

di ricerca e le pubblicazioni dello staff dell'istituto, fornire consulenze in ambito clinico e antropologico nonché compiere “ricerche in psicoanalisi”.³⁷⁵ Frutto di quell'esperienza è il libro *Therapeutic Education. Its Theoretical Bases and Practice* (1956), nato dalla richiesta della fondatrice e direttrice dell'istituto, Helena Devereux, di compiere un'indagine su un gruppo di bambini che sembravano non ricevere profitto dai programmi terapeutici e pedagogici della scuola.³⁷⁶ In questo testo Devereux propone una nuova teoria sulla nascita del Super-Io – che considera il “residuo” di tutte le regole, i comandi, i divieti introiettati dal bambino senza essere stati prima compresi e personalmente rielaborati – marcandone la differenza concettuale dall'Ideale del Io, poco affrontata da Freud.³⁷⁷ Nel suo libro del 1956 Devereux espone inoltre la sua teoria del “contro-Edipo”, annunciata tre anni prima nell'articolo che inaugura la sua incursione nella mitologia del mondo classico, “Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Complementary Oedipus Complex”.³⁷⁸ Per Devereux, Freud, per scotomizzazioni culturali, abbandonò troppo presto la sua “teoria della seduzione”, non cogliendo la presenza di un “complesso di Laio e di Giocasta” antecedente al complesso edipico, che non sarebbe dunque “innato” bensì una reazione al complesso parentale. Lì per Devereux vanno individuate le sue “origini” e la ragione della sua universalità senza bisogno di ricorrere alle “spiegazioni paleobiologiche” in cui Freud sarebbe scivolato “in uno dei suoi rari momenti discutibili”.³⁷⁹

Devereux vi lavorò dal 24 dicembre 1953 al 20 gennaio 1956 come dimostrano i faldoni del Fondo Devereux relativi alle nomine e dimissioni [DEV 7.17].

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ Si veda la prefazione di Devereux a *Therapeutic Education: its Theoretical Bases and Practice*, New York, Harper & Brothers, 1956, pp. XV-XXVIII.

³⁷⁷ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *La rinuncia all'identità: l'etnopsicoanalisi alla prova* (in 6.2.), dove questo argomento sarà preso in considerazione in modo più approfondito.

³⁷⁸ Pubblicato nel 1953 su *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXIV, parte 2, pp. 132-141.

³⁷⁹ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 146. Anche Devereux si riferisce a *Totem e Tabù* e al tentativo freudiano di suffragare l'universalità dell'Edipo ricorrendo al concetto di “fantasia primaria”. Per Freud la traccia mnestica del parricidio originario si trasmetterebbe filogeneticamente come “schema inconscio” che trascende l'individuo divenendo una “struttura a priori” universale della realtà psichica. Cfr. J. Laplanche, JB. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967. Così Devereux avrebbe, infatti, dichiarato: “credo nell'universalità del complesso di Edipo non perché sia biologicamente determinato nel bambino ma perché il complesso di Laio o di Giocasta è determinato biologicamente nell'adulto, ovvero indotto dall'adulto in ogni bambino già nato e nascituro, finché mondo sarà”. G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 146.

Devereux lasciò l'istituto di Devon nel 1956 per insegnare alla Temple University School of Medicine di Philadelphia,³⁸⁰ decidendo contemporaneamente di trasferirsi a New York.³⁸¹ Lì avrebbe collaborato, l'anno successivo, con Margaret Mead a un progetto sui rifugiati ungheresi sponsorizzato dal Cornell Medical Hospital³⁸² nonché insegnato alla State University nel 1960 e alla New York Society of Freudian Psychologists, dal 1961 al 1963, incaricato di occuparsi dei seminari sulla tecnica psicoanalitica.³⁸³

Alla Temple University fu affidato a Devereux l'insegnamento di *Etnopsychiatry* rivolto ai futuri psichiatri – parrebbe il primo a livello internazionale –, che avrebbe tenuto fino al 1963, anno del definitivo ritorno a Parigi.³⁸⁴ Paradossalmente, era stato offerto a Devereux, non medico, una cattedra in una Facoltà di Medicina, mentre nello storico Dipartimento di Antropologia della Columbia University di New York, Devereux era riuscito a ritagliarsi, dal 1959, solo uno spazio marginale come docente di “Psicoanalisi e antropologia” nell'ambito dei seminari estivi di questa università. Il 1959 è anche l'anno in cui gli fu concesso, dopo avere ottenuto un diploma di psicologo, di aprire uno studio privato di “psicoterapia” a New York.³⁸⁵ All'amico La Barre confidò di averlo aperto essenzialmente per ragioni economiche: una

³⁸⁰ Nel 1956 fu assunto in questa università come professore del corso *Psychiatry and Comprehensive Medicine*. Il 20 novembre 1957 fu nominato “Associate Professor of Ethnopsychiatry” e nel febbraio 1959 “Full Professor”. Si vedano i curricula [DEV 1.9] e il faldone delle nomine e dimissioni del Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 7.17].

³⁸¹ Come dimostra un'autocertificazione delle residenze di Devereux dal 1908 al 1963 conservata tra i materiali biografici del Fondo Devereux [DEV 1.4].

³⁸² Frutto di quell'esperienza è l'articolo già preso in considerazione precedentemente “Two Types of Modal Personality Models”, in B. Kaplan (a cura di), *Studying Personality Cross-Culturally*, New York, Harper & Row, pp. 227-242; ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit.

³⁸³ Si vedano i curricula conservati tra il materiale biografico del Fondo Devereux [DEV 1.9]. Alla New York Society of Freudian Psychologists Devereux tenne i seminari *Theory of Instincts*, *Psychoanalytic Theory of Technique*, *Introduction to the Theory of Psychoanalytic Technique* [DEV 7.13].

³⁸⁴ Questa informazione è tratta dai curricula di Devereux [DEV 1.9], grazie ai quali sappiamo che alla Temple University tenne dei corsi di etnologia e sociologia delle malattie e della terapia (per gli studenti secondo anno), dimostrazioni cliniche “sull'arte di fare diagnosi psichiatrica” durante gli esami medici (per gli studenti del quarto anno) e, molto importante, il primo corso di etnopsichiatria rivolto a specializzandi in psichiatria. La censura d'archivio non mi ha permesso di consultare il dossier del Fondo Devereux relativo al periodo trascorso alla Temple University [DEV 7.8] poiché contiene informazioni sui pazienti protette dalla legge sulla privacy.

³⁸⁵ Cfr. il “Certificate as Psychologist in the State of New York”, datato 9 giugno 1959 [DEV 1.25] e l'autorizzazione a praticare la psicologia nel “New York State Education Department” [DEV 7.11]. Grazie a questo diploma Devereux diventerà membro del New York State Psychological Association e nel 1960 si affilierà all'American Psychological Association di Washington (APA) e alla New York Society of Clinical Psychology [DEV 7.3]. Per ottenere il diploma Devereux seguì nel 1958-59 una serie di corsi alla New School for Social Research, richiesti come prerequisito per la “New York State Psychological Licence”, come dimostra il faldone del Fondo Devereux dell'IMEC relativo ai certificati e diplomi [DEV 1.8].

dichiarazione apparentemente irrilevante, ma che fa capire tra le righe quanto poco Devereux desiderasse in realtà portare avanti un vero e proprio esercizio della professione, come del resto aveva dichiarato a Menninger già nel 1946. Ciò non toglie che soffrì profondamente il fatto di non essere mai stato considerato negli Stati Uniti un analista a pieno titolo.

“Non ero niente da nessuna parte” – avrebbe confidato ai suoi studenti nel 1982 – “mi rannicchiavo negli angolini”.³⁸⁶ Poco considerato dagli antropologi e dagli psicoanalisti, Devereux avrebbe descritto quel decennio (dal 1952 al 1963) come “anni bui” e, nonostante le numerose pubblicazioni, poco fruttuosi scientificamente. Aveva però trovato “un sostituto stimolante al lavoro sul campo” nell’incontro “con un nuovo gruppo etnico”.³⁸⁷ Dopo la lettura di *The Greeks and the Irrational* di Eric Dodds (1951), rivolse infatti i suoi interessi scientifici alla psicopatologia del mondo classico. Sulla base di quella convinzione dell’unità psichica dell’umanità – in fondo “*l’homme est toujours le même*”³⁸⁸ – avrebbe applicato il suo metodo etnopsicoanalitico allo studio dei testi classici, guadagnandosi la stima del celebre ellenista, con il quale iniziò una corrispondenza nel 1952, in occasione della stesura degli articoli sulla sua teoria del “contro-Edipo”, che per Devereux trovava conferma nell’analisi mitologica.³⁸⁹ Fu proprio Dodds a spingerlo a coltivare in modo sistematico quella passione attraverso lo studio del greco antico.³⁹⁰ Questa volta lo ‘studio matto e disperatissimo’ avrebbe portato Devereux alla fama mondiale e a Oxford, dove, su invito dell’ellenista, avrebbe insegnato nel 1972 per un anno al prestigioso All Souls College. Paradossalmente oggi, al di fuori degli specialisti dell’etnopsichiatria, Devereux è più conosciuto come ellenista.³⁹¹

³⁸⁶ Dall’intervista del 1982 più volte citata conservata nei suoi archivi [DEV 164].

³⁸⁷ Scrive nell’articolo autobiografico “The Works of Georges Devereux” (1978), cit., p. 366.

³⁸⁸ Così risponde Devereux nell’intervista del 1982 a E. Burgos che gli domanda perché abbia iniziato a interessarsi alla Grecia antica [DEV 164].

³⁸⁹ L’articolo sopra citato del 1953 “Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama” e “A Counter-oedipal Episode in Homer’s Iliad”, *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. IV, n. 4, 1955, pp. 90-97. Riguardo all’applicazione dell’etnopsicoanalisi alla storia si veda l’articolo di Devereux “La psychanalyse et l’Histoire: Une application à l’histoire de Sparte”, *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XX, n. 1, 1965, pp. 18-44 e l’articolo di A. Besançon, “Vers une histoire psychanalytique”, *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 24e année, n. 4, 1969, pp. 1011-1033.

³⁹⁰ Come emerge dalla corrispondenza con l’ellenista (1952-1969), conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 15].

³⁹¹ Una volta tornato in Francia, Devereux avrebbe infatti dedicato la maggior parte dei suoi scritti originali alla Grecia antica. Si veda la bibliografia degli scritti di G. Devereux allegata a conclusione del presente lavoro.

Del periodo trascorso a New York numerose sono le lettere in cui lamenta agli amici la mancanza di tempo per scrivere e continuare i suoi studi, poiché troppo impegnato con i pazienti e “incastrato” in un sistema universitario estremamente burocratizzato che poco spazio lasciava alla ricerca e a un autentico insegnamento.³⁹² Fu questa situazione e la profonda insoddisfazione legata al mancato riconoscimento del suo lavoro scientifico da parte del mondo antropologico e psicoanalitico statunitense a spingere Devereux a trasferirsi in Europa.

I due viaggi estivi a Parigi, avvenuti nel 1961 e nel 1962, e il convegno internazionale di Royaumont di quell’anno – dove incontrava per la prima volta di persona Dodds – furono l’occasione per rivedere vecchi amici, come Lévi-Strauss, per conoscerne dei nuovi, come Roger Bastide, nonché per creare quella ‘rete’ grazie alla quale sarebbe stata istituita, appositamente per lui, la cattedra di etnopsichiatria all’École Pratique des Hautes Études. Era la prima in Europa.³⁹³

Ne aveva concordato il titolo con i colleghi Lévi-Strauss, Fernand Braudel e Clemens Heller. Rimasto piacevolmente sorpreso da questa libertà, nelle lettere dei primi anni ’60, spiegava loro che le università americane avevano un modo molto diverso di assegnare gli insegnamenti: il titolo del suo corso alla Temple University era stato “deciso esclusivamente dalla Amministrazione”, così come i contenuti.³⁹⁴ Ma non era forse professore di etnopsichiatria in quell’università? Lo aveva accettato ‘istituzionalmente’?³⁹⁵

Ai colleghi francesi Devereux confidava che il suo primo desiderio era chiamare il seminario parigino *Psychanalyse et ethnologie*, ma era in realtà disposto a fare

³⁹² Così Devereux scrive a Clemens Heller in una lettera del 4 luglio 1962 (conservata nel Dossier di carriera, custodito negli archivi dell’EHESS): “I only wanted to sit in a quiet corner and do my work; having spent 7 years as Director of Research of a hospital, I had had my fill of administration work and wanted no part of it”. E a Lévi-Strauss, ringraziandolo per averlo accolto in Francia, scriverà: “sans vous [...] je ne serais pas à Paris, je ne serais pas ce que j’ai toujours voulu être: un enseignant. Je serais encore à New York, obligé de consacrer 8 heures par jours à mes patients au lieu de les consacrer à mes recherches”; lettera dell’8 ottobre 1972 conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 24].

³⁹³ Dalla corrispondenza con Heller conservata nel dossier di carriera di Devereux custodito negli archivi dell’EHESS e dalla corrispondenza con Lévi-Strauss conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC.

³⁹⁴ Si vedano le lettere di Braudel a Devereux del 26 giugno 1963, di Devereux a Braudel del 15 luglio 1963 e a Heller del 3 luglio 1963, custodite negli archivi dell’EHESS.

³⁹⁵ Come detto precedentemente la censura di archivio non mi ha permesso di ottenere maggiori informazioni a riguardo. È però interessante notare che, una volta tornato a Parigi, Devereux avrebbe scritto all’amico Boyer che prima di allora non aveva mai avuto un “*full time academic appointment* di un tipo che [gli] permettesse di fare ricerca e insegnare nello stesso ambito”; lettera del 5 dicembre 1964 custodita nel Fondo Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 12].

qualsiasi cosa; l'importante era potere ritornare in Francia.³⁹⁶ Lévi-Strauss proponeva invece *Psychopathologie ethnique* o *Principes de psychopathologie appliquée à l'étude de sociétés exotiques*³⁹⁷ e si optò infine, anche in questo caso, per *Introduction à l'ethnopsychiatrie*.³⁹⁸ Devereux accettava la denominazione, ma di fatto avrebbe riempito le sue lezioni – tenute dal 1963 al 1981 – di contenuti 'eccentrici' rispetto al nome del seminario, o perlomeno rispetto al senso che stava acquistando l'etnopsichiatria, cioè di "psichiatria degli altri". Si dava il via alla costruzione del 'mito' del Devereux "padre" dell'etnopsichiatria, ma in realtà nei contenuti era già l'epistemologo della scienze umane o quantomeno lo stava diventando.

³⁹⁶ Nella lettera di Devereux a Heller del 3 luglio 1963 [archivi EHESS]. Devereux temeva che un corso di *Psychanalyse et ethnologie* potesse interferire con quello tenuto da Bastide alla Sorbona. Se così fosse stato avrebbe potuto tenerne uno più generale sull'etnopsichiatria, ma altre possibilità potevano essere un corso affine ai suoi recenti interessi: "Les états anormaux dans la mythologie grecque", uno più prettamente "clinico" sulla diagnosi, il trattamento, la terapia di malattie non occidentali e su "les cadres sociaux et culturelles de la psychiatrie transculturelle".

³⁹⁷ Scrive Heller a Devereux il 12 luglio 1963 [archivi EHESS].

³⁹⁸ Lettera di Lévi-Strauss a Devereux del 15 luglio 1963 [IMEC, Fondo Devereux, DEV 24].

III. DALL'ETNOPSICHIATRIA ALL'EPISTEMOLOGIA

La vera scienza non è mai rispettabile: non è addomesticabile, è sempre in rivolta con gli slogan privi di senso e rimette continuamente in questione le verità scientifiche più garantite.

Georges Devereux, 1970

6. IL DEBUTTO IN EUROPA

6.1. Il Seminario di etnopsichiatria (1963)

L'altro "a casa propria"

Nella storia di questo ambito di ricerche dai molteplici nomi, dai confini sfumati e dalla data di nascita incerta, possiamo considerare la creazione del *Séminaire d'ethnopsychiatrie* di Devereux nel 1963 il momento della sua istituzionalizzazione nel mondo europeo. Ad essa seguirono la pubblicazione dei testi *summa* del suo pensiero – *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967) e le due raccolte: *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970) ed *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972) – l'istituzione di una Société Française d'Ethnopsychiatrie (1974) e la fondazione della rivista *Ethnopsychiatrica* (1978).¹

Se negli Stati Uniti possiamo presumere che la nascita di interesse verso questo campo scientifico sia imputabile al particolare contesto storico e socio-culturale americano – dove il confronto con l' 'altro' è dalle origini di casa² – in Europa, invece, i primi albori sono legati alla psichiatria coloniale³ e si inizierà a parlare in modo

¹ Riguardo alla nascita della rivista si rimanda al paragrafo 8.2. del presente lavoro.

² Primo tra tutti l'indiano d'America.

³ Si risale comunemente alla "psichiatria comparata" di E. Kraepelin e agli studi compiuti a Giava nel 1904 con lo scopo di valutare l'incidenza e le manifestazioni della *dementia praecox*. Lì lo psichiatra si trovò di fronte a sindromi etnicamente caratterizzate come l'*amok* e il *latah*, da lui ricondotte ai quadri dell'epilessia psichica e dell'isteria. Cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria: sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma, Carrocci, 2007.

specifico di “etnopsichiatria” solo durante la decolonizzazione, soprattutto sotto la spinta delle forti critiche di Franz Fanon ai discorsi psichiatrici sulla mentalità del “colonizzato”.⁴ In sostanza, bisognerà aspettare l’arrivo dell’altro “a casa propria” a partire dalla fine degli anni ’50.⁵

La Francia rivestiva in quegli anni un ruolo centrale nel dibattito sull’immigrazione, tra i primi paesi europei segnati dall’urgenza pratica di affrontare il problema dell’adattamento socio-culturale e psicologico dei molti migranti affluiti in maniera esponenziale all’indomani della decolonizzazione d’Algeria e del Centro-Africa.⁶ Nei primi anni ’60, i maggiori centri parigini attuarono numerosi programmi di ricerca e di intervento rivolti ai migranti, dall’assistenza sociale alla presa in carico medica e psichiatrica, e un nuovo spazio disciplinare era dedicato ai “problemi di etnopsichiatria”.⁷ L’École Pratique des Hautes Études era naturalmente uno di questi, grazie soprattutto alla presenza del sociologo Roger Bastide, autorità indiscussa in Francia della tematica del rapporto tra disagio psichico e acculturazione e dal 1951 professore del corso di *Sociologie Ethnique* in quella università. Nel 1963 il suo seminario prendeva il nome di *Psychiatrie Sociale*, consacrando in modo più esplicito “alla dimensione culturale dei disturbi mentali” e nello specifico – nell’ambito della collaborazione con il neurologo e antropologo François Raveau – “allo studio di casi di Africani nevrotici”.⁸ Proprio il suo Centre de Psychiatrie

⁴ Nel 1952 è pubblicato il testo di Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952), emblematico per la nascita di quella “etnopsichiatria critica” volta a smascherare l’operazione epistemologica compiuta dagli psichiatri coloniali che naturalizzarono e patologizzarono comportamenti, in realtà “sociali”, del “colonizzato”. L’etnopsichiatria critica nasceva così sulla denuncia dell’intimo legame tra la logica del dominio coloniale e i discorsi del positivismo medico di matrice biologica ed evolucionista sulla “mentalità dell’arabo” o “dell’africano”, volti in realtà a fornire una legittimazione ‘scientifica’ alla colonizzazione. Cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria: sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, cit.

⁵ Si veda la distinzione tra etnopsichiatria *abroad* ed etnopsichiatria *at home*, proposta da Roberto Beneduce come uno spartiacque euristico per considerare la storia di questo ambito di ricerche. Cfr. *Breve dizionario di etnopsichiatria*, Roma, Carrocci, 2008.

⁶ Si trattava soprattutto di giovani alla ricerca di un lavoro e di studenti universitari. Si registrò un afflusso progressivo a partire dal 1945, ma “l’emigrazione prese pienamente avvio nel 1958 a partire dalle città africane sature che non offrivano più lavoro”, soprattutto in seguito alla stipula della “Convention Franco-Centre Africaines” (sulla circolazione e il soggiorno degli africani in Francia) del 1960 che consentiva l’ingresso diretto in Francia senza passare per stadi intermedi. Si vedano gli atti del convegno organizzato a Parigi nel marzo 1964, su cui ritorneremo e che vide coinvolti antropologi, psichiatri, psicologi, assistenti sociali dei maggiori centri di ricerca parigini. Cfr. R. Bastide, F. Raveau, (a cura di), *Table Ronde sur l’Adaptation des Africains en France*, Paris, EPHE, 1965. Si veda in particolare la relazione di Josette Dubois che fa il punto della situazione nel 1964.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Si vedano gli annuari dell’EHESS. Ricordiamo che è del 1964 il primo congresso internazionale di Psichiatria sociale, svoltosi quell’anno a Londra.

Sociale⁹ avrebbe organizzato, nel maggio del 1964 e con il patrocinio dell'EPHE, una tavola rotonda multidisciplinare sul problema dell'adattamento degli africani in Francia, con lo scopo di “gettare le basi di una cooperazione” tra i vari progetti parigini che fino a quel momento “avevano lavorato in ordine disperso, non conoscendosi a vicenda, senza essere utili gli uni agli altri”.¹⁰

Non è perciò difficile capire come la forte convergenza di interessi avesse spinto Bastide a volere, insieme a Lévi-Strauss, la creazione dell'insegnamento di etnopsichiatria di Devereux all'EPHE; convergenza che andava a toccare anche il comune interesse per le teorie freudiane. Ricordiamo che furono, infatti, proprio Lévi-Strauss e Bastide a rianimare in Francia il dibattito sul rapporto tra antropologia e psicoanalisi, accennato timidamente da Mauss ma ‘scoppiato’ solo con la pubblicazione dei testi “Le sorcier et sa magie” e “L'efficacité symbolique” (1949)¹¹ di Lévi-Strauss e *Sociologie et psychanalyse* (1950) di Bastide,¹² tardivamente quindi rispetto al mondo anglosassone, sebbene con la stessa conflittualità e vivacità.¹³ Ricordiamo, inoltre, che dal 1962 Bastide dedicò il suo corso alla Sorbona – tenuto dal 1958 in parallelo a quello dell'EPHE – espressamente alla tematica *Psychanalyse et Ethnologie*.

⁹ Fondato, insieme a C. Morazé, H. Baruk e F. Raveau, nel 1959 per favorire il confronto scientifico tra psichiatri, psicologi, sociologi e storici sugli aspetti socio-patologici dei cambiamenti culturali (i temi trattati erano l'adattamento e questioni di sociologia delle malattie mentali, di etnopsichiatria e di patologia concentrazionaria). Dal 1964 sarà ospitato dal Centre Charles Richet d'étude de la personnalité normale et pathologique post-concentrationnaire, fondato quell'anno da Antonin Mans. Nel 1974 F. Raveau avrebbe unito i due centri fondando il CREDA (Centre de recherche et d'étude des dysfonctions de l'adaptation) che sarebbe stato attivo fino al 1996.

¹⁰ Cfr. R. Bastide, F. Raveau, (a cura di), *Table Ronde sur l'Adaptation des Africains en France*, Paris, EPHE, 1965, p. 1 [trad. mia].

¹¹ Pubblicati inizialmente rispettivamente sulle riviste *Les temps modernes* e *Revue de l'Histoire des Religions* e poi ripubblicati nel volume *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1964.

¹² Ricordiamo che con sociologia Bastide intende il senso ampio dato da Durkheim e Mauss e che comprende anche l'antropologia e l'etnologia. Si veda a riguardo la prefazione del sociologo.

¹³ Cfr. G. Charuty, “Anthropologie et psychanalyse: le dialogue inachevé”, in Gérard Althabe, Daniel Fabre, Gérard Lenclud (a cura di), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH, 1992, pp. 75-115. Il dibattito tra antropologia e psicoanalisi sembra chiudersi invece in quegli anni negli Stati Uniti parallelamente alla ‘morte’ del movimento di Cultura e Personalità. La riflessione su psichismo e cultura confluirà, come abbiamo visto, nello sviluppo della cosiddetta “Psychological Anthropology”, *potpourri* eterogeneo dei paradigmi psicologici abbracciati dai diversi protagonisti: presente la teoria freudiana, ma predominanti gli approcci cognitivisti o di ispirazione fenomenologica. Cfr. G. Splinder, *op. cit.*

Nell'ottobre del 1963 la “più antica e cara ambizione” di Georges Devereux si realizza: diventare professore universitario a Parigi.¹⁴ Ottiene una cattedra alla sesta sezione dell'École Pratique des Hautes Études,¹⁵ proprio in quella “Scuola” dove più di trent'anni prima il suo “maestro” Marcel Mauss gli aveva insegnato a “distinguere la scienza dalle vane apparenze di scientificità nello studio dell'uomo”. Una scuola “dove i soli anticonformisti sono coloro che non hanno audacia intellettuale”.¹⁶

Come abbiamo visto, era stato soprattutto il desiderio di potersi dedicare interamente ai suoi studi e in un contesto che li valorizzasse maggiormente a spingerlo a trasferirsi in Francia. Devereux ringrazierà sempre con riconoscenza Lévi-Strauss e Bastide per averlo accolto tra loro, nonché interceduto presso Fernand Braudel, allora Presidente della sesta sezione dell'École Pratique des Hautes Études, affinché venisse creato in quell'università uno spazio per le sue ricerche. Le carte conservate negli archivi universitari¹⁷ testimoniano che diverse furono però le vicende che portarono all'istituzione del suo seminario e maggiori i personaggi coinvolti. Nella ‘rete’ creata per lui a Parigi dal 1961 troviamo infatti, oltre a Lévi-Strauss e Bastide, anche gli psicoanalisti Daniel Lagache e Solange Faladé, l'antropologo Georges Condominas e il “braccio destro” di Braudel alla sesta sezione Clemens Heller, che ebbe un ruolo di primo piano come intermediario e ‘coordinatore’.¹⁸

L'idea iniziale era proporre la candidatura di Devereux alla Sezione di Psicologia del CNRS, più nello specifico nell'ambito delle ricerche del Centro di Psicologia Sociale di Lagache, in quegli anni “patrono della psicologia francese”¹⁹ e uno dei maggiori

¹⁴ Così scrive nell'introduzione a *Dall'angoscia al metodo* (1967), cit., p. 25.

¹⁵ Dal 1975 l'attuale École des Hautes Études en Sciences Sociales.

¹⁶ Scrive sempre nell'introduzione a *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 23.

¹⁷ Nel Dossier di carriera di Devereux custodito negli archivi dell'EHESS.

¹⁸ Dal 1952 Chargé des conférences al Centre de Recherches Historiques. Braudel vide in Heller “l'uomo per la sesta sezione” grazie ai suoi contatti con gli Stati Uniti, l'Unesco e la partecipazione a numerosi progetti di ricerca di istituzioni europee e americane. Heller fu immediatamente coinvolto dallo storico nel progetto di estensione della VI sezione portato avanti durante gli anni della sua direzione. Cfr. B. Mazon, *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales: le rôle du mécénat américain : 1920-1960*, Paris, Cerf, 1988. Lévi-Strauss, a fronte del desiderio dell'amico di ritornare a Parigi, consigliò a Devereux di rivolgersi direttamente a lui (come racconta Devereux stesso in una lettera a Heller del 3 marzo 1980). E' infatti di Heller la maggior parte della corrispondenza conservata nel dossier di carriera di Devereux, custodito negli archivi dell'EHESS. Sue sono le lettere in cui, passo per passo, aggiorna Devereux sull'evolversi della sua candidatura, prima al CNRS e poi all'EPHE, facendo da intermediario tra Braudel, Lévi-Strauss e Lagache.

¹⁹ Cfr. A. Ohayon, “La psychologie clinique en France. Eléments d'histoire”, *Connexions*, 2006/1, n. 85, pp. 9-24, p. 12.

fattori dell'istituzionalizzazione e della diffusione culturale della psicoanalisi in Francia.²⁰ Numerose erano le affinità tra le posizioni teoriche dei due psicoanalisti, ma prima di tutto affine era l'ambizione di coniugare lo studio dell'individuo con quello della collettività fondando una "scienza del comportamento umano" in grado di coglierne la complessità. Se nella mente dell'uno vi era l'etnopsicoanalisi, in quella dell'altro una "psicologia generale" – rivolta anzitutto all'uomo 'normale' – che unisse psicologia clinica e sperimentale, conciliando idealmente Freud e Janet²¹ e integrando l'etnologia e la psicologia sociale. Comune è anche la critica al relativismo dei culturalisti americani, entrambi sostenitori convinti dell'esistenza di 'universalità'.²² Possiamo dunque supporre che Lagache, proponendo nel novembre del 1962 la candidatura di Devereux al CNRS,²³ vedesse in lui uno studioso con cui perseguire il progetto scientifico di unificare psicologia e sociologia ma anche un possibile alleato nello scontro che animava quegli anni il CNRS e che aveva visto i sociologi proclamare, contro lo psicoanalista, l'indipendenza tra le due discipline, separandosi dalla *Commission 11*, quella di "Sociologia e Psicologia Sociale".²⁴

²⁰ Ricordiamo che fu proprio Lagache, dal 1953 Direttore dell'Institut de Psychologie dell'Université de Paris, a introdurre la psicoanalisi in università – nell'ambito della sua cattedra di Psychologie générale (1947-55) e di Psychologie pathologique (1955-1967) alla Sorbona – impegnandosi parallelamente sul fronte della sua diffusione culturale. È infatti Lagache il fondatore, nel 1947, presso la casa editrice Presses Universitaires de France, della preziosa collana *Bibliothèque de Psychanalyse*, destinata a pubblicare le traduzioni francesi dei testi freudiani e degli altri "grandi" del movimento psicoanalitico. Proprio per quella collana uscirà nel 1967 il celebre e maestoso lavoro degli allievi Laplanche e Pontalis: il *Vocabulaire de psychanalyse*. Cfr. A. Ohayon, *op. cit.* ed E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, cit.

²¹ Le pesanti critiche e la forte eredità teorica dello psicologo avevano, infatti, molto influito sulla difficile penetrazione delle teorie freudiane nell'ambito medico e psichiatrico francese. Cfr. S. Vegetti-Finzi, *op. cit.* e l'opera di E. Roudinesco sopra citata.

²² Si veda la lezione inaugurale di Lagache alla Sorbona dal titolo *L'unité de la psychologie* (1947). Cfr. A. Ohayon ed E. Roudinesco, *op. cit.* Per Lagache "seule l'investigation clinique sous diverses formes, avec la psychanalyse, la psychologie sociale, l'ethnologie, peut fournir une vue suffisamment compréhensive des conduites humaines" (cfr. "Psychologie clinique et méthode clinique", *L'évolution psychiatrique*, 1949; passo citato in A. Ohayon, *op. cit.*, p. 13). Grande estimatore di Kurt Lewin, punto di riferimento della sua idea di psicologia sociale e perno teorico sul quale rianimare, per lui, la tradizione francese di Le Bon e Tarde, Lagache si era avvicinato alle ricerche dei culturalisti americani. Tra il 1951 e il 1953 aveva creato un laboratorio di psicologia sociale collegato alla sua cattedra alla Sorbona.

²³ Si veda la lettera di Lagache a Braudel del 13 novembre 1962, conservata nel dossier di carriera di Devereux custodito negli archivi dell'EHESS.

²⁴ Nel 1960 la "Commission 11" si divise in "Sociologie et démographie" e "Psychologie". Il progetto di Lagache di una unificazione tra sociologia e psicologia fu liquidato definitivamente nel 1965, quando Paul Fraisse, professore di Psicologia sperimentale alla Sorbona, succeduto nel 1961 a Lagache nella direzione de l'Institut de Psychologie de l'Université de Paris, riuscì a portare a compimento la sua politica atta a estrapolare la psicologia dall'ambito delle "scienze dell'uomo" per inserirla in quello delle "scienze della vita", recidendone così i legami con la filosofia e la sociologia. Cfr. A. Ohayon, *op. cit.*

Forse proprio per questo clima poco favorevole alla assunzione di un professore che sul legame tra lo studio dell'individuo e quello della sua società e cultura aveva fondato il suo sistema teorico, la nomina di Devereux al CNRS non andò a buon fine, nonostante il voto favorevole della Commission de la Recherche Scientifique e la presenza di Lévi-Strauss tra i membri del Directoire.²⁵

Lagache batteva quindi su un altro fronte e, su consiglio di Heller,²⁶ sempre nel novembre del 1962, scriveva a Braudel. Da tempo lo psicoanalista conosceva e apprezzava l'“opera considerevole” di Devereux e proponeva allo storico di prendere in considerazione il “ruolo utilissimo” che avrebbe potuto avere “nell'animazione e direzione scientifica del Gruppo di etno-psicopatologia africana, ancora barcollante e al cui sviluppo l'EPHE non [era] indifferente”. La possibilità di avere Devereux in Francia costituiva per Lagache “un'occasione da non perdere a favore di un ambito ancora poco sviluppato della ricerca”.²⁷

Lo psicoanalista faceva infatti parte del gruppo di ricerca dell'Institut d'Ethnopsychopathologie Africaine, fondato nel 1961 all'EPHE dall'allieva di Lacan Solange Faladé,²⁸ in partenariato con la cattedra di Psichiatria di Henri Collomb alla Facoltà di Medicina di Dakar. Il progetto scientifico era studiare “le manifestazioni psicopatologiche dell'uomo dell'Africa Nera”²⁹ e formare in questo ambito giovani psichiatri africani e ricercatori europei – etnologi, medici, sociologi, psicologi, psicoanalisti – nonché dare assistenza ai molti pazienti africani ospedalizzati al Centro psichiatrico di Sainte-Anne o all'ospedale Henri-Rousselle.³⁰ I primi risultati delle ricerche e del lavoro clinico svolti sarebbero stati esposti in quella tavola rotonda sull'adattamento organizzata da Bastide nel 1964.

Nell'autunno del 1962 lo stesso Collomb scriveva a Heller rallegrandosi della possibilità del trasferimento di Devereux in Francia, che avrebbe facilitato future collaborazioni dando “alla ricerca etnopsichiatrica la spinta [*impulsion*] che le

²⁵ Dalla lettera di Heller a Devereux del 28 novembre 1962 custodita negli archivi dell'EHESS.

²⁶ Che già nei mesi precedenti aveva discusso con Braudel della possibilità di proporre Devereux come professore di quella università. Si veda la lettera a Heller di Lagache del 26 giugno 1962 [Dossier di carriera di Devereux, archivi EHESS].

²⁷ Dalla lettera di Lagache a Braudel del 13 novembre 1962 [*Ivi*, trad. mia].

²⁸ Conosciuta da Devereux nell'estate del 1962. Ne fanno parte Guy Rosolato, Jean Laplanche, Lacan, Lagache e Balandier.

²⁹ Si veda la conferenza “Études Africaines” di S. Faladé presentata in occasione del convegno sull'adattamento degli africani in Francia del 1964, precedentemente citato. Cfr. R. Bastide, F. Raveau, (a cura di), *Table Ronde sur l'Adaptation des Africains en France*, cit.

³⁰ Cfr. S. Faladé, “Rapport sur le fonctionnement de l'Institut d'ethnopsychopathologie africaine”, *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 4, n. 6., 1964, pp. 603-20 e R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit.

mancava”. Perché non pensare poi alla possibilità di creare a Dakar “un’unità di ricerca in etnopsichiatria” collegata all’EPHE e diretta da Devereux?³¹

Sostennero la sua candidatura anche Lévi-Strauss e Condominas³² e il 16 giugno l’EPHE votò favorevolmente la proposta di Braudel di assumere Devereux³³ a partire dal 1 ottobre 1963.³⁴ Era stata colta l’occasione di un posto rimasto vacante alla sesta sezione³⁵ e l’interesse crescente per la questione del disagio psichico degli africani in Francia aveva giocato in suo favore. Certamente Devereux non era nello specifico un africanista, ma Braudel e Heller avevano ben colto il valore scientifico delle ricerche che da trent’anni rivolgeva al legame tra cultura e psichismo, nonché la loro potenzialità per lo sviluppo dei progetti realizzati in seno all’EPHE in quegli anni.

Anticipiamo che, nonostante l’interesse dimostrato a Heller per la proposta di una collaborazione con Collomb, Devereux avrebbe visitato il centro di Dakar, insieme all’allievo Andreas Zempleni, solo nel marzo del 1968 e solo per pochi giorni, in occasione del secondo Congresso di Psichiatria Africana.³⁶ Pur nutrendo una grande stima per il lavoro portato avanti dallo psichiatra a Dakar,³⁷ non sarebbe mai stato totalmente d’accordo con le sue vedute teoriche.³⁸ Forse per questo il progetto di una collaborazione di Devereux con uno dei maggiori protagonisti dell’etnopsichiatria non vide la luce. O forse anche perché, al di là dei grandi progetti degli anni ’60-70 –

³¹ Questa la lettera di Collomb a Heller dell’undici ottobre 1962 (conservata nel dossier di carriera di Devereux custodito negli archivi dell’EHESS): “Sono stato informato del prossimo arrivo di Devereux in Europa, dove desidererebbe lavorare. Penso che se Devereux accettasse [...] di venire a lavorare in Africa, potrebbe dare alla ricerca etnopsichiatrica un impulso [impulsion] che le manca. Gli incarichi di assistenza che sono obbligato a svolgere mi impediscono di dedicare tempo alla ricerca. Se accettasse di venire avrebbe a disposizione materiale clinico e collaboratori. E potrebbe disporre di un gran numero di studenti africani, studenti in psicologia o in psicopatologia che potrebbero partecipare ai lavori. Si potrebbe persino pensare alla creazione di un’unità di ricerca in etnopsichiatria di cui assumerebbe la direzione” [trad. mia].

³² La lettera di presentazione di Condominas sarebbe stata letta in occasione dell’assemblea del Consiglio amministrativo dell’EPHE del 16 giugno 1963. Si veda la lettera di Condominas a Braudel del 14 maggio 1963, conservata nel dossier di carriera di Devereux degli archivi dell’EHESS.

³³ Dalla lettera di Braudel a Devereux del 26 giugno 1963 [Ivi].

³⁴ Cfr. “Arrête du Ministère de l’éducation nationale” del 17 ottobre 1963 [Dossier di carriera di Devereux, archivi EHESS]. Viene assunto come “Directeur d’Études Suppléant” e nel 1966 verrà nominato “Directeur d’Études Associé”. Devereux non potrà mai diventare “Titulaire” in quanto straniero e il suo contratto sarà rinnovato ogni due anni. Andrà in pensione nel 1978 ma insegnerà fino all’anno accademico 1980-81.

³⁵ Si veda la lettera di Braudel al Ministère de l’éducation nationale del 1 luglio 1963 in cui chiede l’approvazione della nomina di Devereux [Dossier di carriera di Devereux, archivi EHESS].

³⁶ Dal dossier di carriera custodito negli archivi dell’EHESS. A riguardo si veda anche S. Inglese, “Georges Devereux: dietro i nomi la natura molteplice dell’etnopsichiatria”, postfazione a Georges Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma, Armando Editore, 2007 (2a ed.), pp. 363-391.

³⁷ Si veda ad esempio la lettera di Devereux a Bastide del 1 aprile 1971, conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 12].

³⁸ Per quanto riguarda soprattutto la questione dei guaritori tradizionali. Come visto, Devereux non considerava autentiche cure le pratiche sciamaniche.

pensati, però, prevalentemente per assicurare un futuro ai suoi allievi³⁹ –, ciò che a Devereux interessava maggiormente era “sedere in un angolo tranquillo” per portare avanti le sue ricerche.⁴⁰ E non poteva esserci luogo migliore dell’EPHE, nata essenzialmente come “laboratorio” di iniziazione alla ricerca di giovani studenti raccolti “attorno a un maestro”, per tradizione “vivaio di ricercatori” provenienti da tutto il mondo.⁴¹ Soprattutto non poteva esserci luogo migliore di quella sesta sezione dedicata alle scienze economiche e sociali a cui Devereux, come abbiamo visto, per vari aspetti era già legato. Si trattava infatti dell’antico progetto del suo professore Mauss, presentato nel 1929 alla Rockefeller, di un centro di ricerca “dove forgiare i metodi delle scienze sociali” dando loro esistenza accademica e unione. Progetto che si era concretizzato ‘in esilio’ a New York attorno a Georges Gurvitch e realizzato completamente nel 1947, “nell’atmosfera di ricostruzione e rinnovamento accademico”, sotto l’egida degli storici delle *Annales* capeggiati da Lucien Febvre.⁴² Ricordiamo che Devereux non mancava nel gruppo newyorkese⁴³ e questo legame, oltre che storico potremmo dire ‘spirituale’, lo sottolineava anche Lévi-Strauss, uno dei primi professori della sesta sezione,⁴⁴ citando Devereux nel suo articolo sulla tradizione sociologica francese,⁴⁵ un articolo che lo portò alla commozione.⁴⁶ L’assunzione di Devereux avvenne non a caso in un momento di grande riorganizzazione della sesta sezione a livello istituzionale e scientifico, che sfociò nella creazione di nuovi insegnamenti, centri di ricerca e sperimentazioni;⁴⁷ avvenne in un momento in cui Braudel⁴⁸ dava inizio a quel processo che avrebbe portato la

³⁹ Come emerge dalla maggiore parte della corrispondenza degli anni ’60-’70 intrattenuta con gli amici come La Barre, Mead, ecc.

⁴⁰ “I only wanted to sit in a quiet corner and do my work; having spent 7 years as Director of Research of a hospital, I had had my fill of administration work and wanted no part of it”. Così scrive Devereux a B. Boyer il 5 dicembre 1964 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 12].

⁴¹ B. Mazon, *op. cit.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Come visto nel sotto-paragrafo del presente lavoro *La parentesi parigina* (in 5.1).

⁴⁴ Dal 1948.

⁴⁵ C. Lévi-Strauss, “French sociology”, in G. Gurvitch, W. E. Moore (a cura di), *Twenty Century Sociology*, New York, Philosophical Library INC, 1943.

⁴⁶ Come testimonia la lettera a Lévi-Strauss del 3 marzo 1980, precedentemente citata [IMEC, Fondo Devereux, DEV 24].

⁴⁷ Come appare sfogliandone gli annuari e come è riportato nel testo a cura di J. Revel, N. Wachtel, *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e Section à l’École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris, EHESS, 1996.

⁴⁸ Assunta formalmente nel 1956 anche se di fatto sin dalla sua istituzione (1947). Cfr. B. Mazon, *op. cit.*

sesta sezione a separarsi dall'EPHE divenendo, nel 1975, l'attuale École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).⁴⁹

Per Braudel al primo posto nella sua “scuola” dovevano esserci l'interdisciplinarietà, l'internazionalità e soprattutto l'idea che l'insegnamento fosse inseparabile dalla ricerca. Numerosissimi sono infatti i “Centres” o “Groupes d'études, de documentation et de recherches” creati dallo storico agli inizi degli anni '60 e organizzati dal 1961 in quattro “Divisions”: a quelle di storia, sociologia ed economia era aggiunta la “Division des aires culturelles”, nata sul modello americano dell'*area studies* e dall'idea di unire gli specialisti di discipline diverse per studiare ogni area culturale sotto tutti gli aspetti, con una particolare attenzione rivolta al mondo contemporaneo.⁵⁰ Questo progetto avrebbe aperto un nuovo spazio istituzionale di ricerca, insegnamento e carriera per gli antropologi e per l'espansione dell'antropologia in Francia, che proprio a partire da quegli anni e sotto questa spinta, si sarebbe emancipata dalla sociologia alla quale per tradizione era legata.⁵¹ Grande ruolo avrebbe avuto in questo Lévi-Strauss, nominato responsabile scientifico della “Division des aires culturelles”, che accoglieva alla sua nascita l'Istituto di etnopsicopatologia africana di Faladé (1961), nonché il celebre Laboratoire di Lévi-Strauss (1960)⁵² affiliato alla sua cattedra di *Anthropologie sociale* e al seminario di *Initiation à l'anthropologie* di Alfred Metraux.

Fu soprattutto in questo ambito che Braudel, alla ricerca di antropologi e con l'aiuto di Heller, “l'infaticabile e ingegnoso *bâtitteur de passerelles* in seno alle scienze sociali”,⁵³ attuò in quegli anni una politica di accrescimento del corpo insegnante. Devereux rientrava perfettamente nel profilo tipico dei professori cercati dallo storico per dare un'anima nuova, originale e al tempo stesso scientificamente prestigiosa alla sua “scuola”. Grazie a una maggiore libertà nel reclutamento degli insegnanti⁵⁴ – resa possibile dal fatto che la sesta sezione era un istituto e non una facoltà – il solo criterio era infatti l'“eccellenza scientifica”. La scuola di Braudel diveniva “un asilo del tutto unico” per ricercatori che, come Devereux, “per la loro origine straniera o

⁴⁹ Sotto la direzione di Le Goff.

⁵⁰ Si vedano l'opera di B. Mazon precedentemente citata e gli annuari dell'EHESS.

⁵¹ Cfr. J. Revel, N. Wachtel (a cura di), *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e Section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, cit.

⁵² Cfr. Annuari dell'EHESS.

⁵³ Cfr. J. Revel, N. Wachtel, *op. cit.*

⁵⁴ Cfr. B. Mazon, *op. cit.*

per qualsiasi altra ragione non avevano seguito il percorso classico, *École Normale e agrégation*". Interessanti sono le parole di Pierre Bourdieu:

I *normaliens* erano rari, così come gli *agrégés*, ma anche i dottori di ricerca, mentre si contavano molti stranieri [...] o personaggi dalle traiettorie eccentriche [...]. La strategia di legittimazione intellettuale tramite l'eccellenza scientifica dei maestri dava il via a un pluralismo di convinzioni e affiliazioni politiche o religiose che non dipendeva per nulla da un partito preso moralizzante di liberalismo; andava di pari passo con la preoccupazione estrema di mantenere l'istituzione autonoma da qualsiasi potere esterno, politico, economico o giornalistico. E, di fatto, tanto a livello individuale quanto istituzionale, l'autorità scientifica e la volontà di indipendenza si sostengono mutualmente.⁵⁵

In sostanza Braudel sarebbe riuscito a portare a compimento il progetto scientifico di Mauss di una espansione⁵⁶ e riorganizzazione intellettuale e istituzionale delle scienze sociali francesi. Non solo: proprio l'anno della creazione del seminario di Devereux (1963) nasceva la Maison des Sciences de l'Homme annessa alla sesta sezione. Si realizzavano così le speranze del sociologo francese di riunire in un solo luogo "le forze intellettuali e materiali [...] per un'autentica e decisiva promozione delle Scienze Umane" in Francia.⁵⁷

La psicoanalisi alla sesta sezione

Nel 1963, all'arrivo di Devereux, quattro erano i seminari della sesta sezione dedicati espressamente alla psicologia⁵⁸ ed è interessante notare che, nell'ambito della riorganizzazione scientifica operata da Braudel, nell'anno accademico 1964/65 la "Division de recherche sociologique" prendeva il nome di "Division de sociologie, anthropologie sociale et psychologie",⁵⁹ quasi a saldare – a differenza di quanto stava

⁵⁵ P. Bourdieu, prefazione a B. Mazon, *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales*, cit., p. IV [trad. mia].

⁵⁶ Ricordiamo che ancora nel 1955 le scienze sociali rivestivano in Francia una posizione marginale. L'insieme delle facoltà francesi contava cinque cattedre in sociologia, tre in etnologia, due in storia economica e una in statistica. La "Licence" in sociologia si avviò nel 1958. Cfr. B. Mazon, *op. cit.*

⁵⁷ B. Mazon, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ Nello specifico *Psychologie comparative* (I. Meyerson), il primo a nascere nel 1951, *Psychosociologie du travail e du milieu technique* (G. Friedmann) dal 1956-57, *Psychologie collective et histoire de la civilisation Européenne* (A. Dupront) dal 1960-61, *Psychologie: Étude expérimentale des comportements* (M. F. Bresson) dal 1962-63. Dagli annuari dell'EHESS.

⁵⁹ *Ibidem.*

accadendo al CNRS e controcorrente rispetto alla tendenza di una progressiva estrapolazione della psicologia dalle “scienze dell’uomo” per legarla a quelle “della vita”⁶⁰ – quella collaborazione auspicata da Mauss tra sociologia e psicologia nonché l’inclusione di quest’ultima tra le scienze sociali. Scorrendo gli annuari, ancora più interessante è notare che le teorie freudiane fecero il loro pieno ingresso alla sesta sezione proprio con il seminario di Devereux nell’ottobre del ’63.⁶¹ La sesta sezione era diventata, infatti, un rifugio unico non solo per “personalità dal profilo universitario marginale” ma anche per tutti quei “saperi rifiutati o disdegnati dall’università”.⁶² Tra questi nel 1963 c’era la psicoanalisi.⁶³

A parte Lagache, “Chargé de Conférences” all’EPHE nell’anno accademico 1958/59, sembra infatti che Devereux sia stato uno dei primi psicoanalisti a entrare a fare parte, in modo strutturato, del corpo insegnante. Per alcuni anni il seminario di etnopsichiatria sarebbe stato collegato a quello di *Psychanalyse et Culture*, tenuto parallelamente da Devereux all’Institut de Psychanalyse della Société Psychanalytique de Paris, nonché aperto ai futuri psicoanalisti che potevano seguirli entrambi.⁶⁴ Devereux sarebbe stato seguito a ruota da un altro “outsider”, Jacques Lacan, radiato dalle istituzioni psicoanalitiche proprio nell’ottobre del ’63 e alla ricerca di un luogo istituzionale dove proseguire il seminario tenuto precedentemente all’ospedale Sainte-Anne.⁶⁵ Pochi mesi dopo Devereux, Lacan era infatti accolto

⁶⁰ Cfr. A. Ohayon, *op. cit.*

⁶¹ Se non contiamo il seminario dello scrittore tunisino Albert Memmi, dove la psicoanalisi è presente perlopiù come strumento di analisi letteraria. Nel 1960-61 tiene infatti il seminario dal titolo *Approches sociologiques et psychanalytiques de la littérature nord africaine d'expression française* nell’ambito del corso di “Sociologie de la littérature” di M. L. Goldmann. Nell’ambito del seminario di psichiatria sociale di Bastide dell’anno accademico 1962-63, Memmi tiene il seminario di *Sociologie et psychanalyse. Analyse d'un ensemble culturel: le judaïsme*. Cfr. Annuari dell’EHESS.

⁶² P. Bourdieu, *op. cit.*, pp. II-III.

⁶³ Solo nel 1968 avrebbe infatti fatto il suo ingresso ‘legittimo’ in università con l’istituzione del Dipartimento di Psicoanalisi all’Université de Vincennes (Paris VIII) e con l’istituzione, nell’anno accademico 1969-70, del primo insegnamento ad essa dedicato in modo specifico a Paris VII Censier nell’ambito della creazione da parte di Laplanche di un Laboratoire de psychanalyse et psychopathologie. Cfr. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* (1994). Jacques Lacan (1993). *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2009.

⁶⁴ Si veda la corrispondenza intrattenuta con la SPP e conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 31] e la corrispondenza amministrativa con la sesta sezione dell’EPHE [DEV 34]. Per partecipare al seminario di Devereux all’EPHE gli allievi dell’istituto di psicoanalisi dovevano iscriversi gratuitamente come “élèves stagiaires” alla segreteria dell’EPHE. Dal 1971/72 il corso diventa unico, impartito solo all’EPHE.

⁶⁵ Sotto l’egida della Société Française de Psychanalyse che, insieme a Lagache, Lacan aveva contribuito a costituire dieci anni prima, ma che ora lo allontanava per via della sua pratica non ortodossa, addotta a causa del mancato riconoscimento istituzionale della SFP da parte dell’associazione internazionale di psicoanalisi (IPA). Cfr. E. Roudinesco, *op. cit.*

dall'EPHE grazie al sostegno di Althusser e di Lévi-Strauss.⁶⁶ Proprio alla sua cattedra di antropologia sociale sarebbe stato collegato per dieci anni il seminario dello psicoanalista alla sesta sezione,⁶⁷ che nel gennaio del 1964 era inaugurato nelle aule dell'École Normale di Rue de l'Ulm, con il titolo *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.⁶⁸ Da quel momento agli studenti dell'EPHE erano aperte due possibilità di avvicinarsi al pensiero freudiano. Lo potevano fare tramite due seminari dai contenuti e dalle posizioni teoriche completamente contrapposti ma che proponevano entrambi un "ritorno a Freud": quello di etnopsichiatria di Devereux e quello dell'"innominabile" Lacan.⁶⁹

Senza dubbio in questa apertura alla psicoanalisi un ruolo di primo piano, anche in questo caso, lo aveva avuto Clemens Heller. Gli archivi dell'EHESS conservano infatti un suo progetto, del 1960, finalizzato a introdurla in quella università. Lì Heller prendeva atto dell'assenza in Francia di un centro di ricerca dedicato espressamente alla psicoanalisi: il CNRS non ne aveva una sezione specifica e nelle varie società francesi di psicoanalisi, che avevano essenzialmente il fine di formare analisti, nessuno spazio era riservato alla ricerca, dispersa tra i vari laboratori di psicologia sociale, etnologia ed epistemologia, o condotta in strutture ospedaliere da ricercatori isolati e solo "in modo empirico e anarchico". Quale luogo migliore poteva esserci di quella sesta sezione dell'EPHE?⁷⁰

Nell'immediato Heller proponeva la creazione di una biblioteca di psicoanalisi, di un archivio sulla storia del movimento psicoanalitico e l'istituzione di nuovi posti di Directeurs d'Études. Possiamo supporre che la nomina di Devereux rientrasse, almeno in parte, anche in questo progetto?

Sicuramente è significativo che, nell'ambito della collaborazione instaurata con la cattedra e il centro di Psychiatrie Sociale di Bastide, proprio Devereux nel 1968

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Si vedano gli annuari dell'EHESS.

⁶⁸ E. Roudinesco, *op. cit.*

⁶⁹ Come riportano gli allievi di Devereux negli articoli a lui dedicati.

⁷⁰ Queste le parole di Heller: "Il n'existe en France de centre de recherches psychanalytiques. Nous pensons que l'EPHE seule peut fournir le lieu adéquat pour sa constitution. [...] Ce centre ne formera pas des analystes, il pourra simplement soutenir le développement de recherches interdisciplinaires (ethnologie, esthétique, linguistique, histoire des sciences, histoire, criminologie, sociologie, psychologie, ec.). Rappelons que l'interdisciplinarité n'est pas pour la psychanalyse une découverte recente et un apport extrinsèque. Par interdisciplinarité il ne faut pas ici entendre simples confrontations entre disciplines assurées de leur limites mais une interpénétration dont les exemples sont trop rares faute d'un lieu de travail commun e di un corpus précis sur quoi faire porter l'investigation". Cfr. "Pour la création d'un centre de documentation d'études et de recherches psychanalytiques à l'EPHE (VI sezione)" [conservato in un plico dedicato psicoanalisi e custodito nel faldone degli archivi dell'EHESS relativo alla corrispondenza di Heller].

lanciava l'idea, perfettamente compatibile con quella di Heller, di un Institut des Sciences Humaines sous une optique psychanalytique.⁷¹ Questo in sostanza doveva essere il suo centro di etnopsichiatria, che purtroppo, però, mai sarebbe stato realizzato.

6.2. L'entrata in scena ufficiale. Le due conferenze sull'identità e l'adattamento (1964)

Una fortunata contingenza di fattori aveva reso dunque possibile il ritorno di Devereux in Francia e l'istituzione del suo seminario di etnopsichiatria. In quell'ottobre del 1963, in un paese segnato dal massiccio afflusso di migranti a seguito della decolonizzazione e in un'università votata al rinnovamento delle scienze sociali in una prospettiva pluridisciplinare e internazionale, nonché a ospitare professori poco ortodossi e ricerche "originali", si crea lo spazio istituzionale in cui Devereux può finalmente trovare ascolto. Il terreno socio-culturale è pronto ad accogliere le sue riflessioni sulla messa allo scoperto di una "pelle etnico-culturale" che riveste implicitamente la psicopatologia, i suoi fenomeni ma anche il corpo universale delle sue categorie.⁷² Sono infatti gli anni dell'apertura di una crepa nelle certezze della razionalità clinica occidentale grazie al fruttuoso incrocio tra il movimento eterogeneo dell'antipsichiatria, le riflessioni di Foucault sulla storicità della "follia" e la critica alla presunta neutralità della scienza portata avanti dalla sociologia della scienza. Ma sono anche gli anni di "una nuova Francia freudiana", in cui la psicoanalisi diventa "una componente importante della cultura nazionale" uscendo dal "ghetto corporatista" delle sue istituzioni.⁷³ Finalmente compare nei discorsi psichiatrici, prima immuni alla sua penetrazione, attraverso la via della "psicoterapia istituzionale" e di quella "politica di settore" che avrebbe portato al

⁷¹ Devereux avrebbe coinvolto nel suo progetto il giovane storico Alain Besançon che il 12 maggio 1968 scrive al professore: "Ce que nous voulons c'est une reconnaissance et une institutionnalisation de la psychanalyse dans les sciences sociales. Non pas l'ethnopsychiatrie ou l'histoire en général mais l'application strictement (freudienne) scientifique de la psychanalyse à ces disciplines. Par conséquent il faut insister pour qu'on élargisse ta direction d'études et qu'on développe autour de toi un centre d'étude sur psychanalyse et sciences sociales. Un centre d'études qui regrouperait: l'ethnopsychiatrie psychanalytique, l'histoire psychanalytique, éventuellement la sociologie psychanalytique" [IMEC, Fondo Devereux, DEV 12].

⁷² Cfr. D. Cosenza, *op. cit.*

⁷³ E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 1067 [trad. mia].

profondo rinnovamento in senso de-concentrazionista dell'assistenza psichiatrica e della cura della malattia mentale.⁷⁴ Compare sempre più spesso nelle collane editoriali, nelle riviste, nelle trasmissioni radiofoniche, impregnando il tessuto culturale, e i testi freudiani diventano una delle letture privilegiate degli studenti, che trovano nella psicoanalisi risposte ai temi del momento, come la liberazione sessuale e degli oppressi di ogni genere, dalle donne al “terzo mondo”.⁷⁵ Smarcandosi dalla medicina e dalla psicologia, la psicoanalisi entrava così in quegli anni nell'alveo delle scienze umane, “come sapere insegnabile” in Università.⁷⁶ Le prime cattedre francesi furono infatti istituite alla fine degli anni '60, nel momento di apice della contestazione studentesca e nel nuovo clima di rinnovamento accademico.⁷⁷

“Una teoria etnopsichiatrica dell'adattamento”

Arrivato a Parigi Devereux è entusiasta della nuova condizione. In numerose lettere ringrazia gli amici vicini e scrive a quelli lontani per informarli che finalmente si trova in una situazione accademica “che gli permette al tempo stesso di fare ricerca e di insegnare” e, soprattutto, “nello stesso ambito”.⁷⁸ In un contesto istituzionale che combacia perfettamente con le sue vedute teoriche e apprezza il suo valore scientifico,⁷⁹ Devereux può dedicare tutte le sue energie a scrivere.⁸⁰ “Finalmente ho ottenuto il riconoscimento che ho sempre voluto” – scriverà Devereux all'amico La

⁷⁴ Cfr. V.P. Babini, *Liberi tutti. Manicomi e psichiatri in Italia: una storia del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2009. All'avvio della politica di settore la psicoanalisi verrà utilizzata soprattutto nell'ambito dei nuovi Dispensaires e Hôpitaux de jour degli anni '60, istituiti nei centri medici-psico-pedagogici francesi.

⁷⁵ E. Roudinesco, *op. cit.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 1319. Ricordiamo che negli anni '20 la psicoanalisi aveva fatto il suo ingresso in Francia attraverso la via letteraria surrealista, venne poi inglobata nel dopoguerra nell'“ideale medico” del “patrono” della psicoanalisi francese Sacha Nacht, da una parte, e nel progetto di una “psicologia generale” di Lagache, dall'altra. La fine della campagna comunista contro la psicoanalisi (1957) ebbe un grande ruolo nella sua diffusione nel mondo intellettuale francese.

⁷⁷ Nel 1968 penetra “nel campo universitario senza alcuna etichetta psicologica” (cfr. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 1315) con l'istituzione del Dipartimento di Psicoanalisi – voluto da Serge Leclaire, nella nuova Università “sperimentale” di Vincennes (Paris VIII), fondata nel 1968 – e con l'istituzione, nell'anno accademico 1969-70, di un insegnamento all'Unité d'Enseignement et Recherches di Scienze umane e cliniche di Paris VII Censier (le UER furono istituite sempre nel '68) nell'ambito della creazione da parte di Laplanche di un Laboratoire de psychanalyse et psychopathologie (psychopathologie psychanalytique, psychanalyse appliquée, théorie de la psychanalyse, histoire de la psychanalyse et de la pratique freudienne).

⁷⁸ Nella lettera già citata a Boyer del 5 dicembre 1964 [DEV 12].

⁷⁹ “I have the one thing I never had before [...]: recognition as an anthropologist” scrive Devereux a La Barre il 28 maggio 1964 [DEV 23].

⁸⁰ Scrive a Boyer il primo dicembre 1964 [DEV 12].

Barre nel 1965 – “per la prima volta nella mia vita penso che qualcuno potrebbe essere interessato al mio lavoro. Vogliono che parli, che scriva. Questa è una delle cose più belle dell’essere qui”.⁸¹

Al suo arrivo Devereux è immediatamente coinvolto da Roger Bastide nelle iniziative del suo gruppo di ricerca, che in quel periodo, come anticipato, si sta consolidando attorno alla questione degli immigrati a Parigi. Una di queste è, infatti, l’organizzazione della *Table ronde sur l’adaptation des africains en France*, per la quale il sociologo chiede a Devereux la “preziosa collaborazione”.⁸²

Si svolge il 19 e 20 maggio del 1964 al centro di Psychiatrie Sociale di Bastide, con il patrocinio della sesta sezione dell’EPHE, e vede coinvolti medici, psichiatri, psicologi e assistenti sociali dei maggiori ospedali e centri di ricerca francesi.⁸³ Numerose sono le questioni affrontate: dalle cause dell’emigrazione allo stato dell’arte dei progetti di accoglienza, dai protagonisti coinvolti⁸⁴ alle “nuove condizioni di esistenza” in Francia,⁸⁵ da questioni mediche a questioni psicologiche e sociali. Le due giornate sono suddivise in tre sessioni: “*Problèmes biologiques*”,⁸⁶ “*Problèmes psychiatriques*”⁸⁷ e “*Problèmes d’ethnopsychiatrie*”. In quest’ultima sessione del convegno saranno esposti i risultati delle prime ricerche del gruppo di etno-psicopatologia africana di Solange Faladé e del lavoro clinico svolto agli ospedali Sainte-Anne e Henri-Rousselle nonché presso il centro ospedaliero di Fann a Dakar dal gruppo guidato da Collomb e dai suoi collaboratori.⁸⁸ Concluderà Raveau con una

⁸¹ Scrive a La Barre il 7 aprile 1965 e il 17 ottobre 1965 [DEV 23, trad. mia].

⁸² In una lettera del 13 gennaio 1964 [DEV 12].

⁸³ Gli atti del convegno sono stati pubblicati dall’EPHE e sono conservati al Laboratoire d’Anthropologie Sociale (LAS) di Parigi. Cfr. R. Bastide, F. Raveau, (a cura di), *Table Ronde sur l’Adaptation des Africains en France*, Paris, EPHE, 1965.

⁸⁴ A partire da numerosi studi statistici (per paese, età, sesso, provenienza sociale ecc.).

⁸⁵ Come la questione degli alloggi, del lavoro, della situazione sanitaria ecc.

⁸⁶ Questa sessione prenderà il via dalla constatazione che lo stato sanitario dei migranti non era oggetto di nessun esame medico né alla partenza né all’arrivo. I “problemi di biologia” riguardavano le malattie “inter-tropicali” riscontrate tra i lavoratori africani (soprattutto malattie veneree come la sifilide e la lebbra e la tubercolosi), le malattie più frequenti contratte al loro arrivo e le misure profilattiche contro la loro trasmissione.

⁸⁷ Riscontrati soprattutto nelle scuole e nei servizi di accoglienza universitaria. In questa sessione interveniva Claude Veil offrendo la testimonianza di un progetto in corso, che mirava a formare nelle università francesi medici africani che andassero progressivamente a sostituire le “missioni straniere” in Africa, proposto dalla Lega Francese di Igiene Mondiale nel 1961 in collaborazione con la Federazione Mondiale per la Salute Mentale.

⁸⁸ Cfr. “Note sur les recherches du Centre Hospitalier de Dakar-Fann” di Pierre. Gli altri interventi della sezione di “ethnopsychiatria”, oltre che di Devereux, sono di Aubin “*Médecine magique et arts sculpturaux de l’Afrique*”, di Dubois “*Les Communautés de travailleurs africains à Paris*”, di Ly “*A propos de l’adaptation des africaines en France*” e di Raveau “*Recherche sur les troubles mentaux et l’adaptation des Africains en France*”.

relazione sull'“inchiesta sugli Africani di Parigi”,⁸⁹ compiuta con Bastide in seno al suo seminario e da cui probabilmente era partita l'idea dell'importante convegno. L'inchiesta si era svolta analizzando i “dossier dei malati mentali africani curati negli ospedali psichiatrici parigini dal 1945 al 1964”, raccolti “grazie alla gentilezza del Dott. Daumezon e del Prof. Deniker”.⁹⁰

Devereux è chiamato a presiedere la sessione dedicata ai “Problemi di etnopsichiatria” e la sua conferenza, dal titolo “Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation”, pronunciata a inaugurazione della seconda giornata del convegno, costituisce il suo primo ingresso pubblico nella scena culturale parigina.⁹¹

Mettendo subito allo scoperto l'originalità del suo pensiero, il futuro “padre” dell'etnopsichiatria non si pronuncia sulla tematica delle “malattie mentali dell'uomo dell'Africa Nera”, come forse ci si aspettava da lui. Molto diverso dalle altre relazioni, incentrate principalmente sulla “Psichiatria africana”, il suo intervento è in sostanza una riflessione sulla “natura umana”. Devereux esordisce infatti chiedendosi “cosa costituisce l'essenza dell'umanità”, per lui domanda centrale attorno alla quale impostare la discussione. Una domanda indispensabile per “abbozzare a grandi linee [...] la gamma degli errori” in cui si potrebbe scivolare e che potrebbero sfociare in veri e propri “crimini contro l'umanità e la dignità del nostro prossimo”.⁹² In un convegno il cui tema centrale è l'adattamento degli africani a Parigi, Devereux individua l'errore più grande nell'impostare la discussione proprio sul concetto di “adattamento”. Bizzarro senza dubbio, ma perfettamente coerente con la sua convinzione della necessaria rottura epistemologica dell'equivalenza tra salute psicologica e adattamento socio-culturale presa in considerazione precedentemente: in altre parole, la convinzione che non è necessariamente ‘malato’ chi non si adatta al suo ambiente e, viceversa, non è necessariamente ‘sano’ chi invece vi si adatta.⁹³ Non sorprende, dunque, che il principale bersaglio polemico della conferenza del 1964 sia ancora, come in tutti i suoi scritti, il relativismo dei culturalisti di cui Devereux scalza la logica definendo sì una ‘norma’ di salute psicologica valida universalmente, ma individuandola nel concetto di “individualità” e “differenza”. Per lui, infatti, la salute

⁸⁹ Si vedano gli annuari dell'EHESS, seminario di Psichiatria Sociale di Bastide 1964/65.

⁹⁰ Cfr. R. Bastide, F. Raveau, (a cura di), *Table Ronde sur l'Adaptation des Africains en France*, cit., p. 5 [trad. mia].

⁹¹ Pubblicato negli atti del convegno sopra citati.

⁹² G. Devereux, “Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation”, R. Bastide, F. Raveau, *op. cit.*, p. 6 [trad. mia].

⁹³ Presa in considerazione nel sotto-paragrafo del presente lavoro *Un “isolamento polemico”* (in 5.1).

psicologica consiste nella capacità dell'individuo di procedere, di fronte ai cambiamenti, per "ri-adattamenti creativi"⁹⁴ – molto diversa dalla capacità di adattarsi meccanicamente al proprio ambiente – aggiungendo, di volta in volta, tasselli alla propria identità, multidimensionale, unica e caratteristica, senza perdere il senso della sua continuità nello spazio e nel tempo. Proprio l'identità – annuncia Devereux in "Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation" – costituirebbe "l'essenza stessa dell'umanità dell'uomo". Il senso della propria identità è infatti inseparabile dal senso "della propria umanità" che comporta sempre "un legame con l'umanità altrui" per la possibilità di trovare nella multidimensionalità del proprio sé almeno un "segmento" dell'identità multidimensionale dell'altro.⁹⁵

Individuando invece, malgrado loro, una 'norma' nel concetto di adattamento (benché variabile da cultura a cultura sempre di 'norma' si tratta), i relativisti, da sempre acclamati come propugnatori del rispetto delle differenze, sono per Devereux i più 'normativi' e i più "ossessionati dal bisogno di insistere su una conformità dei comportamenti".⁹⁶ D'altronde solo le società più deboli e compromesse (che Devereux chiama "civiltà etniche") imporrebbero all'individuo di adattarsi meccanicamente al proprio ambiente, spingendolo a riconoscersi esclusivamente nella sua "identità etnica" – una delle tante che possiede – per un maggiore controllo. "Catastrofico", a livello psicologico, è per Devereux spingere l'individuo all'unidimensionalità del sé, operazione che, a livello sociologico, considera all'origine di tanti fenomeni di razzismo.⁹⁷ La società "ideale" (e sana) sarebbe,

⁹⁴ "L'unità di misura della salute mentale non è l'adattamento in sé, ma la capacità del soggetto di procedere a riadattamenti successivi senza perdere il senso della propria continuità nel tempo", scriveva nell'articolo più volte citato del 1956 "Normal and Abnormal", poi raccolto negli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970), cit.; tr. it. "Normale e anormale", in *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 83.

⁹⁵ G. Devereux, "Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation", cit., p. 10 [trad. mia]. Grazie all'attualizzazione questa *aretè* l'individuo realizzerebbe pienamente le proprie potenzialità di essere umano, prima tra tutte una certa plasticità nell'utilizzo dei tratti culturali come strumenti per strutturare il proprio sé e rappresentarsi il mondo, tramite un processo, costante e mai compiuto nel continuo dialogo con l'esterno, di appropriazione, metabolizzazione, introiezione e identificazione.

⁹⁶ *Ivi*, p. 3.

⁹⁷ Per proteggere la propria 'unica' identità, in questo caso l'identità etnica, l'individuo avrebbe bisogno di screditare tutte le altre, cosa che non avverrebbe se riconoscesse nella multidimensionalità del proprio sé frammenti delle identità multidimensionali dell'altro. "Così Mac Crone sottolinea giustamente che, nel caso dei pregiudizi razziali, noi proiettiamo sul gruppo esterno i nostri desideri rimossi e rifiutati e caratterizziamo perciò questo gruppo in funzione delle pulsioni che noi stessi rifiutiamo", scriveva Devereux nell'articolo del 1943 "Antagonistic Acculturation", steso con l'antropologo Edwin Loeb e atto ad analizzare, in modo più approfondito e sul duplice livello psicologico e socio-culturale, le dinamiche in gioco nell'incontro tra culture diverse. Pubblicato sull'*American Sociological Review*, vol. VIII, n. 2, pp. 133-147; e poi raccolto, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, (1972), cit; tr. it. "Acculturazione antagonistica", in *Saggi di*

invece, quella che promuove una concezione multidimensionale dell'identità considerando il massimo di "differenziazione" e "individualizzazione" dell'individuo, così come l'incontro tra membri di culture diverse, un'occasione per arricchirsi anziché una minaccia.⁹⁸ Ecco allora che nella sua conferenza Devereux acclamava: la Francia, "paese di Voltaire e del conte di Rivarol" e "approssimazione più riuscita della Civiltà Umana per eccellenza", avrebbe dovuto per questo essere più incline ad accogliere le differenze e al tempo stesso "meno arrogante, meno etnocentrica e meno inospitale delle civiltà che si proclamano etniche e le migliori del mondo". Rappresentare la "Civiltà Umana per eccellenza", infatti, "comporterebbe inevitabilmente il corollario che ogni essere umano può appartenere a questa civiltà" e "la tesi che ogni essere umano può realizzarsi – in quanto uomo e in quanto individuo – all'interno di questa civiltà".⁹⁹ Ma vogliamo a tutti i costi parlare comunque di adattamento? Bene, allora iniziamo a non considerarlo "un procedimento in tutto e per tutto unilaterale". Con parole che richiamano quelle basagliane Devereux così sosteneva:

Esigiamo da lui [dall'africano in Francia] il massimo della flessibilità che non crediamo di essere tenuti a manifestare noi stessi. I nostri modi di adattarci alla presenza dell'africano sono in sostanza tutti dello stesso genere. Formano una sola *gamma* che è, psicologicamente, sociologicamente e logicamente, perfettamente uniforme, dal momento che è composta esclusivamente da modi per imporre all'africano un adattamento di nostra scelta. A una estremità di questa gamma troviamo, ad esempio, le squadre speciali della polizia e, all'altra, organizzazioni d'accoglienza realmente filantropiche. Per quanto diverse possano sembrare questi due generi di organizzazioni il loro scopo è lo stesso: imporre un adattamento di nostra scelta all'africano in Francia. [...] Quello che non esiste, né in Francia né altrove, è un'organizzazione che cerchi invece di adattare il francese all'africano in Francia.¹⁰⁰

Se ci domandassimo se "ciò che insegniamo all'Africano è ciò di cui ha bisogno o se è semplicemente ciò che ci conviene insegnargli per non essere disturbati nelle nostre piccole abitudini", capiremmo che "l'adattamento non è una questione d'inventario

etnopsicoanalisi complementarista, cit., p. 259. Devereux avrebbe sempre sostenuto che ostentazioni reificate e caricaturali di tratti culturali emergono maggiormente in momenti di crisi individuali e sociali e sono ancora più visibili nel momento dell'incontro tra gruppi culturali diversi, nonché nei casi in cui l'individuo è spogliato di tutte le identità che possiede, tranne quella etnica.

⁹⁸ "Basterà precisare che il semplice contatto tra due gruppi culturalmente diversi costituisce sempre una sfida per entrambi", sosteneva Devereux già nel 1943, nell'articolo sopra citato, p. 260.

⁹⁹ G. Devereux, "Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation", cit., p. 7 [trad. mia].

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 6-7 [trad. mia].

culturale, che comporta una serie di conformità discrete tra tratti culturali e tratti psicologici” come l’insegnamento non è una trasmissione di “*savoir faire*” o “di tecniche”.¹⁰¹ “Inculcare” tratti culturali distaccati dalla loro “matrice” è “profondamente distruttivo” quanto lo è insegnare a un essere umano le tecniche “per suonare il piano, senza fare di lui nello stesso tempo un vero musicista”, in sostanza senza mirare a realizzare in pieno le sue capacità. Il tratto culturale, scrive Devereux altrove,¹⁰² “si incista” non riuscendo ad articolarsi con il resto della personalità e rimanendo “come un corpo estraneo”. Nell’idea di Devereux di una co-emersione tra psichismo e cultura – dove questa è “esperienza interiore”, “una *maniera* di vivere il vissuto”¹⁰³ –, snaturare la cultura del suo ruolo autentico, imponendone un utilizzo convenzionale, una fissazione e reificazione, comprometterebbe l’umanità dell’individuo in quanto “creatore, creatura, agente e mediatore di cultura”. Solo così l’essere umano “soddisfa uno dei suoi bisogni fondamentali, che non potrebbe essere frustrato senza gravi conseguenze per lo psichismo umano e per lo *status* umano dell’essere umano”.¹⁰⁴

In altre parole per quanto riguardava l’africano in Francia, si trattava per Devereux di aiutarlo a non perdere il senso di continuità della propria identità nello spazio e nel tempo, a individualizzare nuovi tratti culturali riadattando creativamente quelli vecchi alla nuova realtà e, come in ogni psicoterapia, a “disapprendere qualche cosa per apprendere qualcos’altro”. Tutto ciò non sarebbe invece avvenuto nel caso di una brutale acculturazione del tutto incompatibile con i più semplici “principi di igiene mentale”. Ma, soprattutto, si trattava di mettere in atto una serie di “ri-adattamenti” reciproci.¹⁰⁵

Così concludeva:

¹⁰¹ *Ivi*, p. 8 [trad. mia]. Era infatti meglio per Devereux parlare, anziché di adattamento, di “insegnamento”: l’“attività più caratteristicamente umana dell’uomo”. La capacità di insegnare (e non quella di adattarsi) costituirebbe infatti la differenza qualitativa dell’uomo rispetto alle altre “specie zoologiche”. Non era dunque dell’altro la responsabilità di un fallimentare adattamento, ma di chi non era capace di insegnare, venendo meno alla sua essenza di essere umano.

¹⁰² Sempre nell’articolo del 1943. Cfr. *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 257.

¹⁰³ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 351.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 326. I tratti culturali sono per Devereux strumenti – e non fini che ne determinerebbero un “uso improprio [...] nel senso in cui il drogato fa uso di sostanze farmaceutiche” (*Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., p. 274) – sostituibili in caso di mancato ‘funzionamento’.

¹⁰⁵ Come dicevamo, questo processo di “ri-adattamenti creativi” e reciproci è, però, per Devereux possibile solo in individui dalle identità multidimensionali: solo tra esseri umani che nella loro multidimensionalità sono in grado di vedere qualcosa di sé nell’altro senza, al contrario, proiettare “desideri rimossi e rifiutati” sull’altro, che verrebbe altrimenti e di conseguenza caratterizzato “in funzione delle pulsioni” rifiutate.

Aggiungerò quindi alla lista dei tratti che costituiscono l'essenza dell'umanità dell'uomo la sua capacità di “*déontogiser*” periodicamente tutto ciò che è fortuito e di “*réontogiser*” tutto ciò che è essenziale. È questo processo che forma la base stessa di ogni apprendimento sensato, che è molto di più e tutt'altra cosa di un semplice condizionamento di comportamenti adattativi privati di ogni senso reale. Ogni psicoterapia, ogni insegnamento che non procede in questo modo è, in sostanza, non un aiuto [...] al servizio dell'individualità, bensì un'autentica distruzione dell'individualità umana finalizzata a un adattamento meccanico, tanto nel maestro quanto nell'allievo. Bisogna capire che la questione dell'africano concerne in primo luogo la nostra umanità, che è inseparabile da quella dei nostri simili. Dal momento che l'adattamento che esigiamo da lui intacca e diminuisce il senso della sua umanità e individualità, attraverso di lui, noi distruggiamo noi stessi.¹⁰⁶

Solo educando al sentimento di riconoscimento e rispetto della reciproca differenza – differenti proprio perché individui prima che membri di culture diverse – solo educando a un sentimento di comune appartenenza alla “Civiltà Umana, di cui tutte le civiltà non sono che varianti e approssimazioni”, si sarebbe potuta per Devereux risolvere la questione dell'adattamento degli africani in Francia.

Devereux avrebbe ribadito la sua posizione dell'universalità dell'umano nella “differenza” durante la sua seconda apparizione pubblica sulla scena culturale parigina, nel novembre di quell'anno, in occasione dell'ammissione alla *Société Psychanalytique de Paris* (SPP). Lì avrebbe approfondito alcune tematiche dell'intervento precedente, riflettendo sul concetto di identità e proponendo una nuova chiave per rileggere la malattia mentale.

Come sottolineava Bastide, introducendo gli atti del convegno sull'adattamento degli africani in Francia, le due giornate erano state l'occasione per conoscersi, riunire le forze e mettere le basi per un piano di intervento comune. Da quell'esperienza era nata l'idea di costituire un piccolo comitato¹⁰⁷ che si poneva come primo obiettivo la fondazione di una rivista di etnopsichiatria e psichiatria sociale. Si trattava in primo luogo di rispondere all'assenza a livello internazionale di una rivista dove gli specialisti in quegli ambiti potessero pubblicare articoli originali e non semplicemente recensioni, riassunti di conferenze e progetti di ricerca, come avveniva nel caso della *Transcultural Psychiatry Research Review and Newsletter*, che Devereux considerava

¹⁰⁶ G. Devereux, “Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation”, cit., p. 12 [trad. mia].

¹⁰⁷ Composto da Bastide, Benoit, Brumpt, Devereux, Faladé, Morazé, Pidoux, Veil.

essenzialmente “un intermediario tra ricercatori”.¹⁰⁸ Questa esigenza era particolarmente sentita da Devereux, obbligato fino ad allora a pubblicare “dove si possa; in riviste psichiatriche, psicoanalitiche, etnologiche”, ma il più delle volte in riviste mediche delle “vecchie colonie [...] poco lette in Europa e negli Stati Uniti e difficilmente reperibili”.¹⁰⁹ Proprio a lui veniva affidato il compito di stendere un progetto di gemellaggio con la *Transcultural Psychiatry Review*¹¹⁰ e di una *Société Internationale d’Ethnopsychiatrie*, che come organo avesse la nuova rivista.¹¹¹ Nonostante le negoziazioni con Eric Wittkower – il fondatore nel 1956 di questa rivista nonché del primo istituto di psichiatria transculturale della McGill University di Montreal – e un incontro a Parigi, nel 1965, tra H. B. Murphy, suo collaboratore, Clemens Heller, Devereux e Bastide, in cui erano stabiliti i termini della nuova collaborazione,¹¹² il progetto non sarebbe andato in porto.¹¹³ Sarebbe stato però realizzato da Devereux tredici anni dopo fondando, con l’allievo Tobie Nathan, la rivista *Ethnopsychiatria* (1978), su cui torneremo.¹¹⁴

Il convegno del 1964 fu però l’inizio di una fruttuosa collaborazione istituzionale e scientifica con Bastide,¹¹⁵ che nel 1966 porterà al raggruppamento dei seminari di psichiatria sociale, etnopsichiatria e psicopatologia del lavoro dello psichiatra Claude Veil.¹¹⁶ Proprio il sociologo sarà uno dei maggiori promotori dell’opera di Devereux in Francia.¹¹⁷

¹⁰⁸ Scrive Devereux nel “Projet de revue d’ethnopsychiatrie et de psychiatrie sociale” (1964-1965) conservato nel Fondo Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza editoriale [DEV 38].

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ La *Transcultural Psychiatry Review* si sarebbe occupata, come da tradizione, di recensioni, abstract progetti e bibliografie mentre la rivista francese avrebbe pubblicato “articoli originali”.

¹¹¹ Che Devereux istituirà nel 1974 in seno al suo seminario.

¹¹² Dalla lettera di Devereux a Wittkower del 4 marzo 1965, conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC sempre tra la corrispondenza editoriale [DEV 38].

¹¹³ Nella lettera a Devereux del 27 aprile 1965 Wittkower non accettava la proposta adducendo i troppi cambiamenti che la rivista stava affrontando in quel periodo [ivi]. Si veda a riguardo anche la corrispondenza contenuta nel dossier di carriera di Devereux, custodito negli archivi dell’EHESS.

¹¹⁴ Si rimanda al paragrafo 8.2. del presente lavoro. Bastide muore nel 1974.

¹¹⁵ Una convergenza di interessi istituzionali e scientifici legherà infatti Devereux a Bastide, ma anche profonde affinità nelle posizioni teoriche, che emergono in modo esplicito nella seconda edizione di *Sociologie et psychanalyse* (1972), dove il nome di Devereux compare ripetutamente. Devereux in un bigliettino da visita degli anni ’70 conservato nei suoi archivi tra la corrispondenza con Bastide [DEV 12] definirà il legame con il sociologo francese “un’amicizia militante” nata da una comune visione del ruolo delle scienze dell’uomo e volta a ricordarne l’autentico oggetto di studio: “l’uomo vivente”, perso di vista nelle sempre maggiori specializzazioni e tecnicismi. Numerose sono le lettere in cui si scambiano riferimenti bibliografici, impressioni e suggerimenti sui rispettivi scritti, da entrambi profondamente apprezzati.

¹¹⁶ Uno dei pionieri, insieme a Paul Sivadon e Louis Le Guillant, della psicopatologia del lavoro. Dal 1963 tenne il seminario di *Psychopathologie du travail industriel*, nell’ambito della cattedra di Psychiatrie Sociale di Bastide e legato al Laboratoire de psychologie sociale da lui diretto. Veil dedicava il seminario del 1963 all’analisi dei documenti medici e amministrativi raccolti in uno dei

All'arrivo in Francia, parallelamente alla collaborazione con Bastide, Devereux, si muove su un altro fronte, entrando subito in contatto con il mondo psicoanalitico parigino.

Quell'ottobre del 1963 è uno dei momenti più caldi della psicoanalisi francese poiché, accanto al suo progressivo diffondersi nelle maglie del terreno culturale, sta avvenendo la “seconda scissione” all'interno delle sue istituzioni. Dopo il distacco dalla storica Société Psychanalytique de Paris (SPP) del primo “gruppo di dissidenti” – che nel 1953 aveva fondato, attorno a Lagache e Lacan, una propria società: la Société Française de Psychanalyse (SFP) – è ora in corso l'allontanamento del fronte “eterodosso” dei lacaniani, accusati di essere la causa del decennale rifiuto da parte dell'Associazione internazionale di psicoanalisi (IPA) della richiesta di affiliazione della SFP.¹¹⁸ La scissione della Société Française de Psychanalyse porterà presto all'istituzione di due nuove società: l'Association Psychanalytique de France, diretta da Lagache, e l'École Freudienne de Paris, fondata da Lacan nel giugno del 1964.¹¹⁹

In questo momento di confusione istituzionale, tra le tre possibilità incarnate dai maggiori protagonisti della psicoanalisi francese del secondo dopoguerra, Sacha Nacht, Lagache e Lacan, esponenti di tre visioni diverse del pensiero freudiano (medica, psicologica, “filosofica”),¹²⁰ Devereux sceglie la via più classica. Nel novembre del 1963 si rivolge infatti all'“istituzione” Sacha Nacht – allora vicepresidente dell'IPA,¹²¹ direttore del Laboratoire psychanalytique dell'ospedale

primi Hopitaux de jour psychiatriques francesi, istituito nel 1962 dalla *Association de l'Élan Retrouvé* fondata da Paul Sivadon – con la quale Veil collaborava sin dalla sua nascita (1948) – parallelamente all'“esperimento pilota” del XIII *arrondissement* di un “Foyer” che ospitasse i pazienti dimessi dagli ospedali psichiatrici. Cfr. V. P. Babini, *op. cit.* Veil fu assunto all'EPHE insieme a Devereux nel 1963, come “Sous-directeur d'Études”, nell'ambito della cattedra di Bastide.

¹¹⁷ Come confiderà Devereux a La Barre alla morte del sociologo (1974). Di Bastide sono la prefazione agli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970) e le recensioni al primo libro di Devereux pubblicato in Europa, *From Anxiety to Method* (1967), e alla raccolta di saggi, *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972).

¹¹⁸ L'espulsione di Lacan dalla SFP era stata la condizione imposta dall'IPA, nell'ottobre del '63, per ottenere il riconoscimento istituzionale.

¹¹⁹ Cfr. E. Roudinesco, *op. cit.*

¹²⁰ I tre psicoanalisti avevano posizioni molto diverse anche a riguardo dello storico dibattito sulla formazione degli analisti che aveva nutrito la “crisi endemica” della psicoanalisi francese, costituendo la causa maggiore delle due scissioni. Nacht rappresentava l'ala più “conservatrice”, secondo la quale solo i medici potevano svolgere analisi didattiche ed essere considerati membri titolari della SPP, mentre Lagache la “corrente liberale e universitaria”, aperta all'analisi laica. E. Roudinesco, *op. cit.*

¹²¹ Dal 1957 al 1969.

Sainte-Anne e “patrono” dell’Institut de Psychanalyse¹²² – per potere partecipare alle riunioni e alle attività della Société Psychanalytique de Paris,¹²³ la prima società francese di psicoanalisi (1926) e nel 1963 l’unica ‘legittima’ agli occhi del mondo psicoanalitico internazionale.¹²⁴

Tenendoli aggiornati sugli sviluppi francesi, agli amici americani Devereux confida che riguardo al “gruppo dissidente” di Lagache deve “ammettere [...] che sono persone serie” sebbene abbiano un “modo di pensare [*turn of mind*] filosofico ... forse troppo filosofico”.¹²⁵ Su Lacan pronuncerà parole molto pungenti¹²⁶ mentre il “conservatore” Nacht sarà sempre lo psicoanalista francese da Devereux più apprezzato.¹²⁷ Una stima reciproca, che è testimoniata dall’articolo del 1968 dell’Encyclopedie de la Pléiade, dal titolo *Psychanalyse et Anthropologie*, in cui il patrono della psicoanalisi francese dedica un lungo paragrafo a Devereux, dimostrando di conoscerne a fondo il pensiero¹²⁸ e appoggiandone pienamente l’ortodossia contro le formulazioni teoriche dei culturalisti americani.¹²⁹

¹²² Che aveva contribuito a fondare e diretto durante il suo primo decennio di vita (1952-1962).

¹²³ Si veda la corrispondenza con la SPP, conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC [DEV 31].

¹²⁴ Lo stesso Nacht l’aveva diretta e riorganizzata negli anni della sua riapertura dopo la guerra (1949-1952).

¹²⁵ Così a Boyer il 5 dicembre 1964 [IMEC, Fondo Devereux, corrispondenza scientifica, DEV 12, trad. mia].

¹²⁶ Come riportano i suoi allievi e come emerge dalla corrispondenza intrattenuta con i colleghi. Si vedano ad esempio le lettere con La Barre degli anni ’70-80.

¹²⁷ Così riporta T. Nathan in *Ethnoroman*, cit.

¹²⁸ E questo prima che le due raccolte, più volte citate, dei principali saggi di Devereux fossero pubblicate in Francia nei primi anni ’70.

¹²⁹ Cfr. S. Nacht, “Psychanalyse et anthropologie”, in *Encyclopedie de la Pléiade*, volume 24 *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 1680-1705. Dopo avere minuziosamente illustrato le teorie freudiane sulla cultura che avevano, per lui, aiutato gli antropologi a capire la genesi e l’evoluzione dei fatti sociali, grazie all’introduzione di “una dimensione dinamica ed energetica” nella spiegazione delle relazioni interpersonali, Nacht prendeva in considerazione il dibattito tra Malinowski e Jones riguardo all’universalità del complesso edipico, le posizioni teoriche di Benedict, Mead, Kardiner, Linton, Horney ecc. Pur accogliendone alcuni spunti di riflessione importanti per lo sviluppo della psicoanalisi, sosteneva che numerosi erano i punti sui quali “la psychanalyse traditionnelle ne peut pas partager les vues de culturalistes”, primo tra tutti il rifiuto dell’universalità dello psichismo: “Une ethnologie qui ignorait certains courants profonds du psychisme ne pouvait connaître qu’un seul aspect tronqué, isolé, d’un fait observé. Elle était donc portée à des simplifications excessives, à des conclusions plus ou moins arbitraires concernant la structure du caractère des certains groupes ethniques. Elle en observait les manifestations extérieures, les traits particuliers, sans posséder la clef qui lui en aurait livré la signification latente, profonde, secrète. Il lui manque d’avoir découvert que toutes les cultures ont un dénominateur commun, et que ce dénominateur est précisément l’homme. Ce n’est lorsqu’on connaît certains fondements essentiels et généraux du psychisme humain qu’il est possible de déterminer les éléments spécifiques de telle ou telle culture” (p. 1687). Ugualmente la psicoanalisi tradizionale non poteva accettare il fatto che i culturalisti non avessero “tenu aucun compte de l’essentielle subjectivité des phénomènes psychiques, et surtout des phénomènes inconscients”, così come la loro concezione “desessualizzata” dell’individuo, una visione della cultura reificata come se non fosse “vissuta” e una concezione passiva e statica della trasmissione culturale incapace di interrogarne la genesi. Sono indubbiamente parole e critiche che rispecchiano il pensiero di Devereux e

Nonostante la politica di Nacht, poco favorevole alla pratica degli psicoanalisti non medici (qui in linea con il mondo statunitense), Devereux sarà così accolto calorosamente nel cerchio di Nacht, Serge Lebovici, René Diaktine e Conrad Stein¹³⁰ in seno alla SPP, di cui nel giugno del 1964 diventerà “Membre adhérente”.¹³¹

Nei primi anni Devereux partecipa attivamente alle attività della SPP e crea un gemellaggio tra il suo seminario all’EPHE e quello di *Psychanalyse et culture* che terrà dal 1964, all’Institut de Psychanalyse, a fianco del seminario di Stein sull’antropologia psicoanalitica. Sarà poi invitato a tenere numerose conferenze nell’ambito delle iniziative dei suoi membri; un esempio è quella del 1966, “L’image de l’enfant dans deux tribus”, pronunciata in seno ai seminari del Groupe français d’études de Neuropsychopathologie infantile, organizzati nel reparto di psichiatria infantile di Lebovici, nato nell’ambito del “Dispensaire d’hygiène mentale” del XIII *arrondissement* di Philippe Paumelle dove si inaugurò la “psichiatria di settore”.¹³²

La partecipazione di Devereux alle iniziative della SPP diverrà però, nel corso degli anni, sempre più rada. Nelle lettere alla SPP degli anni ’70 addurrà, come

richiamano il suo articolo del 1957 “Psychoanalysis as anthropological field work: data and theoretical implications”, che infatti Nacht cita in bibliografia.

¹³⁰ Si veda la corrispondenza con la SPP più volte citata [DEV 31].

¹³¹ Benché Devereux non fosse affiliato all’IPA (non essendo stato accettato come membro dell’American Psychoanalytical Association, in quanto non medico), l’escamotage burocratico della sua appartenenza alla Philadelphia Association of Psychoanalysis (1954) come “Research member”, gli consentirà di affiliarsi alla SPP. Si veda a riguardo la lettera a Diaktine del 16 aprile 1964 conservata tra la corrispondenza scientifica con la SPP [DEV 31]. Nonostante la politica più flessibile di Lebovici, succeduto egemonicamente a Nacht (E. Roudinesco, *op. cit.*), Devereux non sarà mai nominato “membro titolare”. La distinzione tra aderenti e titolari era stata stabilita da Nacht durante la sua presidenza della SPP (1949-1952) in base all’appartenenza o meno all’Ordine dei medici. A differenza degli USA i membri aderenti potevano praticare la psicoanalisi ma non potevano svolgere analisi didattiche funzionali alla formazione dei nuovi analisti. Devereux non avrebbe mai praticato in Francia. Nel 1975 chiederà l’autorizzazione di poter esercitare nel suo appartamento, anche questa volta come negli Stati Uniti, essenzialmente per ragioni economiche in vista del suo pensionamento (in quanto straniero non aveva diritto ai sussidi pensionistici). Per questo nel 1978 chiederà la “titularisation” che non gli verrà però accordata. “J’ai demandé ma titularisation, afin de pouvoir, tant que durent mes crédits de recherche, augmenter un peu mes revenus en faisant des contrôles. Ensuite, si je n’arrive pas a trouver des autres crédits de recherches, je voudrais faire des analyses didactiques ... juste assez pour en vivre”, scrive Devereux alla SPP in una lettera del 2 febbraio 1978 [DEV 31].

¹³² Cfr. V.P. Babini, *op. cit.* Il testo della conferenza fu pubblicato nel 1968 sulla *Revue de Neuropsychiatrie Infantile*, vol. XVI, n. 4, pp. 375-390. Devereux era stato coinvolto da Lebovici in questa iniziativa per la sua esperienza anche in questo ambito. Ricordiamo infatti il periodo trascorso alla Devereux School for Disturbed Children di Devon (1953-56) e il maestoso volume *Therapeutic Education. Its Theoretical Bases and Practice* (1956). La sua conferenza aveva l’obiettivo di dimostrare come “la façon dont on voit l’enfant exerce une influence sur la pensée psychiatrique d’une société donnée” (p. 382). A partire da una riflessione su culture “altre”, sviluppava un’analisi della ‘nostra’ psicopatologia dell’infanzia. Teneva in guardia dallo stereotipo costruito su un’immagine del bambino “puerile” anziché “infantile”: un’immagine completamente contrapposta a quella del “primitivo”, per cui il bambino è un “piccolo uomo”. Un’immagine dunque culturale, molto spesso spacciata erroneamente per biologica. Questo errore per Devereux dava origine a discorsi “pseudoscientifici” e aveva gravi conseguenze nello sviluppo psichico infantile.

giustificazione, la vita ritirata, le cattive condizioni di salute e l’“immenso” lavoro.¹³³ Ma nelle lettere private confiderà di non sentirsi a suo agio nella conflittualità che animò sempre le diverse correnti della SPP e, in generale, la psicoanalisi francese. Se ne terrà sempre “scrupolosamente al di fuori”, desideroso anche in questo ambito di rimanere nel suo *quiet corner*.¹³⁴ “In breve – dichiarerò ai colleghi americani negli ultimi anni della sua vita – più apprezzo la psicoanalisi, meno apprezzo gli psicoanalisti”.¹³⁵

La rinuncia all'identità: l'etnopsicoanalisi alla prova

In occasione della sua ammissione alla Société Psychanalytique de Paris e dell’apertura del nuovo anno accademico, il 17 novembre 1964 Devereux pronuncia la conferenza “La renonciation à l’identité: une défense contre l’anéantissement”, che sarà pubblicata nel 1967 sulla *Revue Française de Psychanalyse*, organo della SPP. Costituisce l’inaugurazione del ciclo di seminari che Devereux terrà per gli allievi dell’Institut de psychanalyse e, contemporaneamente, l’occasione per farsi conoscere meglio dai suoi colleghi.¹³⁶

Per il suo secondo intervento pubblico sulla scena culturale parigina, come nel caso del convegno sull’adattamento degli africani a Parigi, colui che a partire dagli anni ’70 sarà acclamato come il “padre” dell’etnopsichiatria terrà un discorso che di strettamente ‘etnopsichiatrico’ ha ben poco, perlomeno nel senso che stava assumendo l’etnopsichiatria in quegli anni, cioè di psicopatologia rivolta all’altro culturale. Per “farsi conoscere” Devereux sceglie, infatti, di dedicare la sua conferenza alla questione dell’identità personale, concetto che per lui esprimeva – come aveva annunciato qualche mese prima – “ciò che l’essere umano ha di unico e

¹³³ Cfr. la lettera di Devereux al Presidente Jean Gillibert del 2 febbraio 1978 [DEV 31].

¹³⁴ Così confidava, ad esempio, il 12 febbraio 1977 a Nata Minor, in occasione delle sue dimissioni [Corrispondenza scientifica, DEV 26]. Significative sono le parole scritte all’amico Besançon riguardo a un’assemblea della SPP: “J’en suis sorti écoeuré. Je me suis demandé ci c’était bien cela... la psychanalyse. Les passions, la hargne, les manipulations, les essais de fendre le cheveu en 4 ... J’ai voté et puis je n’ai même pas attendu le résultat ... je suis parti, me sentant déshonoré en tant que psychanalyste. Regardant ces comportements, me demandant si la psychanalyse servait à quelque chose, si ceux qui la pratiquent se comportent ainsi. J’ai encore, semble-t-il des illusions sur la psychanalyse”; lettera del 24 aprile 1974 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 12].

¹³⁵ Lettera di Devereux a Hippler dell’11 gennaio 1980 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 20].

¹³⁶ Dalla lettera di Diaktine a Devereux del 17 giugno 1964 [DEV 31].

di specificamente umano”.¹³⁷ Che sia questo il tema a lui più caro e la matrice dei nuclei teorici fondamentali del suo pensiero, Devereux nella conferenza del novembre del 1964 lo svela, offrendo una matassa attorno a cui riannodare la sua lunga riflessione sui rapporti tra cultura e psichismo.

Pur essendo un articolo clinico – come esplicitamente gli era stato richiesto¹³⁸ – rivolto a un pubblico di psicoanalisti, il testo della conferenza rende magistralmente l’idea della complessità del suo pensiero teorico e dell’ampiezza delle sue ricerche. È infatti l’occasione perfetta per Devereux per esporre, più o meno esplicitamente, i concetti chiave della sua teoria, fino ad allora sparsi nel centinaio di scritti pubblicati negli Stati Uniti dagli anni ’30, i più importanti dei quali saranno raccolti qualche anno dopo, tradotti in francese, negli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* (1970) e in *Ethnopsychanalyse complémentariste* (1972). Ed è anche l’occasione per dare un saggio del suo modo di procedere dove, allo scopo di offrire una lettura prismatica di ogni fenomeno umano, si alternano costantemente riflessione teorica e ricchezza di esempi che Devereux chiama “osservazioni”, prese dalla clinica, dall’antropologia, dalla biologia, dalla fisica, dalla letteratura, dalla fiabistica nonché dal suo ultimo grande amore, la mitologia classica. Come detto precedentemente, è un’alternanza che ha forse il limite di spezzare il filo del discorso, ma che – non va dimenticato – trae la sua ragione scientifica dal quel presupposto dell’unità psichica dell’umanità e dal metodo complementarista, di cui questo conferenza offre un esempio “in vivo”. Nella doppia appartenenza epistemologica del concetto di identità, Devereux mette infatti il complementarismo ‘in azione’, come strumento epistemologico per evitare riduzionismi e determinismi che ne limiterebbero l’autentica comprensione.

Proprio l’identità dunque – nonché la possibilità di percepirla nella sua continuità nello spazio (come immagine corporea unitaria) e nel tempo (come memoria) – caratterizzerebbe per Devereux “ciò che è essenzialmente umano, ciò che è l’essenza stessa dell’umanità”, nel senso che solo l’uomo possiede un senso soggettivo della propria identità. Nelle premesse dell’intervento alla SPP Devereux ci avverte che non va però confusa con una semplice “identificabilità”. Va intesa piuttosto nel suo senso “operazionale”,¹³⁹ cioè nell’essere *funzionale* a esprimere una unicità attualizzando il

¹³⁷ G. Devereux, “Une théorie ethnopsychiatrique de l’adaptation”, cit., p. 4 [trad. mia].

¹³⁸ Cfr. la lettera a Stein del 4 luglio 1964 [DEV 31].

¹³⁹ Devereux si riferisce sempre all’operazionalismo di P. W. Bridgman, preso in considerazione precedentemente, secondo il quale il significato di ogni concetto corrisponde alle operazioni sperimentali o mentali che lo definiscono e che permettono di esprimerlo.

“potenziale biologico dell’uomo” (differenziazione, individualizzazione, plasticità e variabilità del comportamento),¹⁴⁰ grazie a un doppio processo di “umanizzazione” che avviene tramite “l’acquisizione di uno psichismo specificamente umano e della cultura”.¹⁴¹ In altre parole, secondo Devereux, sarebbe proprio l’identità a far “funzionare” l’uomo in quanto tale.

Premette che considererà l’identità come “il prodotto di una differenziazione per arricchimento” da cui si origina uno “spazio multidimensionale” costituito da elementi eterogenei che non appartengono esclusivamente a un solo individuo. È infatti l’unicità del modo di configurarli a costituire l’identità dell’individuo come “struttura”, come un *bricolage*, dirà Devereux, citando Lévi-Strauss, al fine di precisare come l’identità non sia il risultato di una semplice somma di caratteristiche distintive, ma il particolare modo del relazionarsi l’una all’altra in un “sistema” costituito da “elementi tali che una qualsiasi modificazione di essi comporti una modificazione di tutti gli altri”.¹⁴² Quasi come un organismo olisticamente inteso.

Prendendo quindi le distanze da una posizione sostanzialistica e intendendo l’Io in un significato più ampio di quello strettamente psicoanalitico, Devereux descrive l’identità in termini dinamici e operativi considerandola come il risultato di un processo graduale che prende avvio nella prima infanzia. Un processo grazie al quale il bambino giunge a rappresentarsi come un centro unitario che ingloba le diverse fonti delle percezioni in un’unica spazialità e che, proustianamente e/o bergsonianamente, grazie alla memoria ricomponde la percezione dei diversi sé nello scorrere tempo. “Comprendersi, comprendere ed essere compresi” procedono di pari passo e sono inscindibili l’uno dall’altro: è così che il bambino, grazie a “un’acrobazia cognitiva”¹⁴³ che gli consente di rappresentarsi al tempo stesso come oggetto e come soggetto, si separa dal mondo esterno a partire dalla “differenza” prodotta dall’incontro con l’identità dell’altro (la madre) che complementariamente permette l’incontro con il proprio sé. La prima tappa di questo processo di emancipazione, e insieme di auto-appropriazione/auto-affermazione, avviene

¹⁴⁰ Cfr. G. Devereux, “Cultural Factors in Psychoanalytic Therapy”, *Journal of the American Psychoanalytic Society*, vol. I, n. 4, 1953, pp. 629-655; ripubblicato, tradotto in francese, negli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* (1970), cit.; tr. it. “I fattori culturali nella terapia psicoanalitica”, in *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 325.

¹⁴² C. Lévi-Strauss, “La notion de structure en ethnologie” (1952), in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1964; tr. it. di P. Caruso, “Il concetto di struttura in etnologia”, in *Antropologia strutturale*, Milano, il Saggiatore, 2009, 3^aed., pp. 311-312.

¹⁴³ Cfr. G. Jervis, *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*, Milano, Garzanti, 1984.

nell'istante decisivo in cui il bambino pronuncia il suo primo "no". È il costituirsi di una prima "frontiera",¹⁴⁴ frontiera labile e vulnerabile, "formata al prezzo di tanti sforzi, soggetta a tanti rischi e contrastata in molti modi",¹⁴⁵ i cui confini, nella loro fluidità, si ricreeranno continuamente *de novo* nel continuo dialogo con l'esterno.

La costituzione dell'identità è dunque, per Devereux, un processo *in fieri* mai completamente compiuto: rimarrà infatti costante nell'essere umano quella tensione dialettica tra "il fatto che, per vivere, l'individuo deve distinguere - dentro e fuori di sé" e "l'attrazione regressiva verso l'indistinto" che, permanente dentro di lui, lo spinge a essere "tutt'uno con il mondo e con le cose".¹⁴⁶

In *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926) Freud considera questa tensione interiore l'origine di ogni angoscia umana – molto spesso proiettata in "un fuori estraneo e minaccioso"¹⁴⁷ – e nelle prime pagine di *Il disagio nella civiltà* (1929), là dove si interroga sul "sentimento oceanico", scrive:

La patologia ci indica un gran numero di stati in cui la delimitazione dell'Io nei confronti del mondo esterno diviene incerta o dove i confini sono davvero tracciati in modo errato; casi in cui parti del nostro corpo, addirittura segmenti della nostra vita psichica, percezioni, pensieri, sentimenti ci appaiono come estranei e non facenti parti dell'Io, altri in cui si attribuisce al mondo esterno ciò che ha avuto origine nell'Io e da questi dovrebbe essere riconosciuto. Anche il sentimento dell'Io è quindi soggetto a disturbi e i confini dell'Io non sono stabili. Un'ulteriore riflessione dice: il sentimento dell'Io dell'adulto non può essere stato così sin dall'inizio. [...] All'origine l'Io contiene in sé tutto, successivamente separa da sé un mondo esterno. Il nostro sentimento dell'Io attuale non è quindi altro che un residuo rinsecchito di un sentimento molto più esteso, anzi onnicomprensivo, che corrispondeva a una più profonda correlazione dell'Io con l'ambiente.¹⁴⁸

Le riflessioni di Devereux nella sua conferenza e le sue osservazioni di stati patologici, che mostrano tentativi non riusciti di quel fragile ma indispensabile processo di individualizzazione, richiamano certamente alla mente i passaggi freudiani, ma non possono non ricordare anche le pagine di Ernesto De Martino sul "dramma esistenziale" del mondo magico segnato dal sentimento angoscioso della

¹⁴⁴ Cfr. G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit.

¹⁴⁵ G. Devereux, "La renonciation à l'identité: une défense contre l'anéantissement", cit.; tr. it a cura di A. Cerea, *La rinuncia all'identità. Una difesa contro l'annientamento*, Milano, Mimesis, 2015, p. 57.

¹⁴⁶ E. Servadio, introduzione a S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926), Torino, Einaudi, 1951, pp. 9-19, qui p. 19.

¹⁴⁷ S. Freud, *Il disagio nella civiltà* (1929), a cura di Stefano Mistura, Torino, Einaudi, 2010, p. 6.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 5-7.

fluidità dei confini tra io e mondo esterno, nonché della labilità della propria “presenza” e del rischio di disgregazione e annientamento. Drama sì storico e culturale, che tuttavia per l’antropologo italiano si riflette nel dramma individuale del malato risolvendosi, entrambi, in una forma di compromesso che, tramite il pensiero magico o il sintomo, arresta il sentimento angoscioso di non esistere.¹⁴⁹

In *La renonciation à l’identité* Devereux individua in questo timore panico della “perdita della presenza” una nuova chiave per rileggere la malattia mentale. Lì espone la sua tesi secondo la quale la rinuncia a una progressiva individualizzazione dal mondo esterno costituisce il fulcro della malattia mentale. La rinuncia all’identità sarebbe un meccanismo difensivo finalizzato a preservare l’esistenza e costruito sull’idea fantasmatica che affermare la propria identità risulterebbe “fatale” in quanto la esporrebbe all’annientamento. Questa strategia si manifesterebbe nel “setting da laboratorio” della scena analitica nel momento in cui i sintomi del paziente acquisiscono le vesti di resistenze che svelano come, in realtà, ogni sintomo sia un rifiuto a comprendere il mondo esterno poiché implicherebbe la possibilità di comprendersi e, specularmente, quella di essere compresi. La stessa guarigione, sottolinea Devereux, viene vissuta come un pericolo nella misura in cui, richiedendo di svelare la propria identità, esporrebbe al rischio di annientamento. Basti pensare per Devereux al *transfert*, dove questo rifiuto può manifestarsi visibilmente ed è condizione delle proiezioni del paziente.¹⁵⁰ Seguendo Freud, Devereux esplicita l’affermazione di “un’unità perfetta tra malattia e resistenze” – nient’affatto “effetti collaterali” dell’analisi, bensì punto d’accesso alle nevrosi (ragione per cui “l’analisi può guarire”) – e afferma che ogni sintomo è in realtà una resistenza all’acquisizione dell’identità o alla sua scoperta e ogni resistenza è “la massima *manifestazione* della nevrosi o della psicosi”:¹⁵¹ osservatorio privilegiato in cui vedere “in azione” l’angoscia di essere annientati e i meccanismi di difesa conseguenti.

Oltre che nei casi clinici, Devereux nella sua conferenza cerca le strategie umane contro l’annientamento in miti, riti, usanze culturali e fiabe: cita Ulisse che dichiara di chiamarsi Nessuno per sfuggire a Polifemo, cita i personaggi delle favole dei fratelli Grimm che per sottomettere lo “spiritello” devono scoprire il suo vero nome, ci racconta dell’usanza dei membri di alcune tribù di utilizzare nomi convenzionali per

¹⁴⁹ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948.

¹⁵⁰ Come abbiamo visto, già per Freud una delle forme di resistenza per eccellenza. Si rimanda al sottoparagrafo del presente lavoro *La “conversione” alla psicoanalisi* (in 4.3).

¹⁵¹ G. Devereux, *La rinuncia all’identità*, cit., p. 35.

proteggersi dal potere degli stregoni, ci ricorda il divieto degli israeliti di pronunciare il nome del loro dio. Metodologicamente procede in senso inverso rispetto a De Martino, che cercava nel patologico uno strumento euristico per capire il dramma magico della “crisi della presenza”. Devereux cerca piuttosto nelle manifestazioni culturali della paura di annientamento gli strumenti euristici per capire la malattia mentale – e questo sempre a partire dal presupposto epistemologico dell’unità psichica dell’umanità che consente di ritrovare, in un vai e vieni di manifesto e rimosso, idee fantasmatiche (quali il desiderio di mascherarsi o di scomparire per proteggersi da ipotetici attacchi esterni) materializzate in sogni, miti, riti. Di lì la convinzione di poter raggiungere una comprensione il più possibile esaustiva di ogni fenomeno umano solo attraverso il metodo del complementarismo che lo osserva come in un caleidoscopio che, cambiando costantemente prospettiva (psicologica/socio-culturale), lo trasforma e lo arricchisce continuamente.

Quasi per prevenire la critica che potrebbe muovergli una visione sociologica e culturalista della malattia mentale, tesa a sottolineare la tipicità dei disturbi d’identità nella società contemporanea e la loro assenza nel passato, Devereux, dopo aver espresso la tesi centrale di *La renonciation à l’identité*, presenta la sua visione del ruolo della “cultura” nella psicopatologia e i concetti chiave del suo pensiero teorico.

Distaccandosi dalle posizioni freudiane che leggono la cultura prevalentemente nella sua funzione necessariamente repressiva e normalizzatrice,¹⁵² Devereux considera invece la cultura come la dimensione fondatrice dell’umano: funzionale non a reprimere, bensì ad attualizzare le potenzialità dell’individuo fornendogli una vasta gamma di strumenti di differenziazione e di individualizzazione attraverso cui costruire il proprio sé, unico e caratteristico. Le diverse culture sono “assi organizzatori del comportamento”,¹⁵³ che sopperiscono alla mancanza di comportamenti predeterminati da istinti e tropismi: “scatole di strumenti”¹⁵⁴ che consentono all’uomo di funzionare come tale in una data società.

¹⁵² Cfr. S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, cit.

¹⁵³ Cfr. G. Devereux, “Psychiatry and Anthropology: Some Research Objectives”, *Bulletin of Menninger Clinic*, vol. XVI, n. 5, 1952, pp. 167-177; ripubblicato, tradotto in francese, negli *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Paris (1970), cit., con il titolo “L’ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique cliniques” (che comprende passi dell’articolo sopra citato “Cultural Factors in Psychoanalytic Therapy” (1953); tr. it. “L’etnopsichiatria come quadro di riferimento nella ricerca e nella pratica clinica”, in *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit.

¹⁵⁴ Cfr. Id., “Ethnic Identity”, conferenza tenuta a Burg Wartenstein per il simposio “Ethnic Identity: Cultural Continuity and Change”, organizzato dalla Wenner-Gren Foundation nel settembre 1970, pubblicata, tradotta in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972), cit., con il titolo

“L’uomo agisce come creatore, creatura, agente e mediatore di cultura”,¹⁵⁵ l’individuo dialoga con l’esterno attraverso la mediazione della cultura e la cultura è a sua volta mediata in un processo costante di metabolizzazione e interiorizzazione. Nella “co-emersione” di psichismo e cultura, quest’ultima altro non è che una “modalità strutturata di conoscere il Sé e il mondo”,¹⁵⁶ attraverso cui la realtà psicologica diventa percepibile come tale e può acquisire significato in un contesto intersoggettivo e sociale. Le culture per Devereux sono “insiemi standardizzati di difese”¹⁵⁷ (come potrebbero essere i miti e i riti, o per De Martino la magia) che rendono figurabile “entro e attraverso un universo simbolico e linguistico [...] esperienze interiori angosciose” e difendono dal “dramma del non rappresentabile”¹⁵⁸ dello psicotico o dell’uomo del mondo magico.

All’interno di questa concezione, in *La renonciation à l’identité*, Devereux sostiene che differenziazione, individualizzazione e socializzazione vanno di pari passo e che, insieme alla capacità di sublimazione, costituiscono i tratti specifici che definiscono l’umano, attivati da quella sorta di elemento catalizzatore che sarebbe l’acquisizione di un’identità. Legge dunque la malattia mentale come un fallimento della capacità di sublimazione – concetto che a suo parere andava valorizzato¹⁵⁹ – e come una rinuncia alle potenzialità dell’umano che si manifesta specificamente nella rinuncia all’identità.

Di principio l’individuo malato è più comprensibile dell’individuo sano in quanto “indifferenziato” e dunque più semplice. Se tuttavia non capiamo lui e il suo “suntuoso e strano imballaggio” è perché nella sua “deculturazione” e “regressione” prescinde dal significato socialmente condiviso degli strumenti culturali, usandoli in modo arbitrariamente soggettivo. Gli individui malati, aveva scritto Devereux

ci sorprendono, allora, come lo farebbe un cassiere di banca che scegliesse, smistasse e ordinasse le banconote secondo un ordine (puramente ipotetico) di valore crescente, fondato sulla

“L’identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonction”; tr. it. “L’identità etnica: le sue basi logiche e le sue disfunzionalità” (1970), in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit.

¹⁵⁵ Id., “I fattori culturali nella terapia psicoanalitica”, cit. p. 326.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 353

¹⁵⁷ Cfr. Id., “L’etnopsichiatria come quadro di riferimento nella ricerca e nella pratica clinica”, cit.

¹⁵⁸ V. De Micco, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁵⁹ Si veda l’articolo di Devereux, “L’ethnopsychiatrie”, che inaugurerà la rivista *Ethnopsychiatria* da lui fondata nel 1978 insieme all’allievo T. Nathan.

maggiore o minore simpatia per alcuni personaggi rappresentati sulle banconote, o un bibliotecario che ordinasse i libri secondo la lunghezza d'onda del colore delle rilegature.¹⁶⁰

Sono queste “resistenze di depistaggio” che non devono distogliere l'attenzione “dal misero contenuto del pacchetto”.¹⁶¹

In breve, il patologico è sì rivelatore di quei meccanismi universali di funzionamento dello psichismo, ma è al tempo stesso rivelatore della “funzione generale della Cultura in sé”¹⁶² – come già aveva intuito Freud cogliendo nell'asocialità della patologia lo svelamento (nel suo rovescio) di quella logica di compensazione (sublimazione o rimozione) tra sessuale e sociale che struttura la cultura.¹⁶³ Là dove Freud aveva messo in luce l'aspetto di disorganizzazione dei disturbi psichici, Devereux mette in luce piuttosto l'aspetto di riorganizzazione della malattia, prendendo in considerazione, anche nella sua conferenza sull'identità, quel meccanismo del “negativismo sociale” che dà forma a ogni patologia attraverso “modelli di cattiva condotta”, socialmente contemplati.¹⁶⁴ Come visto, il negativismo sociale del malato sarebbe il rovescio delle “maniere ‘appropriate’ di percepire, di valutare, vivere la realtà, sia naturale, sia sociale”,¹⁶⁵ attualizzando “credenze, dogmi e tendenze che contraddicono, negano e scanzano non soltanto le strutture essenziali del gruppo, *ma talora persino la sua stessa esistenza*”,¹⁶⁶ quasi come un ultimo e fallimentare tentativo dell'individuo di affermare la propria individualità nella differenza. Questo meccanismo che spiega perché il malato sia sempre disadattato (qualsiasi sia la sua società e la sua cultura) non giustifica tuttavia l'utilizzo del principio del disadattamento come criterio diagnostico per decidere del carattere patologico di un comportamento. In *La renonciation à l'identité* Devereux ribadisce la rottura del nesso tra normalità psicologica e adattamento, collegamento erroneo che si coglie alla luce dell'antidoto metodologico del complementarismo che vieta la presenza simultanea di un'analisi psicologica e sociologica di un comportamento. Referenti polemici anche in questo caso sono il culturalismo e la psicoanalisi

¹⁶⁰ Id., “L'etnopsichiatria come quadro di riferimento nella ricerca e nella pratica clinica”, cit., p. 103.

¹⁶¹ Id., *La rinuncia all'identità*, cit., p. 41.

¹⁶² Id., “L'etnopsichiatria come quadro di riferimento nella ricerca e nella pratica clinica”, cit., p. 105.

¹⁶³ Cfr. P. L. Assoun, *Freud et les sciences sociales*, cit.

¹⁶⁴ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *Un “isolamento polemico”* (in 5.1).

¹⁶⁵ G. Devereux, “L'etnopsichiatria come quadro di riferimento nella ricerca e nella pratica clinica”, cit., p. 106.

¹⁶⁶ Id. “Normale e anormale” (1956), cit., pp. 49-50.

americana, incapaci entrambi di ammettere l'esistenza di società "talmente 'malate' che è necessario essere proprio 'malati' per adattarvisi".¹⁶⁷

In epoche di declino, nei momenti di maggiore crisi, quando più necessario diventa il controllo degli individui, "il coltello del castratore – che rende gli esseri più prevedibili, eliminando tutto un settore di comportamenti possibili – si è sostituito al vero sforzo civilizzatore che, attraverso una saggia legge, fornirebbe una struttura e un'ossatura al comportamento".¹⁶⁸ Devereux per spiegarsi prende qui ad esempio Sparta e la popolazione dei Sedang, che spesso contrappone, rispettivamente, all'Atene di Pericle e ai suoi amati Mohave. Ma in altri scritti a essere sotto accusa è la Germania nazista, dove si è materializzato il rischio dell'unidimensionalità del sé e del super-investimento di una sola (quella "etnica") delle molte identità dell'individuo. La "scatola di strumenti" cessa di essere tale tramutandosi in "camicia di forza".¹⁶⁹

In *La renonciation à l'identité*, spiegando i meccanismi alla base dell'identità, tra costruzione, mascheramento e rinuncia, e interrogandosi, passo per passo, sul perché e da dove nasca il bisogno di proteggere la propria interiorità ed "esistenza", Devereux punta l'attenzione sul ruolo fondamentale della società e della famiglia. Una società che teme la singolarità dell'individuo e considera normale "l'uomo medio statistico e indifferenziato" corrisponde al genitore che punisce ogni tipo di manifestazione di spontaneità del figlio e interferisce nei processi naturali dello sviluppo attraverso cui il bambino giunge a rappresentare a se stesso la propria identità nello spazio e nel tempo. Entrambi, società e genitori, favorirebbero quell'idea che il possesso di un'identità sia un atto di *ubris*, destinato ad attirare necessariamente l'attenzione e a essere punito; idea, questa, che – leggendo tra le righe – non sembra più tanto fantasmatica.

Esigere un'obbedienza immediata senza fornire una motivazione o sottoporre il bambino a ordini contraddittori che non possono o non hanno il tempo di essere compresi, non permetterà al bambino di interiorizzarli e trasformarli in "materiale

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 24.

¹⁶⁸ G. Devereux, *La rinuncia all'identità*, cit., p. 44.

¹⁶⁹ Id., "L'identità etnica", cit. Devereux scrive: "Il super-investimento dell'identità etnica porta, di fatto, [...] all'annientamento della *reale* identità dell'individuo. [...] È disfunzionale, e anche catastrofico, ridurre qualcun altro alla unidimensionalità. [...] Non credo che la pretesa 'crisi di 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'. [...] Non essere *niente* altro che uno spartiate, un capitalista, un proletario, un buddista, equivale a non essere niente e dunque a non esistere affatto", *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, cit., pp. 200-203.

autopsichico”, in Ideale dell’Io, dando largo spazio alla forza severa, repressiva e autodistruttiva del Super-Io.¹⁷⁰ Devereux interpreta così la doppia valenza (di modello a cui aspirare e, contemporaneamente, censoria) che Freud attribuisce al processo di identificazione con la figura parentale, marcandone la differenza concettuale.

Passando dal sociologico allo psicologico, per comprendere la strategia difensiva della rinuncia all’identità e a ciò che il suo possesso comporta, Devereux ci suggerisce di pensare al periodo di latenza, durante il quale questo meccanismo di rinuncia è in opera nel bambino che, sentendosi minacciato dall’atto che il genitore potrebbe compiere per punire la sua *ubris* e il suo desiderio di ciò che non è concesso, “cerca di proteggere il suo *organo* rinunciando al suo *funzionamento*”.¹⁷¹

Ecco allora che la rinuncia all’identità si può pensare (complementariamente e non causalmente) come quella strategia che segna la risoluzione del complesso edipico e che sancisce la nascita della doppia istanza del Super-Io e dell’Ideale dell’Io, nonché del percepirsi del bambino come un tutto compiuto e coerente e come un essere culturale e sociale. Dunque il primo grande conflitto della vita psichica, come già Freud aveva intuito, sarebbe il momento della trasmissione di generazione in generazione delle norme sociali. Diversi sono però i setacci culturali che decideranno dei contenuti da filtrare dal grande calderone dell’unità psichica dell’umanità. Sono questi che danno origine al concretizzarsi di comportamenti tipici di ogni cultura, che caratterizzano quelle che Devereux chiama le diverse “personalità di base etnica”. Al tempo stesso un “segmento” dell’inconscio, “composto di tutto ciò che, *in conformità alle esigenze fondamentali della sua cultura*, ogni generazione impara a rimuovere e che, a sua volta, costringe poi la generazione successiva a rimuovere”,¹⁷² viene a costituire l’“inconscio etnico”.

Rileggendo complementariamente la differenza tra Ideale dell’Io e Super-Io nel diverso modo con cui ogni cultura concepisce le norme sociali, istituendole, (o come modello che attualizza le potenzialità dell’uomo secondo “un ordine positivo di agire” o come divieto che le soffoca), Devereux stabilisce un confine di demarcazione tra società “sane” e “patologiche”. Una società sana incoraggerà “le sublimazioni che

¹⁷⁰ Nel testo della conferenza Devereux scrive che l’Ideale dell’Io è “composto dal residuo dei comandi che, prima di essere eseguiti, sono stati compresi e padroneggiati” mentre il Super-Io è un “*conglomerato fortuito*, anziché una vera e propria struttura; [...] composto da tutto ciò che non può essere né compreso, né padroneggiato, né trasformato in materiale autopsichico”, p. 55.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 58.

¹⁷² G. Devereux, “Normale e anormale”, cit., p. 26 [corsivo mio].

individualizzano l'essere umano, anziché le pressioni e le rimozioni che lo rendono indifferenziato".¹⁷³ Sarebbe così accolta la proposta contenuta nelle ultime pagine di *Il disagio nella civiltà*, in cui Freud, constatando con l'evolversi della civiltà un progressivo irrigidirsi del Super-Io – che “non può essere spinto oltre certi limiti” – si domanda se, posto che l'evoluzione della civiltà proceda similmente a quella del singolo, non saremmo noi “autorizzati a formulare la diagnosi che alcune civiltà, o fasi di civiltà, forse addirittura tutta l'umanità, [...] siano diventate nevrotiche”.¹⁷⁴

A distanza di un anno dalla conferenza pronunciata alla SPP nel 1964 Devereux, seguendo il filo del discorso, esprimerà parole amare sulla società occidentale contemporanea,¹⁷⁵ da lui spesso definita schizofrenica, e in cui il fulcro della patologia (cioè la rinuncia al possesso di un'identità che in diverse congiunture storico-culturali può assumere forme diverse) si rende più manifesto per una sorta di omogeneità tra contenuto e forma.

Prescindendo dalle diverse posizioni politiche assunte negli anni sessanta-settanta dai due autori, mi sembra lecito sostenere che Devereux esprima qui una denuncia per molti aspetti simile a quella contenuta nelle pagine quasi contemporanee del Marcuse di *One Dimensional Man* (1964) – i cui presupposti teorici, esposti in *Eros and Civilization* (1955), prendevano le mosse proprio dalla teoria freudiana della cultura.

La depersonalizzazione, la frammentazione, e la sterilizzazione da ogni affetto sono per Devereux le caratteristiche della “personalità etnica” dell'uomo occidentale contemporaneo. Come già constatava nel 1939, l'uomo occidentale “vive su di una scala mobile” e “non può mantenere la propria posizione costante in rapporto ai *muri* se non correndo rapidamente all'indietro e modificando di conseguenza la sua posizione in rapporto ai *gradini* della scala”.¹⁷⁶ Assoggettato a “forze anonime, impersonali, sulle quali egli non ha alcuna influenza”,¹⁷⁷ ritrovandosi senza “mappe cognitive” adeguate per potersi orientare nel tessuto culturale e sociale in cui vive,

¹⁷³ Id., “I fattori culturali nella terapia psicoanalitica”, cit., p. 327.

¹⁷⁴ S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, cit., p. 91.

¹⁷⁵ G. Devereux, “Les origines sociales de la schizophrénie, ou la schizophrénie sans larmes”, *L'Information Psychiatrique*, vol. XLI, n. 10, pp. 783-799; ripubblicato negli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970), cit.; tr. it. “La schizofrenia, psicosi etnica o la schizofrenia senza lacrime”, in *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit.

¹⁷⁶ Id., “A Sociological Theory of Schizophrenia”, *Psychoanalytic Review*, vol. XXVI, n. 3, pp. 315-342; ripubblicato, tradotto in francese, negli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970); cit.; tr. it. “Una teoria sociologica della schizofrenia” (1939), in *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 228.

¹⁷⁷ *Ivi*, cit., p. 140.

non riesce ad oggettivizzare il mondo esterno e quindi nemmeno se stesso. In più, gli strumenti simbolici e affettivi che gli sono offerti per costruire la sua identità sono invece ingranaggi di una “macchina inanimata”. I “valori umani” sono stati infatti sostituiti da quelli del disprezzo dell’affettività e di “tutto quanto costituisce nell’uomo la sua unicità creativa”; e questo in favore del distacco impersonale (che però impone il “sorriso sociale”) o all’opposto dello “pseudosentimentalismo”, del “marchio depositato” o dell’“imballaggio caratteristico”. Nel 1965 così conclude:

Nella società moderna, la vera individualità – il più prezioso e, socialmente parlando, il più valido degli aspetti dell’essere umano – è fonte di difficoltà anziché di soddisfazioni; lungi dall’essere ricompensata è penalizzata. [...] Per questa ragione *sono rari coloro che osano essere se stessi*. [...] Solo una revisione profonda della cultura occidentale e una ristrutturazione radicale della nostra società, modellate sui principi umani ispirati dalla ragione e dal buon senso, potranno impedire la catastrofe. La nostra società dovrà smettere di favorire in tutti i modi lo sviluppo della schizofrenia di massa oppure cesserà di esistere. Se c’è ancora tempo per recuperare la nostra salute mentale, la scadenza è comunque vicina. Dovremo riconquistare la nostra umanità nel quadro stesso della realtà, oppure perire.¹⁷⁸

In questa visione tragica del rischio dell’identità emerge chiaramente l’“universalismo differenzialista” di Devereux, dove l’unicità dell’umano passa attraverso il primato della singolarità, poiché “è la differenza, *funzionalmente pertinente*, di un uomo rispetto a tutti gli altri a renderlo umano”.¹⁷⁹

¹⁷⁸ G. Devereux, “La schizofrenia, psicosi etnica o la schizofrenia senza lacrime”, cit., pp. 264-266.

¹⁷⁹ Id., “L’identità etnica”, cit., p. 199.

7. LA PUBBLICAZIONE DELLA SUMMA DEL PENSIERO DI DEVEREUX NEGLI ANNI '60-70

7.1. Una “nuova epistemologia” per una “nuova scienza dell’uomo”. *Dall’angoscia al metodo (1967)*

Nessun mio libro è stato così sofferto, mi ha dato tanta preoccupazione. Tuttavia non solo è il mio miglior libro, ma è anche il meglio di cui sono capace. Ma, ahimè, si scontrerà con le scotomizzazioni – le più care – della maggiore parte della gente. Lo comprenderanno? Vorranno comprenderlo?

Come potrebbero comprenderlo dal momento che ciò che dico mette in discussione tutto il loro modo di pensare? Allora, si nasconde questa novità scomoda sotto un lenzuolo di silenzio, oppure si deforma, oppure si prende in giro ... o ancora si pensa in privato che è “grande” ma si scrive pubblicamente solo che è “buona” o “notevole”. E’ il “sì-ma” abituale. Nella solitudine di 35 anni mi sono domandato alle volte se ho combattuto contro i mulini a vento – se mi sono sovra-stimato – o anche se ho avuto torto e gli altri ragione. Se sono andato avanti lo stesso è perché non potevo fare altrimenti.

Dalla corrispondenza con A. Besançon¹⁸⁰

Un “terreno inesplorato” e una cartella di “fogli ingialliti”

L’invito di Fernand Braudel a scrivere un libro per la collana di opere teoriche della sesta sezione dell’École Pratique des Hautes Études, spinge Devereux a riesumere “una cartella di appunti” vecchia di trent’anni, fino ad allora destinata a essere un “ricettacolo di cause perse”. È l’occasione che gli consente di riprendere in mano “idee consegnate a fogli ingialliti”, idee che “risalgono più lontano nel tempo” e che costituiranno l’armatura teorica del suo primo libro pubblicato in Europa nel 1967:

¹⁸⁰ [trad. mia]. La prima parte del passo è tratta dalla lettera a Besançon, non datata, scritta il giorno prima di consegnare il libro all’editore; la seconda dalla lettera del 17 agosto 1972 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 12].

From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences.¹⁸¹ Agli occhi di Devereux questo testo costituisce la sua opera principale, poiché lì – racconterà nell'introduzione – è contenuto il “problema” teorico che lo ha tenuto “occupato per gran parte della [sua] vita”. Più volte aveva tentato di “abbozzarne alcune parti”, ma aveva sempre rinunciato a portare a termine l'impresa “non trovando” mai “il momento né il luogo propizio”.¹⁸² Devereux costruirà, infatti, la sua opera principale attorno alla questione dell'implicazione della soggettività del ricercatore nello studio dell'uomo, di cui aveva intuito la problematicità e inevitabilità durante la prima ricerca sul campo presso i Sedang (1933-1935). Come anticipato, aveva steso alcune bozze al ritorno dall'Indocina, una volta ‘incontrate’ la fisica quantistica e la psicoanalisi freudiana – congiuntura storica della sua vita (1937/1938) che in *From Anxiety to Method* diventerà teorica – e, in modo più strutturato, negli anni '50 quando il suo sistema teorico era compiuto. Nel novembre del 1958, Devereux aveva infatti inviato un primo dattiloscritto all'amico Weston La Barre, che rispondeva con una lettera entusiasta, ricca di suggerimenti e considerazioni,¹⁸³ poi sviluppate dall'antropologo americano nella prefazione all'opera del 1967, stesa a prova del coinvolgimento nella comune “battaglia”.¹⁸⁴ Lo stesso Devereux, rivolgendosi a La Barre, considererà *From Anxiety to Method* “il nostro libro”.¹⁸⁵

Nella sua prefazione La Barre sottolineerà punti importanti, raramente messi in luce nella letteratura su Devereux. Per l'antropologo Devereux era il primo studioso ad avere colto “in tutta la sua portata e importanza” il nodo problematico cruciale che ha caratterizzato le scienze dell'uomo sin dalla loro nascita.¹⁸⁶ Per la prima volta un intero libro era dedicato alla questione della soggettività nella produzione della

¹⁸¹ Così Devereux racconta nell'introduzione. Cfr. *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, p. 23. L'opera è pubblicata dalla casa editrice Mouton & Co, The Hague-Paris nella collana “Studies in the Behavioral Sciences”. Il titolo doveva essere originariamente: *De l'angoisse à la méthode dans les sciences de l'homme* (così Devereux scrive a Gallimard in una lettera dell'8 aprile 1965 conservata tra la corrispondenza editoriale del Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 36]). Il riferimento alle prime bozze del manoscritto inglese compare già in una lettera del 21 dicembre 1963 inviata da Devereux a Braudel [Fondo Devereux, corrispondenza scientifica, DEV 12]; l'idea iniziale era pubblicare il libro nella collana della Nouvelle Bibliothèque Scientifique diretta dallo storico presso Flammarion. Li Devereux pubblicherà invece, come vedremo in seguito, la raccolta dei suoi saggi più epistemologici *Ethnopsychanalyse Complémentariste* (1972).

¹⁸² Scrive sempre nell'introduzione a *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 21.

¹⁸³ Cfr. la lettera di La Barre a Devereux del 18 novembre 1958, conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC [DEV 23].

¹⁸⁴ Cfr. la lettera di Devereux a La Barre del 10 dicembre 1965 e la lettera di La Barre a Devereux del 28 gennaio 1966 [DEV 23].

¹⁸⁵ Nella lettera del 16 maggio 1966 [DEV 23].

¹⁸⁶ Sempre nella lettera di La Barre a Devereux del 18 novembre 1958.

scienza, che veniva finalmente affrontata ‘di petto’ anziché elusa, come sempre, “*by sweeping it under the rug*” [nascondendola sotto il tappeto].¹⁸⁷ Nella prefazione l’antropologo, di formazione filosofica,¹⁸⁸ paragonerà la novità rivoluzionaria di *From Anxiety to Method*, per statura e importanza, alla svolta kantiana in ambito metafisico e all’avvento della filosofia analitica: “sei il Wittgenstein delle scienze sociali”, scriverà La Barre all’amico.¹⁸⁹ *From Anxiety to Method* sarebbe dovuta diventare per lui “una pietra miliare delle scienze sociali moderne”. La sua rivoluzione andava individuata nell’abbandono del “*primrose path*” [ricerca della vita facile] dell’epistemologia newtoniana che per l’antropologo, ossessionata dall’“errore” soggettivo, aveva dato origine al paradigma del “*bird-watching’ naturalistic study of man*”, dove lo studioso è “un uomo invisibile che cerca disperatamente di non essere visto”. Ogni opera, anche la ‘più scientifica’, costruita all’interno di questo paradigma, era destinata, per La Barre, a non essere altro che “una specie di autobiografia”, o meglio “una teologia auto-gratificante, [...] un lirismo indulgente che ci racconta come l’autore si sente in maniera proiettiva al cospetto di ciò che è sconosciuto”.¹⁹⁰ In altre parole, ogni ‘scienziato’ dell’uomo che “pretenda” di non avere inserito la sua soggettività nell’osservazione dell’altro e nei suoi discorsi, perché così gli richiede la scienza, in realtà semplicemente non ha fatto i conti con quella soggettività. Credendo di parlare dell’altro, sta di fatto parlando solo di se stesso.

Nel 1958-59, nonostante gli incoraggiamenti dell’amico, Devereux, una volta ‘risucchiato’ dal lavoro clinico dello studio di “psicoterapia” aperto a New York, aveva abbandonato il progetto di portare a termine l’opera,¹⁹¹ che tuttavia avrebbe inserito, come “Projet de travail”, nel suo dossier di candidatura all’École Pratique des Hautes Études (1962).¹⁹² Che si sia finalmente dedicato alla sua stesura proprio per l’EPHE e una volta diventato professore di quella Scuola in cui il “Professor Mauss” gli aveva insegnato a “distinguere la scienza dalle vane apparenze di

¹⁸⁷ W. La Barre “Preface” a Georges Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris, Mouton, 1967, pp. VII-X, qui p. IX.

¹⁸⁸ Laureatosi alla Princeton University nel 1933.

¹⁸⁹ Nel salto paradigmatico compiuto dal contenuto agli strumenti e ai processi della conoscenza. Nella lettera del 24 marzo 1973 [DEV 23].

¹⁹⁰ W. La Barre “Preface”, cit., p. VIII [trad. mia].

¹⁹¹ Cfr. la lettera a La Barre del 7 aprile 1965 [DEV 23].

¹⁹² Il dattiloscritto del “Projet de travail” è allegato alla lettera del 13 novembre 1962 inviata da Lagache a Braudel e conservata nel Dossier di carriera di Devereux custodito negli archivi dell’EHESS. Qui il titolo dell’opera era: *Le Contretransfert dans la recherche sur le comportement*.

scientificità nello studio dell'uomo", ¹⁹³ è simbolicamente significativo: quell'insegnamento fu infatti lo stimolo che spinse Devereux a dedicare la sua ricerca all'elaborazione di un'epistemologia delle scienze dell'uomo 'veramente' scientifica. Possiamo infatti considerare *From Anxiety to Method* come l'"elemento di chiusura", fino ad allora mancante, che infine dà un senso a un cerchio che nel 1967 si chiude, grazie a un libro che, con le parole di Bastide, è "il racconto di un'avventura intellettuale trasformatosi in messaggio che un uomo di scienza rivolge ad altri uomini di scienza". ¹⁹⁴

Devereux lavora come un "forsennato" sul testo per tre anni, "fino alla nausea", ¹⁹⁵ con l'aiuto dell'ultima moglie, la giovane antropologa Jane Carroy Wenning che, con la minuziosità di un artigiano, insieme a lui organizza vecchi appunti nonché i frutti della ricerca di una vita, tagliando, ricomponendo e trovando legami tra la miriade di fonti che costelleranno lo scritto. Devereux desiderava che il nome della moglie comparisse come co-autrice, ma lei rifiuta. Alla Wenning sarà dedicato il libro.

Man mano che scrive, invia le parti del testo sempre a La Barre ¹⁹⁶ e con lui si confida. Per la prima volta è "terrorizzato all'idea di pubblicare qualcosa", ¹⁹⁷ teme le critiche che, secondo lui, arriveranno soprattutto dal fatto che è costantemente citata la sua esperienza: ¹⁹⁸ ma come potrebbe essere altrimenti in un'opera il cui "principale messaggio" è che "il dato scientifico essenziale – il più essenziale – delle scienze dell'uomo è ciò che accade nell'osservatore"? ¹⁹⁹ Un'opera che proprio sull'analisi delle reazioni che sorgono nel ricercatore mentre osserva il suo oggetto di studio teorizza un nuovo metodo per studiare l'uomo.

La sensazione è infatti di essersi spinto in "un terreno inesplorato". ²⁰⁰ Può utilizzare esempi tratti solo dalla sua vita, poiché pochi sono gli antropologi che hanno scritto di loro stessi. Devereux cita Lévi-Strauss, Condominas e Balandier. Ma non è lo stesso.

¹⁹³ Scrive sempre nell'introduzione a *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 26.

¹⁹⁴ Così scrive Bastide nella sua recensione al libro di Devereux. Cfr. R. Bastide, "Georges Devereux. From anxiety to method in the behavioral sciences", *L'Année Sociologique*, n. 19, 1969, pp. 297-300, qui p. 297 [trad. mia].

¹⁹⁵ Scrive a Besançon in una lettera del 1966 ("mardi") [DEV 12] e a La Barre in una lettera del 2 gennaio 1966 [DEV 23].

¹⁹⁶ "Voici bientôt trente ans que La Barre corrige mes manuscrits, comme je corrige les siens – nous changeons, nous aménageons les manuscrits de l'autre à peu près à notre gré, car notre façon de penser est la même, et nous sommes si amis que nous nous faisons confiance réciproquement", scrive Devereux alla redazione di Diogene dove sarà pubblicato un testo di La Barre (lettera dell'11 agosto 1966 conservata tra la corrispondenza con l'antropologo americano) [DEV 23].

¹⁹⁷ Lettera dell'8 febbraio 1966 [DEV 23].

¹⁹⁸ Si veda la lettera a La Barre del 10 dicembre 1965 [DEV 23].

¹⁹⁹ Lettera a La Barre del primo maggio 1966 [DEV 23].

²⁰⁰ Cfr. l'introduzione a *Dall'angoscia al metodo*, cit.

Il racconto dell'incontro perturbante con l'altro era stato infatti, fino ad allora, consegnato a 'diari di viaggio' e non di certo ad opere che si proponevano come 'scientifiche'. Basti pensare a *Tristi Tropici* (1955) che però Lévi-Strauss mai avrebbe "osato pubblicare" se fosse "stato impegnato in un qualunque concorso per una cattedra universitaria"²⁰¹ Nella lettera a La Barre Devereux cita anche Malinowski, il padre della ricerca antropologica sul campo e del concetto di "osservazione partecipante" che, pur nello studio di ciò che di più intimo c'è nell'altro, cioè la sessualità, niente aveva scritto sui sentimenti provati nei confronti delle popolazioni studiate. Devereux non poteva sapere che nello stesso anno dell'uscita di *From Anxiety to Method* (1967), a più di vent'anni di distanza dalla morte dell'antropologo britannico, sarebbero stati pubblicati i suoi diari di campo,²⁰² dove emerge una descrizione degli abitanti delle Trobriand totalmente opposta a quella idilliaca presentata negli scritti 'scientifici', che grande scalpore avrebbe suscitato nel mondo antropologico internazionale. Lo stesso Lévi-Strauss, nella lunga intervista rilasciata a Didier Eribon nel 1988, riguardo ai "sentimenti di irritazione e persino di disgusto" raccontati da Malinowski nei suoi diari, confidava di avere provato esattamente lo stesso: "alcuni etnologi si sono ipocritamente indignati quando il libro fu pubblicato, sostenendo che smentiva tutta la sua opera. Ma chi non è passato per quei momenti!"²⁰³

Proprio quel divorzio tra esperienza e teoria, tra vissuto sul campo e scritti scientifici, aveva per Devereux dato origine, fino ad allora, a una pseudo-oggettività e a una pseudo-scienza nonché a un'immagine fittizia e alterata dell'uomo, per di più non riconosciuta o non ammessa in quanto tale. In *From Anxiety to Method* Devereux teorizza invece un inedito e paradossale legame tra soggettività e scienza. Lo fa "in vivo" in un continuo affiancarsi di teoria e *insight* del ricercatore e seguendo un'architettura che richiama quella del *case history*, tipica dei trattati medici e clinici, ma certamente inedita in ambito epistemologico.²⁰⁴ Un'architettura prismatica – tratto distintivo delle sue opere²⁰⁵ – costruita sul quel dialogo tra dati clinici, antropologici,

²⁰¹ Racconta Lévi-Strauss nel corso dell'intervista rilasciata a Didier Eribon. Cfr. D. Eribon, C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1988; tr. it di Massimo Cellierino, *Da vicino e da lontano*, Milano, Rizzoli, 1988, p. 80.

²⁰² B. Malinowski, *A diary in the strict sense of the term*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967.

²⁰³ D. Eribon, C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 72.

²⁰⁴ Cfr. C. Hanly, "From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences", *Book Reviews, Psychoanalytic Review*, 57, 1970-71, pp. 677-679.

²⁰⁵ Inaugurata in *Therapeutic Education* (1956) e in *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961).

mitologici e biologici che trae la sua giustificazione epistemologica nel complementarismo. Nella mente di Devereux la sua opera principale doveva essere infatti “una sorta di *case-study in reverse* [invertito]” strutturata sul modello del “*case-presentation*”, non però dei pazienti bensì dell’analista.²⁰⁶ In questo stava la “rivoluzione” affidata a *From Anxiety to Method*, ma anche il rischio maggiore di critiche e incomprensioni. Fondamentalmente per questo “ne aveva ritardato tanto la pubblicazione”,²⁰⁷ confiderà Devereux a Lévi-Strauss, a pochi mesi dall’uscita del suo libro e in risposta ai suoi complimenti per avere scritto “un’opera di un’originalità affascinante”.²⁰⁸ Non aveva dunque nessuna illusione riguardo alla benevolenza con la quale sarebbe stata accolta *From Anxiety to Method*, ma doveva “dire finalmente il contenuto essenziale [*le fond*] del [suo] pensiero”, Devereux scriverà invece a Bastide.²⁰⁹

La portata epistemologica del controtransfert. Da Freud nonostante Freud

Grandi ambizioni nutrivano dunque le pagine del primo libro di Devereux pubblicato in Europa. Con *From Anxiety to Method* il suo autore si proponeva infatti di attuare “un’autentica rivoluzione in tutte le scienze che hanno come oggetto di studio l’uomo”. Così confidava Devereux al suo editore nel 1966 dichiarando che “l’insieme di quel libro” costituiva “una nuova epistemologia – a cui è implicita una nuova metodologia – di una nuova Scienza dell’Uomo”.²¹⁰

Nel dialogo serrato tra epistemologia quantistica e psicoanalisi freudiana, intervallato da una miriade di “osservazioni” – o meglio “auto-osservazioni” – e di “casi” tratti dalla sua esperienza personale come antropologo e analista, nell’opera del 1967 Devereux apre il varco all’ingresso dell’“osservatore” nella questione della scienza.

²⁰⁶ Scrive Devereux in un dattiloscritto in cui spiega a un interlocutore (non è stato possibile individuarlo) il progetto della sua opera dedicata al controtransfert. Il documento è conservato tra le bozze del dattiloscritto inedito sulla tecnica psicoanalitica preso in considerazione precedentemente e conservato tra i materiali scientifici del Fondo Devereux [DEV 122].

²⁰⁷ Lettera di Devereux a Lévi-Strauss del primo luglio 1968 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 24].

²⁰⁸ Lettera di Lévi-Strauss del 26 giugno 1968 [DEV 24].

²⁰⁹ “Il faut que je dise enfin le fond de ma pensée”. Lettera di Devereux a Bastide dell’8 maggio 1968 [DEV 12], in cui Devereux parla della difficoltà con cui ha portato a termine il suo libro nonché dell’inquietudine che prova riguardo alle critiche e alle recensioni.

²¹⁰ Lettera all’EPHE del 2 giugno 1966 custodita tra la corrispondenza editoriale del Fondo Devereux [DEV 35].

Un ingresso che, nell'ambito delle scienze dell'uomo, come una miccia, esplose facendone emergere la peculiarità in tutta la loro portata.

Devereux in *From Anxiety to Method* esordisce infatti con la proposta, che svilupperà passo per passo nel suo libro, di spostare il vettore di ricerca dall'"osservato" all'"osservatore" dirigendo l'attenzione verso le 'modalità operative' con cui l'antropologo, il sociologo, lo psicologo, l'analista costruiscono lo 'spazio da laboratorio' in cui la realtà dell'altro' sia inscrivibile in un quadro scientifico. Solo a partire dalla rinuncia di potere studiare il comportamento dell'essere umano in una situazione per così dire 'naturale', ossia nell'assenza di uno scienziato che lo osserva, le scienze dell'uomo potranno per lui superare il loro 'stallo' epistemologico e ottenere scientificità. Come Devereux aveva intuito nel corso della prima ricerca sul campo in Indocina e come dichiara sistematicamente in questo testo, la presenza imprescindibile dell'"osservatore", e quindi l'osservazione stessa, modifica necessariamente questo comportamento presentando una situazione molto simile a quella messa in luce dagli esperimenti quantistici. È questa reazione a essere studiata e *poco scientifico* sarà per Devereux ogni modo di procedere che non parta da questa consapevolezza.

Seguendo con Devereux "lo scienziato al lavoro" e nel dialogo tra fisica e psicoanalisi scopriamo le maggiori difficoltà nello studio dell'uomo, difficoltà che si rivelano infine la sua specificità. Certo, come il fisico, l'antropologo e l'analista non osservano mai il comportamento 'naturale', bensì la reazione alla loro osservazione. Ma se nell'ottica quantistica è epistemologicamente possibile mettere tra parentesi il concetto di comportamento naturale studiando la reazione all'osservazione che può essere indirizzata e controllata sperimentalmente, nell'ambito dello studio dell'uomo l'"oggetto" scientifico è sempre un 'soggetto' che a sua volta osserva chi lo sta osservando, che non solo subisce delle "perturbazioni" per essere studiato ma che percepisce di averle subite interpretandole. Devereux descrive come inutili e utopici tutti gli sforzi scientifici in ambito antropologico o psicologico indirizzati verso l'ideazione di filtri che eliminino il più possibile le 'interferenze' soggettive: pur mascherando la presenza di un osservatore, l'osservato "sa", sempre e comunque, di esserlo e reagisce di conseguenza 'disturbando', con la sua presenza umana, le osservazioni e percezioni del ricercatore. È così che nell'ambito delle scienze del comportamento la conoscenza diventa incontro, tensione interattiva in cui chi svolge il ruolo di "perturbatore" è a sua volta "perturbato". Questa reciproca perturbazione –

ossia quel sentimento angoscioso che travolge lo studioso nel momento della “contro-osservazione” – è l’evento chiave che per Devereux testimonia la differenza tra scienze dell’uomo e scienze esatte, il campanello d’allarme della rivendicazione dell’umanità del proprio oggetto di studio e, contemporaneamente, dell’umanità del soggetto-osservatore. Sempre angoscioso è, infatti, l’eco in se stessi di qualcosa dell’altro, eco che sfiora frammenti del proprio sé prima sconosciuti; sempre angoscioso e perturbante è l’incontro con un altro essere pensante. Nell’opera del 1967 Devereux chiama “angoscia” il problema che, in sostanza, ha attraversato la storia delle scienze umane sin dalla loro nascita: come scriveva Gusdorf, in queste scienze “l’uomo ha a che fare con l’uomo; si sforza di comprendere il prossimo ma non può farlo se non comprendendo se stesso”.²¹¹ E Devereux nel 1967 scrive: “in ultima analisi lo studio dei dati (umani) è sempre analisi di sé, e ciò, inevitabilmente, suscita angoscia”.²¹² Sono dunque, in realtà, le “riverberazioni angosciose” che l’osservazione dell’altro produce nel ricercatore i fenomeni osservati nello studio dell’uomo. È questa angoscia l’oggetto specifico delle scienze dell’uomo e *poco scientifico* è per Devereux ogni modo di procedere che non tenga conto e problematizzi questa specificità e differenza. Nessun “artificio tecnico”, nessun “sotterfugio teorico” può per lui evitarla, tanto più che se lo facesse sopprimerebbe “i fenomeni più importanti e distintivi del comportamento individuale e sociale”, in sostanza i fenomeni che ci si propone di studiare. Riassumendo il suo testo all’editore, Devereux spiega che la proposta principale del suo libro è in sostanza quella di “accettare semplicemente l’inevitabile e di considerare come dato scientifico fondamentale l’impatto dei fenomeni osservati sull’osservatore – in breve le sue reazioni *controtransferali*”.²¹³

Nell’opera del 1967 Devereux legge la ricerca di un metodo scientifico come ricerca di una distanza dall’altro e i vari metodi delle scienze del comportamento come strategie più o meno consce per difendersi dall’angoscia dell’incontro con un altro essere pensante. Anche dietro a una presunta totale empatia – propugnata ad esempio da uno dei grandi strumenti concettuali dell’antropologia: l’osservazione partecipante – che nasconde l’illusione di poter cogliere, come un filtro neutro e nell’immediato, la ‘verità’ dell’altro, Devereux scorge comunque uno stratagemma che fa fronte

²¹¹ G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Les Belles Lettres, 1960; tr. it. *Introduzione alle scienze umane*, Bologna, il Mulino, 1960, 2^a ed. 1972, p. 26.

²¹² G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 44.

²¹³ Lettera all’EPHE del 2 giugno 1966 [DEV 35].

all'angoscia permettendo di pensare che ciò che si vede nell'altro non abbia nulla a che vedere con sé, posizione che, come abbiamo sottolineato precedentemente, criticò aspramente come base di ogni forma di relativismo. I relativisti, di fatto, si illuderebbero di potersi astrarre completamente dai valori della propria cultura nonché identità personale e di guardare, così facendo, con 'oggettività' quelle degli altri.²¹⁴ Come anticipato, lo stesso relativismo sarebbe per Devereux un "sotterfugio scientifico" che, rifiutandosi di fare domande sulla natura umana nonché di cogliere nelle differenze le somiglianze, tenterebbe in realtà di eliminare l'umanità troppo angosciata dell'altro. Ugualmente farebbero tutti gli studi in laboratorio, come quelli dei behavioristi, che osservano l'uomo sulla falsariga del feticcio del "ratto statistico" incapace di testimoniare ciò per cui lo si era interrogato, poiché gli aspetti più significativi, dal punto di vista del suo comportamento, sono stati eliminati come ostacoli per una descrizione 'oggettiva'.

"Il temporaneo distacco che il metodo scientifico permette di realizzare è legittimo quanto quello che il chirurgo realizza coprendo con un lenzuolo tutto il corpo del paziente, meno la zona in cui l'operazione deve effettivamente avere luogo",²¹⁵ Devereux scrive in *From Anxiety to Method*, ma nel tentativo di "sterilizzarsi" completamente da qualsiasi affetto il ricercatore rischia di non chiedersi a cosa reagisce il soggetto, aspetto decisivo di ogni forma di comportamento. Per di più ogni tentativo di astrarsi dalla situazione di osservazione, in nome della neutralità e dell'oggettività dell'osservazione, si rivela in realtà solo uno slittamento della linea di separazione tra osservato e osservatore. Come nella fisica quantistica l'apparato di misura interagisce con il sistema atomico in un modo che in principio è incontrollabile,²¹⁶ così la scissione tra il sé e l'altro è impossibile nella realtà empirica dell'incontro. Lo stesso Bohr sottolineava questa similitudine tra fisica atomica, psicologia ed etnologia, dove l'"interazione" tra osservato e osservatore pone il problema dell'"*inseparabilità di contenuto oggettivo e soggetto osservante*" e dove dunque una linea di separazione deve essere convenzionalmente creata.²¹⁷ Il ricercatore dovrà 'decidere' consapevolmente dove e in che momento collocare la frontiera con il proprio oggetto di studio, e quindi il periscopio dell'osservazione,

²¹⁴ Cfr. B. Kilborne, "In Memoriam: George Devereux", *The Psychoanalytic Study of Society*, n. 11, 1987, pp. 1-14.

²¹⁵ G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 187.

²¹⁶ Cfr. G. Holton, "The roots of complementarity", in Id. *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, pp. 115-161.

²¹⁷ N. Bohr, "Filosofia naturale e culture umane", cit., pp. 56.

problematizzando, in un secondo momento, questa linea di separazione. Per Devereux, l'unica oggettività possibile nello studio dell'uomo è legata infatti all'analisi consapevole di questo *locus* di demarcazione. In sostanza il ricercatore dovrà decidere, anche in base alle esigenze delle diverse discipline (psicologiche o socio-culturali), se guardare l'altro "dal di dentro" o "dal di fuori". Sarà poi lo strumento epistemologico della complementarità a riorganizzare i dati ottenuti all'interno dei diversi quadri esplicativi dando loro un significato grazie ai concetti operativi propri a ogni scienza. Grazie a una 'divisione' in due momenti dell'atto di conoscenza (l'incontro perturbante con l'altro che impone la "decisione" del *locus* di demarcazione e la riorganizzazione, *via* la complementarità, dei dati ottenuti), "comprensione" e "spiegazione" in Devereux diventano due tappe essenziali del percorso conoscitivo anziché due forme contrapposte di conoscenza.²¹⁸

Prendendo spunto dalla metafora di Bohr, secondo la quale, toccando un oggetto con un bastone, sarà il diverso modo di tenerlo a determinare il diverso tipo di informazioni che si otterranno (tattili o cinestetiche), Devereux spiega le due diverse modalità di ricerca nell'ambito delle scienze del comportamento: il paradigma comportamentista è l'esempio di un bastone tenuto rigidamente che colloca la demarcazione al di fuori dell'osservatore, mentre le tecniche psicoanalitiche sono l'esempio di un bastone tenuto in 'modo molle', che, lasciando che le informazioni raggiungano l'interiorità dell'analista, collocano la frontiera al suo interno. Ma se nell'ambito del sapere sull'uomo l'angoscia dell'incontro con l'altro obbliga il ricercatore a spiegare perché nella sua 'attività perturbatrice' è lui stesso perturbato, solo la psicoanalisi lo farebbe. E se ogni discorso per essere *realmente scientifico* deve essere in grado di spiegare il comportamento dello stesso osservatore, solo quello psicoanalitico lo sarebbe. Sulla base di queste riflessioni Devereux elegge il *setting* analitico a "paradigma di tutte le osservazioni e gli esperimenti autentici"²¹⁹ nello studio dell'altro e la psicoanalisi a modello epistemologico paradigmatico di tutte le scienze dell'uomo. Mettendo in luce la natura diadica dell'osservazione e i "dati più caratteristici" di queste scienze – cioè i "fenomeni provocati dall'osservazione"²²⁰ o, in altre parole, "gli eventi che si verificano all'interno della

²¹⁸ Cfr. B. Palumbo, "Introduzione: complessità e silenzi dell'attuale dibattito epistemologico in antropologia", *Etnosistemi*, n. 2, 1995, pp. 4-19.

²¹⁹ G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 489.

²²⁰ *Ivi*, p. 488.

psiche dell'osservatore"²²¹ – la psicoanalisi sarebbe infatti l'unica “il cui fine esclusivo e caratteristico è lo studio di quanto di umano c'è nell'uomo”.²²² La psicoanalisi coglierebbe in tutta la sua portata il nodo problematico cruciale delle scienze dell'uomo collocando il periscopio dell'osservazione all'interno dell'osservatore. Di più: problematizzando il difficile confine tra il sé e l'altro, offrirebbe al tempo stesso gli strumenti concettuali capaci di indagarlo.

Come abbiamo visto, Freud, fondando l'epistemologia psicoanalitica sul transfert che “*crea* il fenomeno che in seguito spiega”,²²³ è per Devereux uno “dei rari e autentici costruttivisti” nella storia della scienza.²²⁴ Il suo limite sarebbe stato solo quello di non aver reso esplicite le conseguenze delle novità epistemologiche dei suoi presupposti, affermando “che è il *controtransfert* piuttosto che il transfert a costituire il dato cruciale di ogni scienza del comportamento”. Per Devereux infatti “l'analisi del controtransfert è scientificamente più fertile e fornisce un maggior numero di dati sulla natura dell'uomo”.²²⁵ Certamente il controtransfert è il problema più critico della tecnica psicoanalitica, come affermava Freud in una lettera a Binswanger del 1913,²²⁶ ma “un esame minuzioso e critico delle difficoltà inerenti a una particolare scienza rivela sempre che sono *unicamente caratteristiche di quella* scienza, delimitano il suo campo d'indagine, e definiscono la sua natura. Le difficoltà sono quindi i dati chiave della disciplina”.²²⁷ Figlio della propria epoca e di un'idea positivista di scienza, Freud, come anticipato, lesse nel controtransfert il principale ostacolo alla scientificità della psicoanalisi e alla neutralità dell'analista, per lui condizione indispensabile per il controllo della nevrosi da transfert. Nel quadro invece di una nuova concezione convenzionale, operativa e costruttiva della scienza nonché dell'epistemologia inaugurata dalla fisica quantistica, le ‘scorie’ soggettive “diventano scientificamente utilizzabili” – fonte più preziosa di dati osservativi “anziché, come in passato, fonte di errori”. Questi “errori” e “perturbazioni” sono, infatti, l'unica via per osservare

²²¹ *Ivi*, p. 517.

²²² *Ivi*, p. 300.

²²³ *Ivi*, p. 487. Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *La “conversione” alla psicoanalisi* (in 4.3).

²²⁴ *Ivi*, p. 482.

²²⁵ *Ivi*, p. 27.

²²⁶ Cfr. J. Laplanche, JB. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

²²⁷ G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 44.

fenomeni non altrimenti osservabili (le particelle atomiche tanto quanto l'interiorità dell'altro).²²⁸

Nell'impossibilità di osservare *direttamente* l'interiorità dell'altro, le risonanze angosciose che sorgono nel ricercatore sarebbero infatti la 'cartina tornasole' più efficace, e forse l'unica, del 'problema' dell'altro. In sostanza per Devereux dovremmo 'parlarci chiaramente': per quanto talvolta gli psicoanalisi parlino "di 'rivelazione' dell'inconscio del paziente nel corso dell'analisi" ciò che in realtà si osserva "è la *perturbazione* che le parole del paziente provocano nell'inconscio dell'analista".²²⁹ Da qui nascerebbe in fondo la regola di base della psicoanalisi della cosiddetta "attenzione fluttuante" nonché una tecnica che "tratta" queste "perturbazioni" come fossero "materiale etero-psichico" anziché "auto-psichico". Una tecnica che analizza queste risonanze come se fossero "materiale preso in prestito" trasponendole poi a livello cosciente.²³⁰ Del resto non era Freud a consigliare di usare il proprio inconscio come "strumento" privilegiato per interpretare quello dell'altro? Le reazioni controtransferali e l'angoscia che ne sta alla base sono certamente la maggiore causa di distorsione nello studio dell'uomo ma, per Devereux, sono contemporaneamente ciò che lo caratterizza, la fonte più preziosa e suoi strumenti imprescindibili di ricerca: è nel momento in cui sorge l'angoscia, è nel momento in cui sono in gioco le reazioni controtransferali che si è più vicini alla 'verità' dell'altro, verità che non può quindi essere scoperta se non tramite un coinvolgimento nonché una successiva analisi della soggettività.

Allo sguardo lucido di Devereux il maggior criterio di oggettività per una 'scienza', l'eliminazione della soggettività e la neutralità dell'osservazione, nell'ambito delle scienze dell'uomo subisce un impensabile capovolgimento: non scientifico è credere che i risultati della propria ricerca siano il frutto di uno sguardo neutro e disinteressato quando nella realtà sono il risultato di un gioco di reazioni e contro-reazioni tra osservato e osservatore. Non scientifiche sono perciò le teorie che non implicano una messa in discussione del ruolo dell'osservatore, che non rendono esplicite e parte integrante della teoria le scelte osservative, i presupposti, le operazioni effettuate per ottenere i dati e, soprattutto, le strategie utilizzate per far fronte e rielaborare

²²⁸ "Quello che in passato è stato letto come un contrattempo nella ricerca, nel quadro di questa metodologia, di questa epistemologia" mutuata dalla fisica quantistica, può essere legittimamente riconosciuto come "un fenomeno essenziale", Devereux spiega al suo editore. Lettera all'EPHE del 2 giugno 1966 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza editoriale, DEV 35].

²²⁹ G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo*, cit., p. 494.

²³⁰ Id., *La rinuncia all'identità*, cit., p. 41.

l'angoscia dell'incontro con l'altro. La neutralità nell'osservazione dell'altro non solo sarebbe irrealistica e impossibile, non solo, se data erroneamente per scontata, non porterebbe a dati 'scientifici', ma diventerebbe persino un ostacolo a una piena conoscenza. L'unica speranza di ottenere oggettività nello studio dell'uomo è dunque reintegrare la soggettività nella ricerca poiché l'unica possibilità di ottenere dati oggettivi è che l'osservatore si riconosca in quanto tale e sia oggettivo con se stesso. Solo accogliendo il sentimento angoscioso dell'incontro con l'altro senza rifiutarlo, bensì chiedendosi cosa significa e "sfruttandolo al massimo",²³¹ il ricercatore può per Devereux d'altronde avere accesso all'altro.

In *From Anxiety to Method* elegge così l'auto-osservazione a dato chiave nello studio dell'uomo e nelle sue riflessioni il controtransfert diventa oggetto di un'autoanalisi continua e costante, non più solo, come voleva Freud, strumento propedeutico per la pratica, ma strumento euristico imprescindibile di ricerca nonché criterio metodologico che determina la scientificità nello studio dell'altro. Dalla consapevolezza dell'ineliminabilità degli effetti intrusivi dell'osservazione acquisita nel confronto con la fisica quantistica, e all'interno di un paradigma scientifico che pretende che in ogni descrizione di un sistema di osservazione sia inclusa la variabile dell'osservatore, Devereux estrapola la problematica del controtransfert dall'ambito strettamente analitico per considerarlo il concetto che spiega il coinvolgimento di *ogni* osservatore in relazione all'oggetto e al campo di ricerca. Collocandosi all'incrocio tra le diverse discipline – in quanto analisi dei moventi più o meno inconsci sottesi alla ricerca scientifica, che attraverso il complementarismo si pone sul duplice livello individuale e socio-culturale – il controtransfert diventa per Devereux il concetto cardine di una nuova epistemologia che, cogliendo in pieno la specificità di ogni studio del comportamento, crea su questa differenza un nuovo metodo di osservazione: non più metodo che sia purificazione delle 'scorie' soggettive, bensì metodo intersoggettivo che, al contrario, le includa e inizi la ricerca da una loro presa in carico, analisi e utilizzo. In altre parole in Devereux il controtransfert non è più sinonimo di soggettivismo ma la via maestra di un suo contenimento per una rifondazione delle scienze dell'uomo.

In sostanza, nelle pagine di *From Anxiety to Method*, Devereux si chiede con realismo cosa significhi costruire un sapere sull'uomo, quali siano le sue reali possibilità, limiti

²³¹ B. Kilborne, "In Memoriam: George Devereux", cit.

e specificità. Passo per passo descrive il percorso conoscitivo individuando nell'“angoscia” il momento cognitivo più importante. Sulla base di quella profonda convinzione dell'unità psichica dell'umanità Devereux arriva a sostenere che nasconderla significherebbe rinunciare ai dati scientifici più pertinenti nello studio dell'uomo, in quanto unica testimonianza di quegli aspetti più universalmente umani che lo studioso vorrebbe studiare nell'altro, spesso sacrificati a uno scientismo “anacronistico” e a un “significato equivoco” dell'oggettività.²³² E non va dimenticato che era stato Bohr stesso a individuare la particolarità di psicologia ed etnologia nel fatto che psicologi ed etnologi “si trovano ad affrontare il problema delle *reazioni*” dei loro “*studi sul loro stesso comportamento*”.²³³ Devereux fa sua l'idea del fisico collocando il momento di origine di ogni conoscenza dell'umano in quel “come l'osservatore di fatti umani reagisce in quanto persona ed essere umano alle sue osservazioni”.²³⁴ Sarebbe in sostanza la rielaborazione di queste reazioni, tramite il “metodo scientifico”, la scienza dell'uomo. Era stato sempre il fisico a proporre di riconsiderare la questione all'interno di una nuova concezione della scienza che da discorso a proposito della ‘natura’ del soggetto o dell'‘oggetto’ diventa discorso a proposito della loro interazione, non più basata su un rapporto di ‘neutralità’. Posta la sua radice nel soggetto, l'oggettività perde il suo significato “forte”²³⁵ per diventare “limite razionale dell'esperienza” che dipende di volta in volta da criteri metodologici di scientificità²³⁶ (per Devereux il controtransfert).

In *From Anxiety to Method* Devereux mette in pratica il suo metodo teorizzandolo, o meglio lo teorizza facendosi “carnefice di se stesso”²³⁷ e analizzando le reazioni controtransferali sorte nell'incontro con le popolazioni e i pazienti studiati. Una sorta di ‘anti-metodo’ che, trasformando in criterio di scientificità delle scienze dell'uomo quello che storicamente ne era stato l'ostacolo per eccellenza, inauguri un nuovo approccio allo studio dell'umano più realistico, pertinente, fruttuoso e al tempo stesso più ‘scientifico’.

²³² Cfr. B. Palumbo, *op. cit.*

²³³ N. Bohr, “Filosofia naturale e culture umane”, cit., pp. 56.

²³⁴ W. La Barre, “Preface”, cit. p. IX.

²³⁵ Cfr. B. D'Espagnat, *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*, New York, W.A. Benjamin Inc, 1976.

²³⁶ Cfr. P. Redondi, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Milano, Feltrinelli, 1978.

²³⁷ Dal titolo del romanzo di Nigel Balchin del 1947 citato da Devereux nell'introduzione al dattiloscritto sulla tecnica psicoanalitica più volte citato [DEV 122].

La “rivoluzione” e il successo mancati

La Barre, nella prefazione a *From Anxiety to Method*, prepara il lettore “a sentirsi profondamente irritato dalla sua lettura”. Non è facile, infatti, per qualsivoglia studioso dell’uomo accettare di “vivere in una casa di vetro” nonché “l’obbligo etico di conoscere prima se stesso e le sue motivazioni”. Non è facile accettare l’“onestà intellettuale” di Devereux e nemmeno resistere alla tentazione di attaccarlo “*ad hominem* per meglio ignorare il suo messaggio”.²³⁸

La Barre aveva preparato anche l’amico ad aspettarsi che il suo libro avrebbe fatto andare su tutte le furie i “*Truth Machine boys*”. L’antropologo non era infatti sicuro che fossero abbastanza umili da cogliere che, a dispetto della loro “metodologia esatta”, stavano di fatto “alimentando” le loro “macchine della verità” con dati “contaminati” da loro stessi.²³⁹ *From Anxiety to Method* era poi un libro che avrebbe potuto sembrare polemico agli occhi del mondo antropologico. Devereux stesso non aveva illusioni riguardo alle critiche che avrebbe ricevuto, soprattutto dalle riviste statunitensi, per avere contestato gli storici paradigmi del behaviorismo e del relativismo culturale,²⁴⁰ tanto più che gli antropologi “non amavano i freudiani”.²⁴¹ Era inoltre un libro che, sostenendo che “la maggiore grandezza” della psicoanalisi era la sua epistemologia, avrebbe potuto sembrare “eretico” agli occhi degli psicoanalisti, che di fatto “non amavano i non-medici” e chiamavano “la logica rigorosa un *tour de force*”.²⁴² Ora la psicoanalisi non era l’unica fonte ... *From Anxiety to Method* erigeva infatti le sue fondamenta su un “matrimonio” tra epistemologia freudiana e quantistica, un’“arditezza” questa che allo stesso Devereux “faceva quasi paura”.²⁴³ Era però “rincuorato” dai complimenti dell’allievo di Bohr, Pascual Jordan. Al fisico, pochi mesi prima della pubblicazione di *From Anxiety to Method*, aveva inviato i capitoli incriminati.²⁴⁴ Si trattava proprio di quei capitoli

²³⁸ W. La Barre, “Preface”, cit., p. IX [trad. mia].

²³⁹ Lettera di La Barre del 6 ottobre 1965 [DEV 23].

²⁴⁰ Come scrive al suo editore dicendo di non aspettarsi nessuna recensione positiva. Cfr. la corrispondenza editoriale con l’EPHE [DEV 35].

²⁴¹ Scrive Devereux a La Barre in una lettera del 10 dicembre 1965 aggiungendo che coloro che “fingono di farlo considerano i concetti di Freud di ‘vecchio stile’ dichiarando di essere moderni”. Si riferisce ovviamente agli psichiatri culturalisti.

²⁴² Sempre nella lettera a La Barre del 10 dicembre 1965.

²⁴³ “La hardiesse de ma pensée dans ce chapitre me faisait presque peur”. Cfr. la lettera all’EPHE dell’11 ottobre 1966 [DEV 35].

²⁴⁴ Si veda lo scambio epistolare con Jordan del settembre e ottobre 1966, conservato nel Fondo Devereux dell’IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 21].

scritti da Devereux nel loro scheletro quasi trent'anni prima; quando era “molto più intelligente”, ironizzava con La Barre,²⁴⁵ e quando la grandezza di Freud gli veniva suggerita proprio dalla lettura degli scritti di Jordan.²⁴⁶

Ma non vale, di solito, il celebre detto di Oscar Wilde “non importa che se ne parli bene o male, l'importante è che se ne parli”? Non fu però questo il caso di *From Anxiety to Method*. Benché Bastide e La Barre ne avessero caldamente raccomandato la lettura su più fronti, l'opera non ebbe, infatti, alcuna risonanza. Certo non diventò quel *bestseller* delle scienze sociali che il sociologo francese, nella sua recensione sull'*Année Sociologique*, paragonava, per importanza, a *Ideologia e Utopia* di Karl Mannheim (1929), sostenendo anzi che Devereux “andava molto più lontano”.²⁴⁷ Più cauto, come abbiamo visto, era stato La Barre. Pur pensando che, finché non si fossero fatti i conti con le problematiche evidenziate da Devereux, “non ci sarebbe stata nessuna possibilità di esistenza per una vera scienza sociale” ma solo per “futili cambiamenti di moda camuffati come metodologie e per una ‘conoscenza’ folcloristica dell'uomo”, l'antropologo temeva, più che “il disprezzo, [...] il disinteresse volontariamente cieco, modo più facile per sopportare [...] il fardello delle idee contenute” nel libro.²⁴⁸

Delle tante critiche attese ne arrivò, infatti, solo una e arrivò sul fronte psicoanalitico. Ci si domandava se la proposta di una posizione pilota della psicoanalisi nell'ambito di una nuova epistemologia delle scienze dell'uomo non portasse piuttosto a snaturarla: era certo una proposta originale quella di Devereux, ma realizzabile solo “al prezzo di una distorsione”.²⁴⁹ Sarebbe stato meglio, quindi, se ci fossero state più critiche. Di fatto, come temeva La Barre, *From Anxiety to Method* fu accolta con indifferenza; pochissime sono infatti le recensioni in confronto agli altri libri di

²⁴⁵ Lettera del 17 ottobre 1965 [DEV 23].

²⁴⁶ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *La “conversione” alla psicoanalisi* (in 4.3).

²⁴⁷ Cfr. R. Bastide, “Georges Devereux. From anxiety to method in the behavioral sciences”, *L'Année Sociologique*, n. 19, 1969, pp. 297-300. “Riconoscere il coinvolgimento dell'osservatore all'interno del soggetto osservato è cosa acquisita a partire da Marx e da Mannheim e costituisce l'atto di nascita della sociologia della conoscenza. Tuttavia la sociologia della conoscenza, ponendo al primo posto gli interessi, in qualche misura materiali, della classe o della nazione cui l'osservatore appartiene, si arresta al preconcio, mentre lo psicoanalista Devereux finisce con il pervenire sino al fondo, sino all'inconcio”, scriveva Bastide nella prefazione ai *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 5.

²⁴⁸ W. La Barre, “Preface”, cit., p. X.

²⁴⁹ Cfr. C. Conté, “Vers une épistémologie des sciences du comportement”, *Archives Européennes de sociologie*, vol. 11, n. 2, 1970, pp. 379-386.

Devereux, pubblicate sì in giornali importanti ma, salvo quelle degli amici Besançon e Bastide, per lui ricche di incomprensioni.²⁵⁰

E sì che nel pieno degli anni '60 i tempi erano maturi, ma lo erano forse in una direzione diversa?

Non si può infatti non notare che le riflessioni di Devereux, come anticipato, per certi aspetti affiancarono quelle della 'nuova' sociologia della scienza ispiratasi a Kuhn,²⁵¹ anticipandone anzi le più moderne prospettive che propongono di seguire lo scienziato "al lavoro".²⁵² *From Anxiety to Method* non uscì però dalla nicchia degli specialisti in ambito antropologico e psicoanalitico. Ma, anche lì, l'opera del 1967 ebbe poco peso. In ambito antropologico la contemporanea pubblicazione dei diari incriminati di Malinowski – che in un certo senso dava ragione a Devereux – fece invece scalpore. Da lì sarebbe nato il decennale dibattito sulla questione della posizione e dello sguardo dell'antropologo (il *self*) nella produzione della 'scienza' che avrebbe portato alla cosiddetta "antropologia riflessiva" degli anni '70-'80. Ma in questa svolta dell'antropologia l'opera di Devereux non ebbe nessuna influenza.²⁵³ Sempre in quegli anni anche in ambito psicoanalitico stava prendendo le mosse una rivalutazione positiva della presenza della soggettività dell'analista nella sua relazione con il paziente nonché del controtransfert.²⁵⁴ A partire dalla fine degli anni '50, e in modo più sistematico dagli anni '60, numerosi articoli sull'argomento andarono infatti progressivamente ad alimentare questo nuovo corso di riflessione che sarebbe sfociato

²⁵⁰ Cfr. la recensione di Bastide del 1969 sull'*Année Sociologique*, precedentemente citata e A. Besançon, "Vers une histoire psychanalytique", *Annales: Economies, Sociétés, Civilisation*, 24e année, n. 4, 1969, pp. 1011-1033. Altre recensioni furono pubblicate sul *Psychiatric Quarterly* (1967, S. H. Posinsky), sull'*Information Psychiatrique* (1968, G. Bleandou), su *Man* (1968, D. R. Price-Williams), sull'*American Anthropologist* (1969, M. Spiro), sulla *Revue Française de Psychanalyse* (M. Sapir, 1969), sul *Journal of Medical Psychology* (1969, anonimo), su *The Psychoanalytic Quarterly* (1970, D.L. Mayer), sulla *Psychoanalytic Review* (1970/71, C. Hanly), sull'*International Journal of Psychoanalysis* (1970, M. Whan), sull'*Human Inquiry* (1981, J. Rowan), e in seguito alla traduzione francese del 1980 (Flammarion) su *Le Matin* (1980, C. Clement), sull'*Actualité Littéraire* (1980, anonimo) e su *Psychologie* (1981, S. Lallemand).

²⁵¹ Cfr. *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

²⁵² Cfr. B. Latour, *Science in action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

²⁵³ Vero è che le sue riflessioni difficilmente sono assimilabili a quelle della cosiddetta antropologia post-moderna. Sebbene, come visto, le tematiche dell'importanza della relazione tra soggetto e oggetto come momento conoscitivo essenziale (che rende problematica una loro netta distinzione), della presenza della soggettività dell'antropologo nella 'costruzione' del suo 'oggetto' nonché della parzialità e messa in discussione del suo sguardo 'osservativo' siano centrali in *From Anxiety to Method*, Devereux non rinuncia alla possibilità di un'epistemologia "realista" e "scientifica".

²⁵⁴ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro *Sul contro-transfert i primi accenni* (in 5.2).

nei più recenti sviluppi “inter-relazionali” e “costruttivisti” della psicoanalisi.²⁵⁵ Tuttavia anche qui Devereux non è presente. Vero è che nella sua opera, come abbiamo visto, il concetto freudiano di controtransfert assume un significato molto più ampio di quello strettamente analitico per divenire strumento epistemologico essenziale di ogni ambito in cui si pone il problema dell’osservazione del comportamento umano.

Forse *From Anxiety to Method* non ebbe successo per le motivazioni previste da La Barre e Devereux, ma sicuramente non aveva giocato in suo favore il fatto che l’opera fosse pubblicata in inglese e diffusa da Mouton: una casa editrice di nicchia, “destinata anzitutto a una clientela di biblioteche e d’istituzioni di ricerca o universitarie”, che non favoriva la “visibilità dei libri” nelle librerie procedendo piuttosto “attraverso segnalazioni nei cataloghi e messaggi promozionali inviati per corrispondenza”.²⁵⁶ In ogni caso, *From Anxiety to Method* sarebbe stata pressoché sconosciuta, e questo perlomeno fino a quando il nome di Devereux sarebbe stato lanciato da Gallimard. Dobbiamo però precisare che l’*opus magnum* di Devereux è, ancora oggi, il suo libro meno conosciuto.

7.2. Da *L’homme, la société, la victime* alle due raccolte di saggi

La storia dei saggi di “etnopsicoanalisi applicata”

A distanza di tre anni dalla pubblicazione di *From Anxiety to Method*, che poco ha fatto conoscere Devereux al pubblico francese, nell’autunno del 1970 escono per Gallimard gli *Essais d’ethnopsychiatrie générale*: una prima raccolta dei suoi migliori

²⁵⁵ Per una ricca bibliografia degli articoli pubblicati sul controtransfert si veda L. De Urtubey “Le travail de contre-transfert”, *Revue française de psychanalyse*, vol. LVIII, n. 5, Spécial Congrès, 1994, pp. 1271- 1366 e l’articolo di O. Kernberg, “Notes on Counter-transference”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 13, n. 1, 1965, pp. 38-56, che analizza i vari orientamenti, contrastanti, sorti sull’argomento tra gli anni ’50 e ’60. Sulla storia dello sviluppo del concetto si veda O. Douglas, “Transference and Countertransference: a Historical Survey”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2, 1954, pp. 621-670; T. Jacobs, “Countertransference past and present: a review of the concept”, *International Journal of Psychoanalysis*, 80, part 3, pp. 575-594, 1999 e l’introduzione di B. Wolstein al volume da lui curato *Essential papers on countertransference*, New York, International Universities Press, 1988, che raccoglie i maggiori contributi sul controtransfert. Un’ulteriore antologia è stata curata da C. Albarella e M. Donadio, *Il controtransfert. Saggi psicoanalitici*, Napoli, Liguori, 1986.

²⁵⁶ Cfr. lettera dell’EPHE dell’8 settembre 1980 [Fondo Devereux, corrispondenza editoriale, DEV 35].

articoli, pubblicati tra il 1939 e il 1966 principalmente negli Stati Uniti, nelle riviste più disparate.

Una felice scelta editoriale, il dibattito crescente sulla tematica dell'interdisciplinarietà – che questo testo incarna – e una nuova sensibilità verso la questione del ruolo giocato dalla società e dalla cultura nello sviluppo della patologia mentale, fanno esplodere l'interesse per Devereux. Parte della sua opera diventa finalmente accessibile al grande pubblico uscendo dalla nicchia dello specialismo dove era confinata. Il suo autore però non è pienamente contento.

La raccolta, dedicata a Marcel Mauss e “agli amici del seminario di etnopsichiatria”, era stata ideata da Devereux quattro anni prima con Bastide e Pierre Nora²⁵⁷ – dal 1965 Directeur Littéraire di Gallimard – come la seconda parte di un grosso volume dal titolo *L'Homme, la société, la victime. Problèmes de base de l'ethnopsychiatrie*.²⁵⁸

Il libro era parte del più ambizioso progetto editoriale di Nora di una nuova collana di saggistica di Gallimard, la Bibliothèque des Sciences Humaines, nata nel 1966 per rispondere al fermento culturale di quegli anni e al rinato prestigio che stavano assumendo le scienze umane in una nuova prospettiva interdisciplinare.²⁵⁹ La inauguravano, infatti, le opere *Problèmes de linguistique générale* di Benveniste, *Les mots et les choses* di Foucault e la prima traduzione francese di *La terra del rimorso* (1961) di De Martino. Per rispondere al nuovo interesse culturale del grande pubblico verso la psicoanalisi, Nora, sempre nel 1966, fondava accanto alla Bibliothèque des Sciences Humaines la collana *Connaissance de l'Inconscient*, che affidava a Jean-Bertrand Pontalis.²⁶⁰ Lì sarebbe stata pubblicata, l'anno successivo, la traduzione

²⁵⁷ Conosciuto grazie all'amico Besançon, maggiore promotore dell'idea di una ripubblicazione sistematica degli articoli di Devereux.

²⁵⁸ Cfr. la lettera a La Barre del 13 luglio 1966 [DEV 23].

²⁵⁹ La Bibliothèque des Sciences Humaines andava così ad affiancare la “filosofica” Bibliothèque des idées nata nel 1927. “Contemporaine de l'essor des théories structuralistes et fonctionnalistes et de l'expansion des publics universitaires, cette collection, créée par Pierre Nora, donne audience au renouveau des disciplines anciennement regroupées sous la rubrique ‘sciences de l'homme’. [...] Ethnologie (Kardiner, Evans-Pritchard, Geertz), linguistique (Benveniste), anthropologie historique (Detienne, Favret-Saada, Polanyi), sciences (Kuhn, Holton, Jacob), sociologie (Aron, Weber, Lipovetsky, Yonnet), histoire économique, politique et social (Gauchet, Rosanvallon, Schumpeter)”. Dalla presentazione della collezione.

²⁶⁰ L'idea era creare una “collana aperta, senza dogmatismo o *esprit de chapelle*, alle differenti correnti della psicoanalisi freudiana”, con l'intento “di fare conoscere in Francia gli autori stranieri, [...] tra i lavori francesi quelli che testimoniano un percorso e uno stile personali lontani da ogni psittacismo di scuola” nonché “le figure del movimento psicoanalitico a lungo dimenticate o ritenute marginali”. Dalla presentazione della collana. Sarebbero state infatti pubblicate le opere di Winnicott, Bettelheim, Searles, Jones, Klein, Anna Freud, Binswanger, Bion, Rosolato, Andreas-Salomé, ma anche la sceneggiatura scritta da Sartre per il film di John Huston *Freud. The Secret Passion* (1962) e grande spazio era dato alla corrispondenza freudiana.

dell'opera principale del padre dell'antropologia psicoanalitica Géza Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious* (1950) e proprio nella collana di Pontalis, sin dall'anno della sua nascita, era prevista la pubblicazione dell'edizione francese del primo libro di Devereux del 1951, *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*.²⁶¹ In sostanza Nora voleva stare al passo coi tempi – proprio per questo d'altronde era stato chiamato alla direzione letteraria di Gallimard – e aveva individuato in Devereux uno degli autori con cui compiere quel rinnovamento culturale voluto dalla storica casa editrice parigina.

Nella difficile selezione tra la miriade di articoli pubblicati nel trentennio trascorso negli Stati Uniti, Devereux aveva immediatamente coinvolto gli amici La Barre e Bastide. Il sociologo avrebbe partecipato attivamente alla costruzione dell'opera, decidendone, insieme all'editore, la struttura e scrivendo la prefazione. Acutamente Bastide proponeva di iniziare la raccolta con “Normal and Abnormal” (1956), sunto dei concetti principali del pensiero etnopsichiatrico di Devereux, e di concluderla con “Psychoanalysis as Anthropological Field Work” (1957), per il sociologo “un testo magnifico che avrebbe lasciato al lettore, nell'ultima pagina, tutto il sapore dell'umanità di Devereux”.²⁶² Escludendo gli articoli clinici (ancora oggi inediti e rivolti tutti a pazienti occidentali), che Devereux voleva raccogliere in un volume a parte, trenta erano gli scritti scelti.²⁶³ La selezione comprendeva i più importanti a

²⁶¹ La storia della pubblicazione dell'edizione francese di *Reality and Dream* è assai complessa: dopo negoziazioni con Gallimard durate un decennio (1967-1978) per la traduzione che mai rendeva Devereux soddisfatto, il testo fu proposto a Payot, che optava invece per una piccola raccolta degli articoli di “psicoanalisi teorica e clinica” di Devereux (mai portata a compimento). *Psychotherapie d'un indien des Plaines* sarebbe uscito solo nel 1982 per le Éditions Jean-Cyrille Godefroy. Si veda a riguardo la corrispondenza con Gallimard [DEV 36] e con Payot [DEV 37] conservate nel Fondo Devereux dell'IMEC tra la corrispondenza editoriale.

²⁶² Cfr. la lettera di Bastide a Nora del 24 luglio 1969, conservata nel Fondo Devereux nel faldone della corrispondenza scientifica tra Bastide e Devereux [DEV 12]. Le ultime righe dell'articolo racchiudono, in effetti, il nocciolo teorico del suo pensiero e soprattutto il fine ultimo della sua lunga ricerca sul rapporto tra cultura e psichismo. Riportiamo il passo: “La psicoanalisi e l'etnologia devono progredire insieme per non essere fuorviate separatamente in un'epoca di automazione e cervelli elettronici – in un'epoca che, volendosi riferire alla filosofia degli schiavisti romani, ha esteso la concezione dello schiavo come macchina a tutti gli esseri umani. La disorganizzazione *totale* che alcuni propongono all'uomo come l'essenza stessa della libertà è, anch'essa, una tecnica di asservimento; la *tecnica* che priva l'uomo di *ogni* organizzazione è la condizione prima della sua servitù. Una nuova scienza che combini psicoanalisi ed etnologia diventa l'ultimo bastione del concetto di uomo come fine in sé”, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 358.

²⁶³ Cfr. la lettera a La Barre del 13 luglio 1966 [DEV 23]. Devereux proporrà la pubblicazione dei suoi articoli clinici a Payot, ma il progetto non andrà in porto. Nella corrispondenza con Payot troviamo la lista degli articoli in questione (una ventina) [DEV 37]. Alla casa editrice scrive nel marzo del 1972: “Je vous envoie la quasi-totalité de mes articles cliniques, et dont aucun n'a trait a un patient non-occidental. [...] Je voudrais me présenter dans ce volume comme psychanalyste à part entière”. Payot avrebbe pubblicato, in un piccolo volume a sé stante, solo la conferenza precedentemente presa in considerazione *La renonciation à l'identité: défense contre l'anéantissement* nel 2009.

livello teorico, che illustravano il metodo complementarista e i presupposti epistemologici della proposta di Devereux di una nuova pluridisciplinarietà nello studio dell'uomo, e i più emblematici a livello "etnopsichiatrico", dove questo metodo era applicato a questioni concrete riguardanti il rapporto tra cultura e psichismo.²⁶⁴ Due invece – "Art and Mythology"²⁶⁵ e "La psychanalyse et l'histoire: une application à l'histoire de Sparte"²⁶⁶ (non inclusi poi nel volume definitivo) – dovevano mostrare l'applicazione dell'etnopsicoanalisi di Devereux allo studio della psicopatologia del mondo classico.

Il lungo lavoro di traduzione dei saggi scelti, a cui Devereux aveva personalmente partecipato, aveva dato alla luce un volume di settecento pagine, definito da Nora "l'enfant du miracle".²⁶⁷ Devereux aveva confidato all'editore che l'importanza di quella raccolta nel suo lavoro era paragonabile a quella rivestita da *Anthropologie structurale* nell'opera di Lévi-Strauss e ne era entusiasta. Quella raccolta rappresentava infatti per Devereux "un libro a tutti gli effetti, con una propria unità organica".²⁶⁸

Nonostante questo e il parere contrario dell'autore,²⁶⁹ del grosso volume originario sarebbe stata pubblicata solo la seconda parte, composta dagli articoli 'più etnopsichiatrici', per l'editore di più facile lettura nonché più adatti al lancio del nome di Devereux nel vasto pubblico degli studenti francesi. Nora voleva infatti "dare un assaggio anziché una *summa*, un caleidoscopio eccitante della [sua] incredibile cultura"; in altre parole mirava ai "fuochi d'artificio" anziché al "rullo compressore".²⁷⁰

Il successo immediato degli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970), riediti tre volte nel giro di pochi anni e divenuti presto "una sorta di classico",²⁷¹ dava certamente ragione alla scelta editoriale. Molto contrariato era però il suo autore: la

²⁶⁴ Come la psicopatologia criminale, la psicopatologia dell'infanzia, l'analisi di sogni di civiltà non occidentali ecc.

²⁶⁵ "Art and Mythology: A General Theory", in B. Kaplan (a cura di), *Studying Personality Cross-Culturally*, New York, Harper & Row, 1961. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Tragédie et Poésie grecques*, Paris, Flammarion, 1975.

²⁶⁶ "La psychanalyse et l'Histoire: Une application à l'histoire de Sparte", *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XX, n. 1, 1965, pp. 18-44. Ripubblicato in A. Besançon (a cura di), *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, The Hague-Paris, Mouton & Co, 1974.

²⁶⁷ Così definisce Nora il manoscritto ricevuto, in un piccolo biglietto non datato indirizzato a Devereux e conservato nella corrispondenza editoriale con Gallimard [IMEC, Fondo Devereux, DEV 36].

²⁶⁸ Lettera a Nora del 2 giugno 1966 [DEV 36].

²⁶⁹ Cfr. la lettera di Devereux a Bastide del 24 settembre 1969 [DEV 12].

²⁷⁰ Cfr. la lettera di Nora a Devereux del 2 giugno 1969 [DEV 36].

²⁷¹ Cfr. la lettera di Nora del 23 ottobre 1975 [DEV 36].

pubblicazione di “*morceaux choisis*”²⁷² andava per Devereux a intaccare l’unità di una “teoria sistematica”,²⁷³ tanto più che i capitoli eliminati erano ai suoi occhi quelli più importanti, i più rappresentativi dell’“essenza” del suo pensiero.²⁷⁴ Perciò, nonostante i consigli di Nora, che gli suggeriva di non avere fretta,²⁷⁵ l’“indisciplinato” Devereux decideva comunque di pubblicare i capitoli eliminati dagli *Essais* nella prestigiosa collana della Nouvelle Bibliothèque Scientifique di Flammarion diretta da Braudel.²⁷⁶

Nel 1972 sarebbe così uscita, dedicata a Lévi-Strauss,²⁷⁷ la raccolta *Ethnopsychanalyse complémentariste*, composta per Devereux dagli “articoli più importanti di teoria, metodo ed epistemologia”,²⁷⁸ ma che, nonostante le promettenti recensioni, lo stesso successo non avrebbe mai avuto.²⁷⁹ Come aveva ben colto Nora,

²⁷² Cfr. la lettera di Bastide a Nora del 24 luglio 1969 [DEV 12].

²⁷³ Cfr. la lettera di Devereux a Bastide del 24 settembre 1969 [DEV 12].

²⁷⁴ Cfr. la lettera a Nora del 26 marzo 71. “Précisément parce que la théorie, étant originale, n’est ni à la sauce français, ni à la sauce américaine, ni à aucune autre sauce: elle va sciemment à rebours de presque tout ce qui se fait en ce moment. Elle se refuse les plaisirs mesquins du byzantinisme, du ballet néoplatonicien, la métaphysique d’agrégé en philosophie. Elle dit brutalement ‘non’ à la théologie contemporaine, qui prétende être une théorie et n’est qu’une métaphysique brumeuse”, scrive Devereux a Nora il 4 luglio 1969 [DEV 36].

²⁷⁵ Nora temeva infatti che una nuova raccolta di saggi avesse potuto ostacolare la “carriera” editoriale degli *Essais d’ethnopsychiatrie générale*. Gli proponeva un programma editoriale preciso che prevedeva, prima dell’uscita dei saggi più teorici, la pubblicazione dell’edizione francese di *Reality and Dream* e di un volume sulla mitologia greca. Bisognava per lui aspettare che gli *Essais* uscissero in edizione economica. Si vedano le lettere di Nora del 3 marzo e del 14 maggio 1971 tra la corrispondenza editoriale con Gallimard [DEV 36].

²⁷⁶ Con l’aggiunta dei due saggi: “L’identité ethnique”, frutto di una conferenza pronunciata da Devereux nel settembre 1970 al convegno “Ethnic Identity: Cultural Continuity and Change” organizzata alla Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research di New York, e “Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté”, pubblicato precedentemente su *L’Homme*, vol. V, n. 2-3, 1965, pp. 224-247.

²⁷⁷ Così Devereux scrive a Lévi-Strauss, in una lettera dell’8 ottobre 1972: “je vous ai dédié ce livre – mon meilleur, je crois – parce que sans vous (et cela, je le sais) je ne serai pas à Paris, je ne serai pas ce que j’ai toujours voulu être: un enseignant. Je serais encore à New York, obligé de consacrer 8 heures par jours a mes patients au lieu de les consacrer à mes recherches. Donc, la moitié de ce que j’ai écrit depuis 1963 n’aurait jamais été écrit. [...] Une dédicace est bien peu pour vous remercier de tout cela!”. Tre, in sostanza erano le ragioni della dedica, spiegava Devereux: “Je ne voudrais pas que mon ‘complémentarisme’ soit connu comme une alternative de votre structuralisme – ce qui serait faux [...] – mon premier poste qui me rend heureux, mon travail est, enfin, reconnu. La dédicace n’aurait donc pas l’air d’une tentative de m’accorder à votre réputation pour me faire connaître”.

²⁷⁸ *Ivi*.

²⁷⁹ In realtà pochissime rispetto agli *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, tra le più importanti ricordiamo le recensioni di Bastide su *La Quinzaine Littéraire*, n. 150, 1972, pp. 26-31, di Besançon sulle *Annales: Economies, Sociétés, Civilisation*, 28, n. 5, 1973, pp. 1311-1313 e di M. Autés sulla *Revue française de sociologie*, vol. 14, n. 4, 1973, pp. 564-566. Riguardo alle recensioni agli scritti di Devereux si veda l’elenco creato da G. Bloch in *Les origines culturelles et la vie de Georges Devereux. Son œuvre et ses concepts, la naissance de l’ethnopsychanalyse*, Thèse de Doctorat de Psychologie, Université de Paris VIII, Centre Georges Devereux, 2003. Riguardo al mancato successo di *Ethnopsychanalyse* basti pensare al fatto che sia stato riedito solo una volta, nel 1985, e sia ora fuori edizione; pochissime sono ugualmente le edizioni in altre lingue. Come visto negli “Antefatti”, fu paradossalmente negli Stati Uniti che questo testo ebbe più successo – un successo tuttavia breve –;

questi saggi non erano di facile lettura, soprattutto per l'applicazione di modelli matematici e fisici alle scienze umane, che presuppongono una conoscenza approfondita in materia (del resto Devereux da lì proveniva). E sicuramente altri erano i temi del momento.

La costruzione del mito del Devereux “padre” dell'etnopsichiatria – poi diffuso dalla miriade di articoli dedicati negli anni '70-'80 a recensire gli *Essais* sulle riviste più diverse – poteva dirsi conclusa. Era però l'inizio di una serie di malintesi sul significato che Devereux attribuiva a quel termine. E, soprattutto, era disatteso il suo auspicio che *From Anxiety to Method* ed *Ethnopsychanalyse* potessero aprire “un nuovo capitolo nella storia delle scienze dell'Uomo”.²⁸⁰ Di fatto furono gli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* l'opera più letta e diffusa. E lo sono tutt'ora.

Le riflessioni epistemologiche di Devereux e il suo complementarismo rimasero di fatto all'ombra dei grandi movimenti intellettuali della Parigi degli anni '70 e sarebbe sempre stato il “*Georges Devereux ethnopsychiatre*” – come titolava nel 1980 un supplemento domenicale di *Le Monde*²⁸¹ – anziché il Devereux ‘epistemologo delle scienze dell'uomo’ a essere più conosciuto.

Le “maladies de la société” attirano più dell'epistemologia

Lo “sconosciuto Devereux” – come lo definisce Besançon nel 1971 su *La Quinzaine Littéraire*²⁸² – improvvisamente “è citato un po' dappertutto”, tanto sulle riviste specialistiche e letterarie quanto sui quotidiani parigini, considerato come “uno dei

paradossalmente perché era lì che il tentativo di Devereux di un dialogo tra antropologia e psicoanalisi lo aveva portato a quell'isolamento scientifico e istituzionale che nel 1963 lo aveva spinto a trasferirsi in Francia. In USA infatti *Ethnopsychanalyse complémentaire* apriva uno spiraglio alle *impasse* del culturalismo, tacciato di un eccessivo e “poco scientifico” riduzionismo e determinismo.

²⁸⁰ Scrive Devereux a R. Day e R. Davidson in una lettera dell'11 gennaio 1974: “It is my best book and, with my *From Anxiety to Method*, starts a new chapter or even a new volume, in the history of the sciences of Man. From anxiety is the epistemological part; this is the positive, substantive theory part. It is also the one “charter” of the total reciprocal autonomy of sciences pertaining to the individual (psychology) and those pertaining to groups (society, culture) which excludes a priori the bogie-man of reductionism that has haunted specialists in both these fields. I am afraid that all this does not sound very modest, but if my appraisal of the basic and revolutionary scope of my work – the ‘here begin a new chapter’ is wrong, then all my life was wasted. I never aimed at just constructing a ‘better mousetrap’. I feel I went down to the rock bottom of things, of the foundations of things, in a new manner” [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 15].

²⁸¹ Cfr. G. Delaisi, *Le Monde Dimanche*, 18 maggio 1980

²⁸² Cfr. A. Besançon, “Un méconnu: Devereux”, *La Quinzaine Littéraire*, n. 110, 1971, pp. 25-26.

pensatori più fecondi della fine del secolo”, riporterà *Le Quotidien*.²⁸³ Le prestigiose *Annales* definiscono gli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* “un libro hors série, ribollente di estro e di inventiva”,²⁸⁴ mentre lo scrittore Roland Jaccard sulla *Gazette de Lausanne* sostiene che “è arrivato il momento in cui tutti coloro che si interessano di scienze dell'uomo smettano di ignorare Georges Devereux”.²⁸⁵ Alle sue parole si uniscono quelle ugualmente perentorie di Besançon: “in un periodo che si abbandona così facilmente allo scientismo, Devereux è un *savant*”.²⁸⁶ L'uscita degli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* accende davvero la miccia dei “fuochi d'artificio” previsti da Nora.²⁸⁷

Come appare dalle recensioni e dai programmi radiofonici dedicati agli *Essais*, fu soprattutto il lungo articolo “Normal and Abnormal” (1956), scelto con acutezza da Bastide come una sorta di introduzione alla raccolta, a destare più interesse. Lì Devereux presenta, infatti, un sunto dei contenuti basilari della sua etnopsichiatria, come il concetto di “inconscio etnico”,²⁸⁸ una nuova classificazione della malattia mentale in “disturbi sacri o sciamanici, etnici, tipici e idiosincrasici” e un dialogo serrato tra il concetto chiave dell'antropologia (la cultura) e il problema basilare della psicopatologia (la frontiera tra normale e patologico). Ma perennemente citati erano anche gli articoli riguardanti “*les maladies de la société*”²⁸⁹ in cui Devereux definiva la schizofrenia il “disturbo etnico e tipico” della nostra società occidentale²⁹⁰ e descriveva “la condizione catastrofica dell'uomo durante il 1970”.²⁹¹

Erano senza dubbio questi gli argomenti più attuali e attraenti,²⁹² soprattutto agli occhi dei giovani di quegli anni, impegnati nella contestazione del sistema, dei suoi saperi,

²⁸³ E. Malet, “Georges Devereux: l'amour sans réserve”, *Le Quotidien des livres*, n. 213, 5 agosto 1980.

²⁸⁴ M. Soriano, “L'ethnopsychiatrie”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 27, n. 3, 1972, pp. 577-582.

²⁸⁵ R. Jaccard, “Sociologie, psychanalyse: vers la double impasse”, *Gazette de Lausanne*, 23-24-25 dicembre 1972.

²⁸⁶ A. Besançon, “Un méconnu: Devereux”, cit., p. 26.

²⁸⁷ Cfr. la lettera di Nora del 2 giugno 1969 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza editoriale, DEV 36].

²⁸⁸ Definito un “segmento” dell'inconscio, “composto di tutto ciò che, in conformità alle esigenze fondamentali della sua cultura, ogni generazione impara a rimuovere e che, a sua volta, costringe poi la generazione successiva a rimuovere”, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 26.

²⁸⁹ Cfr. l'intervista di R. Jaccard a Devereux, “Les maladies de la société”, *Gazette de Lausanne*, 24-25 aprile 1971.

²⁹⁰ Il più importante: “Les origines sociales de la schizophrénie, ou la schizophrénie sans larmes”, precedentemente pubblicato su *L'Information Psychiatrique*, vol. XLI, n. 10, 1965, pp. 783-799.

²⁹¹ Dall'introduzione di Devereux ai *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 19.

²⁹² Come il ruolo della società e della famiglia nello sviluppo della patologia mentale, la connotazione storico, culturale e sociale di alcune “sindromi modello”, la netta differenza tra normalità psicologica e adattamento sociale, la presenza di “società malate”, l'importanza della libertà e dell'individualità.

delle sue pratiche e delle sue istituzioni, prima tra tutte la psichiatria. Quasi contemporaneamente agli *Essais*, nel 1970, usciva la traduzione francese del libro di David Cooper *Psychiatry and Anti-Psychiatry* (1967)²⁹³ e una sua recensione sulla rivista *Psychologie* citava a più riprese Devereux, inserendolo in quel “movimento battezzato l’anti-psichiatria”,²⁹⁴ in cui però lui personalmente non si sarebbe mai riconosciuto.²⁹⁵ Non sappiamo quanto Devereux avesse approfondito realmente l’argomento, quanto forse avesse fatto, invece, ‘di tutta l’erba un fascio’ di quel movimento molto eterogeneo dell’anti-psichiatria. Certo è che una visione sociologista e relativistica della malattia mentale²⁹⁶ non poteva essere accettata da un autore che, pur sottolineando il ruolo imprescindibile della cultura nello strutturarsi del disagio psichico, sul “non relativismo diagnostico” aveva fondato le sue teorie. Forse nelle posizioni dell’antipsichiatria Devereux vedeva riflesses quelle dei tanto contestati culturalisti. In ogni caso, al di là di alcune banalizzazioni del suo pensiero e di chi si fosse avvicinato a Devereux come a nuovo “guru” della contestazione studentesca – senza cogliere in pieno la complessità e la vera natura suoi messaggi, come mostrano anche alcune incomprensioni presenti nelle recensioni agli *Essais*²⁹⁷ – vero è che la sua critica spietata alla società contemporanea, nonché alla generazione che questa società incarnava, ben si confaceva con lo spirito di rivolta e le esigenze giovanili. Negli *Essais*, soprattutto negli articoli degli anni ’60, numerosi erano infatti i messaggi che si aprivano uno spiraglio tra il rigore dei corollari e che non potevano non essere accolti e apprezzati dagli studenti.²⁹⁸ Non a caso Devereux diventava ‘famoso’ così. Grazie dunque a dei travisamenti?

²⁹³ *Psychiatrie et antipsychiatrie*, Paris, Le Seuil, 1970.

²⁹⁴ J. M. “Des psychiatres pour quoi faire?”, *Psychologie*, 14 marzo 1971, pp. 60-61.

²⁹⁵ “This morning I got a book, by someone I do not know, in which he discussed anti-psychiatry [...] and shows [...] that is right I anticipate them by about a quarter of a century and as regards the rest, my views do not fit theirs at all. By contrast, I was puzzled by your citing Lacan, Laing etc.”, Lettera di Devereux a R. Davidson del 18 marzo 1974 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 15].

²⁹⁶ Tante volte però enfatizzata ed estremizzata in slogan – come l’idea che la malattia mentale non esista, attribuita erroneamente a Basaglia – che non coglievano in profondità le posizioni teoriche e i fini ultimi dei rappresentanti di questo movimento.

²⁹⁷ In molte recensioni viene paradossalmente attribuita a Devereux una visione relativista e culturalista della malattia mentale o l’idea che i popoli “primitivi” stiano psicologicamente meglio. Ne portiamo un esempio: “Héritée de la littérature du bon sauvage de XVIII et XIX siècles européens, et rénovée par une ethnologie romantique et anticolonialiste, l’idée que la société dite primitive est plus saine et plus humaine que la société moderne trouve dans l’oeuvre de Georges Devereux *Essais d’Ethnopsychiatrie Générale* une séduction et une force remarquables”; M. Chartron, “La schizophrénie est-elle une maladie de l’orientation?”, *Tonus*, 20 settembre 1971.

²⁹⁸ Ne riportiamo un esempio: “I giovani scapestrati di entrambi i sessi sono *distruittivi* perché non offriamo loro nulla di più *creativo* ed esaltante da difendere se non il football, le case popolari, le

In realtà Devereux visse con l'estremo pessimismo che lo caratterizzava il periodo ribollente della rivoluzione giovanile. Temeva l'"avvento di un totalitarismo da età del ferro",²⁹⁹ sentendosi costantemente minacciato dall'incubo di una dittatura comunista, simile a quella che aveva vissuto durante l'infanzia.³⁰⁰ Temeva che i nuovi ideali proposti dai giovani potessero nutrire in futuro nuove forme di conformismo e in linea con la sua teoria del negativismo sociale si chiedeva se i "nuovi ribelli", credendo di "dar prova di individualità", fossero in realtà "incapaci di affermarsi per se stessi ma solo in opposizione al loro ambiente".³⁰¹ La battaglia contro il "sistema"

assicurazioni sulla vita e la pseudo ideologia all'acqua di rose del 'quadro' di qualche grande industria, avido di prestigio. L'impovertimento assoluto dell'adulto occidentale in materia di ideali – l'ideale è fede vera, impegno totale – ha fatto del mondo in cui viviamo una terra inospitale, quasi inabitabile per l'adolescente che, contrariamente all'adulto, è un essere integro, non ancora impigrito intellettualmente [...]. Il giovane reagisce alla carenza morale, etica, profondamente affettiva e intellettuale con una violenza molto più intensa di quella dell'adulto, giacché soffre maggiormente il bisogno di assaporare le gioie e i dolori più nobili che fanno dell'essere umano qualcosa di superiore ad un uomo nel senso tassonomico del termine. [...] I nostri giovani non sono 'giovanili' perché la *biologia* ha decretato così. Sono giovanili perché li abbiamo *deliberatamente ridotti ad uno stato infantile*, perché abbiamo scoraggiato le loro aspirazioni a una vera maturità che confonderebbe la nostra compiacente pseudo maturità. Sono delinquenti perché gli obiettivi che proponiamo loro sono terribilmente 'piatti, stantii, sterili'. Uccidono da mascalzoni, per due dollari e una bottiglia di cattivo whisky, perché non gli offriamo di battersi da eroi e per la vera libertà ... [...]. Una società che svaluta la maturità, denigra l'amore, scredita il coraggio, denigra tutte le aspirazioni elevate, assegnando a se stessa ideali dozzinali e obiettivi fasulli, non deve aspettarsi niente di meglio che avere come figli, dei mascalzoni o dei conformisti timorati e, come figlie, delle puttane e delle bacchettone. I malati siamo *noi*, loro presentano solo i nostri sintomi; se loro hanno la febbre, siamo noi a diffonderne il virus; siamo noi quelli disorientati e in preda a molteplici angosce: loro sono soltanto i nostri 'folli per procura', il capro espiatorio dei peccati che commettiamo o delle nostre omissioni". G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 196.

²⁹⁹ S. Inglese, Georges Devereux: dietro i nomi la natura molteplice dell'etnopsichiatria", postfazione all'edizione del 2007 dei *Saggi di etnopsichiatria generale* citata, p. 363.

³⁰⁰ I suoi studenti lo raccontano: "En 1968 il est furieux: 'Mon coeur crevait d'angoisse et de souci pour ces jeunes qui se préparaient un monde invivable, totalitaire. Ils n'avaient aucune chance d'établir leur monde anarchiste et idéaliste'". Intervista di Catherine Clément in *Libération*, 20 maggio 1980, p. 34. Così testimonia anche la corrispondenza in cui Devereux esprime le sue inquietudini agli amici. Numerosissime sono le lettere in cui discute con La Barre sull'attualità sociale e politica, nel confronto tra Usa ed Europa (30 novembre 1968; 29 marzo, 21 ottobre, 27 novembre 1969; 26 marzo, 14 giugno 1970, [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 23]. Nella lettera all'amico del 22 gennaio 1973 scrive: "I am increasingly determined to become a hermit. [...] I am horrified by the world in which we live and more horrified still by the kind of world the improvers prepare. I don't want any part of it. I feel desperately sorry for the young who are likely to live in it. Maybe I won't live long enough to live in the 'paradise on earth' that fashionable prophets try to prepare. [...] You can buy the pornography you want, you can copulate on the sidewalk if no one asks the policeman to stop it. [...] In exchange you are the slave of an all-devouring bureaucracy. A fine liberty I call that. There was more liberty under emperor Francis Joseph the First in Austria and in Hungary than there is now, anywhere in the world. Orwell 1984 is already here...big brother is watching [...]. All the big liberties: to buy pornography, to be a hippie, to smoke marihuana, are smoke screens to cover up the extent to which you have to file an application in triplicate before you can sneeze."

³⁰¹ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 264. In uno scritto autobiografico del 31 ottobre 1971 Devereux si chiedeva quanto le "nuove libertà" fossero in realtà palliativi che mascheravano l'assoluta mancanza di libertà, in un mondo dove presto "l'unica regola" sarebbe stata "che non ci sono regole"; si chiedeva se l'"imprevedibilità calcolata" e l'"incomprensibilità interiorizzata" avrebbero portato a un "lavaggio del cervello" che avrebbe consentito "di accogliere qualsiasi tiranno, persino capriccioso, che, pur non ristabilendo la 'prevedibilità', avrebbe almeno

– che peraltro nemmeno lui “aveva trattato con guanti di seta”³⁰² – secondo Devereux nascondeva la presenza di un ‘nemico’ più forte: il progressivo affievolirsi delle relazioni umane.

In un piccolo dattiloscritto, *Arcady in Hell: a professor and his students. During and since the May revolution*,³⁰³ Devereux racconta come visse il periodo della rivoluzione studentesca. Tutto lo scritto ruota attorno al profondo legame con i suoi studenti, manifestatosi più visibilmente proprio in quel momento e nonostante la sua posizione politica, l’anti-marxismo, la pubblica opposizione alla rivoluzione studentesca nonché la critica ai “profeti” del momento (cita Mao, Marcuse, Althusser, Lacan). Così Devereux conclude:

Alla base della situazione dell’università di oggi e di altri problemi non c’è la struttura sociale, la struttura economica, l’ideologia o qualcosa d’altro di questo tipo. C’è il disintegrarsi delle relazioni umane. Una completa abolizione dello *you-and-me*. Questa situazione non può essere ‘curata’ con una abdicazione e con concessioni. Io non ho abdicato – mai sono stato più fermo che durante la rivolta. Ma amo i miei studenti, ognuno individualmente e molti di loro *en masse*. Per questo, invece di essere linciato in quanto “americano”, “imperialista”, “mandarino”, professore esigente e antirivoluzionario, sono immerso nell’affetto e persino nella tenerezza. Ho affermato già nel 1951 che la società in realtà non “esiste” – solo le persone esistono. Ritengo che anche l’edificio meglio disegnato crollerebbe se i singoli mattoni non fossero solidi e il cemento che li tiene uniti l’uno all’altro non reggesse. A maggio-giugno, quando la semplice esistenza di un legame sociale ha incitato la gente a distruggerlo, i legami di amicizia fra me e miei studenti sono cresciuti. Voglio dedicare a loro il libro.³⁰⁴

Non è stato possibile ricostruire a quale libro Devereux qui si riferisse, ma lanciamo l’ipotesi che fosse proprio la raccolta degli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* (1970), a cui lavorava in quegli anni, effettivamente dedicati, insieme a Mauss, “agli amici del seminario di etnopsichiatria”, quindi al suo “maestro” e ai suoi studenti.

liberato le persone dal sentimento di essere responsabili di ciò che succede loro”; si chiedeva se tutto ciò avrebbe portato a “una burocrazia super-regolamentata in grado di rendere la vita prevedibile benché insopportabile, donando il sentimento di essere ‘puniti’ o ‘ricompensati’ per avere rispettivamente disobbedito od obbedito ... sentimento che lontanamente assomiglia a quello di essere responsabili e autonomi”. Il testo è conservato nel Fondo Devereux dell’IMEC tra l’opera letteraria [DEV 156, Doc. 3].

³⁰² Scrive sempre a La Barre il 26 marzo 1970: “God knows, the Establishment had not handled me with silk gloves. You know how desperately I had to struggle just to live; how little recognition I got. But I do not seem myself descending in the street or planting bombs or burning the American flag, or taking heroin or becoming a hippie” [DEV 23].

³⁰³ IMEC, Fondo Devereux, DEV 108.

³⁰⁴ [trad. mia].

Devereux non aveva tutti i torti a preoccuparsi che la separazione della parte teorica-epistemologica (consegnata a *Ethnopsychanalyse complémentaire*) da quella “applicata” (costituita dagli *Essais d’ethnopsychiatrie générale*) inficiasse l’unità sistematica del suo pensiero. Alcune incomprensioni presenti nelle recensioni senza dubbio derivarono proprio dalla lacuna negli *Essais* dei presupposti epistemologici e metodologici alla base dei diversi saggi della raccolta, senza i quali è difficile per il lettore orientarsi nel “vai e vieni costante [...] tra gli studi di sociologia, antropologia pura, etnopsichiatria, psicoanalisi clinica e filologia greca”.³⁰⁵ Basti pensare che il metodo complementarista compare in questa raccolta solo in brevi accenni e il controtransfert non è quasi mai citato. La difficoltà di trovare un filo conduttore e l’assenza di uno schema epistemologico che legasse i vari articoli erano sottolineate dalle stesse recensioni.³⁰⁶ Del resto nella mente dell’editore la finalità del libro era dare al pubblico francese un “assaggio” delle ricerche di Devereux anziché mostrare un pensiero sistematico.

Questa lacuna era però colmata, in parte, dalla prefazione di Bastide che, riferendosi a *From Anxiety to Method* e ad alcuni saggi epistemologici esclusi dagli *Essais*, sosteneva che, “al di là dell’etnopsichiatria e della sua pratica terapeutica”,³⁰⁷ il più grande merito di Devereux andava rintracciato in quella parte della sua opera che sembrava essere “la meno nota”, a cui il sociologo dava il nome di “epistemologia della multidisciplinarietà”.³⁰⁸ In questa epoca in cui “si fa un gran parlare di interdisciplinarietà” senza però impostare “una critica preliminare dei postulati e dei metodi delle discipline che si intendono collegare”, scriveva Bastide, “in questa atmosfera di confusione, di scontri, di connessioni fortunate o di matrimoni seguiti da disillusioni tra scienze e prospettive”, Devereux forniva “una via” (quella della complementarità) per porle in comunicazione nonché per augurarsi in ultimo una “unificazione delle scienze umane”.³⁰⁹ I “corollari” ricavati dalla tesi dell’uniformità

³⁰⁵ Cfr. lettera di Devereux a Bastide del 24 settembre 1969 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 12].

³⁰⁶ Cfr. M. Soriano, “L’ethnopsychiatrie”, recensione a G. Devereux, *Essais d’Ethnopsychiatrie Générale, Annales*, n. 3, 1972, pp. 577-582; A. Besançon, “Un méconnu: Devereux”, *La Quinzaine Littéraire*, n. 110, 1971, pp. 25-26.

³⁰⁷ R. Bastide, prefazione ai *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., pp. 7-17, qui p. 1.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 14.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 7.

della natura umana, dalla complementarità e dall'impossibilità di prescindere dalla soggettività del ricercatore nello studio dell'uomo – relegati in quelle due opere che meno successo avevano avuto – costituivano per Bastide “una serie di regole metodologiche che [avevano] il carattere di una *filosofia generale delle scienze dell'uomo*”.³¹⁰ Così il sociologo concludeva la prefazione agli *Essais* nel 1970:

Nel momento in cui lo statuto delle scienze umane nel contesto della nostra conoscenza offre occasione a più di un dibattito vivace, in particolare fra i marxisti e strutturalisti francesi, e in cui Foucault arriva addirittura a parlare di morte dell'uomo inteso come possibile oggetto di scienza, è stato un bene che [...] si sentisse un'altra voce, quella di uomo lucido pur in un universo di insidie, combattivo, se non addirittura aggressivo contro quanti cadono in questi tranelli, ma nel contempo capace di cavare dagli ostacoli incontrati la possibilità di una scienza dell'uomo, dotata di autentica oggettività.³¹¹

Rispetto alla proposta di una ‘nuova’ scienza dell'uomo di Devereux certamente più in voga in quegli anni era la critica radicale a ogni tipo di “umanesimo”, simboleggiata dalle riflessioni del Foucault di *Les mots et les choses* (1966) che lì dichiarava la “morte dell'uomo”. In quel testo, come Devereux, Foucault collocava nel territorio di intersezione tra etnologia e psicoanalisi “le condizioni di possibilità di ogni sapere sull'uomo”.³¹² Ma se l'uno nella ‘nuova scienza’ nata combinando psicoanalisi ed etnologia (l'etnopsicoanalisi) vedeva “l'ultimo bastione del concetto di uomo come fine in sé”³¹³ – così si concludono gli *Essais* – l'altro la sua “tomba”.³¹⁴ Se per Foucault l'uomo – in quanto “invenzione recente” come oggetto-soggetto di scienza – solo dissolvendosi come soggetto sarebbe divenuto “oggetto di scienza autentica” (lo strutturalismo), per Devereux al contrario una scienza “autentica” dell'uomo sarebbe nata solo indagando l'uomo anzitutto come soggetto di conoscenza: solo allora poteva essere davvero considerato vero oggetto di conoscenza.

³¹⁰ *Ivi*, p. 17 [sott. mia].

³¹¹ *Ibidem*

³¹² M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 402.

³¹³ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 358.

³¹⁴ Ricordiamo infatti che Foucault ha qui in mente lo strutturalismo: l'etnologia di Lévi-Strauss e la psicoanalisi di Lacan.

In quegli anni in cui “le scienze cosiddette ‘umane’” diventavano per lui “sempre di più inumane”, Devereux definiva il legame con Bastide “un’amicizia militante”,³¹⁵ volta a ricordare a questi saperi il loro autentico oggetto di studio: “l’uomo vivente” e il suo “vissuto”, perduti di vista tra tecnicismi e una sempre maggiore settorializzazione e specializzazione della scienza.³¹⁶ Quasi un “nuovo umanesimo”,³¹⁷ distante, certo, da quello esistenzialista sartriano per il quale non esiste una “natura umana”,³¹⁸ ma per certi aspetti precursore dell’“umanesimo dell’altro uomo” della filosofia francese degli anni ’80-’90, secondo il quale l’“alterità” dell’altro è l’unico mezzo per raggiungere il proprio sé e, quindi, l’umanità sia dell’uno che dell’altro.³¹⁹ L’umanesimo di Devereux in un certo senso riabilitava la visione illuminista, per il quale “la Cultura è il bene più caratteristico dell’Umanità”,³²⁰ ma, prima ancora, quella classica simboleggiata dalle celebri parole di Terenzio: “Sono un uomo: tutto ciò che è dell’uomo mi riguarda”.³²¹ Devereux fu sempre convinto infatti dell’inesauribilità degli esseri umani e, soprattutto, della universalità, a differenza di Freud, positiva della loro natura. L’uomo, dunque, è “infinito” e “uno”.³²²

³¹⁵ In un biglietto da visita degli anni ’70 conservato nel Fondo Devereux, tra la corrispondenza scientifica con Bastide [DEV 12].

³¹⁶ Nella lettera a Bastide del 21 febbraio del 1967, in occasione della pubblicazione dell’opera del sociologo francese *Les Amériques Noires*, Devereux scrive: “De nos jours, les sciences dites ‘humaines’ deviennent de plus en plus inhumaines. L’étude de la coutume, oblitère l’étude du vécu: la théorie et les ‘trucs’ méthodologiques ou techniques se substituent à l’être humain. Rares sont les livres qui, comme chacun des vôtres, s’occupent de l’homme et du vécu. C’est sans doute pour cela que je les trouve irrésistibles. Lisant vos livres je me sens moins seul dans mon entêtement à étudier l’homme vivant: leur lecture m’encourage à persévérer dans mon entêtement” [DEV 12].

³¹⁷ V.P. Babini, “Scienze umane e pratica di democrazia. Da Maria Montessori a Franco Basaglia”, *Rivista Sperimentale di freniatria*, vol. CXXXVIII, n. 1, 2013, pp. 9-32.

³¹⁸ In base al celebre detto, “l’esistenza viene prima dell’essenza”. Di Sartre Devereux però condivideva profondamente l’idea di “libertà” come un elemento distintivo dell’uomo.

³¹⁹ Cfr. E. Levinas, *L’humanisme de l’autre homme* (1987) e P. Ricoeur *Soi moi même comme un autre* (1990).

³²⁰ Cfr. R. Rechtman, F. Raveau, *op. cit.*

³²¹ Definito “facile” dopo gli orrori Novecento che avevano in parte portato alla critica dell’umanesimo del secondo dopo-guerra. Nell’umanesimo classico vi sono tre idee indissociabili, che ritroviamo in Devereux: la possibilità di conoscere la natura umana, un “valore” positivo nell’essere “umani”, la capacità di ogni essere umano di accedere all’interiorità dell’altro.

³²² Cfr. A. Besançon “Vers une histoire psychanalytique”, *Annales: Economies, Sociétés, Civilisation*, 24e année, n. 4, 1969, pp. 1011-1033.

8. UNA PSICHIATRIA DEGLI 'ALTRI'? LE PRECISAZIONI DEGLI ANNI '70

8.1. La cosa non è il nome³²³

Dalla psichiatria transculturale all'etnopsichiatria

Se possiamo collocare negli anni '50 uno spartiacque che diede forma all'ambito di ricerche dell'etnopsichiatria³²⁴ – anche dal punto di vista istituzionale con la nascita “ufficiale” della psichiatria transculturale nel 1955³²⁵ e la creazione l'anno successivo della cattedra di etnopsichiatria affidata a Devereux alla Temple University –, furono gli anni '60-'70 a vederne la reale esplosione, soprattutto in Europa, per l'urgenza di curare l'altro “a casa propria”.³²⁶ Fu infatti in quegli anni che le riflessioni sul binomio psichismo/cultura, che nel corso del '900 avevano alimentato la “nebulosa” dell'etnopsichiatria³²⁷ a partire da nomi, discipline, direzioni teoriche e paradigmi scientifici diversi, andarono a concentrarsi, ‘omogeneizzandosi’, attorno alla problematica dell'immigrazione.³²⁸ Prendeva in sostanza il via l'odierna

³²³ Cfr. P. Fermi, “Ethnopsychanalyse: esquisse d'un roman familial”, *L'Autre*, 2002, n. 2, pp. 329-343.

³²⁴ Gli anni '50 sono considerati uno spartiacque anche da coloro che legano l'etnopsichiatria all'“evento coloniale” e che collocano in quegli anni, in base al diverso versante dal quale si guarda, la sua data di morte (come parentesi scientifica legata alla psichiatria coloniale) o di nascita (come “questione propriamente post-coloniale” inaugurata dalla “etnopsichiatria critica” di Fanon). Cfr. R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, cit. È degli anni '50 anche la prima compiuta formulazione delle cosiddette “Culture bound syndromes”, da parte dello psichiatra Pow Meng Yap (1952). Questo nome designa sindromi descritte all'interno di una particolare cultura, ma sconosciute altrove (come windigo, amok ecc.) ponendosi il problema centrale “se esse siano da considerarsi disturbi mentali o comportamenti caratteristici di una particolare tradizione cultural-religiosa”. R. Beneduce, *Breve dizionario di etnopsichiatria*, cit., p. 49.

³²⁵ Con l'istituzione della “Division of Social and Transcultural Psychiatry”, nata da una collaborazione tra il Dipartimento di Psichiatria e quello di Antropologia della McGill University a Montreal attuata dallo psichiatra e psicoanalista Eric Wittkower e dall'antropologo Jack Fried. Questa “Division” si fornisce subito di una rivista, la *Transcultural Research in Mental Health Problems* (1956), dal 1997 l'odierna *Transcultural Psychiatry*.

³²⁶ Cfr. la suddivisione proposta da Beneduce tra etnopsichiatria *abroad*, etnopsichiatria *at home*, in *Breve dizionario di etnopsichiatria*, cit.

³²⁷ P. Fermi, *op. cit.*

³²⁸ Numerosissime sono infatti le “etichette” che denominano questo ambito scientifico, che il primo volumetto dedicato in modo sistematico all'etnopsichiatria (1973) definisce “lo studio dei rapporti tra comportamenti [conduites] psicopatologici e le culture all'interno delle quali essi s'inscrivono”; più precisamente: l'ambito che si fonda su “una ricerca pluridisciplinare e una pratica terapeutica tese a

etnopsichiatria, nella quale le questioni sul rapporto tra psichismo e cultura diventavano anzitutto un problema di clinica.

In questo contesto, dagli anni '70, emerse poi “sempre più netta la differenza fra etnopsichiatria e psichiatria transculturale” e se la prima raccoglie oggi, comunemente, “i lavori di antropologi, psichiatri o psicoanalisti” atti a interrogare “i saperi locali”, spesso “riconosciuti come autentici saperi della cura”, la seconda si riferisce invece a un paradigma che “rimane prevalentemente ancorato a un interesse comparativo” non mettendo in discussione “la centralità della psichiatria occidentale, dei suoi modelli e delle sue categorie diagnostiche”.³²⁹ Questa distinzione “non è tuttavia oggetto di consenso”, tanto più che i due termini – che sono oggi quelli più utilizzati – tante volte rispecchiano semplicemente la tradizione ‘geografica’ di appartenenza.³³⁰ E va

comprendere la dimensione culturale del disagio psichico e quella psichiatrica/psicologica delle culture”. Cfr. F. Laplantine, *L'ethnopsychiatrie*, Paris, PUF, 1973; 2^a ed. 1988, p. 6 [trad. mia]. Gli innumerevoli nomi, quasi mai utilizzati consensualmente, dipendono in primo luogo dalla disciplina e dalla formazione di partenza di chi li utilizza e, al tempo stesso, svelano le diverse tradizioni di appartenenza e, in modo più o meno esplicito, i diversi paradigmi scientifici di riferimento attraverso cui sono stati interpretati i due concetti cardine di psichismo e cultura. Ogni nome ha una storia e ogni storia ha dato il via alla ricerca di precursori. C'è chi colloca le radici dell'etnopsichiatria nella psicologia dei popoli e c'è chi arriva fino al trattato di Ippocrate *Sulle arie, le acque e i luoghi*; così ad esempio il primo lungo scritto riassuntivo sull'etnopsichiatria apparso in Francia nel 1965, nella *Encyclopédie médico-chirurgicale*, e scritto da Henri F. Ellenberger. Generalmente però l'origine di questo ambito di ricerche è collocata agli inizi del Novecento e le diverse storie dell'etnopsichiatria sono declinate secondo i due “assi” della psichiatria e dell'antropologia culturale. Da una parte questo campo di ricerche viene così considerato un ramo specializzato della psichiatria che si rivolge allo studio delle “sindromi etniche”, tracciando una linea di continuità comunemente fatta partire dalla “psichiatria comparata” di Kraepelin e fatta confluire nell'odierna psichiatria transculturale e nella sezione del DSM IV dedicata alle “sindromi etnicamente caratterizzate”. Su questo asse possiamo anche inserire la letteratura che lega la storia dell'etnopsichiatria, come visto sopra, alla psichiatria coloniale. Dall'altra, invece, viene considerato un ramo specializzato dell'antropologia, originatosi dalle riflessioni nate nella prima metà del Novecento sulla “mentalità dei primitivi” prima (cfr. Boas, Lèvy-Bruhl ecc.) e delle “personalità” (etiche/nazionali) poi. Come abbiamo visto questo “asse antropologico” ha da subito incrociato, nel mondo anglosassone, l'incursione di Freud nei “fatti di cultura”. Se negli USA infatti la riflessione sul rapporto tra psichismo e cultura, in ambito antropologico, nasce proprio in questo incontro/scontro con la teoria freudiana – sviluppandosi poi, a partire dagli anni '30, nel versante del sincretismo tra psichiatria e psicoanalisi simboleggiato dall'alleanza teorica tra neofreudiani e culturalisti (“psichiatria culturale” / Cultura e Personalità), e nel versante ortodosso dell'antropologia psicoanalitica di Géza Róheim – in Francia, invece, questo asse si sviluppa prevalentemente come discorso “sui fattori che influenzano la distribuzione delle malattie mentali in altre società” (cfr. R. Rechtman, F. Raveau, *op. cit.*, p. 2) con una predominanza della cosiddetta “psichiatria sociale”, il cui testo più emblematico sarà *Sociologie des maladies mentales* di Bastide (1965). La riflessione su psichismo e cultura confluirà, come visto, nello sviluppo della cosiddetta “Psychological Anthropology” degli anni '70. Un terzo asse comune è poi quello che si colloca nell'ambito della cosiddetta etnoscienza, a cui si rivolgono le cosiddette *folkpsychiatry* e *psychiatrie populaire/sauvage/indigène* da una parte e l'antropologia psichiatrica dall'altra e che studiano i “saperi tradizionali” sull'eziologia, sviluppo, forme e trattamento della malattia mentale e le classificazioni autoctone.

³²⁹ R. Beneduce, *Breve dizionario di etnopsichiatria*, cit., pp. 14-15.

³³⁰ *Ibidem*. Come il maggiore utilizzo del termine “psichiatria transculturale” nel mondo anglosassone (restringendo il campo dell'etnopsichiatria ai soli “saperi locali”) o quello di etnopsichiatria in Francia (e in Italia), sebbene anche qui ci siano voci che lo mettono in discussione.

precisato che, dal momento che la psichiatria transculturale si è sempre più imposta come il “campo ufficiale”, soprattutto per la forza del pensiero psichiatrico americano e del potente strumento del DSM, molti ne utilizzano il termine per adeguarsi al panorama internazionale, pur non condividendone la prospettiva teorica che generalmente, salvo eccezioni, implica un paradigma scientifico di tipo descrittivo, comparativo ed etnocentrico.³³¹ Insomma ci si trova di fronte a una grande confusione: nomi diversi indicano la stessa ‘cosa’? Lo stesso nome indica ‘cose’ diverse?

Nelle controversie che attraversarono questo campo di studi – cristallizzatesi oggi nel dibattito sull’immigrazione che mette in gioco questioni non solo scientifiche, ma anche etiche, giuridiche, politiche e ideologiche – il problema del nome fu una costante, insieme a quello dell’oggetto, del metodo, dello statuto epistemologico e delle ‘origini’.³³² Tutta la letteratura critica sembra però d’accordo nell’indicare Devereux come il “padre”, o perlomeno il primo ad avere fornito un quadro epistemologico che consentisse di considerare questo ambito di ricerche una disciplina autonoma e non più solo sguardo dell’antropologo che agli inizi del ’900 si interroga sulla mentalità dei “primitivi” o dello psichiatra che in epoca coloniale si rivolge a sindromi etnicamente caratterizzate. Il fatto che il pensiero di Devereux non sia racchiudibile né nell’“anima critica e pluralistica” della ‘etnopsichiatria’ né, tantomeno, in quella “normalizzatrice e assimilatrice” della psichiatria transculturale

³³¹ Ad esempio M.R. Moro, *Manuel de psychiatrie transculturelle* (2004).

³³² Si tratta di un incrocio di sguardi e riflessioni? Di un terreno epistemologico di intersezione tra le “scienze del collettivo” (antropologia/etnologia/sociologia) e le “scienze dell’individuale” (psicopatologia)? Loro branca specializzata o disciplina e “scienza” autonoma? La questione del “metodo” – come intrecciare e fare interagire i diversi paradigmi, modelli, categorie e concetti che studiano lo psichismo da una parte e la cultura dall’altra – pare poi essere il nucleo problematico centrale. Se volessimo tracciare dei fili che ripercorrono la storia dell’etnopsichiatria, questa storia ci sembra essere caratterizzata, a livello epistemologico, dal diverso modo di declinare il rapporto tra psichismo e cultura, ma sempre – a parte la parentesi della ‘terza via’ di Devereux (insieme ad alcune eccezioni che l’hanno accolta) – alla luce del concetto di causalità e di una visione ‘sostanzialistica’ dei due concetti, con il rischio sempre presente di relativizzare tutta la psicopatologia e/o di ‘psicologizzare’ tutta la cultura. A livello teorico la storia dell’etnopsichiatria sembra così essersi polarizzata attorno al binomio universalismo/relativismo (sia culturale sia diagnostico): è in quella scelta che pensiamo vada trovata, in passato come oggi, la ‘causa prima’ di controversie e di dibattiti tra i maggiori protagonisti e le diverse correnti interne. Da un punto di vista storico, invece, ci sembra di fondamentale importanza la riflessione di Raveau e Retchmann (*op. cit.*) che sottolineano come si possa realmente cominciare a parlare di etnopsichiatria solo nel caso di una reale collaborazione tra discipline, approcci epistemologici e concetti teorici; difficile perciò riferirsi a Kraepelin – le cui riflessioni non contemplano una qualsivoglia teoria della cultura – e alla prima psichiatria coloniale, tantomeno a Ippocrate.

fa però pensare.³³³ Tutta la letteratura critica sembra poi d'accordo nel considerare questo campo scientifico – indipendentemente da come lo si voglia chiamare e a prescindere da posizioni teoriche ed epistemologiche nonché dalla questione dei precursori – sostanzialmente una ‘psichiatria degli altri’. Ma come si spiega allora che, secondo il suo fondatore, la ‘nuova scienza’ non riguardasse nello specifico la malattia mentale e la cura dell’altro culturale?

Così emerge, come abbiamo visto, dalle opere principali di Devereux, così lui stesso dichiara nelle prefazioni alle seconde edizioni di *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian* e di *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*. Lì Devereux coglie “l’occasione”³³⁴ per dissipare alcune incomprensioni sorte sulla sua visione del rapporto tra cultura e malattia mentale nonché sui due nomi dati alla sua ‘scienza’. Significativa è la data: di entrambe il 1969. Ma ancora più significativo è il fatto che Devereux scelga di farlo nei suoi due libri – gli unici – il cui oggetto è nello specifico la malattia mentale dell’altro culturale.³³⁵ Quando il significato di etnopsichiatria è ormai quello di psicopatologia dell’‘altro’ – ma in fondo non lo è sempre stato? (“primitivo”, “colonizzato”, “immigrato”) – e sta prendendo piede la sua associazione a una visione socio-culturalista e relativista della malattia mentale, Devereux, proprio nelle sue due opere più strettamente ‘etnopsichiatriche’, se ne distanzia. Lì ribadisce con forza il proprio universalismo tanto culturale quanto diagnostico sulla base della sua convinzione dell’uniformità della natura umana. Se infatti, in occasione della riedizione di *Mohave Ethnopsychiatry*, che costituisce il “primo studio sistematico delle teorie psichiatriche e delle pratiche di una ‘tribù primitiva’”,³³⁶ Devereux definisce “inammissibile” la tesi secondo la quale “la normalità psichica è relativa, cioè legata alla cultura”,³³⁷ in occasione della riedizione di *Reality and Dream*, primo resoconto completo di una psicoterapia rivolta all’altro culturale, sottolinea invece che quel testo – così come tutti gli altri – è fondato su un’analisi della cultura in quanto

³³³ Questa distinzione tra le due “anime” dell’etnopsichiatria è proposta da D. Cosenza “Malattia mentale e culture: il complementarismo critico dell’etnopsichiatria”, in A. Civita, D. Cosenza, *La cura della malattia mentale I. Storia ed epistemologia*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 282-291. Nella “anima critica e pluralista” vengono inserite le posizioni relativiste dei culturalisti americani, la critica alla colonizzazione di Fanon, l’antropologia psicoanalitica di Róheim.

³³⁴ Così scrive nella prefazione all’edizione del 1969 di *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, cit.

³³⁵ Come abbiamo detto di fatto i più conosciuti negli Stati Uniti durante il suo soggiorno.

³³⁶ Dall’introduzione alla prima edizione di *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961), cit., p. 1 [trad. mia].

³³⁷ Dalla prefazione alla seconda edizione di *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1969); citazione dalla traduzione francese *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, cit., p. 22 [trad. mia]. Lì Devereux definisce la sua “concezione della normalità [...] né relativista né legata alla cultura, bensì assoluta e culturalmente neutra” (p. 22).

“fenomeno umano universale”,³³⁸ cioè della “Cultura *in sé*, quale è vissuta *ovunque* dagli individui normali e da tipi diversi di pazienti psichiatrici”.³³⁹ In entrambe prende poi le distanze dalle posizioni che considerano gli “effetti” delle cure sciamaniche “reali guarigioni”.³⁴⁰

È sempre in occasione dell’edizione del 1969 di *Reality and Dream*, che Devereux prende poi ufficialmente le distanze dalla psichiatria transculturale, termine da lui stesso coniato diciotto anni prima proprio in quel libro, per denotare una psicopatologia “al di là delle culture”, “generalizzata” e “culturalmente neutra”. È inoltre in quell’occasione che Devereux attribuisce la paternità del termine etnopsichiatria all’amico Louis Mars, da lui preso “in prestito”³⁴¹ dopo avere abbandonato l’altro, “usurato” dalle prospettive nate nella metà degli anni ’50 che gli attribuirono il senso “contrario” di psichiatria degli altri. Ne riportiamo integralmente il passo:

La preoccupazione che ho avuto per tutta la vita di distinguere la Cultura *in sé*, in quanto fenomeno universale, dalle culture individuali, mi ha spinto a formulare in questo libro la distinzione tra psichiatria “inter-culturale” (*cross-cultural*) e psichiatria “transculturale” (*trans-cultural*). [...] Dal 1952 ho praticato sempre di più la psicoterapia “transculturale”, in particolare nel quadro della psicoanalisi freudiana classica. [...] La presa in prestito di un nuovo termine tecnico al quale si attribuisce un senso diametralmente opposto a quello originario rappresenta un grave inconveniente. Ed è un disastro scientifico quando un’incomprensione totale della portata legittima e del reale significato di una nuova teoria o tecnica fa sì che essa sia applicata in modo illegittimo a situazioni alle quali è inapplicabile per definizione. A quanto pare, il solo elemento del mio libro che ha avuto un’accettazione immediata e quasi universale [...] è stato il nuovo termine tecnico, *totalmente frainteso*, di “psichiatria transculturale”. Dal momento che questo termine è stato frainteso, è meglio che sia utilizzato senza menzionare il mio nome. In questo libro il termine “transculturale” indica solo ciò che il primo senso di *trans* permette di indicare: ciò che si trova al di là di qualsiasi cultura: la Cultura *in sé* in quanto fenomeno umano universale e in quanto esperienza. La psichiatria transculturale sfrutta la comprensione del terapeuta della Cultura *in sé*. La psichiatria transculturale si oppone dunque alla psichiatria e psicoterapia “interculturali” (*cross-cultural*): quest’ultima è illustrata da questo libro dove la

³³⁸ Dalla prefazione alla seconda edizione di *Reality and Dream* (1969); trad. fr. *Psychothérapie d’un Indien des plaines: réalité et rêve*, 2^a ed. fr. a cura di E. Roudinesco, Paris, Fayard, 1998, p. 37.

³³⁹ G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*, cit., p. 105.

³⁴⁰ Nello specifico nella prefazione a *Reality and Dream* Devereux spiega come abbia utilizzato “leve culturali” esclusivamente per rendere il paziente “più accessibile”, “terapizzabile”.

³⁴¹ Si veda anche l’intervista radiofonica rilasciata a Jacques Meunier e trasmessa da France Culture il 7 ottobre 1980. Sul rapporto Devereux/Mars si veda S. Inglese “A sud della mente. Etnopsichiatria e psicopatologia delle migrazioni in sei movimenti”, in AAVV, *La cura degli altri. Seminari di etnopsichiatria*, Roma, Armando, 2005, pp. 61-163.

conoscenza del terapeuta [...] di una cultura particolare [...] è utilizzata per fini terapeutici. Sfortunatamente, nell'uso corrente, il termine "transculturale" è venuto a indicare *esattamente il contrario* di quello che doveva designare. Indica in un senso impreciso il campo dell'etnopsichiatria in generale e, in modo specifico, la parte dell'etnopsichiatria che, in base alla mia terminologia originaria, dovrebbe chiamarsi "inter-culturale". Nell'impossibilità di invertire questa tendenza, mi sono dissociato dal termine "transculturale" che nelle mie pubblicazioni recenti ho sostituito con quello di "meta-culturale" [...] che spero potrà mantenere il suo senso autentico.³⁴²

"Non si sa dunque leggere?" domanda Devereux con una punta di ironia nel 1969.³⁴³
E per quanto riguarda invece il termine etnopsichiatria cosa intendeva?

Né "psichiatria esotica" né "psichiatria dei migranti": in primo luogo un'epistemologia

Negli anni '70 "l'etnopsichiatria è in piena esplosione ovunque nel mondo",³⁴⁴ se ne comincia a parlare sempre più frequentemente, ma anche, per Devereux, a sviarne e banalizzarne il senso, o perlomeno il senso che lui gli attribuiva. Ormai professore riconosciuto a livello accademico e autorità scientifica indiscussa a livello internazionale di questo campo di ricerche, Devereux vuole intervenire. Numerose sono le dichiarazioni di 'chiarimento' di quegli anni ma è soprattutto nella prefazione a un numero speciale (1975) della rivista *Perspectives Psychiatriques*, dedicato interamente all'etnopsichiatria e costituito prevalentemente da articoli scritti dai partecipanti al suo seminario, che rende esplicita la sua posizione, prendendo le distanze da quella che con una vena di polemica chiama "psichiatria esotica" sempre di più 'alla moda' in quegli anni:

Quella che potremmo chiamare "psichiatria esotica" non è nata ieri. Il viaggio psichiatrico di Kraepelin attorno al mondo ha avuto luogo più di 60 anni fa. Questa psichiatria esotica continua a essere praticata, innumerevoli sono le pubblicazioni che le sono dedicate ogni anno, ma

³⁴² G. Devereux, Prefazione alla seconda edizione del 1969 di *Reality and Dream. The Psychotherapy of a Plains Indian*, New York, International Universities Press, 1951; passo riportato dalla traduzione francese citata *Psychothérapie d'un Indien des plaines*, pp. 40-41 [trad. mia].

³⁴³ Così scrive nella prefazione alla seconda edizione di *Reality and Dream* (1969) citando Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff; cfr. *Psychothérapie d'un Indien des plaines*, cit., p. 41.

³⁴⁴ Scrive Devereux in un progetto dal titolo "Ethnopsychiatrie" conservato nei suoi archivi tra la corrispondenza ufficiale con l'EHESS [IMEC, Fondo Devereux, DEV 34].

l'esotismo non è un'etnopsichiatria nel senso vero del termine, esattamente come la guida di un museo non è un trattato di archeologia o di storia dell'arte. Non può esistere un'etnopsichiatria autentica senza un'epistemologia, una metodologia, una teoria che le appartengono in proprio. Ho dedicato quarant'anni alla creazione di un'autentica etnopsichiatria: per trentacinque anni non sono stato né ascoltato né letto. Le cose sono molto cambiate negli ultimi cinque anni. Durante "la traversata del deserto" non ho mai temuto che non ci sarebbe mai stata una vera etnopsichiatria. Ma da cinque anni temo che sia stata falsata e diventata "ludica", proprio perché è così "quotata".³⁴⁵

Sotto accusa è dunque la psichiatria transculturale di matrice neokraepeliniana, ma ugualmente pungenti sono le parole spese da Devereux nei confronti di quella "etnopsichiatria critica" rivolta ai migranti che ugualmente spopolava in quegli anni:

Contrariamente a ciò che alcuni sostengono, l'etnopsichiatria non è semplicemente lo studio dei disturbi psichici nei diversi ambienti culturali, o delle idee "tradizionali" che riguardano questo genere di disturbi presenti nelle società cosiddette "tradizionali" (come se esistessero società non tradizionali!). Ancora meno è un quadro di riferimento che permette a coloro che fanno di tutto per "contestare" la psichiatria detta ufficiale. L'etnopsichiatria è, prima di tutto, un'epistemologia e una metodologia, la cui pietra angolare è il complementarismo: il principio che, pur affermando che un fatto umano può dirsi scientificamente e clinicamente spiegato solo quando compreso completamente sia all'interno del quadro di riferimento psicologico sia all'interno di quello socio-culturale, esige che si sia proceduto tenendo nettamente separati il discorso psicologico dal discorso socioculturale. Questi due discorsi esplicativi non possono e non devono essere tenuti simultaneamente.³⁴⁶

Devereux dissolve, così, ogni dubbio: non è una branca specializzata della psicopatologia o dell'antropologia la 'sua' etnopsichiatria e, soprattutto, non è una "psichiatria degli altri". Con le parole del 1975, Devereux la lega indissolubilmente al complementarismo, quel principio che "esige" la presenza di più spiegazioni e che contemporaneamente impone la loro irriducibilità, separazione e non simultaneità. Alla stregua della psicoanalisi freudiana concepisce dunque l'etnopsichiatria come "prima di tutto un'epistemologia e una metodologia" delle scienze dell'uomo – o meglio, quella che dovrà diventare "la più comprensiva delle scienze dell'Uomo".³⁴⁷

³⁴⁵ G. Devereux, prefazione al numero speciale di *Perspectives psychiatriques*, vol. IV, n. 53, 1975, pp. 251-253, qui p. 255 [trad. mia].

³⁴⁶ *Ivi*, p. 251 [trad. mia].

³⁴⁷ G. Devereux, "L'ethnopsychiatrie", *Ethnopsychiatria*, vol. I, n. 1, 1978, pp. 7-13, qui p. 7 [trad. mia].

Il rapporto di complementarità “tra la comprensione dell’individuo e quella della sua società e cultura” costituirebbe infatti nientemeno che “il problema di base” che le sottende tutte. Solo l’etnopsichiatria per Devereux lo rende oggetto di studio grazie a una “metodologia” che si propone di studiare esaustivamente l’essere umano nella sua integralità, in quanto essere psichico e insieme culturale. Così scriverà Devereux in “L’ethnopsychiatrie”, l’articolo introduttivo della rivista *Ethnopsychiatrica*, da lui fondata nel 1978. Un articolo programmatico nella sua sinteticità che offre ulteriori precisazioni riguardo a cosa Devereux intendesse con la ‘nuova scienza’. Lì assoda la distinzione tra inter-culturale, intra-culturale e meta-culturale (“ex transculturale”)³⁴⁸ ma soprattutto annuncia che essa è da intendersi ed è “concepita essenzialmente come etnopsicoanalisi”. Presupponendo “la nozione di condizione umana”, utilizza infatti come paradigma scientifico “la sola psicologia [...] applicabile esclusivamente all’Uomo”. Come abbiamo visto, infatti, solo la psicoanalisi freudiana per Devereux ha come obiettivo “l’uomo nella sua specificità umana”,³⁴⁹ offrendo al tempo stesso dei concetti operativi efficaci per studiarlo.

In breve, l’etnopsichiatria di Devereux vuol essere anzitutto un metodo per combinare antropologia e psicoanalisi³⁵⁰ al fine di fondare una “nuova epistemologia” per una “nuova scienza dell’uomo”. E ogniqualvolta Devereux parla di “etnopsichiatria” in realtà di “etnopsicoanalisi” si tratta. C’è chi si chiede il perché della scelta del termine ‘psichiatria’ dal momento che Devereux non era uno psichiatra e non era il paradigma psichiatrico, nel senso stretto, il quadro di riferimento delle sue teorie; ci si chiede poi il perché dell’uso dei due termini diversi nei suoi scritti come se fossero interscambiabili, tanto più che li utilizza entrambi per titolare le raccolte di saggi *Essais d’ethnopsychiatrie générale* (1970) ed *Ethnopsychanalyse complémentaire* (1972). Pochissime sono le precisazioni che Devereux direttamente ci offre. Richard

³⁴⁸ Inter-culturale: il paziente e terapeuta non appartengono alla stessa cultura ma il terapeuta conosce in profondità la cultura del paziente e utilizza “leve culturali” per facilitare gli *insight* e “l’alleanza terapeutica”; intra-culturale: il paziente e terapeuta appartengono alla stessa cultura, ma il terapeuta prende comunque in considerazione la dimensione socio-culturale del suo disagio psichico, così come della diagnosi e della cura; meta-culturale: il paziente e il terapeuta appartengono a due culture diverse ma il terapeuta utilizza il “concetto di cultura [...] nello stabilire la diagnosi e condurre il trattamento”, (*Ivi*, p. 8). Devereux specifica che questa distinzione si pone solo “a livello della pratica clinica”. A livello teorico sempre di “meta-culturale” si tratta.

³⁴⁹ G. Devereux, *Dall’angoscia al metodo*, cit., p. 162.

³⁵⁰ Grazie al quale poi evitare i “sotterfugi” del relativismo, del riduzionismo, dell’organicismo e dell’“irrazionalismo regressivo” che attribuisce ai rituali sciamanici “virtù terapeutiche”. G. Devereux, “L’ethnopsychiatrie”, cit., p. 8.

Rechtman e Marie Rose Moro³⁵¹ individuano la ragione della differenza terminologica nella duplice valenza dell’etnopsichiatria come terapia e come ricerca teorica ed epistemologica – come d’altronde la psicoanalisi freudiana – considerando l’etnopsichiatria quella sorta di psicopatologia “*généralisée*” che tiene conto del concetto di cultura, mentre l’etnopsicoanalisi la “branca teorica in grado di offrire il quadro esplicativo dei rapporti tra cultura e psichismo”.³⁵² Questa differenza terminologica pare confermata da Devereux stesso che, nelle lettere a colleghi ed editori, definisce spesso gli *Essais d’ethnopsychiatrie générale* l’insieme dei suoi articoli di “etnopsicoanalisi applicata”. Nell’articolo programmatico del 1978, “L’ethnopsychiatrie”, spiega poi di riferirsi al termine psichiatria etimologicamente e non ‘disciplinarmente’, rifacendosi alla radice greca *iatreia*, nel suo senso di “trattamento che mira alla guarigione” e che “implica le nozioni di ‘salute’ e ‘malattia’”.³⁵³ Ugualmente nelle bozze stese sempre nel 1978 per la sua breve autobiografia scientifica, Devereux sottolinea che in quell’opera *Reality and Dream* (1951) in cui coniò il termine psichiatria transculturale, gli diede il senso di “psicoterapia”.³⁵⁴

Ma di fronte a questo “enigma” sul nome, come è stato definito,³⁵⁵ è necessario tenere però conto che Devereux non parla di etnopsichiatria prima del 1961,³⁵⁶ o perlomeno

³⁵¹ Cfr. R. Rechtman, “De l’ethnopsychiatrie à l’apsychiatrie culturelle”, *L’Evolution Psychiatrique*, vol. 60, n. 3, 1995, pp. 637-649; M. R. Moro, “Quelques definitions en ethnopsychiatrie”, *Pour la recherche. Bulletin de la Fédération Française de Psychiatrie*, 1998, n. 17, pp. 6-7.

³⁵² R. Rechtman, “De l’ethnopsychiatrie à l’apsychiatrie culturelle”, *L’Evolution Psychiatrique*, cit. [trad. mia].

³⁵³ G. Devereux, “L’ethnopsychiatrie”, cit., p. 8. Forse per marcare nuovamente la sua distanza dai culturalisti esprimendo il suo “non relativismo diagnostico”?

³⁵⁴ Si tratta delle bozze dell’articolo scritto in occasione del volume di Georges Splinder, *The Making of Psychological Anthropology* (1978) precedentemente citato. Nei suoi appunti Devereux aggiunge: “Chi non ha colto il punto ha illegittimamente applicato questo termine al campo dell’etnopsichiatria nel suo insieme” [IMEC, Fonds Devereux, DEV 108, trad. mia]

³⁵⁵ Da M. Periañez nell’articolo di P. Fermi, “Ethnopsychanalyse: esquisse d’un roman familial”, *L’Autre*, 2002, n. 2, pp. 329-343

³⁵⁶ E’ molto interessante notare che questo termine non compare nemmeno nell’edizione originale dell’articolo del 1956, che abbiamo più volte citato, “Normal and Abnormal: The Key Problems of Psychiatric Anthropology” – pubblicato in J. Casagrande, T. Gladwin (a cura di), *Some Uses of Anthropology: Theoretical and Applied*, Washington, The Anthropological Society of Washington, 1956, pp. 23-48 – che inaugurerà la raccolta dei saggi del 1970, *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, cit.) e che sarà considerato il testo programmatico della nuova disciplina etnopsichiatrica. Nell’edizione del 1970 il termine “etnopsichiatria” compare molte volte mentre il testo originale utilizza il termine “Psychiatric Anthropology”. Sottolineiamo poi che il termine non è presente nemmeno nell’articolo originale del 1952 “Psychiatry and Anthropology: Some Research Objectives”, *Bulletin of Menninger Clinic*, vol. XVI, n. 5, pp. 167-177– come invece riporta la letteratura critica indicando questo testo come il primo in cui Devereux utilizza il termine di “etnopsichiatria” – pubblicato [con l’aggiunta di alcuni passi tratti dall’articolo “Cultural Factors in Psychoanalytic Therapy”, *Journal of the American Psychoanalytic Society*, vol. I, n. 4, 1953, pp. 629-655] nella raccolta dei saggi del 1970 sotto il titolo

prima che gli fosse affidato un corso così intitolato da una facoltà di medicina (1956). Nei suoi scritti il termine etnopsichiatria compare infatti per la prima volta come titolo dell'opera *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961), nel significato primario di "etno-scienza".³⁵⁷ Di fronte all'enigma dunque non potremmo semplicemente ipotizzare che Devereux avesse incanalato le sue riflessioni sull'essere umano in un 'contenitore' disciplinare istituzionalmente riconosciuto a cui avrebbe dato successivamente una giustificazione teorica?³⁵⁸

Certo è che nella ricerca di Devereux dello 'specifico' umano e di un metodo in grado di studiarlo si rende evidente la non riducibilità della sua (idea di) etnopsichiatria né a una "psichiatria esotica" né a una "psichiatria dei migranti" – in sostanza la non riducibilità a una psicopatologia rivolta all'altro culturale.³⁵⁹ Mire teoriche più ambiziose, e forse più utopiche, avevano nutrito le riflessioni di Devereux³⁶⁰ e le precisazioni degli anni '70 tolgono ogni dubbio.

"L'ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique clinique". Nell'articolo originale Devereux parla sempre di "Psychiatric Anthropology".

³⁵⁷ Come sono intitolate *Ethnobotany* o *Ethnogeography* quelle monografie volte ad "affrontare le idee, credenze e pratiche relative alla botanica o geografia di alcuni gruppi aborigeni", scrive Devereux nell'introduzione del 1961; "in parole semplici" per indicare "una specie di *Manuale Mohave di psichiatria* dettato da 'psichiatri' mohave a un antropologo". Certamente – aggiunge Devereux – il titolo può rientrare anche nel secondo significato che il termine etnopsichiatria "è venuto ora ad assumere", ossia di "campo d'indagine" rivolto a studiare il "rapporto tra cultura e disturbi mentali", p. 1 trad. mia].

³⁵⁸ Ma ricordiamo che fu la Facoltà di Medicina della Temple University di Philadelphia ad assegnare a Devereux un corso di "etnopsichiatria" rivolto agli specializzandi in psichiatria. Anche il termine usato originariamente da Devereux di psichiatria transculturale prima e di "Psychiatric Anthropology" poi fu formulato all'interno del contesto istituzionale della scuola di psichiatria della Menninger Clinic in Kansas e indubbio è l'influsso generale di una psichiatria che, di fatto, negli Stati Uniti in quegli anni '50-60 è psicoanaliticamente orientata. Un allievo di Devereux, Manuel Periañez, ricorda invece le difficoltà istituzionali e il mancato riconoscimento da parte del mondo psicoanalitico statunitense, che male avrebbe accolto l'utilizzo del termine etnopsicoanalisi da parte di un 'non medico' e di un analista senza tutte 'le carte in regola', non 'abilitato' a praticare la psicologia del profondo: "Je crois bien qu'il m'avait répondu [...] qu'aux Usa, compte tenu de sa formation psychanalytique en tant que non-médecin, il s'était trouvé dans une situation institutionnelle très complexe qu'il l'avait empêché d'appeler sa discipline 'ethnopsychanalyse', comme il le souhaitait bien évidemment. C'est d'autant plus étrange que la susceptibilité médicale américaine aurait normalement du prendre bien davantage ombrage de l'usurpation du terme psychiatry. C'est donc probablement du côté de l'IPA et du cursus analytique atypique de Devereux que se situerait la clé de l'énigme" (in P. Fermi, "Ethnopsychanalyse: esquisse d'un roman familial", cit., p. 330). Dunque si tratterebbe di uno stratagemma istituzionale? Vero è anche che la considerazione di Periañez non necessariamente contraddice l'altra.

³⁵⁹ Come più volte abbiamo sottolineato, l'altro di Devereux non è infatti l'altro culturale, ma nemmeno l'altro 'malato', bensì l'altro in quanto individuo sempre diverso dal sé e sempre essere psichico e insieme culturale. Sebbene infatti la sua lunga ricerca sia partita dall'alterità culturale, non va dimenticato che Devereux cercò lì i "meccanismi universali di funzionamento" di psichismo e cultura, sulla scia dei suoi maestri Mauss e Freud, di cui accettò i presupposti (di una continuità tra il "noi" e gli "altri" e di normale e patologico) nonché il metodo che ne deriva e che elegge l'alterità a osservatorio privilegiato della natura umana.

³⁶⁰ Avevano svelato l'obiettivo teorico della ricerca di Devereux, più ambizioso di quello di fondare una psichiatria degli altri, e forse più utopico, le due opere *From Anxiety to Method* (1967) ed *Etnopsychanalyse complémentariste* (1972), i suoi due testi che però meno successo avevano avuto.

8.2. Ethnopsichiatria (1978-81)

Al di là dei cavilli sul nome, certo è che nella grande idea di “etnopsichiatria *as a whole*” di Devereux tutti i suoi versanti erano contemplati. Li troviamo sintetizzati nel volantino di presentazione della rivista *Ethnopsichiatria* che si proponeva di pubblicare “studi teorici e metodologici, risultati di ricerche cliniche o sul campo, studi sui saperi, le credenze e le pratiche psichiatriche di società non occidentali, ma anche sugli aspetti culturali della psichiatria moderna, studiata [anch’essa] in quanto etno-scienza”.³⁶¹ La rivista fu fondata nel 1978 da Devereux, con la collaborazione dell’allievo Tobie Nathan. La pubblicava La Pensée Sauvage di Grenoble, fondata tre anni prima da Allan Geoffroy, estimatore dell’opera di Devereux e deciso a votare la sua nuova casa editrice alla causa della diffusione dell’etnopsichiatria in Francia.³⁶² Si realizzava così il progetto, nato in quel lontano 1964 a seguito del convegno sull’adattamento degli africani a Parigi, di creare una rivista espressamente dedicata alla pubblicazione di lavori “originali” sull’etnopsichiatria.³⁶³ L’obiettivo dopo quattordici anni era in sostanza lo stesso; si trattava infatti di coprire la mancanza in quell’ambito di “una rivista che [accordasse] un posto privilegiato alla riflessione teorica (ovviamente eretta sui ‘fatti’)”:

Né retorica oscura, né ideologia alla moda, ma una riflessione solida, esatta, scientifica. Questo è il genere di rivista che vorrei fare partire. Bisogna evitare il rischio di servire da discarica per appunti vaghi dei “grandi nomi”. [...] E’ il genere di cose che non dovremo pubblicare nella nostra rivista. Inversamente, il fatto che un autore è – mettiamo il caso – un giovane psichiatra africano non dovrà assicurare la pubblicazione del suo articolo. Dobbiamo pubblicare solo articoli validi e non quelli dei “casi sociali”.³⁶⁴

Le riviste nate con il progressivo espandersi dell’interesse per questo campo di ricerca non avevano infatti lasciato Devereux soddisfatto³⁶⁵ e il ‘salto di qualità’ di

³⁶¹ Dal volantino di *Ethnopsichiatria* conservato nel Fondo Devereux dell’IMEC.

³⁶² Dalla corrispondenza con La Pensée Sauvage [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza editoriale, DEV 37].

³⁶³ Si rimanda al sotto-paragrafo del presente lavoro “*Una teoria etnopsichiatrica dell’adattamento*” (in 6.2).

³⁶⁴ Lettera di Devereux ad A. Geoffroy del 17 marzo 1976 conservata nella corrispondenza con La Pensée Sauvage [DEV 37, trad. mia].

³⁶⁵ Tralasciando l’organo dell’antropologia psicoanalitica *The Psychoanalytic Study of Society* fondato da W. Muensterberger nel 1960 e pubblicato dalla Yale University Press (che andava a sostituire la storica *Psychoanalysis and the Social Sciences* di G. Róheim, 1947), nel 1978 le principali riviste che

Ethnopsychiatria era da ricercare nel diverso metodo d'indagine anziché nel diverso contenuto.³⁶⁶ In sostanza gli studi teorici e metodologici avrebbero dovuto costituire il segno distintivo della nuova rivista. Nella mente di Devereux *Ethnopsychiatria* avrebbe dovuto certamente accogliere scritti inediti di etnopsichiatri “provetti” ma soprattutto incoraggiare “lavori di giovani ricercatori” per assicurare “la continuità della ricerca in questo ambito”.³⁶⁷ Durante la breve vita della rivista (1978-1981), molti suoi allievi avrebbero infatti pubblicato su *Ethnopsychiatria*, che in sostanza sarebbe diventata un ‘organo’ della sua ‘scuola’.

Dopo tre anni di preparazione, spesi a cercare finanziamenti, sponsor e articoli che raggiungessero l'alta qualità desiderata dal capo-redattore Devereux – poiché “in etnopsichiatria gli articoli buoni sono difficili da trovare”³⁶⁸ –, il primo numero, con un po' di ritardo rispetto al previsto, usciva nel giugno del 1978. Grande attenzione era stata dedicata alla scelta della copertina: di un giallo acceso, come quello “dei romanzi francesi del passato”, raffigurante una “Gorgone greca dell'Italia del sud”³⁶⁹ (che ancora oggi è rimasta il simbolo della casa editrice La Pensée Sauvage).

Insieme alla rivista, la collaborazione con Geoffroy dava vita a una collana diretta da Devereux, la *Bibliothèque d'ethnopsychiatrie*, che nasceva nel 1977 con l'idea di fornire una sorta di “supplemento annuale” a *Ethnopsychiatria*. Il primo volume della collana era la tesi di dottorato di Nathan, *Sexualité idéologique et Névrose* (1977), a cui sarebbe seguita quella di un altro allievo di Devereux, Benjamin Kilborne, *Interprétation du rêve au Maroc* (1978), nonché l'edizione francese di Eric

si occupavano di ambiti simili a quello dell'etnopsichiatria erano *Psychopathologie Africaine*, fondata da H. Collomb nel 1965 e pubblicata dalla Société de Psychopathologie et d'Hygiène mentale de Dakar (SPHMD) e la già citata *Transcultural Psychiatry Research Review*, fondata nel 1956 da H. Wittkower e pubblicata dalla McGill University. Nel 1970 era nato il *Journal of Cross-Cultural Psychology* (University of San Francisco) mentre, come dicevamo negli “Antefatti”, nel 1973 veniva istituita la rivista *Ethos*, dal 1977 organo della Society of Psychological Anthropology, pubblicata dall'American Anthropological Association. Proprio nel 1978 veniva poi fondato da A. Hippler il *Journal of Psychological Anthropology*.

³⁶⁶ “Etant donné [...] que l'étude ethnologique de la civilisation moderne est une branche à part entière de l'ethnologie, au sens large du terme, *Ethnopsychiatria* publiera également des études théoriques et cliniques qui utilisent les perspectives *spécifiques à l'ethnopsychiatrie* dans l'étude de l'ensemble des problèmes suscités par la psychopathologie des individus et des groupes dans toute la civilisation, y compris la nôtre. C'est en effet, ce genre de recherches qui démarquera, en fin de compte, l'ethnopsychiatrie de la psychiatrie sociale (et de la sociologie des maladies ‘mentales’). Estimant qu'au présent l'ethnopsychiatrie cherche encore sa voie, ses limites et même son identité (surtout par rapport à la psychiatrie sociale) le présent prospectus d'*Ethnopsychiatria* ne croit pas devoir définir ici une discipline à la définition de laquelle cette revue souhaite précisément apporter une contribution importante”. Dal volantino della rivista conservato all'IMEC.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ Cfr. la lettera del 17 marzo 1976 a Geoffroy [DEV 37].

³⁶⁹ Cfr. la lettera del 18 settembre 1976 a Geoffroy [DEV 37].

Dodds *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse* (1979), la cui traduzione era stata curata dallo stesso Devereux.

La scelta di questi tre testi è di nuovo emblematica del significato che Devereux attribuiva all'etnopsichiatria e che troviamo riflesso nell'idea di fondare una rivista e una collana che non fossero dedicate, nello specifico, alla psicopatologia dell'alterità culturale, ulteriore segno distintivo di *Ethnopsychiatria* rispetto alle altre nate in quell'ambito. Erano sue le prefazioni ai tre volumi, dove chiaramente emerge come il fine della *Bibliothèque d'ethnopsychiatrie* fosse mettere in scena un metodo di ricerca inedito volto ad indagare a più livelli il rapporto tra psichismo e cultura, sulla base di un'epistemologia applicabile tanto all'altro culturale quanto all'uomo occidentale, sia contemporaneo sia del passato storico. È significativo infatti che per inaugurare una collana dedicata all'etnopsichiatria sia stato scelto un libro dove la "tribù" studiata non era "altro che quella degli studenti del maggio sessantottino che avevano eletto la pratica di una sessualità collettiva a morale sessuale".³⁷⁰ Il testo di Nathan, *Sexualité idéologique et Névrose* (1977), era per Devereux "un perfetto esempio" di una "etnopsichiatria intra-culturale", che l'allievo "inaugurava". Sebbene il paziente e il terapeuta appartenessero alla stessa cultura, si trattava sempre, infatti, di "una pratica [démarche] etnopsichiatrica esattamente come le psicoterapie [...] inter-culturali", divenute "ormai classiche". E questo non solo perché Nathan aveva messo in luce "il quadro culturale" delle patologie del suo 'oggetto' di studio, ma soprattutto perché aveva messo in pratica un metodo che individua nel "principale ostacolo della pratica etnopsichiatrica classica [...] l'oggetto stesso della sua ricerca". In sostanza Nathan mostrava *in vivo* che "ogni ricerca sull'Uomo è al tempo stesso un ricerca su se stessi" e il suo merito maggiore andava per Devereux individuato nel fatto di avere analizzato costantemente il coinvolgimento con i 'soggetti' studiati, dovuto anzitutto alle numerose affinità: tutti infatti "erano dei giovani francesi, spesso intellettuali come lui e, come lui, presi dalla grande angoscia del mondo contemporaneo".³⁷¹ Nathan nel suo libro aveva rielaborato il suo controtransfert "in maniera creativa", seguendo così uno degli insegnamenti che il maestro aveva affidato all'opera del

³⁷⁰ Così scriveva Roland Jaccard recensendo il testo su *Le Monde* (il passo è riportato sul volantino della rivista [trad. mia]).

³⁷¹ G. Devereux, prefazione a *Sexualité idéologique et Névrose*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1977, pp. IX-XIII [trad. mia].

1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, incentrata appunto sul ruolo prezioso del controtransfert nello studio dell'uomo.³⁷²

Il libro di Kilborne *Interprétation du rêve au Maroc* (1978), dedicato ad analizzare l'interpretazione di alcuni "guaritori" marocchini di una decina di sogni spiegati precedentemente da Freud, era invece per Devereux "l'analisi più completa della pratica di una oniromanzia non occidentale"³⁷³ e metteva in scena dunque l'etnopsichiatria nel suo senso di "etnoscienza". Mentre il testo di Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse* (1979), atto ad analizzare il passaggio dal paganesimo al cristianesimo da Marco Aurelio a Costantino, metteva in luce la possibilità di studiare epoche passate recuperando il vissuto psicologico individuale. Il maggiore merito del libro era infatti per Devereux avere collocato il "caso individuale" all'interno del "milieu" generale senza cadere in riduzionismi. A seguito di questi volumi era previsto un quarto: la traduzione francese del primo libro di Devereux *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian* (1951), questo si dedicato a una psicoterapia rivolta all'altro culturale e inizialmente tradotto da Gallimard per la collana diretta da Jean Bertrand Pontalis, *Connaissance de l'Inconscient*. L'edizione francese di questa opera sarebbe uscita nel 1982, ma per le Éditions Jean-Cyrille Godefroy. Nonostante le grandi aspettative nutrite da Devereux nei confronti del progetto di una collana e di una rivista semestrale di etnopsichiatria di alta qualità, internazionale e bilingue, per la cui buona riuscita tutta la rete delle sue conoscenze era stata coinvolta,³⁷⁴ la collaborazione con Geoffroy ed *Ethnopsychiatria* ebbero vita breve. Il quinto e ultimo numero uscì infatti nel 1981. Diverse erano state le ragioni³⁷⁵ e non da ultima la rottura con l'allievo Nathan, che

³⁷² "La culture française de ses patients étant aussi la sienne, elle lui était, en tant que culture, nécessairement moins 'visible' – car plus familière – que ne l'aurait été la culture des patients 'exotiques'. Le rendement extraordinaire de cette entreprise difficile était toutefois prévisible: la recherche la plus fructueuse est presque toujours celle qui porte sur les obstacles à la recherche qu'on effectue. De tous ces obstacles, le plus grand – et donc potentiellement le plus fertile aussi – est le fait que toute recherche sur l'Homme est aussi une recherche de soi-même. Toute recherche qui ne tient pas compte de ce fait inéluctable produit automatiquement un 'contre-transfert' inconscient sur soi-même – source de rationalisations idiosyncrasiques défensives, qui se transforment rapidement en une idéologie ... c'est-à-dire en un délire qui, usurpant le langage de la science, prétend constituer une théorie générale immuable de la condition humaine". G. Devereux, prefazione a *Sexualité idéologique et Névrose*, cit., pp. X-XI.

³⁷³ Sempre dal volantino della rivista.

³⁷⁴ Si veda la corrispondenza editoriale con Geoffroy e *La Pensée Sauvage* [DEV 37].

³⁷⁵ Si veda il dattiloscritto di Devereux "Historique de la revue *Ethnopsychiatria*" conservato tra la corrispondenza editoriale con *La Pensée Sauvage* [DEV 37].

avrebbe fondato due anni dopo, sempre con Geoffroy e La Pensée Sauvage, *La nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* (1983-1999).³⁷⁶

³⁷⁶ Si vedano le lettere tra Devereux e Geoffroy del gennaio 1981 [DEV 37]. Nathan racconta nella sua autobiografia [cfr. *Ethnoroman*, cit.] che il *casus belli* della brusca rottura si era verificato nel momento in cui aveva iniziato a dirigere un servizio di “consultation d'ethnopsychiatrie” rivolto ai migranti (1979), nell'ambito del Département de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent, fondato l'anno prima da Serge Lebovici all'Hôpital Avicenne a Bobigny, percepito forse dal professore come un tradimento. Non si dava forse il caso che Devereux “non [avesse] mai voluto che l'ethnopsichiatria fosse il nome di una psichiatria riservata ai soli migranti”? Cfr. O. Douville, “Quelques remarques historiques et critiques sur l'ethnopsychiatrie”, Journée de l'Ecole de Ville-Evrard, *Y a-t-il une clinique de l'exil ?*, 22 giugno 2000, consultabile al sito <http://ecoledevilleevrard.free.fr>. Non possiamo sapere le reali ragioni della rottura e poco importano in questo discorso, basti qui dire che le posizioni teoriche del professore e dell'allievo sarebbero andate, progressivamente e profondamente, a divergere.

EPILOGO

Gli ultimi anni di un “puritano del pensiero”

Sebbene George Spindler nel 1978 parlasse di “*Devereux effect*” nell’impostazione epistemologica della ‘nuova’ “*Psychological Anthropology*” degli anni ’70 e nelle ricerche dei più giovani,³⁷⁷ il successo esplosivo negli Stati Uniti, in seguito al convegno organizzato in onore di Devereux nell’ambito del 73^{mo} *annual meeting* dell’*American Anthropological Association* (1974),³⁷⁸ fu una meteora non destinata a fare scuola.

Dopo il convegno del ’74, Devereux mantenne contatti costanti con i protagonisti di questo ambito di ricerche, ma non partecipò ai successivi incontri che portarono all’istituzione a Houston della *Society for Psychological Anthropology* (1977). Già in quegli anni era molto malato di un enfisema polmonare che nel maggio del 1985 lo avrebbe portato alla morte.³⁷⁹ Dobbiamo poi aggiungere che, senza nulla togliere all’importanza che aveva avuto per lui il convegno del 1974,³⁸⁰ i suoi interessi scientifici erano ormai da anni rivolti ad altro. Devereux trascorre infatti gli ultimi anni della sua vita a scrivere perlopiù testi originali sulla Grecia antica,³⁸¹ dedicandosi parallelamente al controllo minuzioso delle traduzioni delle sue opere e a una “corsa” alla pubblicazione degli inediti. Li trascorre lavorando come un “forsennato”, ore e ore al giorno. Così Devereux confida agli amici con cui lamenta la mancanza di tempo per un lavoro che ai suoi occhi appare infinito. Sono amare alcune delle lettere scritte in quel decennio; paventa una “catastrofe mondiale” e, come abbiamo visto, non riesce a rallegrarsi delle rivoluzioni giovanili, temendo che la nuova generazione si stia costruendo, senza saperlo, un “mondo invivibile”.³⁸²

³⁷⁷ G. Spindler (a cura di), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978.

³⁷⁸ Si rimanda alla parte del presente lavoro dedicata agli “Antefatti”.

³⁷⁹ Devereux sarebbe infatti ritornato negli Stati Uniti una sola volta ancora, nel maggio del 1981, in occasione di una conferenza all’*University of California* di Berkeley. In realtà era partito esclusivamente per rivedere, per un’ultima volta, la cara amica Agnes Savilla: un viaggio “incoscienza” che lo aveva irrimediabilmente debilitato. Si vedano le lettere ad Agnes Savilla del 4 aprile 1980 e del 16 dicembre 1982 conservate nei suoi archivi tra il materiale scientifico sui Mohave [DEV 94].

³⁸⁰ Come dimostra la corrispondenza intrattenuta da Devereux con La Barre, Davidson, Dodds, Savilla e Mead all’indomani di quell’evento.

³⁸¹ Si rimanda alla bibliografia degli scritti di Devereux allegata a conclusione del presente lavoro.

³⁸² Si vedano soprattutto le lettere spedite a La Barre in quegli anni.

Il *Séminaire d'ethnopsychiatrie* dell'École des Hautes Études è l'unico posto dove il professore va volentieri: nella vita solitaria e ritirata di quegli anni Devereux si circonda infatti di numerosi allievi con i quali stringe profonde amicizie.³⁸³ Il loro futuro è una preoccupazione costante: chiede più volte, senza successo, finanziamenti per un grande istituto interdisciplinare di etnopsichiatria,³⁸⁴ volto a fornire una formazione specializzata in questo ambito, a fondare una rivista internazionale e a stendere, grazie a un lavoro di équipe, un grande trattato di etnopsichiatria, suo antico desiderio.³⁸⁵ Solo il progetto della rivista, come abbiamo visto, andò in porto, con la nascita nel 1978 di *Ethnopsychiatrica*, inizialmente pensata come organo della Société Française d'Ethnopsychiatrie, istituita da Devereux nel 1974 in seno al suo seminario.³⁸⁶ Il giovane storico Alain Besançon era il Presidente e il primo evento organizzato dalla nuova società fu una tavola rotonda sull'etnopsichiatria nell'ambito

³⁸³ Nel 1971 finì il suo sesto e ultimo matrimonio con l'antropologa americana Jane Carroy Wenning.

³⁸⁴ Che Devereux immaginava simile al Centro di Psichiatria Sociale di Roger Bastide e al centro di Dakar diretto da Henri Collomb. La prima idea di questo istituto risale al 1968. A questo riguardo si veda la corrispondenza con Alain Besançon conservata nel fondo Devereux tra la corrispondenza scientifica [DEV 12] e il faldone delle comunicazioni ufficiali intrattenute da Devereux con l'EHESS [IMEC, Fondo Devereux, DEV 34]. Nel progetto steso da Devereux per chiederne l'apertura scrive: "une occasion unique [...] se présente pour la France. En créant ce Centre (ou Institut) d'ethnopsychiatrie, un centre bien équipé, d'un très haut niveau, la France pourra devancer le monde entier dans ce domaine dont l'importance ne cessera d'augmenter. Ce centre pourra devenir pour l'ethnopsychiatrie mondiale ce que l'Institut Pasteur avait été pour l'une des branches les plus importantes de la médecine". Grosse mire aveva questo progetto scientifico, ma non solo sul piano della 'scienza' auspicando a un profondo rinnovamento sociale: "ce que viens de dire n'est pas une péroraison rhétorique. Le conflit entre l'homme et la société s'accroît de jour en jour; s'accroît également le conflit entre diverses cultures, et plus encore entre diverses manières de penser, de sentir, de vivre. Seule l'ethnopsychiatrie se consacre à l'étude du problème central de notre époque. Il faut profiter de l'occasion – qui ne reviendra pas – pour placer la science française à la tête de ce mouvement scientifique". Cfr. il dattiloscritto "Ethnopsychiatrie" conservato nel faldone delle comunicazioni ufficiali intrattenute da Devereux con l'EHESS [IMEC, Fondo Devereux, DEV 34].

³⁸⁵ L'ampiezza delle questioni che volevano essere trattate si riflette nei numerosissimi indici dettagliati, conservati nei suoi archivi. Il progetto si sarebbe per lui potuto realizzare solo in quel centro interdisciplinare di etnopsichiatria e grazie a un lavoro di équipe. La prima parte doveva essere dedicata ai principi base dell'etnopsichiatria (la "co-emersione" di psiche e cultura, la differenza fra normalità e adattamento sociale, il "negativismo sociale", il ruolo dei fattori socio-culturali nello strutturarsi delle patologie). La seconda parte si doveva rivolgere alla sociologia della conoscenza e, nello specifico, alla problematica dell'influenza dei fattori socio-culturali sull'interpretazione della "malattia mentale" e sulle tecniche terapeutiche, mentre la terza a studi di antropologia sociale sulla malattia mentale e sulla "massa sociale e culturale del folle". La quarta doveva essere dedicata all'analisi delle sindromi psichiatriche classiche nonché alle nevrosi e psicosi etniche; la quinta alle perversioni, al suicidio, alla psicopatologia criminale, ai disturbi collettivi e al problema delle droghe; la sesta ai comportamenti psicologicamente "anormali" ma accettati socialmente nonché istituzionalizzati e l'ultima alle teorie psichiatriche "primitive" nonché alle relative tecniche terapeutiche. Il progetto di questo trattato risale agli anni trenta e sono sparsi nel fondo Devereux dell'IMEC indici dettagliati e numerose bozze [DEV 34-117-119-133-134-147] che rispecchiano a grandi linee i programmi e il contenuto delle lezioni universitarie tenute da Devereux nei vent'anni di insegnamento a Parigi (1963-1980). I programmi sono consultabili negli annuari dell'EHESS e li ritroviamo, più dettagliati e corredati di brevi scritti di presentazione, nei suoi archivi [Fondo Devereux, DEV 34 e DEV 133-134].

³⁸⁶ Dal faldone "Société Française d'Ethnopsychiatrie" [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 31].

dei prestigiosi convegni medici degli *Entretiens de Bichat* del 1974. Un grande evento che fu però l'unico: nel giro di due anni, la società si sciolse per numerosi contrasti tra i membri interni.³⁸⁷ Nel 1981 fu nuovamente fondata, con il nome di "Association Internationale d'Ethnopsychiatrie et d'Ethnopsychanalyse",³⁸⁸ formata da un piccolo gruppo di allievi di Devereux, comunque molto attivo.³⁸⁹

Nonostante l'incupimento di quegli anni, il professore si sente finalmente apprezzato, riconosciuto da tutti come un'autorità indiscussa nel panorama etnopsichiatrico mondiale. Se ne rallegra con gli amici, ma ciò non toglie l'amarezza di un successo ottenuto tardivamente, di cui non può cogliere totalmente i frutti, soprattutto a causa delle cattive condizioni di salute: "è difficile diventare famosi a questa età", scrive Devereux a La Barre in una lettera del 28 ottobre 1980.

Anche in Francia, come negli Stati Uniti, il successo di Devereux sarebbe stato tuttavia breve: c'erano voluti più di trent'anni perché il brillante e originale pensiero di Devereux uscisse dal "limbo"³⁹⁰ per ritornarci però presto dopo la sua morte. Fondando l'etnopsicoanalisi, Devereux aveva in sostanza creato uno spazio per la sua riflessione sull'essere umano. Un spazio disciplinare che considerava "l'ultimo bastione del concetto d'uomo come fine in sé" dal quale difendere "contro venti e maree la tesi dell'unicità della natura umana",³⁹¹ ma che era tuttavia difficilmente "indipendente dalla personalità del suo inventore".³⁹²

"Sarà impossibile sostituire Georges Devereux", scrive Alain Besançon in risposta al dispiacere del professore di fronte alla possibilità di abolire, dopo il suo

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ L'associazione aveva lo scopo: "de promouvoir les recherches en ethnopsychiatrie et ethnopsychanalyse, sous leurs formes collectives et individuelles, sur le plan national et international, en liaison ou non avec des organismes publics ou privés, l'association favorisera donc des travaux dans ce domaine. Elle développera la collaboration et les échanges entre chercheurs par des rencontres, par l'organisation de colloques et par la mise en place de structures appropriées d'enseignement et de formation". Così riporta l'Articolo dello Statuto del 1982 dell'associazione conservato nel Fondo Devereux dell'IMEC tra la corrispondenza scientifica [DEV 11].

³⁸⁹ Numerose furono infatti le iniziative, come l'organizzazione di una serie di conferenze all'Hotel Dieu di Parigi [organizzate da Kamal Said, inaugurate da una conferenza di Devereux dal titolo "L'Ethnopsychanalyse" (4/10/1982) e tenute da M. Erlich, "Excision et infibulation" (2/12/1982), E. Burgos, "Le vécu de la defloration" (6/1/1983), A. Deluz, "Rituels de femmes chez les Gouros" (1/2/1983) e C. Severi, "Ethnopsychiatrie des indiens Cuna" (3/3/83)]; il seminario di Ariane Deluz su "Anthropologie Sociale et Psychanalyse" tenuto all'École des Hautes Études en Sciences Sociales e l'organizzazione di un "gruppo di ricerca", finalizzato allo studio dei testi fondamentali dell'etnopsichiatria nonché allo scambio scientifico tra ricercatori, presieduto da Fethi Ben Slama e da Carlo Severi, in collaborazione con il Laboratorio di Psicologia Clinica dell'Université Paris 7. Queste informazioni sono tratte dal volantino della AIEE conservato nel fondo Devereux [DEV 11].

³⁹⁰ Così scrive lo stesso Devereux nell'articolo autobiografico steso per il volume di Splinder citato.

³⁹¹ Scriveva Bastide nel *rapport conclusif* al Doctorat d'État di Devereux conseguito nel 1971, conservato nel faldone della corrispondenza relativa al dottorato [IMEC, Fondo Devereux, DEV 1.10].

³⁹² Così scrive A. Besançon a Devereux il 31 luglio 1978 [DEV 12].

pensionamento (1981), l'insegnamento di etnopsichiatria dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales.³⁹³ Così infatti avvenne e il nome di Devereux sarebbe rimasto legato al vivo ricordo nelle menti degli allievi o all'etichetta di "padre" dell'etnopsichiatria nei testi specialistici di questa disciplina. Un'etichetta che per certi versi gli appartiene se non fosse tante volte svuotata della profondità e complessità del pensiero epistemologico di Devereux: nome da citare di un'autorità indiscussa ma definita 'superata' per la difficile applicabilità delle sue formulazioni teoriche alla clinica nell'ambito dell'odierna psicopatologia rivolta ai migranti.

Al di fuori dei testi specialistici dell'etnopsichiatria il suo nome, infatti, non è mai citato, rimasto forse all'ombra di quello dei protagonisti dei grandi movimenti intellettuali della Parigi degli anni '60-70; basti pensare alla forza dello strutturalismo, dell'antropologia marxista e della psicoanalisi lacaniana. "Visceralmente" anti-comunista,³⁹⁴ freudiano ortodosso e "puritano del pensiero", come lo definisce Bastide,³⁹⁵ Devereux, come in tutta la sua vita anche nell'ultimo ventennio trascorso a Parigi, si rifiutò di cavalcare le onde del momento. Anarchico, nel senso più filosofico del termine, dietro la maschera del conservatore, aveva per di più esposto apertamente le sue perplessità riguardo ai movimenti giovanili – forse capite in profondità solo dai suoi allievi – rifiutandosi di affiancare i "guru" delle nuove generazioni, nonché di fondare una "cappella sacrosanta": ciascuno dei suoi allievi "doveva rappresentare solo se stesso".³⁹⁶

³⁹³ *Ibidem*

³⁹⁴ In seguito all'esperienza vissuta durante l'infanzia della dittatura di Béla Kun. Si veda il primo capitolo del presente lavoro.

³⁹⁵ Cfr. R. Bastide, "Un puritain de la pensée", *La Quinzaine Littéraire*, n. 150, 1972, pp. 26-31.

³⁹⁶ Nella lettera non datata scritta da Devereux in risposta a quella di Besançon del 7 agosto 1968 [IMEC, Fondo Devereux, Corrispondenza scientifica, DEV 12].

QUASI UNA CONCLUSIONE

Certamente è squisitamente teorica l'eredità che Devereux lascia all'odierna etnopsichiatria rivolta ai migranti (come si è spesso puntualizzato) ma, in fondo, non era un teorico che Devereux aveva voluto anzitutto essere? Se non altro non era la pratica clinica che in primo luogo aveva voluto 'rivoluzionare', o perlomeno non era quello il fine ultimo della sua lunga ricerca. Senza dubbio la problematica dell'immigrazione fu determinante per l'istituzione del seminario di etnopsichiatria all'École des Hautes Études (1963), ma Devereux si occupò mai dell'argomento?³⁹⁷ Non dichiarò più volte che l'etnopsichiatria – la sua – non era “il nome di una psichiatria rivolta ai migranti”?³⁹⁸

Si fa un gran parlare del termine etnopsichiatria – “tanto caro, tanto dibattuto e lacerato tra i vari studiosi”³⁹⁹ – ma non fu attribuito all'insegnamento di Devereux dall'amministrazione della Facoltà di Medicina della Temple University di Philadelphia (1956)? E ricordiamo che fu il frutto di un compromesso nell'ambito dell'istituzione del seminario parigino (1963), che Devereux voleva inizialmente chiamare *Psychanalyse et ethnologie*.⁴⁰⁰

Potrebbero forse sembrare dettagli e domande di poca importanza, ma sembra chiaro che Devereux abbia accolto quel termine “etnopsichiatria”, che gli rimarrà cucito addosso per sempre, essenzialmente come spazio disciplinare e istituzionale dove inserire le sue teorie sull'essere umano. Non avendo potuto inserirle né nell'ambito di Cultura e Personalità né in quello dell'antropologia psicoanalitica di Róheim, aveva coniato un nuovo nome (psichiatria transculturale), dopo poco però travisato. E, in sostanza, fece suo un contenitore ai tempi ancora informe e ‘illibato’ – che però nasceva come studio delle patologie dell'‘altro culturale’ e di fatto questo aveva e

³⁹⁷ A parte “Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation” (1964), presa in considerazione precedentemente e che, come abbiamo visto, era sostanzialmente una riflessione sulla natura umana.

³⁹⁸ Cfr. O. Douville, “Quelques remarques historiques et critiques sur l'ethnopsychiatrie”, Journée de l'École de Ville-Evrard, *Y a-t-il une clinique de l'exil?*, 22 giugno 2000, consultabile al sito <http://ecoledevilleevrard.free.fr>.

³⁹⁹ Dalla mia corrispondenza con Salvatore Inglese.

⁴⁰⁰ Si rimanda al paragrafo 5.3. del presente lavoro “Da New York a Parigi (1952-1963)”.

avrebbe sempre significato (il “primitivo”, il “colonizzato”, l’“immigrato”)⁴⁰¹ – ma per riempirlo di contenuti diversi.

In quegli anni '60-'70 che portano Devereux al successo, un successo folgorante ma breve, la sua carriera sembra così procedere su due binari paralleli: quello istituzionale che lo porta al riconoscimento pubblico degli anni '70 e lo consacra “padre” dell’etnopsichiatria sulla falsariga dell’emergere dell’etnopsichiatria come sapere *à la page*; e quello della ricerca sull’umano e dunque di un’epistemologia e un metodo per le scienze che se ne occupano. Questo ‘secondo’ Devereux (l’epistemologo) – di fatto il primo – resta depositato nelle dichiarazioni, nelle lettere, nei testi autobiografici nonché nelle sue opere meno ‘famoso’. Basti pensare alle due conferenze del 1964 che sanciscono l’ingresso ufficiale nella scena culturale parigina dove Devereux “per farsi conoscere” va dritto al punto della sua riflessione sulla natura umana, lanciando il messaggio del rispetto dell’altro – in quanto individuo sempre diverso dal sé – ed eleggendo questa “differenza” a tratto più autentico dell’umano. Un messaggio che costituisce il nucleo etico della sua opera teorica e che si riflette nel tentativo di fondare un’epistemologia ‘rispettosa’ della complessità e dell’inesauribilità dell’essere umano. Era in fondo questo il compito (e non un altro) affidato al suo primo libro pubblicato in Europa nel 1967, che Devereux stesso considerò la sua opera principale e il risultato più compiuto della ricerca di tutta una vita. È sicuramente questo il Devereux meno ‘famoso’ che spetterà agli storici della scienza riposizionare nella sua epoca.

Devereux è, quindi, il padre dell’etnopsichiatria, ma non del tutto e, soprattutto, non solo. O perlomeno, se si limita la sua figura a questo, si corre il rischio di non cogliere la ricchezza e importanza di un contributo teorico che, liberato dalle strette recinzioni dell’attuale etnopsichiatria nonché dalla forsennata ricerca di una sua applicabilità alla clinica, meriterebbe di entrare a pieno titolo nella storia delle scienze dell’uomo del ventesimo secolo avendone affrontato in modo inedito i nuclei problematici principali: la complessità dell’umano e la sua irriducibilità a spiegazioni monocausali, la controversa scientificità dei saperi che se ne occupano e il problema, ancora più arduo, dell’intrusione della soggettività nello studio dell’umano. Questioni spinose e attuali che rendono l’opera di Devereux tuttora in grado di interloquire con

⁴⁰¹ Nello doppio senso grammaticale di oggetto (psicopatologia rivolta all’altro culturale) e di soggetto (nella prospettiva dell’etno-scienza, come studio dei “saperi tradizionali” sull’eziologia, sviluppo, forme e trattamento delle malattie mentali).

il presente; basti pensare che “la reintegrazione del punto di vista dell’osservatore nelle sue proprie descrizioni” e la nozione di complementarità, in quanto la più efficace “strategia costruttiva degli universi di discorso”, sono diventate “temi chiave della filosofia e della conoscenza contemporanea”.⁴⁰²

Numerosi sono i messaggi che l’opera di Devereux rivolge a ogni studioso e che acquistano ancora più importanza nell’attuale scenario “di guerra”⁴⁰³ delle scienze dell’uomo e nel panorama di una sempre maggiore settorializzazione e specializzazione della scienza, dove tante volte, come lui stesso sosteneva, sono persi di vista proprio quegli “aspetti umani” che si intende studiare. Di fronte alla progressiva “panbiologizzazione dell’uomo”,⁴⁰⁴ che certo si arricchisce di giorno in giorno di indispensabili conoscenze sperimentali ma che pretende di imporre, in forza di questo, la propria egemonia interpretativa, profondamente attuali sono le riflessioni di Devereux sull’inadeguatezza epistemologica e i rischi di ogni tentativo di ‘totalitarismo’ disciplinare, dimentico del fatto che ogni scienza non può non escludere degli aspetti della realtà per attualizzarne altri. Prezioso è il suo messaggio sull’indispensabilità metodologica di una pluralità di prospettive che rendano più complessa, anziché più semplice, la nostra conoscenza dell’uomo per sperare, un giorno, di comprenderlo il più possibile.

È un compito arduo quello che Devereux affida allo studioso dell’uomo che per non sminuire il proprio oggetto di studio deve accettare di osservare se stesso, i suoi limiti e quelli della propria scienza. Un compito arduo è quello delle scienze dell’uomo, invitate da Devereux a una pace metodologica e a una rifondazione del loro sapere che sia più ‘umano’ e realistico e pertanto, forse paradossalmente, più ‘scientifico’.

⁴⁰² M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 96.

⁴⁰³ I. Stengers, *La guerre des sciences. Cosmopolitiques I*, Paris, La Découverte, 1997.

⁴⁰⁴ S. Moravia, *L’umano: una storia infinita*, in AAVV, *Per una scienza dell’umano*, Città di Castello, L’Altrapagina, 2005.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bibliografia degli scritti di G. Devereux

La bibliografia degli scritti di Georges Devereux qui proposta è stata ricavata dall'incrocio tra le bibliografie compilate dallo stesso Devereux e conservate all'IMEC [Fondo Devereux, DEV 176], le bibliografie stese da H. P. Duerr (cfr. *Die wilde Seele. Zur Ethnopschoanalyse von Georges Devereux*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987), da G. Bloch (cfr. *Les origines culturelles et la vie de Georges Devereux. Son œuvre et ses concepts, la naissance de l'ethnopsychanalyse*, Tesi di Dottorato in Psicologia, Université de Paris VIII, 2003) e da D. H. Friessem (cfr. "Vorläufige Bibliographie der Schriften von Georges Devereux 1933-1983", *Curare*, n. 3, 1984, pp. 297-314) e la lista degli estratti delle sue pubblicazioni, conservata al Laboratoire d'Anthropologie Sociale di Parigi, dove è custodita la biblioteca di Devereux donata per suo volere al LAS.

La prima opera di Devereux tradotta in italiano è stata la raccolta dei *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista* (1972), pubblicata da Bompiani nel 1975 con traduzione di M. G. Meriggi. Nel 1978 la casa editrice Armando pubblicò i *Saggi di etnopsichiatria generale* (1970), tradotti da G. Bartolomei. L'*opus magnum* di Devereux, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, fu edita invece nel 1984 dall'Istituto dell'Enciclopedia Giovanni Treccani, a cura dell'allievo di Devereux Carlo Severi. Nello stesso anno la Feltrinelli pubblicò *Donna e mito*, con traduzione di M. Zanusso. Per molti anni le traduzioni italiane dei testi di Devereux sono state difficilmente reperibili. Hanno colmato questo vuoto la nuova edizione, a cura di Salvatore Inglese, dei *Saggi di etnopsichiatria generale*, pubblicata sempre da Armando nel 2007 e la recente pubblicazione nel 2014 di *Etnopsicoanalisi complementarista*, a cura di Alfredo Ancora ed edita da Franco Angeli. In questa nuova edizione dei *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista* si è scelto di mantenere una traduzione del titolo più fedele a quello francese.

1925. "Egy Tizenhatéves Erdélyi Poéta", *Uj Genius*, vol. II, n. 2-3, pp. 31-32.
1927. "Der abnehmende Mond", *Die Literarische Welt*, n. 30, p. 4.
1927. "Dämon von Paris", *Die jüngste Dichtung*, n. 2, pp. 12-13.
1927. "Drum of Blood", *Transition*, n. 3, p. 150.
1928. "Der einsame Lockruf", in E. Ebermayer, K. Mann, K. Rosenkantz (a cura di), *Anthologie jüngster Prosa*, Berlin, I. M. Spaeth Verlag, pp. 181-189.
1928. "Ramuz", *Leipziger Neueste Nachrichten*, 27 settembre.
1928. "Vampir", *Die jüngste Dichtung*, n. 5-6, pp. 26-29.
1929. "L'attitude de la presse allemande", *L'Ami du Peuple*, vol. II, n. 139, 23 febbraio.
1929. "Die Stufe zum Licht, An den Rhapsoden, Madrigal, Pilgerfahrt zur Erde Frankreichs, Pariser Polylog, Naives Abendlied für Yvesil", in W. Fehse, K. Mann (a cura di), *Anthologie jüngster Lyrik*, Hamburg, Gebrüder Enoch Verlag.
1929. "La Tombe", *Les Amis de la Poésie*, 1, giugno.
1929. "Le Bourreau", *Les Amis de la Poésie*, 3, ottobre.
1930. "Chanson pour...", *Les Amis de la Poésie*, 5, marzo.
1930. "Dobó György versei", *Temesvári Hirlap*, 30 marzo 1930.
1933. "A Note on the Mechanical Principle of the Outrigger", *American Anthropologist*, vol. XXXV, n. 1, pp. 207-209.
1933. "Guillaume de Hevesy's Publications", *American Anthropologist*, vol. XXXV, n. 3, pp. 552-554. Ripubblicato in *Journal of the Polynesian Society*, n. 42, pp. 327-29.
1933. "Recent Anthropologic Reports of the Government of Papua", *American Anthropologist*, vol. XXXV, n. 4, pp. 793-794.
1937. "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians", *Human Biology*, vol. IX, n. 4, pp 498-527. Ripubblicato in M. Mead, N. Colas (a cura di), *Primitive Heritage: an Anthropological Anthology*, New York, Random House, 1953. Ripubblicato in (ed. rivista e aumentata) H. M. Rutenbeek (a cura di), *The problem of Homosexuality in Modern society*, New York, E. P. Dutton, 1963.

1937. "Mohave Soul Concepts", *American Anthropologist*, vol. XXXIX, n. 3, pp. 417-422.
1937. "Functioning Units in Ha(rhn) de :a(ng) Society", *Primitive Man*, vol. X, n. 1. pp. 1-7.
1937. "Der Begriff der Vaterschaft bei den Mohave Indianern", *Zeitschrift für Ethnologie*, n. 69, pp. 72-78.
1937. "L'envoûtement chez les Indiens Mohave", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., vol. XXIX, pp. 405-412.
1938. "Principles of Ha[rhn] de :a[ng] Divination", *Man*, vol. XXXVIII, n. 143, pp. 125-127.
1938. "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *American Journal of Sociology*, vol. XLIII, n. 6, pp. 967-969. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.
1939. "Maladjustment and Social Neurosis", *American Sociological Review*, vol. IV, n. 6, pp. 844-851.
1939. "A Sociological Theory of Schizophrenia", *Psychoanalytic Review*, vol. XXVI, n. 3, pp. 315-342. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
1939. "Mohave Culture and Personality", *Character and Personality*, vol. VIII, n. 2, pp. 91-109.
1939. "The Social and Cultural Implications of Incest among the Mohave Indians", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. VIII, n. 4, pp. 510-533.
1940. Social Negativism and Criminal Psychopathology, "The Journal of Criminal Psychopathology", vol. I, n. 4, pp. 323-338. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
1940. "A Conceptual Scheme of Society", *American Journal of Sociology*, vol. XLV, n. 5, pp. 687-706. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.
1940. "Religious Attitudes of the Sedang", in W. F. Ogburn, M. F. Nimkoff (a cura di), *Sociology*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 666-667.
1940. "Primitive Psychiatry. Part 1: Hi: wa itck", *Bulletin of the History of Medicine*, vol. VIII, n. 8, pp. 1194-1213.
1941. "La chasse collective au lapin chez les Hopi", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., n. 33, pp. 63-90.

1941. "Mohave Beliefs Concerning Twins", *American Antropologist*, vol. XLIII, n. 4, pp. 573-592.
1942. "The Mental Hygiene of the American Indian", *Mental Hygiene*, vol. XXVI, n. 1, pp. 1-14.
1942. "Social Structure and the Economy of Affective Bonds", *The Psychoanalytic Review*, vol. XXIX, n. 3, pp. 303-314.
1942. "Motivation and Control of Crime", *The Journal of Criminal Psychopathology*, vol. III, n. 4, pp. 553-584.
1942. "The Social Structure of Prisons and Organic Tensions", *The Journal of Criminal Psychopathology*, vol. IV, n. 2, pp. 306-324.
1942. "Primitive Psychiatry. Part 2: Funeral, Suicide", *Bulletin of the History of Medicine*, vol. XI, n. 5, pp. 522-542.
1943. (con Edwin M. Loeb) "Antagonistic Acculturation", *American Sociological Review*, vol. VIII, n. 2, pp. 133-147. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.
1943. (con Edwin M. Loeb) "Some notes on Apache Criminality", *The Journal of Criminal Psychopathology*, vol. IV, n. 3, pp. 424-430.
1944. "A Note on Classical Chinese Penological Thought", *The Journal of Criminal Psychopathology*, vol. V, n. 4, pp. 735-744.
1944. "The Social Structure of a Schizophrenia Ward and its Therapeutic Fitness", *The Journal of Clinical Psychopathology*, vol. VI, n. 2, pp. 231-265.
1945. "The Logical Foundations of Culture and Personality Studies", *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, s. II, vol. VII, n. 5, pp. 110-130. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.
1945. "The Convergence between Delusion and Motor Behaviour in Schizophrenia", *The Journal of Clinical Psychopathology*, vol. VII, n. 1, pp. 89-96.
1946. "Quelques aspects de la psychanalyse aux États-Unis", *Les Temps modernes*, n. 11-12, pp. 229-315.
1946. Prefazione a Louis Mars, *La crise de possession dans le vaudou: essais de psychiatrie comparée*, Porte-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, pp. IX-XV.
1947. "The Potential Contributions of the Moï to the Cultural Landscape of French Indochina", *Far Eastern Quarterly*, vol. VI, n. 4, pp. 390-395.

1947. "Mohave Orality: An Analysis of Nursing and Weaning Customs", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. XVI, n. 4, pp. 519-547. Ripubblicato in W. Muensterberger (a cura di), *Man and His Culture: Psychoanalytic Anthropology after "Totem and Taboo"*, London, Rapp & Whiting, 1969.
1947. con S.S. Feldman, "Notes on Primal Horde", *The Psychoanalytic Study of Society*, n. 1, pp. 171-193.
1948. "The Mohave Indian Kamalo:y", *Journal of Clinical Psychopathology*, vol. IX, n. 3, pp. 433-457.
1948. "The Mohave Neonate and its Cradle", *Primitive Man*, vol. XXI, pp.1-18.
1948. "The Function of Alcohol in Mohave Society", *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, vol. IX, n. 2, pp. 207-251. Ripubblicato in *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Washington, The Smithsonian Institution, 1961.
1948. "Mohave Pregnancy", *Acta Americana*, vol. VI, n. 1-2, pp. 89-116.
1948. "Mohave Coyote Tales", *Journal of American Folklore*, n. 61, pp. 233-255.
1948. "Mohave Zoophilia", *Samiksa. Journal of the Indian Psycho-Analytical Society*, n. 2, pp. 227-245.
1948. "Mohave Etiquette", *Southwest Museum Leaflets*, n. 22, p. 9.
1948. "Mohave Indian Infanticide", *The Psychoanalytic Review*, vol. XXXV, n. 2, pp. 126-139.
1948. "Mohave Indian Obstetrics: A Psychoanalytic Study", *American Imago*, vol. V, n. 2, pp. 3-47.
1948. (con K. Menninger) "Smith Ely Jelliffe: Father of Psychosomatic Medicine in America", *Psychoanalytic Review*, vol. XXV, n. 4, pp. 350-363.
1949. "Mohave Paternity", *Samiksa. Journal of the Indian Psycho-Analytical Society*, vol. III, n. 3, pp. 162-194.
1949. "A Note on Nyctophobia and Peripheral Vision", *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. XIII, n. 3, pp. 83-93.
1949. "The Social Structure of the Hospital as a Factor in Total Therapy", *American Journal of Orthopsychiatry*, vol. XIX, n. 3, pp. 492-500.
1949. "The Psychological Date of Dreams", *Psychiatric Quarterly*, supplemento, vol. XXIII, pp. 127-130.
1949. "Post-Partum Parental Observances of the Mohave Indians", *Transactions of the Kansas Academy of Sciences*, vol. XLII, n. 4, pp. 448-465.

1949. "Mohave Voice and Speech Mannerisms", *Word*, vol. V, n. 3, pp. 268-272.
1949. "The Mohave Male Puberty Rite", *Samiksa. Journal of the Indian Psycho-Analytical Society*, vol. III, n. 1, pp. 11-25.
1949. "Some Mohave Gestures", *American Anthropologist*, vol. LI, n. 2, pp. 325-326.
1949. "Magic Substances and Narcotics of the Mohave Indians", *The British Journal of Medical Psychology*, vol. XXII, p. 1-2, pp. 110-116. Ripubblicato in *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Washington, The Smithsonian Institution, 1961.
1950. "Status, Socialisation and Interpersonal Relations of Mohave Children", *Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Processes*, vol. XIII, n. 4, pp. 489-502.
1950. "Heterosexual Behavior of the Mohave Indians", in G. Roheim (a cura di), *Psychoanalysis and the Social Sciences*, New York, International Universities Press, vol. II, pp. 129-173.
1950. "Psychodynamics of Mohave Gambling", *American Imago*, vol. VII, n. 1, pp. 3-13.
1950. "The Psychology of Feminine Genital Bleedings: An Analysis of Mohave Indian Puberty and Menstrual Rites", *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. XXXI, p. 4, pp. 237-257.
1950. "Some Unconscious Determinants of the Use of Technical Terms in Psychoanalytic Writings", *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. XIV, n. 6, pp. 202-206.
1950. (con F. R. Weiner), "The Occupational Status of Nurses", *American Sociological Review*, n. 15, pp. 628-634. Ripubblicato in G. P. Stone (a cura di), *The Social Significance of Clothing in Occupational Life*, Michigan, East Lansing, 1955.
1950. "Notes on the Developmental Pattern and Organic Needs of Mohave Indian Children", *Transactions of the Kansas Academy of Sciences*, vol. LIII, n. 2, pp. 178-185.
1950. "Mohave Indian Autoerotic Behavior", *Psychoanalytical Review*, vol. XXXVII, n. 3, pp. 201-220.
1950. "Amusement and Sports of Mohave Indians Children", *The Masterkey*, n. 24, pp. 143-152.

1950. "Education and Discipline in Mohave Society", *Primitive Man. Quarterly Bulletin of the Catholic Anthropological Conference*, vol. XXXIII, n. 4, pp. 85-102.
1950. "Catastrophic Reactions in Normals: A Note on the Dynamics of the Psychic Unity of Mankind", *American Imago*, vol. VII, n. 3, pp. 3-9.
1950. "V. Sociology", *The annual survey of psychoanalysis: a comprehensive survey of current psychoanalytic theory and practice*, vol. I, pp. 325-363.
1950. (con K. Menninger) *A Guide to Psychiatric Books with a Suggested Basic Readings*, New York, Grune & Statton.
1950. "Size, Diet and Standard", *Popular Dogs*, n. 23, pp. 60-61.
1950. "The validity of Psychoanalysis", *Bulletin of the American Psychoanalytic Association*, n. 6, pp. 30-31.
1950. "Mohave Indian Personality", *Bulletin of the American Psychoanalytic Association*, n. 6, pp. 33-35.
1951. *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*, New York, International Universities Press; 2^a ed. rivista e aumentata, New York, Doubleday & Co., 1969.
- Traduzione francese di F. Gruson, *Psychothérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve*, Paris, Éditions Jean-Cyrille Godefroy, 1982; 2^a ed. fr. a cura di E. Roudinesco, Paris, Fayard, 1998, 3^a ed. 2013.
- Traduzione tedesca di M. Hallberg, *Realität und traum: Psychotherapie eines prärien-indianers*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.
1951. "Mohave Indian Verbal and Motor Profanity", in G. Roheim (a cura di), *Psychoanalysis and the Social Sciences*, New York, International Universities Press, vol. III, pp. 99-127.
1951. "Cultural and Characterological Traits of the Mohave Related to Anal Stage of Psychosexual Development", *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. XX, pp. 398-422.
1951. "Mohave Chieftainship in Action: A Narrative of the First Contacts of the Mohave Indians With the United States", *Plateau*, vol. XXXIII, n. 3, pp. 33-43.
1951. "Some Criteria for the Timing of Confrontations and Interpretations", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXII, parte 1, pp. 19-24.

- Ripubblicato in P. Louis (a cura di), *Psychoanalytic Clinical Interpretations*, New York, Free Press of Gloncoe, 1963.
1951. "Logical Status and Methodological Problems of Research in Clinical Psychiatry", *Psychiatry. Journal of the Study of Interpersonal Processes*, vol. XIV, n. 3, pp. 327-330.
1951. "The Primal Scene and Juvenile Heterosexuality in Mohave Society", in G. Wilbur, W. Muensterberger (a cura di), *Psychoanalysis and Culture*, New York, International Universities Press, pp. 90-107.
1951. "The Oedipal Situation and its Consequences in the Epics of Ancient India", *Samiksa. Journal of the Indian Psychoanalytical Society*, vol. V, n. 1, pp. 5-13. Ripubblicato in *Journal of Indian Philosophy*, vol. VI, 1978, pp. 325-392.
1951. "A Typical and Deviant Mohave Marriage", *Samiska. Journal of the Indian Psycho-Analytical Society*, vol. IV, n. 4, pp. 200-215.
1951. "Neurotic Crime vs. Criminal Behavior", *Psychiatric Quarterly*, vol. XXV, pp. 73-80.
1951. "Three Technical Problems in the Psychotherapy of Plains Indian Patients", *American Journal of Psychotherapy*, vol. V, n. 3, pp. 411-423.
1951. "II. Social Sciences", *The annual survey of psychoanalysis: a comprehensive survey of current psychoanalytic theory and practice*, vol. II, pp. 493-538.
1951. "Haitian Voodoo and the Ritualization of the Nightmare", *The Psychoanalytic Review*, vol. XXXVIII, n. 4, pp. 334-342.
1951. "Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian by George Devereux", *The annual survey of psychoanalysis: a comprehensive survey of current psychoanalytic theory and practice*, vol. II, pp. 619-632.
1952. "Practical Problems of Conceptual Psychiatric Research", *Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Processes*, vol. XV, n. 2, pp. 189-192.
1952. "Psychiatry and Anthropology: Some Research Objectives", *Bulletin of Menninger Clinic*, vol. XVI, n. 5, pp. 167-177. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
1952. "Intellectual Inhibitions and the Social Context", *Bulletin of the American Psychoanalytic Association*, vol. VIII, pp. 358-359.
1953. (a cura di Devereux) *Psychoanalysis and the Occult*, New York, International Universities Press; 2^a ed. 1970; 3^a ed. London, Souvenir Press, 1974.

1953. "Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXIV, parte 2, pp. 132-141. Ripubblicato in H. M. Ruitenbeek (a cura di), *Psychoanalysis and Literature*, New York, Dutton, 1964. Ripubblicato in (ed. rivista e aumentata) in A. Dundes, L. Edmunds (a cura di), *Oedipus, a Folklore Case Book*, New York, Garland, 1983.
1953. "Cultural Factors in Psychoanalytic Therapy", *Journal of the American Psychoanalytic Society*, vol. I, n. 4, pp. 629-655. Ripubblicato in D. G. Haring (a cura di) *Personal Character and Cultural Milieu*, New York, Syracuse Un. Press, 1956, pp. 219-239. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
1953. "Géza Róheim 1891-1953", *American Anthropologist*, vol. LV, p. 420.
1953. "I. Social and Cultural Studies", *The annual survey of psychoanalysis: a comprehensive survey of current psychoanalytic theory and practice*, vol. IV, pp. 307-340.
1953. "Psychological Factors in the Production of Paraesthesia Following the Self-Administration of Codeine: A Case Report", *The Psychiatric Quarterly*, supplemento, vol. XXVII, parte 1, pp. 43-54.
1954. "Primitive Genital Mutilations in a Neurotic's Dream", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n. 2, pp. 483-492.
1954. "The Denial of the Anus in Neurosis and Culture", *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. IV, n. 2, pp. 24-27.
1954. "Belief, Superstition and Symptom", *Samiksa. Journal of the Indian Psycho-Analytical Society*, vol. VIII, n. 4, pp. 210-215.
1954. "A Typological Study of Abortion in 350 Primitive, Ancient and Pre-Industrial Societies", in H. Rosen (a cura di), *Therapeutic Abortion: Medical, Psychiatric, Legal, Anthropological and Religious Considerations*, New York, Julian Press, pp. 97-152.
1954. "I. Social and Cultural Studies", *The Annual survey of psychoanalysis: a comprehensive survey of current psychoanalytic theory and practice*, vol. V, pp. 422-437.
1955. *A Study of Abortion in Primitive Societies: A Typological, Distributional and Dynamical Analysis of the Prevention of Birth in 400 Pre-Industrial Societies*, New York, Julian Press; 2^a ed. New York, International Universities Press, 1976.

1955. "The Nature of the Bizzare", *Journal of the Hillside Hospital*, vol. VIII, n. 4, pp. 266-278.
1955. "Charismatic Leadership and Crisis", in W. Muensterberger (a cura di) *Psychoanalysis and the Social Sciences*, New York, International Universities Press, vol. IV, pp. 145-157.
1955. "Anthropological Data Suggesting Unexplored Unconscious Attitudes toward and in Unwed Mothers", *Archives of Criminal Psychodynamics*, vol. I, n. 3, pp. 564-576.
1955. "A Counteroedipal Episode in Homer's Iliad", *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. IV, n. 4, pp. 90-97.
1955. "Notes on the Dynamics of the Post-Traumatic Epileptic Seizures", *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. 5, n. 3-4, pp. 61-73.
1955. "Acting Out in Dreams: As a Reaction to a Break-Through of the Unconscious in a Character Disorder", *American Journal of Psychotherapy*, vol. IX, n. 4, pp. 657-660.
1955. "Indocina's Moi medicine Man", *Tomorrow*, vol. IV, n. 1, pp. 95-104. Ripubblicato in E. Garrett (a cura di), *Beyond the Five Senses*, Filadelfia, Lippincott, 1957, pp. 220-229.
1956. *Therapeutic Education: its Theoretical Bases and Practice*, New York, Harper & Brothers.
1956. "Normal and Abnormal: The Key Problems of Psychiatric Anthropology", in J. Casagrande, T. Gladwin (a cura di) *Some Uses of Anthropology: Theoretical and Applied*, Washington, The Anthropological Society of Washington, pp. 23-48. Ripubblicato in W. Muenstenberg (a cura di), *Man and his culture*, London, Rapp and Whiting, 1969. Ripubblicato in (ed. rivista e aumentata) in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Flammarion, 1970.
1956. "A Note on the Feminine Significance of the Eyes", *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. VI, n. 1, pp. 21-24.
1956. "The Origins of Shamanistic Powers as Reflected in a Neurosis: A Brief Clinical Communication", *Revue Internationale d'Ethnopsychologie Normale et Pathologique*, vol. I, n. 1, pp. 19-28.
1956. "Mohave Dreams of Omen and Power", *Tomorrow*, vol. IV, n. 3, pp. 17-24.
1956. "Bridey Murphy: A Psychoanalytic View", *Tomorrow*, vol. IV, n. 3, pp. 15-23.

1956. "Comment on Lessa's Review", *American Sociological Review*, vol. XXI, pp. 88-99.
1956. "Function Complementaria de la Psicoterapia y de la Education", *Criminalia*, vol. XXII, n. 3, pp. 90-94.
1956. (a cura di G. Devereux) R. Linton, *Culture and mental disorders*, Springfield, Charles C. Thomas.
1956. "Closing Comments", *Science and Psychoanalysis*, n. 1, pp. 171-173.
1957. "Dream, Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism", *American Anthropologist*, vol. LIX, n. 6, pp. 1036-1045. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.
1957. "The Awarding of a Penis as Compensation for Rape: A Demonstration of the Clinical Relevance of the Psycho-Analytic Study of Cultural Data", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXVIII, parte 4, p. 4. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1982.
1957. "Penelope's Character", *The Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XXVI, pp. 378-386. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1982.
1957. "Psychoanalysis as Anthropological Field Work: Data and Theoretical Implications", *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, s. II, vol. XIX, n. 5, pp. 457-472. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*; 2^a ed., Paris, Gallimard, 1972.
1957. "A Primitive Slip of the Tongue", *Anthropological Quarterly*, n. 30, pp. 27-29.
1957. "The Criteria of Dual Competence in Psychiatric Anthropological Studies", *Journal of the Hillside Hospital*, vol. VI, n. 2, pp. 87-90.
1957. "Social and cultural Studies 1953", in J. Frosch (a cura di), *Annual Survey of Psychoanalysis*, New York, International Universities Press, vol. IV.
1958. "The Significance of the External Female Genitalia and of Female Orgasm for the Male", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. VI, n. 2, pp. 278-286.
1958. "Cultural Thought Models in Primitive and Modern Psychiatric Theories", *Psychiatry: Journal of the Study of Interpersonal Processes*, vol. XXI, n. 4, pp. 359-374. Ripubblicato in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.

1958. "The Anthropological Roots of Psychoanalysis", in J. H. Masserman (a cura di), *Science and Psychoanalysis*, vol. II, New York-London, Grune & Stratton, pp. 73-84.
1958. "Replay to Kardiner", in J. H. Masserman (a cura di), *Science and Psychoanalysis*, vol. II, New York-London, Grune & Stratton, pp. 171-173.
1958. "A Regressively Determined Parataxis: Clinical Note on the Equivalence of Visual and Dental Prosthesis", *The Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. VIII, n. 4, pp. 126-131. Ripubblicato in *Tokyo Journal of Psychoanalysis*, vol. XVIII, n. 7, 1960, pp. 1-5.
1958. "Finger Nails", *The Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. VIII, n. 3, pp. 94-96.
1959. "A Psychoanalytic Scrutiny of Certain Characteristic Techniques of Direct Analysis", *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, vol. XLVI, n. 2, pp. 45-65.
1959. "The Posthumous Voices", *Contemporary Psychology*, vol. IV, n. 8, pp. 253-254.
1959. "Social and Cultural studies 1954", in J. Frosh (a cura di) *Annual Survey of Psychoanalysis*, New York, International Universities Press, vol. V.
1959. "Adultery", *Sexology*, n. 26, pp. 84-85.
1960. "The Female Castration Complex and its Repercussions in Modesty, Appearance and Courtship Etiquette", *American Imago*, vol. XVII, n. 1, pp. 1-19.
1960. "Discussion: Autonomic Function in the Neonate", *Psychosomatic Medicine*, n. 32, pp. 65-67.
1960. "Psychoanalytic Reflections on Experiences of 'Levitation'", *International Journal of Parapsychology*, vol. II, n. 2, pp. 39-60.
1960. "Retaliatory Homosexual Triumph over the Father: A Further Contribution to the Counter-Oedipal Sources of the Oedipus Complex", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XLI, parti 2-3, pp. 157-161. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 2^a ed., Paris, Gallimard, 1972.
1960. "Obsessive Doubt: Concealment or Revelation?", *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, vol. X, n. 2, pp. 50-55.

1960. "The lifting of a Refractory Amnesia through a Startle Reaction to an Unpredictable stimulus", *Journal of the Hillside Hospital*, vol. IX, n. 4, pp. 218-223.
1960. "Schizophrenia vs. Neurosis and the Use of 'Premature' Deep Interpretation as Confrontations in Classical and in Direct Analysis", *The Psychiatric Quarterly*, n. 34, pp. 710-721.
1961. *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: the Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*, Washington, The Smithsonian Institution; 2^a ed. rivista e aumentata 1969; 3^a ed. Michigan, St. Clair Shores, 1976; 4^a ed. Whitefish, Literary Licensing.
- Traduzione francese di F. Bouillot, *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Le Plesis-Robinson, Synthélabo, 1996.
1961. "Two Types of Modal Personality Models", in B. Kaplan (a cura di), *Studying Personality Cross-Culturally*, New York, Harper & Row, pp. 227-242. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.
1961. "Art and Mythology: A General Theory", in B. Kaplan (a cura di), *Studying Personality Cross-Culturally*, New York, Harper & Row, 1961. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Tragédie et Poésie grecques*, Paris, Flammarion, 1975.
1961. (con F. H. Hoffman) "The Non-Recognition of the Patient by the Therapist: An analysis of a Countertransference Distortion Related to the Therapist's Professional Stance", *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, vol. XLVIII, n. 3, pp. 41-61.
1961. "Shamans as Neurotics", *American Anthropologist*, vol. LXIII, n. 5, pp. 1088-1090.
1962. "A Heuristic Measure of Cultural Affinity", *Anthropological Quarterly*, vol. XXXV, n. 1, pp. 24-28.
1963. "Primitive Psychiatric Diagnosis: A General Theory of the Diagnostic Process", in I. Galdston (a cura di), *Man's Image in Medicine and Anthropology*, New York, International Universities Press, pp. 337-373. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 2^a ed., Paris, Gallimard, 1972.
1963. "Sociopolitical Functions of the Oedipus Myth in Early Greece", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. XXXII, pp. 205-214.

1964. "La délinquance sexuelle des jeunes filles dans une société puritaine", *Les Temps Modernes*, n. 221, pp. 621-659. Ripubblicato in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 2^a ed., Paris, Gallimard, 1972.
1964. "An Ethnopsychiatric Note on Property Destruction in Cargo Cults", *Man*, n. 64, pp. 184-185. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 2^a ed., Paris, Gallimard, 1972.
1964. "Rejoinder to Parsons and to Wintrob regarding their reviews of George Devereux's book *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*", *Transcultural Psychiatric Research: Review and Newsletter*, vol. I, pp. 167-169.
1964. "Ethnopsychological Aspect of the Term Deaf or Dumb", *Anthropological Quarterly*, vol. XXXVII, n. 2, pp. 68-71.
1964. "Los sueños patógenos en las sociedades no occidentales", in *Los Sueños y las Sociedades Humanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 463-483. Ripubblicato, tradotto in inglese, in G. Grunbaum, R. Callois (a cura di), *The Dream and Human Societies*, Berkeley, University of California Press, 1966. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 2^a ed., Paris, Gallimard, 1972.
1964. "Mohave Voice and Speech Mannerisms", in D. H. Hymes (a cura di), *Language in Culture and Society*, New York, Harper & Row, pp. 267-271.
1964. "The Eneian Horses of Hippolytus (Euripides, 'Hippolytos', 231, 1131)", in *L'Antiquité Classique*, n. 33, fasc. 2, pp. 375-383.
1964. "Koinikopolitikes Leitourgies tou Oidipoudeiou Mythou", *Epoches*, n. 17, p. 7.
1965. "The voices of Children: Psychocultural Obstacles to Therapeutic Communication", *American Journal of Psychotherapy*, vol. XIX, n. 1, pp. 4-19. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
1965. "Une théorie ethnopsychiatrique de l'adaptation", in R. Bastide, F. Raveau, (a cura di), *Table Ronde sur l'Adaptation des Africains en France*, Paris, EPHE.
1965. "La psychanalyse et l'Histoire: Une application à l'histoire de Sparte", *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. XX, n. 1, pp. 18-44. Ripubblicato in A. Besançon (a cura di), *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, The Hague-Paris, Mouton & Co, 1974.
1965. "The Abduction of Hippodameia as 'aition' of a Greek animal husbandry rite: A structural analysis", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol.

- XXXVI, fasc.1, pp. 3-25. Tradotto in francese e ripubblicato in *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1982.
1965. "Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté", *L'Homme*, vol. V, n. 2-3, pp. 224-247. Ripubblicato in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.
1965. "Laws to Live By, Not Under, Freeville", *Community Education*, vol. I, n. 4, pp. 299-312.
1965. "The Perception of Motion in Infancy: Related to Development of Physical Theory of Motion", *Bulletin of Menninger Clinic*, vol. XXIX, n. 3, pp. 143-147.
1965. "The Kolaxaian Horse of Alkman's Partheneion", *The Classical Quarterly*, vol. XV, n. 2, pp. 176-184.
1965. "Intervention", *Revue Française de Psychanalyse*, n. 29, p. 378.
1965. "Intervention", *Revue Française de Psychanalyse*, n. 29, pp. 392-393.
1965. "Neurotic Downwards Identification", *American Imago*, vol. XXII, n. 1-2, pp. 77-95.
1965. "Les origines sociales de la schizophrénie, ou la schizophrénie sans larmes", *L'Information Psychiatrique*, vol. XLI, n. 10, pp. 783-799. Ripubblicato in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
1965. "Une science de la sexualité, pourquoi?", prefazione a F. Henriquez, *La sexualité sauvage*, Paris, Edition Planète, pp. 13-35.
1965. "Homer's Wild She-Mules", *The Journal of Hellenic Studies*, n. 85, pp. 29-32.
1965. "The Displacement of Modesty from Pubis to Face", *The Psychoanalytic Review*, vol. LIV, n. 4, pp. 51-59.
1965. "Weeping, Urination and Grand Mal", *Journal of the Hillside Hospital*, vol. XIV, n. 1-2, pp. 97-107.
1965. "A Psychoanalytic Study of Contraception", *Journal of Sex Research*, n. 1, pp. 105-134.
1966. "Mumbling: The Relationship Between a Resistance and Frustrated Auditory Curiosity in Childhood", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. XIV, n. 3, pp. 478-484.
1966. "The Cannibalistic Impulses of Parents", *The Psychoanalytic Forum*, vol. I, n. 1, pp. 114-124 - 129-130. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

1966. "Rapports cliniques et phylogénétiques entre les odeurs et les émotions dans la névrose caractérielle d'un Hottentot Griqua", *Psychopatologie africaine*, vol. III, n. 1, pp. 65-76.
1966. "Loss of Identity, Impairment of Relationship, Reading Disability", *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. XXXV, pp. 18-39.
1966. "Dedans et Dehors: La nature du stress", *Revue de Médecine Psychosomatique et de Psychologie Médicale*, n. 2, pp. 103-113. Ripubblicato in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.
1966. "An Unusual Audio-Motor Synaesthesia in an Adolescent: Significance of this Phenomenon in Psychoanalytic Therapy", *Psychiatric Quarterly*, vol. XL, pp. 459-471.
1966. "The Exploitation of Ambiguity in Pindaros O.3.27", *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. CIX, n. 4, pp. 289-298. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Tragédie et Poésie Grecques*, Paris, Flammarion, 1975.
1966. "Cultural Factors in Hypnosis and Suggestion: An Examination of some Primitive Data", *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, vol. XIV, n. 4, pp. 273-291.
1966. "Réflexions ethno-psychanalytiques sur la fatigue névrotique", in *Revue de Médecine Psychosomatique et de Psychologie Médicale*, n. 3, pp. 235-241.
1966. "The Enetian Horse of Alkman's Partheneion", *Zeitschrift für Klassische Philologie*, vol. XCIV, n. 2, pp. 129-134.
1966. "Transference, Screen Memory and the Temporal Ego", *The Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. CXLIII, n. 4, pp. 318-323.
1966. "Intervention", *Revue Française de Psychanalyse*, n. 30, pp. 187-188.
1967. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, The Hague-Paris, Mouton & Co.
- Traduzione in francese di H. Sinacoeur, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980; 2^a ed., Paris, Aubier, 1994.
- Traduzione in tedesco di C. Neubar, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, Monaco, Karl Hanser Verlag, 1967, 1973 e Frankfurt am Main, Berlin 1976; 1984; 1998.
- Traduzione in spagnolo di F. Blanco, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Barcellona-Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1977.

- Traduzione in italiano di C. Severi, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Giovanni Treccani, 1984.
1967. "La renonciation à l'identité: défense contre l'anéantissement", *Revue française de Psychanalyse*, vol. XXXI, n. 1, pp. 101-142, 2^a ed., Paris, Éditions Payot & Rivages, 2009.
- Traduzione in italiano di S. Inglese "La rinuncia all'identità. Una difesa contro l'annientamento", *I fogli di Oriss*, n. 13/14, 2000 (prima parte) e n. 15/16, 2001 (seconda parte); 2^a ed. a cura di A. Cerea, *La rinuncia all'identità. Una difesa contro l'annientamento*, Milano, Mimesis, 2015.
1967. "Observation and Belief in Aischylos' Accounts of Dreams", *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. XV, n. 2-3, pp. 114-134. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Tragédie et Poésie Grecques*, Paris, Flammarion, 1975.
1967. "Fausse Non-Reconnaissance: Clinical Sidelights on the Role of Possibility in Science", *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. XXXI, n. 2, pp. 69-78.
1967. "Greek Pseudo-Homosexuality and the Greek Miracle", *Symbolae Osloenses*, 42, pp. 69-92. Ripubblicato in *Ethnopsychiatria*, vol. II, n. 2, 1979, pp. 211-241.
1967. "Note sur une Introduction à l'Ethnologie", *Ethnologia Europaea. Revue internationale d'ethnologie européenne*, vol. I, n. 3, pp. 232-237.
1967. Prefazione al numero speciale "Dynamics in Psychiatry: Compiled in Honour of Demetriud Kouretas", a cura di G. S. Philippopoulos, *Psychotherapy and Psychosomatics*, vol. XV, n. 2-4, pp. VI-VII.
1967. "Maladie Mentale et Société", *L'Aventure Humaine*, vol. IV, pp. 115-118.
1968. "L'image de l'enfant dans deux tribus, mohave et sedang et son importance pour la psychiatrie infantile", *Revue de Neuropsychiatrie Infantile*, vol. XVI, n. 4, pp. 375-390.
1968. "Considérations psychanalytiques sur la divination, particulièrement chez les Grecs", in A. Cacquot et M. Leibovici (a cura di), *La Divination*, Paris, Presses Universitaires de France, vol. II, pp. 449-471.
- 1968 "L'État dépressif et le rêve de Ménélas (Eschyle, Agamemnon, 410-419)", *Revue des études grecques*, vol. LXXXI, n. 386-388, pp. 12-15.
1968. "Orthopraxis", *Psychiatric Quarterly*, vol. XLII, pp. 726-737.

1968. "The Realistic Basis of Fantasy: Its Relation to Testicular Castration Anxiety and the Unconscious Equation: Testicles = Breasts", *Journal of Hillside Hospital*, vol. XVII, n. 1, pp. 13-20.
1969. "Als Institution bei den Mohave-Indianer", in R. Italiaander (a cura di), *Weder Krankheit noch Verbrechen: Plädoyer für eine Minderheit*, Amburgo, Gala Verlag, pp. 91-100.
1969. "La séparation entre sujet et observateur", *Revue de la Médecine Psychosomatique*, vol. XI, n. 3, pp. 335-351.
- 1970 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard; 2^a ed. 1973; 3^a ed. 1977; 4^a ed. 1983.
- Traduzione in spagnolo di F. Monge, *Ensayos de etnopsiquiatria general*, Barcellona, Barral Editores, 1973.
- Traduzione in tedesco di N. T. Linqvist, *Normal und Anormal: Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974; 2^a ed. 1982.
- Traduzione in italiano di G. Bartolomei, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Roma, Armando, 1978; 2^a ed. a cura di S. Inglese, 2007.
- Traduzione in inglese di G. B. Miller, *Basic Problems of Ethnopsychiatry*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980.
1970. "The Structure of Tragedy and the Structure of de Psyche in Aristotle's Poetics", in C. Hanly, M. Lazerowits (a cura di), *Psychoanalysis and Philosophy*, New York, International Universities Press, pp. 46-75. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Tragédie et poésie grecques*, Paris, Flammarion, 1975.
1970. "The Psychotherapy Scene in Euripides Bacchae", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XC, pp. 35-48.
1970. "La naissance d'Aphrodite", in J. Pouillon, P. Maranda (a cura di), *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévy-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, The Hague-Paris, Mouton & Co, pp. 1229-1252. Ripubblicato in *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1982.
1970. "The Nature of Sappho's Seizure in Fr. 31 LP as Evidence of her Inversion", *Classical Quarterly*, vol. XX, n. 1., pp. 17-31.
1970. "The Equus October Ritual Reconsidered", *Mnemosyne*, s. 4, vol. XXIII d., pp. 297-301.

1970. “Réponse de M. Devereux à Monsieur Conté”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XI, n. 2, pp. 386-388.
1970. Prefazione a J. S. Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures*, New York, Johnson Reprint Corp.
1971. “The Psychosomatic Miracle of Iolaos: A Hypothesis”, *La Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi*, n. 138, pp. 167-195. Ripubblicato, tradotto in francese, in *Tragédie et poésie grecques*, Paris, Flammarion, 1975.
1971. “Table ronde: conduite à Tenir à l’Egard des Toxicomanes”, *Information Psychiatrique*, n. 47, pp. 627-635.
1971. “Table ronde: Thérapie du Couple”, *Annales de Psychothérapie*, 2, supplemento n. 3, pp. 17-21 e 35-36.
1972. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion; 2^a ed. 1985.
- Traduzione in spagnolo di F. Setaro, *Etnopsicoanalisi complementarista*, Buenos Aires, Amorrotu Editores, 1972.
- Traduzione in italiano di M. G. Meriggi, *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Milano, Bompiani, 1975; 2^a ed. a cura di A. Ancora, *Etnopsicoanalisi complementarista*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- Traduzione in tedesco di U. Bokelmann, *Ethnopsychanalyse. Die Komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1978; 2^a ed. 1984.
- Traduzione in inglese di G. Devereux, *Ethnopsychanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978.
1972. “The Self-Blinding of Oidipous in Sophokles: ‘Oidipous Tyrannos’”, *The Journal of Hellenistic Studies*, vol. XCIII, pp. 36-49.
1972. “Quelques traces de la succession par ultimogéniture en Scythie”, *Inter-Nord*, n. 12, pp. 262-270.
1972. “Drogues, dieux, idéologies”, *Medica*, n. 130, pp. 13-20.
1973. “Argument”, *Psychiatrie Aujourd’hui*, n. 15, pp. 3-12.
1973. “Le fragment d’Eschyle 62 Nauck: ce qui signifie ‘kloines’”, *Revue des Etudes Grecques*, vol. LXXXVI, n. 411-413, pp. 277-284.
1973. “Manifestations de l’inconscient dans Sophokles: Trachiniai 923 sqq.”, in B. Navelet (a cura di) *Psychanalyse et sociologie: comme méthodes d’étude des*

- phénomènes historiques et culturels*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 121-152.
1973. "Stesichoros' Palinodes: Two Further Testimonia and Some Comments", *Rheinisches Museum für Philologie*, n. s., vol. CXVI, n. 3-4, pp. 206-209.
1973. "The Self-Blinding of Oidipous in Sophokless 'Oidipous Tyrannos'", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XCIII, pp. 36-49.
1974. "Trance and Orgasme in Euripides: 'Bakai'", in A. Angoff et D. Barth (a cura di), *Parapsychology and Anthropology: Proceedings of an International Conference held in London, (29-31 agosto 1974)*, New York, Parapsychology Foundation, pp. 36-58.
1975. *Tragédie et poésie grecques. Etudes ethnopsychanalytiques*, Paris, Flammarion.
1975. "Le temps: histoire vs. chronique. La socialisation en tant que pré-expérience culturelle", *Ethos*, n. 3, pp. 281-292. Ripubblicato in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, 2^a ed., Paris, Flammarion, 1985. Ripubblicato, tradotto in inglese, in T. Schwartz (a cura di), *Socialisation as Cultural Communication: Development of a Theme in the Work of Margareth Mead*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1976. [Il presente testo non è incluso nell'edizione italiana]
1975. Prefazione al numero speciale "Ethnopsychiatrie", *Perspectives psychiatriques*, vol. IV, n. 53, pp. 251-253.
1975. "Les chevaux anthropophages dans les mythes grecs", *Revue des Etudes Grecques*, vol. LXXXVIII, n. 419-423, pp. 203-205.
1976. *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytical Study*, Berkeley-Oxford, University of California Press- Basil Blackwell.
- Traduzione in tedesco en di K. Staudt, *Träume in der griechischen Tragödie: eine ethnopsychoanalytische Untersuchung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982; 2^a ed. 1985.
- Traduzione in francese a cura di J. Chemouni, *Les rêves dans la tragédie grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
1976. "Autocaractérisations de quatre Sedangs", in J. Poirier, R. François (a cura di), *L'autre et ailleurs: Hommage à Roger Bastide*, Paris, Berger-Levrault, pp. 454-468.

1977. Prefazione a T. Nathan, *Sexualité idéologique et névrose: essai de clinique ethnopsychanalytique*, Claix, La pensée sauvage, pp. X-XIII.
1978. "L'ethnopsychiatrie", *Ethnopsychiatrica*, vol. I, n. 1, pp. 7-13.
1978. "The Cultural Implementation of Defense Mechanisms", *Ethnopsychiatrica*, Vol. I, n.1, pp. 79-116.
1978. "Culture and Symptomatology", *Ethnopsychiatrica*, vol. I, n. 1, pp. 201-213. Ripubblicato in *Actualités psychiatriques*, n. 2, 1978, pp. 12-17.
1978. "Myth-Diagnosis: A Threething-Ring for Curare", *Curare*, vol. I, n. 2, pp. 70-72.
1978. "The Works of George Devereux", in G. Spindler (a cura di), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, pp. 364-406.
1978. Prefazione a B. Kilborne, *Interprétation du rêve au Maroc*, Claix, La pensée sauvage, pp. V-VIII.
1978. "Die Schicksale der Kultur in der psychischen Krankheit", in E. Wulff (a cura di), *Ethnopsychiatrie: Seelische Krankheit - ein Spiegel der Kultur?*, Wiesbaden, Akademische Verlagsanstalt, pp. 106-116.
1978. "Trois rêves et un double parapraxie", *Ethnopsychiatrica*, vol. I, n. 2, pp. 243-251.
1979. "Fantasy and Symbol as Dimensions of Reality", in R. H. Hook (a cura di), *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation*, London-New York-San Francisco, Academic Press, pp. 19-31.
1979. "The Suicide of Achilles in the Iliad", *Helios*, n. 49, pp. 3-15.
1979. Prefazione a E. R. Dodds, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse: aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantine*, Claix, La pensée sauvage, pp. 6-8.
1979. "Breath, Sleep and Dream (Aischylos, Fragment 287 Mette)", *Ethnopsychiatrica*, vol. II, n. 1, pp. 89-115.
1979. "Die Verunsicherung der Geisteskranken", *Curare*, vol. II, n. 4, pp. 215-220.
1979. "An Undetected Absurdity in Lucian's: A True Story 2.26", *Helios*, vol. VII, n. 1, pp. 63-68.
1979. "Fantasy and Schizophrenic Delusion, With a Note on the African Novelist Amos Tutola", *Psychocultural Review*, n. 3, pp. 231-237.

1979. "Interpretation as Catheterization: The Fantasy of the Vaginalized Urethra", *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. XLIII, n. 6, pp. 540-546.
1979. "Rêve, grossesse et régression", *Ethnopsychologie, Institut havrais de Sociologie économique et de Psychologie des Peuples*, a. 1, n. 34, pp. 5-12.
1979. "The Nursing of the Aged in Classical China: A Study of the Oral Components of the Oedipus Complex", *The Journal of Psychological Anthropology*, vol. II, n. 1, pp. 1-10.
1979. Prefazione a J. M. Masson, *The Indian Mind*, Dordrecht, Reidel Publishing Company.
1980. "Sadism, Superego and the Organizational Mores", *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, vol. III, n. 4, pp. 327-333.
1980. "The Family: Historical Function, Dysfunction, Lack of Function and Schizophrenia", *The Journal of Psychohistory*, vol. VIII, n. 2, pp. 183-193.
1980. "Freud, discoverer of the principle of complementarity", *International Review of Psycho-Analysis*, n.7, p. 521.
1981. "Xanthos and the Problem of Female Eunuchs in Lydia", *Rheinisches Museum für Philologie*, n. 124, pp. 102-107.
1981. "Baubo. Die mythische Vulva", Frankfurt am-Main, Syndikat, 1985.
- Traduzione in francese, *Baubo. La vulve mythique*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy, 1983; 2^a ed., Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011.
- Traduzione in spagnolo di E. Campo, *Baubo: la vulva mitica*, Barcellona, Icaria, 1984.
- Traduzione in greco, *Vauvō, to mythiko aidio*, Athena, Olkos, 1989.
- Traduzione in croato, *Baubo: mitska vulva*, Zagreb, August Cesarec, 1990.
1981. "Argos et la castration d'Indra et de Zeus", *Ethnopsychiatria*, n. 3, pp. 183-193.
1981. "A etnopsiquiatria", *Analise psicologica*, s. 1, n. 4, pp. 521-525.
1981. "A implementação cultural dos mecanismos de defesa", *Analise psicologica*, vol. I, n. 4, pp. 527-552.
1981. "Vivre et rêver", *Ethnopsychiatria*, n.3, pp. 5-13.
1981. "Cultural Lag and Survivals", in B. Boyer, W. Muensterberger (a cura di), *The Psychoanalytic Study of Society*, New York, Psychohistory Press, vol. IX.

- Ripubblicato in *Journal of Psychoanalytic Anthropology*, vol. VII, 1984, pp. 119-140.
1981. Prefazione a P. Jeanne, *Classes sociales et Maladies Mentales à Haiti*, 3^a ed., Port au Prince, Les Ateliers Fardin, pp. XI-XVI.
1982. *Femme et mythe*, Paris, Flammarion.
- Traduzione in italiano di M. Zanusso, *Donna e mito*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Traduzione in tedesco, *Frau und Mythos*, München, Fink, 1986.
- Traduzione in messicano, *Mujer y mito*, Città del Messico, Fondo de Cultura Economica, 1989.
- Traduzione in portoghese, *Mulher e mito*, Campinas, Papyrus, 1990.
- Traduzione in greco, *Gynaika kai mythos*, Athena, Ekdoseis tēs scholēs, 2005.
1982. “Mourning and Self-Degradation”, in V. Lanterni, M. Massenzio, D. Sabbatuci (a cura di), *Religioni e civiltà: scritti in memoria di Angelo Brelich*, Edizioni Dedalo, Roma, pp. 163-169.
1982. “Eine alternative Interpretation der Homöostase mit besonderer Berücksichtigung der Schizophrenie”, in G. Heinemann, W. Schmied-Kowarzik (a cura di), *Sabotage der Schicksals*, Tübingen, Konkursbuchverlag C. Gehrke, pp. 225-235.
1982. “Socio-Cultural and Reality Factors in Displaced Pubertal Oedipality”, *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, vol. V, n. 4, pp. 379-384.
1982. “Anxieties of the Castrator”, *Ethos*, vol X, n. 3, pp. 279-297.
1983. “La crise initiatique du chaman chez Platon (Phèdre 244 d-e)”, *Psychiatrie française*, VI, pp. 33-35.
1983. “Les blessures d’Hektor et les messagers vers l’autre monde”, *L’Homme*, vol. XXIII, n. 1, pp. 135-137.
1983. “Sur Moi et Liberté”, in J. Hadjidas (a cura di), *Conscience des libertés et Liberté de la conscience*, Atene, Ecole des hautes études industrielles du Pirée.
1983. “The Subjective and the Objective in Freud’s Conception of the Oedipus Complex”, *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, vol. VI, n.1, pp. 17-23.
1983. “Die Phantasie der Selbstkastration”, *Psychoanalyse*, n. 4, pp. 21-31.

1983. "Freudianism and Greek Myth", *Times Literary Supplement*, 27 maggio, p. 545.
1983. "Weltzerstörung in Wahn und Wirklichkeit", in H. P. Duerr, R. Gehlen, B. Wolf (a cura di), *Der gläserne Zaun. Aufsätze zur Traumzeit Hans Peter Duerrs*, Frankfurt-am-Main, Syndikat.
1984. "Eine ethnopsychiatrische Theorie der Anpassung", in Institutsgruppe Psychologie der Universität Salzburg (a cura di), *Jenseits der Couch: Psychoanalyse und Socialkritik*, Frankfurt-am-Main, Fischer Verlage, pp. 59-73
1984. "Selected Poems of George Devereux", *Helios*, n.s., vol. XI, n. 2, pp. 141-150.
1985. *The Character of the Euripidean Hippolytus: An Ethno-Psychoanalytical Study*, Chicago, Scholars Press [postumo].
1995. (con W. G. Forrest) a cura di Jacquy Chemouni, *Cléomène, le roi fou*, Paris, Aubier, 1995 [postumo].
2000. "Preambolo alla *Vita sessuale dei Mohave*", *Etnosistemi*, numero speciale *Antropologia e psicologia* a cura di Carlo Severi, a. VII, n. 7, gennaio, pp. 4-6; tr. it. di Gabriella Airenti [postumo].

Bibliografia degli scritti su G. Devereux

- AAVV, *George Devereux*, a cura di Félicie Nayrou, Paris, SPP, Collana Hommages, 2015.
- AAVV, numero speciale "Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain" di *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Éditions Erès, 2007.
- Ancora, Alfredo, Introduzione a *Etnopsicoanalisi complementarista*, Milano, Franco Angeli, 2014, 2^a ed., pp. 7-39.
- Balandier, Georges, "Devereux et Bastide, deux frontaliers des savoirs", *Le Monde*, vol. VII-VIII, 10 aprile 1998.
- Bastide, Roger, Prefazione a Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
- Bastide, Roger, "Un puritain de la pensée", *La Quinzaine Littéraire*, n. 150, 1972, pp. 26-31.

- Beck, Marie-Christine, “La jeunesse de Georges Devereux. Un chemin peu habituel vers la psychanalyse”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 581-603.
- Besançon, Alain, “Vers une histoire psychanalytique”, *Annales: Economies, Sociétés, Civilisation*, 24e année, n. 4, 1969, pp. 1011-1033.
- Besançon, Alain, “Un méconnu: Devereux”, *La Quinzaine Littéraire*, n. 110, 1971, pp. 25-26.
- Bloch, Georges, *Les origines culturelles et la vie de Georges Devereux. Son œuvre et ses concepts, la naissance de l’ethnopsychanalyse*, Thèse de Doctorat de Psychologie, Université de Paris VIII, U.F.R. de Psychologie, Pratiques Cliniques et Sociales, Centre Georges Devereux, 2003.
- Bloch, Georges, “Georges Devereux et la question de l’identité”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 47-54.
- Burgos, Elisabeth, “Georges Devereux, Mohave”, *Le Coq-Héron*, n. 109, Paris, Editions Erès, 1988, pp. 71-75.
- Burgos, Elisabeth, “Georges Devereux historien”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 65-74.
- Campi, Edith, “Ethnopsychanalyse d’un corpus de légendes: retour sur une recherche sous la direction de Georges Devereux”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 75-80.
- Cerea, Alessandra, “Georges Devereux. Quasi un ritratto”, in *Dal linguaggio schizofrenico alla prassi trasformativa. Quaderni del CeRPS*, CeRPS, Nocera Inferiore, 2012, pp. 13-80.
- Cerea, Alessandra, “Angoscia e metodo. La proposta epistemologica di Georges Devereux”, *Rivista Sperimentale di Freniatria*, vol. CXXXVII, n. 1, 2013, pp. 33-55.
- Cerea, Alessandra, “Au-delà de l’ethnopsychiatrie, la contribution épistémologique”, in F. Nayrou (a cura di), *George Devereux*, collana *Hommages*, SPP, Paris, 2014, pp. 91-103.
- Cerea, Alessandra, “Georges Devereux. Alla ricerca dello specifico umano”, introduzione a Georges Devereux, *La rinuncia all’identità. Una difesa contro l’annientamento*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2015, pp. 7-32.

- Cerea, Alessandra, “Il modello della complementarità nelle scienze dell’uomo. Da Niels Bohr a Georges Devereux”, *Intersezioni*, anno XXXV, n. 3, 2015, pp. 331-354.
- Chemouni, Jacquy, “Histoire et psychanalyse: à partir de l’œuvre de Georges Devereux”, in Georges Devereux, *Cléomène, le roi fou. Étude d’histoire ethnopsychanalytique*, Paris, Aubier, 1995, pp. 7-54.
- Chemouni, Jacquy, “Devereux et le mythe”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 81-84.
- Daubigny, Corinne, “Le dernier bastion: du concept de l’homme comme fin en soi”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 15-28.
- Deluz, Ariane, “A portrait”, in R. H. Hook (a cura di), *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, London-NewYork-San Francisco, Academic Press, 1979.
- Deluz, Ariane e Gertler, Maria D., “Georges Devereux (1908-1985)”, *Revue Française de Psychanalyse*, vol. LI, n. 6, 1987, pp. 1669-1671.
- Deluz, Ariane e Valantin, Simone, “Contrefiliations et inspirations paradoxales: Georges Devereux (1908-1985)”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 605-617.
- Diaktine, Gilbert, “Contre-transfert culturel et surmoi culturel”, in Félicie Nayrou (a cura di), *George Devereux*, Paris, SPP, Collana Hommages, 2015, pp. 53-64.
- Diet, Emmanuel, “De l’angoisse à la méthode, le courage de la pensée. Notes à la mémoire de Georges Devereux”, *Psychanalystes*, n. 18, 1986, pp. 97-104.
- Douville, Olivier, “Georges Devereux: l’anthropologie et la querelle des universaux”, *Anthropologie et clinique: recherches et perspectives*, [Annales du colloque des 27 et 28 mai 1994, Université Rennes 2], Rennes, Éditions de l’ARCP, 1996.
- El Khayat, Rita, *Il mio maestro Georges Devereux*, Roma, Armando Editore, 2008.
- Fermi, Patrick, “Ethnopsychanalyse: esquisse d’un roman familial”, *L’Autre*, 2002, n. 2, pp. 329-343.
- Fermi, Patrick, “Un helléniste singulier: Georges Devereux”, *Connaissance hellénique*, n. 107, 2006, pp. 72-77.

- Fermi, Patrick, “Vagabondages dans la vie et l’œuvre de Georges Devereux”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 29-34.
- Fermi, Patrick, *Georges Devereux*, pagina web consultabile al sito della Association Géza Róheim, Paris, <http://pagesperso-orange.fr/geza.roheim/html/devereux.htm>
- Ghil, Michael, “Georges Devereux, de la physique quantique à l’ethnopsychiatrie complémentariste”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 55-64.
- Giami, Alain, “Counter-transference in social research: Georges Devereux and Beyond”, *Papers in Social Research Methods - Qualitative Series*, n. 7, 2001, consultabile al sito www.ethnopsychiatrie.net
- Goussot, Alain Jean Maurice, *L’approccio transculturale di Georges Devereux*, Roma, Aracne Editrice, 2009.
- Goussot, Alain Jean Maurice, *L’approccio transculturale nella relazione di aiuto : il contributo di Georges Devereux tra psicoterapia ed educazione*, Fano, Aras, 2014.
- Guerreiro, Antonio, “Georges Devereux et les montagnards Sedang : de la fascination à la répulsion”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 35-46.
- Hegeman, Elizabeth, “Objectivity Versus Relativity: The Basic Problem”, *Contemporary Psychology*, vol 26 n. 4, 1981
- Inglese, Salvatore, “Georges Devereux: dietro i nomi la natura molteplice dell’ethnopsichiatria”, postfazione a Georges Devereux, *Saggi di ethnopsichiatria generale*, Roma, Armando Editore, 2007, 2^a ed., pp. 363-391
- Jurji, E. David, *Psychoanalytic Anthropology: Orthodox psychoanalysis in American anthropology as found in the work of Géza Róheim, Weston La Barre, Georges Devereux*, Tesi di Dottorato presentata all’University of Washington nel 1974 (conservata nel Fondo Devereux dell’IMEC).
- Kilborne, Benjamin, “Altérité et contre-transfert: Georges Devereux”, *Nouvelle Revue d’Ethnopsychiatrie*, n. 7, 1987, pp. 135-147.
- Kilborne, Benjamin, “In Memoriam: George Devereux”, *The Psychoanalytic Study of Society*, 11, 1987, pp. 1-14.

- Kilborne, Benjamin, "Fields of Shame: Anthropologists Abroad", *Ethos*, vol. 20, n. 2, 1992, pp. 230-253.
- La Barre, Weston, Prefazione a Georges Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris, Mouton, 1967, pp. VII-X.
- Laplantine, François, *Ethnopsychiatrie Psychanalytique*, Paris, Beauchesne, 2007.
- Martin, William Stanley, *Georges Devereux and Psychoanalytic Anthropology*, Tesi di Dottorato in Antropologia, presentata alla York University di Toronto nel 1984 (conservata nel Fondo Devereux dell'IMEC).
- Mead, Margaret, Prefazione alla seconda edizione di Georges Devereux, *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*, New York, New York University Press, 1969, pp. XI-XX.
- Michel-Jones, Françoise, "Georges Devereux et l'ethnologie française. Rencontre et malentendu", *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n. 6, 1987, pp. 81-94.
- Moro, Marie Rose, "La creatività de l'ethnopsychanalyse aujourd'hui", in Félicie Nayrou (a cura di), *George Devereux*, Paris, SPP, Collana Hommages, 2015, pp. 77-90.
- Nayrou, Félicie, "Psyché et Culture, 'un double discours obligatoire'", in Félicie Nayrou (a cura di), *George Devereux*, Paris, SPP, Collana Hommages, 2015, pp. 37-52.
- Nathan, Tobie, "Georges Devereux, dedans, dehors, hommage", *Psychiatrie française*, n. 6, 1985, pp. 903-906.
- Nathan, Tobie, "Sarava", in *Psychanalyse païenne. Essais ethnopsychanalytiques*, Paris, Odile Jacob, 1988, 4^a ed. 2000, pp. 229-237.
- Nathan, Tobie, "Devereux, un hébreu anarchiste", prefazione all'edizione francese di Georges Devereux, *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Paris, Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996, pp. 11-18.
- Nathan, Tobie, "L'héritage du rebelle. Le rôle de Georges Devereux dans la naissance de l'ethnopsychiatrie clinique en France", *Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison*, n. 1, 2000, pp. 197-226, consultabile al sito <http://www.ethnopsychiatrie.net>
- Papageorgiou, Marina, "Le rêve dans la pensée de Georges Devereux", in Félicie Nayrou (a cura di), *George Devereux*, Paris, SPP, Collana Hommages, 2015, pp. 65-76.

- Periáñez, Manuel, “Ce sex qui en devient un”, nel numero speciale “Georges Devereux, une voix dans le monde contemporain”, *Le Coq-Héron*, n. 190, Paris, Editions Erès, 2007, pp. 85-101.
- Policar, Alain, “Georges Devereux (1908-1985)”, *Anamnèse*, vol. II, n. 0, 2008, pp. 77-88.
- Roudinesco, Elisabeth, Prefazione all’edizione francese di Georges Devereux, *Psychothérapie d’un Indien des Plaines. Réalité et rêve*, Paris, Fayard, 1998, pp. 7-28; trad. it. di Cristiana Giordano, “La psicoterapia di un indiano delle pianure. Georges Devereux”, in Roberto Beneduce ed Elisabeth Roudinesco (a cura di), *Etnopsicoanalisi. Temi e protagonisti di un dialogo incompiuto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 140-161.
- Severi, Carlo, Prefazione a Georges Devereux, *Dall’angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, a cura di Carlo Severi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, 1984.
- Stengers, Isabelle, “Le laboratoire de l’ethnopsychiatrie”, Prefazione a Tobie Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Paris, Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, 2001, pp. 7-46; trad. it. di Giuliana Lomazzi, *Non siamo soli al mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 7-41.
- Stengers, Isabelle, *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques VII*, Paris, Éditions La Découverte, 2003; trad. it. di Miranda Menga, “Per farla finita con la tolleranza”, in *Cosmopolitiche*, Roma, Luca Sossella Editore, 2005.
- Valantin, Simone, “La chambre froide. Note sur Georges Devereux”, *Revue Française de Psychanalyse*, vol. LVII, n. 3, 1993, pp. 956-964.
- Valantin, Simone, “Ethnopsychanalyse contre vents et marées”, in Félicie Nayrou (a cura di) *George Devereux*, Paris, SPP, Collana Hommages, 2015, pp. 17-36.
- Voigt, Vilmos, “The identity of Georges Devereux (1908-1985)”, *Acta Ethnographica Hungarica*, vol. 38, n. 1/3, 1993, pp. 61-67.
- Weidman, Hazel H. e Wittkower, Eric D., “Magical Thought and the Integration of the Psychoanalytic and Anthropological Systems”, *Psychopathologie Africaine*, vol. 9, n. 1, 1973, pp. 17-39.
- Xanthakou, Margarita, “De la mémoire à la méthode: Georges Devereux, tel qu’en nous-mêmes...”, *L’Homme*, vol. XXXV, n. 134, 1995, pp. 179-190.

Recensioni degli scritti di G. Devereux,⁴⁰⁵ interviste e articoli su quotidiani citati

- Anonimo, “Le nouveau livre de Georges Devereux, fondateur de l’ethnopsychiatrie, est un livre fondamental”, *L’actualité littéraire*, n. 20, marzo-aprile 1980, p. 16.
- Autès, Michel, Recensione degli *Essais d’Ethnopsychiatrie Générale* di G. Devereux, *Revue française de sociologie*, 1971, XII, n 3, pp. 440-441.
- Autès, Michel, “Devereux, Georges: Ethnopsychanalyse complémentariste”, *Revue française de sociologie*, vol. 14, n. 4, 1973, pp. 564-566.
- Bastide, Roger, “Georges Devereux. From anxiety to method in the behavioral sciences”, *L’Année Sociologique*, n. 19, 1969, pp. 297-300.
- Besançon, Alain, Recensione di *Ethnopsychanalyse complementariste* di G. Devereux, *Annales: Economies, Sociétés, Civilisation*, 28, n. 5, 1973, pp. 1311-1313.
- Bleandonu, Gerard, Recensione di *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences, Information Psychiatrique* di G. Devereux, vol. 44, n. 9, 1968, pp. 877-880.
- Brosse, Jacques, “L’homme en folie”, *Nouvelle Litteraires*, n. 2251, 12 novembre 1970.
- Caudill, William, “Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian by Georges Devereux”, *American Anthropologist*, New Series, vol. 53, n. 4, Part. 1, 1951, pp. 565-567.
- Clement, Catherine, “Essai: De l’angoisse à la méthode par Georges Devereux”, *Le Matin de Paris*, n. 34, 20 maggio 1980.
- Delaisi Geneviève, “Georges Devereux ethnopsychiatre”, *Le Monde Dimanche*, 18 maggio 1980.
- Ducey, Charles P., Recensione degli *Essais d’Ethnopsychiatrie Générale* di G. Devereux, *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 51, n. 2, 1982, pp. 312-319.
- Epstein, Arnold L., Recensione degli *Essais d’Ethnopsychiatrie Générale* di G. Devereux, *Man*, vol. 16, settembre 1981.

⁴⁰⁵ Per una lista completa delle recensioni alle opere di G. Devereux si rimanda a G. Bloch, *Les origines culturelles et la vie de Georges Devereux. Son œuvre et ses concepts, la naissance de l’ethnopsychanalyse*, Tesi di Dottorato in Psicologia, Université de Paris VIII, 2003. La maggiore parte delle recensioni sono conservate nel Fondo Devereux dell’IMEC.

- Friessem, Dieter H. e Schröder Ekkehard, *Georges Devereux zum 75. Geburtstag. Eine Festschrift*, Braunschweig/Wiesbaden, Viewig & Sohn, 1984.
- Hanly, Charles, "From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences", Book Reviews, *Psychoanalytic Review*, n. 57, 1970-71, pp. 677-679.
- Hegeman, Elisabeth, "Double discipline not interdiscipline", Recensione di *Ethnopsychanalyse Complémentariste*, *Contemporary Psychology*, vol. 24, n. 12, 1979.
- Jaccard, Roland, "Sociologie, psychanalyse: vers la double impasse", *Gazette de Lausanne*, 23-24-25 dicembre 1972.
- Jaccard, Roland, "Un double discours", Recensione di *Ethnopsychanalyse Complémentariste* di G. Devereux, *Psychologie*, gennaio 1973.
- Jaccard, Roland, "En psychanalyse de nouvelles pistes", *Le Monde*, Spécial Salon de Livre, 17-18 aprile 1983.
- Jaccard, Roland, "La schizophrénie sans larmes", *Le Monde*, 18 novembre 1983.
- Jaccard, Roland, Intervista a Georges Devereux dal titolo "Les maladies de la société", *Gazette de Lausanne*, 24-25 aprile 1971.
- Kolnikoff, Diane, *Une vie, une oeuvre: Georges Devereux*, puntata speciale del programma radiofonico di France Culture, 1999.
- La Barre, Weston, Recensione degli *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale* di G. Devereux, *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, vol. 4, n. 2, 1981, pp. 253-258.
- Lallemand, Suzanne, "Vers une subjectivité 'scientifique'", *Psychologie*, marzo 1981, p. 14.
- Malet, Emile, "Georges Devereux : l'amour sans réserve", *Le Quotidien des livres*, n. 213, 5 agosto 1980, p. 29.
- Mayer, David L., Recensione di *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* di G. Devereux, *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. 39, n. 1, 1970, pp. 131-133.
- Meunier, Jacques, "La matinée des autres: Georges Devereux, ethnopsichiatre", intervista a G. Devereux emessa il 7 ottobre 1980 nell'ambito del programma radiofonico di France Culture.
- Meunier, Jacques, "Les ethnologues angoissés par leur succès", *Le Monde*, Spécial Salon de Livre, 17-18 aprile 1983.

- Palmier, Jean-Michel, "Une psychanalyse de la culture et du crime", Recensione degli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* di G. Devereux, *Le Monde*, 11 dicembre 1970, p. 20.
- Partureau, Nicole, Recensione di *Ethnopsychanalyse Complémentariste* di G. Devereux, *Psychiatrie Aujourd'hui*, n. 9, 1972, p. 290.
- Picard, Jean, Recensione di *Ethnopsychanalyse Complémentariste* di G. Devereux, *L'information Psychiatrique*, vol. 50, n. 2, febbraio 1974.
- Pollock, Georges, Recensione degli *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale* di G. Devereux, *Medical Anthropology Newsletter*, vol 12, n. 3, maggio 1981, pp. 19-20.
- Posinsky, Solle H., Recensione di *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* di G. Devereux, *Psychiatric Quarterly*, supplemento parte 2, n. 67, 1967.
- Price-Williams, Douglas R., "Review of From Anxiety to Method, by G. Devereux", *Man*, New Series, vol. 3, n. 4, 1968, pp. 672-673.
- Rowan, John, "From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences by Georges Devereux: an appreciation", in Peter Reason and John Rowan (a cura di), *Human Inquiry*, New York, John Wiley & Sons, 1981, pp. 77-81.
- Sapir, Michel, Recensione di *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* di G. Devereux, *La revue française de psychanalyse*, vol. XIII, n. 4, 1969, pp. 681-684.
- Soriano, Marc, "L'ethnopsychiatrie", Recensione degli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* di G. Devereux, *Annales*, n. 3, 1972, pp. 577-582.
- Spiro, Melford E., "Book Review: From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences by George Devereux", *American Anthropologist*, vol. 71, n. 1, 1969, pp. 95-97.
- Stein, Howard F., Recensione degli *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale* di G. Devereux, *Transcultural Psychiatric Research Review*, vol. XVIII, n. 3, 1981.
- Turbiaux, Marc, "Une theorie de la culture", *Psychologie*, n. 13, febbraio 1971, pp. 68-70.
- Turin, Jeanne, Recensione degli *Essais d'ethnopsychiatrie générale* di G. Devereux, *Atlas*, n. 62, agosto 1971, p. 93.
- Tuzin, Donald F., Recensione degli *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale* di G. Devereux, *American Ethnologist*, febbraio 1982, pp. 199-200.

Whan, Masud, Recensione di *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* di G. Devereux, *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 51, 1970, pp. 562-563.

Bibliografia generale

Albarella, Cecilia e Donadio, Mario, *Il controtransfert. Saggi psicoanalitici*, Napoli, Liguori, 1986.

Arditi, Claude; Pulman, Bertrand; Quiminal, Catherine (a cura di), “Anthropologie et Psychanalyse”, numero speciale del *Journal des anthropologues*, 1996, n. 64/65.

Assoun, Paul-Laurent, *Introduction à l'epistemologie freudienne*, Paris, Payot, 1984.

Assoun, Paul-Laurent, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin Editeur, 1993; trad. it. a cura di Virginia De Micco, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Roma, Edizioni Borla, 1999.

Babini, Valeria Paola, *Liberi tutti. Manicomi e psichiatri in Italia: una storia del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2009

Babini, Valeria Paola, “Scienze umane e pratica di democrazia. Da Maria Montessori a Franco Basaglia”, *Rivista Sperimentale di freniatria*, vol. CXXXVIII, n. 1, 2013, pp. 9-32.

Badin, Pierre, “Psychanalyse et ethnologie”, *L'information psychologique*, n. 40, 1970, pp. 5-16.

Balchin, Nigel, *Mine own executioner*, London, Ed. Collins, 1945; tr. it. di Maria Gallone, *Carnefice di me stesso*, Milano, Rizzoli, 1947.

Barbano, Filippo, “Cultura e personalità nel pensiero sociologico americano”, in Ferruccio Rossi-Landi (a cura di), *Il pensiero americano contemporaneo. Scienze sociali*, Milano, Edizioni di comunità, 1958, pp. 3-36.

Barnard, Alan, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; trad. it. di Andrea Cossu, *Storia del pensiero antropologico*, Bologna, il Mulino, 2002.

- Barth, Fredrik; Gingrich, André; Parkin, Robert; Silverman, Sydel, *One Discipline, Four Ways : British, German, French and American Anthropology*, Chicago-London, Chicago University Press, 2005.
- Bastide, Roger, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, Presses Universitaire de France, 1950; trad. it. di Tullio Aymone e Ursula Soerggl, *Sociologia e psicoanalisi*, Bari, Dedalo Libri, 1972.
- Beneduce, Roberto e Roudinesco, Elisabeth (a cura di), *Etnopsicoanalisi. Temi e protagonisti di un dialogo incompiuto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.
- Beneduce, Roberto, *Etnopsichiatria: sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma, Carrocci, 2007.
- Beneduce, Roberto, *Breve dizionario di etnopsichiatria*, Roma, Carrocci, 2008.
- Benslama, Fethi, "L'illusion ethnopsychiatrique", *Le Monde*, 4 dicembre 1996, p. 14.
- Bidou, Patrice; Galinier, Jacques; Juillerat, Bernard (a cura di), "Anthropologie et psychanalyse: regards croisés", numero speciale dei *Cahiers de l'Homme*, n. 37, 2005.
- Bocchi, Gianluca e Ceruti, Mauro, *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985; 4ª ed. 1988.
- Bock, Philip K., *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*, New York, W. H. Freeman and Company, 1980.
- Bohr, Niels, "The quantum postulate and the recent development of atomic theory", *Nature*, 1928, n. 121, pp. 580-590.
- Bohr, Niels, *Atomic Theory and the Description of Nature*, Cambridge, University Press, 1934.
- Bohr, Niels, "Causality and complementary", *Philosophy of Science*, vol. 4, n. 3, 1937, pp. 289-298.
- Bohr, Niels, *I quanti e la vita*, a cura di Paolo Gulmanelli, Torino, Bollati Boringhieri, 1965 ["The Quantum of Action and the Description of Nature" (1929), "The Atomic Theory and the Fundamental Principles Underlying the Description of Nature" (1929), "Light and Life" (1932), "Biology and Atomic Physics" (1937), "Natural Philosophy and Human Cultures" (1938), "Atomic Physics and Human Knowledge" (1955), "Physical Science and the Problem of Life" (1957), "Atomic Physics and Philosophy" (1958), "Unity of Knowledge" (1960), "The Connection between the Sciences" (1960), "The Genesis of Quantum Mechanics" (1961), "The Solvay Meetings and the Development of Quantum Mechanics" (1961)]

- Bohr, Niels, *Collected Works. Complementarity Beyond Physics* (1928-1962), vol. X, a cura di David Fayrholdt, Amsterdam, Elsevier, 1999.
- Borgogno, Franco (a cura di), *La partecipazione affettiva dell'analista. Il contributo di Sándor Ferenczi al pensiero psicoanalitico contemporaneo*, Milano, Franco Angeli, 1999; 7^a ed. 2008.
- Borgogno, Franco (a cura di), *Ferenczi oggi*, Torino, Boringhieri, 2004.
- Borutti, Silvana, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Milano, Edizioni Angelo Guerini, 1991.
- Borutti, Silvana, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Milano, Mondadori, 1999.
- Bourguignon, Erika, *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1979 ; trad. it. di Margherita Cerletti Novelletto, *Antropologia Psicologica*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- Bratescu, Gheorghe, "Un test de mentalité: l'attitude des Roumains à l'égard de la psychanalyse", *Revue roumaine d'histoire*, vol. XXXI, n. 3-4, 1992, pp. 309-321.
- Bridgman, Percy W., *The Logic of Modern Physics*, New York, The Macmillan Company, 1927; trad. it. a cura di Vittorio Somenzi, *La logica della fisica moderna*, Torino, Bollati Boringhieri, 1965.
- Bulmer, Martin, "Support for sociology in the 1920's: the Laura spelman Rockefeller Memorial", *The American Sociologist*, vol. 17, 1982, p. 185-192.
- Calverton, Francis e Schmalhausen, Samuel (a cura di), *Sex in Civilization*, New York, The Macaulay Company, 1929.
- Carroy, Jacqueline; Ohayon, Annick; Plas, Régine, *Histoire de la psychologie en France*, Paris, La Découverte, 2006.
- Cazeneuve, Jean, *Mauss*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- Ceruti, Mauro, *Il vincolo e la possibilità*, Milano, Feltrinelli, 1986; 4^a ed. 1996.
- Charuty, Giordana, "Anthropologie et psychanalyse: le dialogue inachevé", in Gérard Althabe, Daniel Fabre, Gérard Lenclud (a cura di), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH, 1992, pp. 75-115.
- Chemouni, Jacquy, *Histoire de la psychanalyse en France*, Paris, PUF, 1991.
- Compagnon, Antoine e Roger, Philippe (a cura di), numero speciale "Biographies, modes d'emploi" di *Critique*, n. 781-782, 2012.

- Conklin, Alice L., "Civil society, Science, and Empire in Late Republican France. The Foundation of Paris's Museum of Man", *Osiris*, 2^a serie, vol. 17, Science and Civil Society, 2002, pp. 255-290.
- Conklin, Alice L., "The New 'Ethnology' and 'La Situation Colonial' in Interwar France", *French Politics, Culture and Society*, vol. 20, n. 2, 2002, pp. 29-46.
- Conklin, Alice L., *In the Museum of Man: Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.
- Coppo, Piero, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Cosenza, Domenico, "Malattia mentale e culture: il complementarismo critico dell'etnopsichiatria", in A. Civita, D. Cosenza, *La cura della malattia mentale I. Storia ed epistemologia*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 282-291.
- D'Espagnat, Bernard, *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*, New York, W.A. Benjamin Inc., 1976; trad. it di Eugenio Calzenati, *I fondamenti concettuali della meccanica quantistica*, Napoli, Bibliopolis, 1980.
- De Martino, Ernesto, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948.
- De Micco, Virginia, "Psicoanalisi e cultura: le tracce di un impensato", Introduzione all'edizione italiana di Paul-Laurent Assoun, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura* (1993), Roma, Edizioni Borla, 1999, pp. 5-31.
- De Urtubey, Louise, "Le travail de contre-transfert", *Revue française de psychanalyse*, vol. LVIII, n. 5, Spécial Congrès, 1994, pp. 1271- 1366.
- De Urtubey, Louise, *Aux sources de l'interprétation: le contre-transfert*, Paris, PUF, 1999.
- De Urtubey, Louise, *Du côté de chez l'analyste*, Paris, PUF, 2002.
- Deluz, Ariane e Heald, Suzette (a cura di), *Anthropology and Psychoanalysis: an encounter through culture*, London-New York, Routledge, 1994.
- Denis, Paul, *Rives et dérives du contre-transfert*, Paris, PUF, 2010.
- Descola, Philippe; Lenclud, Gérard; Severi, Carlo; Taylor, Anne-Christine (a cura di), *Les Idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, 1988.
- Diaktine, René; Nacht, Sacha; Racamier, Paul-Claude, "Psychanalyse et sociologie", *Revue française de psychanalyse*, vol. XXI, 1957, pp. 244-283.

- Dias, Nélia, “Rivet’s Mission in Colonial Indochina (1931-1932) or the failure to create an ethnographic museum”, *History and Anthropology*, vol. 25, n. 2, 2014, pp. 189-207.
- Dias, Nélia, “From French Indochina to Paris and back again: The Circulation of Objects, People, and Information, 1900-1932”, *Museum & Society*, vol. 13, n. 1, 2015, pp. 7-21.
- Douglas, Orr, “Transference and Countertransference: a Historical Survey”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n. 2, 1954, pp. 621-670.
- Douville, Olivier, “Quelques remarques historiques et critiques sur l’ethnopsychiatrie”, Journée de l’Ecole de Ville-Evrard, *Y a-t-il une clinique de l’exil ?*, 22 giugno 2000, consultabile al sito <http://ecoledevilleevrard.free.fr>
- Ducey, Charles P., “Psychoanalytic Theory in Cross-Cultural Perspective”, *Transcultural Psychiatric Research Review*, vol. XVIII, n. 2, 1981, pp. 81-104.
- Ellenberger, Henri F., “Ethnopsychiatrie”, *Encyclopédie medico-chirurgicale*, 37725, t. 10 (A-10 B-10), 1965.
- Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.
- Eribon, Didier e Lévi-Strauss, Claude, *De près et de loin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1988; trad. it di Massimo Cellerino, *Da vicino e da lontano*, Milano, Rizzoli, 1988.
- Fabietti, Ugo, *Storia dell’antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1991; 2^a ed. 2001.
- Faye, Jan, *Niels Bohr: His Heritage and Legacy. An Anti-Realist View of Quantum Mechanics*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Fayrholdt, Davis, “General Introduction”, in Id. (a cura di) *Niels Bohr. Collected Works, Vol 10, Complementarity Beyond Physics (1928-1962)*, Amsterdam, Elsevier, 1999.
- Ferenczi, Sándor, “La tecnica psicoanalitica” (1919), in Id. *Opere. Volume secondo (1913-1919)*, a cura di Glauco Carloni, Milano, Cortina, 1990,
- Ferenczi, Sándor, (a cura di Judith Dupont) *Journal clinique : janvier-October 1932*, Paris, Payot, 1985 ; trad. it a cura di Glauco Carloni, *Diario clinico : gennaio-ottobre 1932*, Milano, Cortina, 1988.
- Fermi, Patrick, “Ethnopsychanalyse: esquisse d’un roman familial”, *L’Autre*, 2002, 2, pp. 329-343.

- Fornero, Giovanni e Tassinari, Salvatore, *Le filosofie del Novecento*, Milano, Mondadori, 2002.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 ; trad. it. di Emilio Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967; 8ª ed. 2007.
- Fourasté, Raymond, *Introduction à l'ethnopsychiatrie*, Toulouse, Editions Privat, 1985.
- Francioni, Mario, *Storia della psicoanalisi francese. Teorie e istituzioni freudiane*, Torino, Boringhieri, 1982.
- Freud, Sigmund, *Studien über Hysterie (1892-1895)*; trad. it. *Studi sull'isteria in Opere (1886-1895)*, vol. I, Torino, Bollati Boringhieri, 1967.
- Freud, Sigmund, *La vita sessuale (1898-1931)*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 [“Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen” (1908), “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie” (1905), “Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen” (1905), “Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens” (1910-17), “Die infantile Genitalorganisation” (1923), “Der Untergang des Ödipuskomplexes” (1924), “Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds” (1925), “Über libidinöse Typen” (1931), “Über die weibliche Sexualität” (1931)].
- Freud, Sigmund, *Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie (1910)*; trad. it. “Le prospettive future della terapia psicoanalitica”, in *Opere 1909-1912*, Vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri, 1974, pp. 193-206.
- Freud, Sigmund, *Totem und Tabu mit dem Untertitel: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-13)*; trad. it. di Silvano Daniele, *Totem e tabù*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- Freud, Sigmund, *Tecnica della psicoanalisi*, a cura di Ezio Luserna e Cesare L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1976 [“Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse” (1911), “Zur Dynamik der Übertragung” (1912), “Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung” (1912), “Zur Einleitung der Behandlung (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse I)” (1913), “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten” (1914), “Bemerkung über die Übertragungsliebe (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse III)” (1915)].
- Freud, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-1917)* e *Neue Folge Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932)*; trad. it.

- di Marilisa Tonin Dogana ed Ermanno Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, Torino, Boringhieri, 2012.
- Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips* (1920); trad. it. a cura di A. Civita, *Al di là del principio di piacere*, Milano, Mondadori, 1995; 2^a ed. 2003.
- Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929); trad. it. a cura di Stefano Mistura, *Il disagio nella civiltà*, Torino, Einaudi, 2010.
- Freud, Sigmund, *Epistolari. Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, Torino, Bollati Boringhieri, 1974; 2^a ed. 1990.
- Freud, Sigmund, Ferenczi, Sándor. *Lettere. Vol. 1. Lettere 1908-1914*, Milano, Raffaello Cortina, 1993.
- Friedman, Lawrence J., *Menninger. The family and the Clinic*, Lawrence, University Press of Kansas, 1990.
- Gallino, Luciano, *Dizionario di sociologia*, a cura di Luciano Gallino, Torino, Utet, 1978; 2^a ed. 1993.
- Galimberti, Umberto, *Dizionario di psicologia*, Torino, Utet, 2006.
- Gifford, Sanford, “The Psychoanalytic Movement in the United States, 1906-1991”, in Erwin R. Wallace e John Gach (a cura di), *History of Psychiatry and Medical Psychology*, New York, Springer US, 2008, pp. 629-656.
- Goyena, Angela, “Heinrich Racker ou le contre-transfert comme un nouveau départ de la technique psychanalytique”, *Revue française de psychanalyse*, vol. 70, n. 2, 2006.
- Green, Mott, “Writing Scientific Biography”, *Journal of the History of Biology*, vol. 40, n. 4, 2007, pp. 727-759.
- Gusdorf, Georges, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Les Belles Lettres, 1960; trad. it. *Introduzione alle scienze umane*, Bologna, il Mulino, 1960; 2^a ed. 1972.
- Hankins, Thomas, “In Defense of Biography: The Use of Biography in the History of Science”, *History of Science*, vol. 17, n° 1, 1979, pp. 1-16.
- Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of culture*, New York, Thomas Y. Crowell, 1968 ; trad. it di Matilde Callari Galli (a cura di), *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Hays, Hoffman R., *From Ape to Angel*, New York, Alfred A. Knopf, 1958 ; trad. it. Di Gustavo Glaesser, *Dalla scimmia all'angelo*, Torino, Einaudi, 1974.

- Heilbron, Joahn L., “Éloge. Victor Fritz Lenzen 1890-1975”, *Isis*, vol. 68, n. 4, 1977, pp. 598-600.
- Heimann, Paula; Little, Margaret; Reich, Annie; Tower, Lucia, *Le Contre-transfert*, Paris, Navarin, 1987.
- Holton, Gerald, “The roots of complementarity”, in *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, pp. 115-161.
- Houseman, Michael e Severi, Carlo, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS, Editions et Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.
- Inglese, Salvatore, “A sud della mente. Etnopsichiatria e psicopatologia delle migrazioni in sei movimenti”, in AAVV, *La cura degli altri. Seminari di etnopsichiatria*, Roma, Armando, 2005, pp. 61-163.
- Jacobs, Theodore, “Countertransference past and present: a review of the concept”, *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 80, 1999, pp. 575-594.
- Jervis, Giovanni, *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*, Milano, Garzanti, 1984.
- Jo Plant, Rebecca, “William Menninger and American Psychoanalysis, 1946-1948”, *History of Psychiatry*, vol. 16, n. 2, 2005, pp. 181-202.
- Jordan, Pascual, “Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie”, *Erkenntnis*, 1934, pp. 215-252.
- Kaeser, Marc-Antoine, “La science vécue. Les potentialités de la biographie en histoire des sciences”, *Revue d'histoire des sciences humaines*, n°8, 2003, pp. 139-160.
- Kernberg, Otto, “Notes on Counter-transference”, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 13, 1, 1965, pp. 38-56.
- Kluckhohn, Clyde K., “The impact of Freud on Anthropology”, *Bulletin of the New York Academy Medicine*, vol. 32, n. 12, 1956, pp. 903-907.
- Kroeber, Alfred, *The Nature of Culture*, Chicago, The University Chicago Press, 1952; trad. it a cura di Francesco Remotti, *La natura della cultura*, Bologna, il Mulino, 1974
- La Barre, Weston, “The influence of Freud on anthropology”, *The American Imago*, vol. XV, n. 3, 1958, pp. 275-328.
- Lagache, Daniel, “De la psychanalyse à la sociologie”, *Bulletin de Psychologie*, vol. X, n. 1, 1956, pp. 24-30.

- Lagache, Daniel, “La méthode psychanalytique”, in Léon Michaux, *Psychiatrie*, Paris, Flammarion, 1964, pp. 1036-1066.
- Laplanche, Jean e Pontalis, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967; trad. it. a cura di Giancarlo Fuà, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1993; 6^a ed. 2003 a cura di Luciano Meccacci e Cynthia Puca.
- Laplantine, François, *Ethnopsychiatrie Psychanalytique*, Paris, Beauchesne, 2007.
- Laplantine, François, *L’ethnopsychiatrie*, Paris, PUF, 1973, 2^a ed. 1988.
- Latour, Bruno, *Science in action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- Latour, Bruno, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude, “French sociology” in Georges Gurvitch, Wilbert E. Moore (a cura di), *Twentieth Century Sociology*, New York, Philosophical Library INC, 1943, pp. 503-537.
- Lévi-Strauss, Claude, “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950; trad. it. a cura di Ernesto De Martino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. XV-LIV.
- Lévi-Strauss, Claude, “Panorama de l’ethnologie”, *Diogene* II, 1953, pp. 96-123.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955; trad. it. *Tristi Tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960; 3 ed. 2011.
- Lévi-Strauss, Claude, “Sciences de l’homme”, *Esprit*, XXIV, marzo 1956, p. 373.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1964; trad. it. di Paolo Caruso, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966; 3^a ed. 2009.
- Lévi-Strauss, Claude, *Éloge de l’anthropologie*, collection de leçons inaugurales du Collège de France, n. 31, 1960; poi pubblicata come “Le champ de l’anthropologie” in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973; trad. it. di Paolo Caruso, *Elogio all’antropologia*, Torino, Einaudi, 2008.
- Lewis, Herbert, “The radical Transformation of Anthropology: History Seen through the Annual Meetings of the American Anthropological Association, 1955-2005”, *Histories of Anthropology Annual*, vol. 5, 2009, pp. 200-228.
- Lindesmith, Alfred R. e Strauss, Anselm L., “A Critique of Culture-Personality Writings”, *American Sociological Review*, vol. 15, n. 5, 1950, pp. 587-600.

- Maiocchi, Roberto, *La storia della scienza in Occidente*, Firenze, La Nuova Italia, 1995.
- Mann, Klaus, *Der Wendepunkt*, Monaco, Verlag Heinrich Ellerman, 1981; trad. it. di Barbara Allason, *La svolta. Storia di una vita*, Milano, Il Saggiatore, 1988.
- Mars, Louis, “L’ethnopsychiatrie et la schizophrénie en Haïti”, *Psychopathologie Africaine*, n. 2, 1969, pp. 235-255.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950; trad. it. a cura di Ernesto De Martino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- Mazon, Brigitte, “La Fondation Rockefeller et les sciences sociales en France, 1925-1940”, *Revue Française de sociologie*, 1985, pp. 311-342.
- Mazon, Brigitte, *Aux origines de l’Ecole des hautes études en sciences sociales: le rôle du mécénat américain : 1920-1960*, Paris, Cerf, 1988.
- Mesure, Sylvie e Savidan, Patrick (a cura di), *Les dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.
- Moravia, Sergio, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze, Sansoni, 1969.
- Moravia, Sergio, “L’umano: una storia infinita”, in AAVV, *Per una scienza dell’umano*, Città di Castello, L’Altrapagina, 2005.
- Moro, Marie Rose, “Quelques definitions en ethnopsychiatrie”, *Pour la recherche. Bulletin de la Fédération Française de Psychiatrie*, 1998, 17, pp. 6-7.
- Moro, Marie Rose (a cura di), dossier “L’ethnopsychanalyse” di *Le Carnet Psy*, n. 33, febbraio 1998.
- Moro, Marie Rose, *Manuel de psychiatrie transculturelle*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 2004.
- Nacht, Sacha, “Psychanalyse et anthropologie”, in *Encyclopedie de la Pléiade*, volume 24, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 1680-1705.
- Nathan, Tobie, *Ethnoroman*, Paris, Grasset, 2012.
- Ohayon, Annick, “La psychologie clinique en France. Éléments d’histoire”, *Connexions*, 2006/1, n. 85, pp. 9-24.
- Ortner, Sherry B., “Theory in Anthropology since the Sixties”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, n. 1, 1984, pp. 126-166.
- Palem, Robert M., “L’ethnopsychiatrie: science ou Carrefour?”, *L’Evolution Psychiatrique*, vol. 33, n. 1, 1968, pp. 139-157.

- Palumbo, Berardino, “Complessità e silenzi dell’attuale dibattito epistemologico in antropologia”, *Etnosistemi*, 1995, n. 2, pp. 4-19, 1995.
- Perron, Roger, “Chercher en psychanalyse? Modèles scientifiques et difficultés épistémologiques”, *Recherche et psychanalyse. Monographie de la Revue Française de Psychanalyse*, 2008, consultabile al sito della Société Psychanalytique de Paris, <http://www.spp.asso.fr>
- Petruccioli, Sandro, *Atomi metafore paradossi. Niels Bohr e la costruzione di una nuova fisica*, Roma-Napoli, Theoria, 1988.
- Pewzner-Apeloig, Evelyne, “Le modèle de la folie en Occidente. Une approche critique à la notion d’ethnopsychiatrie”, *Annales Médico-psychologiques*, n. 1, 1993, pp. 64-74.
- Poincaré, Jules-Henri, *Opere epistemologiche*, a cura di Giovanni Boniolo, Albano Terme, Piovan, 1989 [*La Science et l’hypothèse* (1902), *La Valeur de la Science* (1905), *Science et méthode* (1908)].
- Poirier, Jean, “Marcel Mauss et l’elaboration de la science ethnologique”, *Journal de la Société des Océanistes*, 1950, tomo 6, pp. 212-219.
- Poirier, Jean, *Histoire de l’ethnologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- Polizzi, Gaspare, *Scienza ed epistemologia in Francia (1900-1970)*, Torino, Loescher, 1979.
- Porter, Theodore M., “Is the Life of the Scientist a Scientific Unit?”, *Isis*, vol. 97, n. 2, 2006, p. 314-321.
- Pulman, Bertrand, “Anthropologie et psychanalyse: ‘paix et guerre’”, *Connexions*, n. 44, 1984, pp. 81-97.
- Pulman, Bertrand, “Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse: W. H. R. Rivers (1864-1922)”, *L’Homme*, vol. 26, n. 100, 1986, pp. 119-142.
- Pulman, Bertrand, “Le débat anthropologie/psychanalyse et la référence au ‘terrain’”, *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXX, 1986, pp. 5-26.
- Pulman, Bertrand, “Aux origins du débat anthropologie et psychanalyse: Seligman (1873-1940)”, *Gradhiva*, n. 6, 1989, pp. 35-49.
- Pulman, Bertrand, “Ernest Jones et l’anthropologie”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, n. 4, 1991, pp. 493-521.
- Pulman, Bertrand, “Les anthropologues face à la psychanalyse: premières reactions”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, 1991, n. 4, p. 425-447.

- Racker, Heinrich, "A Contribution to the Problem of Countertransference", *International Journal of Psycho-Analysis*, n. 34, 1953, pp. 313-324.
- Racker, Heinrich, "The meanings and Use of Countertransference", *The Psychoanalytic Quarterly*, n. 26, 1957, pp. 303-357.
- Racker, Heinrich, *Transference and Countertransference*, New York, International Universities Press, 1968; trad. it di Giuseppe Di Chiara, *Studi sulla tecnica psicoanalitica: transfert e controtransfert*, Roma, Armando, 1970.
- Rechtman, Richard e Raveau, François, "Fondements anthropologiques de l'ethnopsychiatrie", *Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie*, 37-715 A-10, 1993, pp. 1-8.
- Rechtman, Richard, "De l'ethnopsychiatrie à l'apsychiatrie culturelle", *L'Evolution Psychiatrique*, vol. 60, n. 3, 1995, pp. 637-649.
- Rechtman, Richard, "De la psychiatrie des migrantes au culturalisme des ethnopsychiatres", *Hommes et migrations*, n. 1225, 2000, pp. 46-61.
- Redondi, Pietro, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Remotti, Francesco, Introduzione all'edizione italiana di Alfred Kroeber, *La natura della cultura* (1952), Bologna, il Mulino, 1974, pp. VII-XXXVIII.
- Revel, Jacques e Nathan, Wachtel (a cura di), *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e Section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris, EHESS, 1996.
- Róheim, Géza, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, New York, International Universities Press, 1950; trad. it a cura di Francesco Saba Sardi, *Psiconalisi e antropologia. I rapporti tra cultura, personalità e inconscio*, Milano, Rizzoli, 1974.
- Rosenfeld, Léon, "Niels Bohr in the Thirties: consolidation and Extension of the Conception of complementarity", in Stefan Rozental, *Niels Bohr: his life and work as seen by his friends and colleagues*, New York, Interscience Publishers, 1963, pp. 114-135.
- Rosenfeld, Léon, "Niels Bohr's Contribution to Epistemology", *Physics Today*, 16, n. 10, October 1963, pp. 47-54.
- Rossi, Paolo, "Scienze della natura e scienze dell'uomo: alcune vie di comunicazione", *Intersezioni*, vol. I, n. 1, 1981, pp. 5-25.
- Rossi, Paolo, *Storia della scienza moderna e contemporanea. Il secolo ventesimo*, Torino, UTET, 1988.

- Rossi, Pietro, (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, Einaudi, 1970.
- Rouchon, Jeanne-Flore; Reyre, Aymeric; Taïeb, Oliver; Moro, Marie Rose, “L’utilisation de la notion de contre-transfert culturel en clinique”, *L’Autre*, vol. 10, n. 1, 2009, pp. 80-89.
- Roudinesco, Elisabeth, *Généalogies*, Paris, Fayard, 1994.
- Roudinesco, Elisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France* (1994). *Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée* (1993), Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2009.
- Roudinesco, Elisabeth e Plon Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, 2^a ed. 2000.
- Russell, Bertrand, “Mathematical Logic as Based on the Theory of Types”, *American Journal of Mathematics*, vol. 30, n. 3, 1908, pp. 222-262.
- Russell, Bertrand, “La Theorie des types logiques”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, 18, 1910, pp. 263-301.
- Rustin, Michael, “Reflections on the biographical turn in social science”, in Prue Chamberlaine (a cura di), *The turn to biographical methods in social science. Comparative issues and examples*, Londres, Routledge, 2000.
- Salemink, Oscar, “Mois and Maquis. The Invention and Appropriation of Vietnam’s Montagnards from Sabatier to the CIA”, in George W. Stocking (a cura di), *Colonial Situations. Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, pp. 243-264.
- Servadio, Emilio, Introduzione a Sigmund Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926), Torino, Einaudi, 1951, pp. 9-19.
- Severi, Carlo, “L’io testimone. Biografia e autobiografia in antropologia”, *Quaderni Storici*, vol. 75, a. XXV, n. 3, 1990, pp. 896-918.
- Severi, Carlo (a cura di), “Antropologia e psicologia. Interazioni complesse e rappresentazioni mentali”, numero speciale di *Etnosistemi*, 2000, vol. VII., n. 7.
- Shweder, Richard A., “Rethinking Culture and Personality Theory”, *Ethos*, vol. 7, n. 3, 1979, pp. 255-278 e n. 4, 1979, pp. 279-311.
- Smadja, Eric, *Le complex d’Oedipe, cristallisateur du débat anthropologie/psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

- Somenzi, Vittorio, “L’operazionismo in fisica”, in Ferruccio Rossi-Landi (a cura di), *Il pensiero americano contemporaneo. Filosofia, epistemologia, logica*, Milano, Edizioni di comunità, 1958.
- Spiro, Melford E., “Culture and Personality : The Natural History of a False Dichotomy”, *Psychiatry*, n. 14, 1951, pp. 19-46.
- Splinder, George (a cura di), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978.
- Stengers, Isabelle, *La volonté de faire science. À propos de la psychanalyse*, Paris, Synthélabo, 1992.
- Stengers, Isabelle, *La guerre des sciences. Cosmopolitiques I*, Paris, Editions La Découverte, 1996; trad. it di Federico Montanari e Lucio Spaziante, “La guerra delle scienze”, in *Cosmopolitiche*, Roma, Luca Sossella Editore, 2005.
- Stengers, Isabelle, *Mécanique quantique : la fin du rêve. Cosmopolitiques VI*, Paris, Éditions La Découverte, 1996; trad. it di Manuela Cumbo, “Meccanica quantistica: la fine del sogno”, in *Cosmopolitiche*, Roma, Luca Sossella Editore, 2005
- Stocking, George W., (a cura di), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, London-Madison, University of Wisconsin Press, 1983.
- Stocking, George W. (a cura di), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, History of Anthropology, vol. IV, Madison, The University of Wisconsin Press, 1986.
- Stocking, George W., “L’anthropologie et la science de l’irrationnel. La rencontre de Malinowski avec la psychanalyse freudienne”, *Revue internationale d’histoire de la psychanalyse*, 1991, n. 4, pp. 449-491.
- Teller, Edward, *Memoirs: A Twentieth-Century Journey in Science and Politics*, Cambridge, Perseus, 2001.
- Terrall, Mary, “Biography as Cultural History of Science”, *Isis*, vol. 97, n° 2, 2006, pp. 306-313.
- Tessier, Hélène, *La Psychanalyse américaine*, Paris, PUF, 2005.
- Thomas, Louis-Vincent, “L’etnologia, mistificazioni e demistificazioni”, in François Châtelet (a cura di), *La philosophie des sciences sociales*, Paris, Hachette, 1973; trad. it., *La filosofia delle scienze sociali*, Storia della filosofia. Vol VII, cap. III, Milano, Rizzoli, 1975, pp. 90-139.
- Vegetti Finzi, Silvia, *Storia della psicoanalisi. Autori, opera, teorie 1895-1990*, Milano, Mondadori, 1986; 2^a ed. 1990.

- Von Foerster, Heinz, "A constructivist Epistemology", *Cahiers de la Fondation Archives Jean Piaget*, n. 2/3, 1982, p. 191.
- Von Foerster, Heinz, *Sistemi che osservano*, a cura di Mauro Ceruti e Umberta Telfner, Roma, Astrolabio, 1987.
- Wilson, Michel, "DSM III and the Trasformation of American Psychiatry: a History", *American Journal of Psychiatry*, vol. 150, n. 3, 1993, pp. 399-410.
- Wolstein, Benjamin (a cura di), *Essential papers on countertransference*, New York, International Universities Press, 1988.

RINGRAZIAMENTI

Molte sono le persone che in vari modi hanno reso possibile la realizzazione di questo lavoro. Il mio primo ringraziamento va a Valeria Babini, a cui devo l'origine stessa della mia ricerca su Devereux, e che nel corso degli anni mi ha indirizzata e seguita. A lei il mio più sincero grazie, scientifico e umano: per l'esempio, gli insegnamenti, il supporto, l'affetto.

Ringrazio sentitamente Giuliano Pancaldi per avere avuto sempre fiducia in questa ricerca, per averla incoraggiata e sostenuta costantemente, nonché per la sua attenta lettura dei miei scritti, preziosa per tanti aspetti. Sono profondamente riconoscente a Carlo Severi per avere accettato di seguire questo lavoro accogliendomi al suo Seminario durante il periodo trascorso a Parigi, per la possibilità accordatami di conoscere la stimolante realtà di studio e di ricerca dell'EHESS, nonché per le riflessioni e i consigli preziosi che hanno guidato la ricerca. Desidero inoltre ringraziare Mauro Antonelli e Giovanni Pizza per la disponibilità e l'attenzione verso il mio lavoro.

Devo un immenso grazie ad André Derval e a François Bordes, che mi hanno consentito un accesso privilegiato al Fondo Devereux dell'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, senza il quale la parte più consistente di questa tesi non sarebbe stata possibile. Ringrazio di cuore Pascale Butel per l'aiuto ricevuto tra i meandri delle carte d'archivio dell'IMEC, e Brigitte Mazon per la disponibilità e gentilezza con cui mi ha accolta agli archivi dell'EHESS, nonché aiutata durante la consultazione.

Sono molto grata a Michael Ghil per il suo tempo e i suoi racconti, a Ronald Davidson e Benjamin Kilborne per la fruttuosa corrispondenza. Ringrazio sinceramente Alberto Merini e Salvatore Inglese per l'attenzione, le stimolanti riflessioni e i preziosi incoraggiamenti.

Un grazie profondo va a Guillaume Louet, con cui ho condiviso i dubbi e le difficoltà proprie di ogni ricerca d'archivio nelle serate trascorse in Normandia, e che in tante occasioni ha reso il mio francese più comprensibile. Ringrazio Bianca, Emanuela,

Ivan, Kyra, Lorenzo, Silvia, Fabien e Valentina per avermi fatto sentire “a casa” durante il soggiorno parigino.

Una gratitudine speciale rivolgo a Roberta Passione per la paziente lettura del dattiloscritto, i consigli nonché l’aiuto fondamentali. Insieme a lei, ringrazio profondamente Elisa Montanari e Alice Graziadei per l’ascolto, il sostegno concreto e l’amicizia “militante”.

Tantissimi sono poi i grazie che spettano a Eleonora e alle mie care, splendide e indispensabili amiche. Qui le ringrazio per il “pronto soccorso”, costante e poliedrico, nonché per la pazienza con la quale in questi anni mi hanno supportata e, soprattutto, sopportata. Grazie ad Anna, Azzurra, Emanuela, Laura, Martina, Maria Vittoria, Paola, Serena e Valentina.

Ringrazio di cuore Mariella, Giannangela, Ileana e i suoi genitori per la stima e le parole che in tante occasioni mi hanno dato forza e coraggio.

Questo lavoro non sarebbe stato possibile poi senza Tina, oltretutto attenta lettrice del dattiloscritto, e Luciano, mio primo “incoraggiatore”, che, oltre al sostegno costante, mi hanno concesso la grande e rara libertà, in tutti i sensi, di potermi concentrare totalmente sullo studio e la ricerca. Non potrò mai ringraziarli abbastanza.

Non ci sono parole adatte per ringraziare Riccardo, talmente grande è stato il suo appoggio e versatile il suo aiuto in questi dieci anni di vita insieme. Basti qui dire che la sua presenza incondizionata e costante è stata essenziale e “vitale”, per questo lavoro e non solo. Con lui l’ho condiviso dall’inizio alla fine, completamente, e a lui lo dedico.