

La Grande partizione¹

Isabelle Stengers

Ciò che nella prima versione del programma che ho ricevuto era il tema generale di questa mattinata, che dovevo presiedere, è diventato, per un curioso slittamento tipografico, il titolo della relazione che mi è toccata.

Strana situazione, perché ciò che sono capace di pensare in merito a questo tema lo devo in gran parte alla duplice sfida costituita dai pensieri dei due relatori di questa mattina: Bruno Latour e Tobie Nathan. Questo significa che, malgrado lo slittamento del titolo, la mia relazione sarà nient'altro che un'introduzione – un'introduzione a coloro che, su questi temi, mi hanno obbligata a pensare.

C'è una «Grande partizione» che ci separerebbe, noi Occidentali – discendenti dei convertiti-reclutati-sottomessi a questo movimento che non ha un vero nome perché pretende di valere per tutti – da tutte le altre culture? Per una figlia della tradizione filosofica, questo dovrebbe essere un dato di fatto, appreso nutrendosi al biberon dei testi sacri di questa stessa tradizione. Partizione: questa è, continuamente, la questione in Platone; partizione fra l'opinione e il sapere razionale, partizione fra i sofisti e i filosofi, partizione fra la verità che, come il sole, ha il potere di fare l'unanimità, e il *pharmakon*, la droga ambigua, temibile, perché i suoi effetti possono mutarsi nel loro contrario a seconda del dosaggio, delle circostanze, delle intenzioni. Partizione fra coloro che si compiacciono fra le ombre mutevoli e poco affidabili della caverna e colui che sa, per esserne uscito, perché quelle ombre sono ingannevoli.

Quando si è figlie di questa tradizione, ci si può certo spingere fino ad agghindare l'opinione col nome nobile di "cultura", ma rimane il fatto che è solo per generosità o per maternalismo che ci si tratterrà dal dire: «Non è altro che cultura, lo sappiamo bene noi altri, che abbiamo subito la prova terribile della Grande partizione e che continuiamo a subirla». Sembra in effetti che ogni volta che una scienza, in senso moderno, si è costituita, l'abbia fatto riprendendo questo grande tema della partizione. Essa si è presentata (ho imparato da Tobie Nathan l'importanza di questo termine: "presentarsi") negando, rinviando alla semplice opinione illusoria i saperi e le pratiche alle quali intendeva sostituirsi. Rottura, cesura, filosofia del non: Gaston Bachelard è un eccellente rappresentante francese di questo grande discorso sulla scienza, che la definisce attraverso la squalificazione che opera, salvo il fatto che ciò che è stato squalificato venga a popolare il pensiero notturno, supplemento d'anima davvero comodo visto che non ha alcuna portata, non impone alcuna esigenza, non fa nascere nessuna obbligazione.

La scienza disincanta il mondo: a partire dal XIX secolo questo è il grande ritornello di tutti coloro che presentano la scienza in termini di eroica Grande partizione, di squalificazione. Lo storico americano Charles Gillispie, nel suo libro dall'eloquente titolo *The Edge of Objectivity* (tradotto, «la punta tagliente dell'obiettività»), riprende a volontà lo stesso tema a proposito dei tentativi, associati ai nomi di Diderot, di Goethe o di Whitehead, di definire l'eroica separazione fra la soggettività umana e la natura votata al sapere oggettivo: «Il riemergere di questo approccio soggettivo della natura

¹ [NdT Questo il riferimento bibliografico originale: Isabelle Stengers, 1994. *Le Grand partage*. «Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie», n. 27, pp. 7-19. Il numero della rivista era dedicato a «Pouvoir de sorcier, pouvoir de médecin. Question del théorie», e riportava parte delle relazioni presentate durante l'omonimo colloquio.]

costituisce un tema patetico. Le rovine giacciono, come buone intenzioni, lungo tutto il terreno attraversato dalla scienza, fino a sopravvivere soltanto in strani recessi come il lyssenkismo e l'antroposofia, dove la natura è socializzata o moralizzata. Tali sopravvivenze sono reliquie del perpetuo tentativo di sfuggire alle conseguenze dell'impresa più caratteristica e più riuscita dell'uomo occidentale, che è votato a condannare per conquistare.» Il paragrafo conclude, ed è veramente la figura classica, col supplemento d'anima: «E se il tentativo umanista di comprendere la natura attraverso la conoscenza di sé non costituirà mai più [*never again*] il modo d'essere della scienza, sarà forse sempre il modo d'essere dell'arte»².

Mettere in discussione la Grande partizione è pertanto un'impresa formidabile e ci si può aspettare che trovi tutti contrari: dai filosofi eredi di Platone all'insieme dei moderni esperti che, ciascuno secondo il proprio territorio, si presentano designando ciò che quel territorio nega e rimpiazza.

Non siamo mai stati moderni, scrive Bruno Latour, e il sottotitolo del suo libro, «Saggio di antropologia simmetrica», spiega bene ciò di cui stiamo parlando: trattare simmetricamente, in rapporto alle altre culture, i nostri saperi che rifiutano tutte le simmetrie, che si vogliono scaturiti dalla Grande partizione. Nessun disincantamento del mondo, secondo Latour, nessuna Grande partizione, con le maiuscole d'obbligo, ma una folla di piccole partizioni sempre locali, laboriose, mai miracolose: Latour rifiuta tutte le spiegazioni che mettono in scena i grandi soggetti con le maiuscole, i soggetti delocalizzati come l'Obiettività, la Scienza, la Ragione, l'Universale, che avrebbero in se stessi il potere di far comprendere ciò che, nel loro nome, viene compiuto. La sola singolarità che ammette è questa: la costruzione di reti lunghe che permettono, ad esempio, di collegare all'esistenza obiettivamente dimostrata del microrganismo vettore di epidemie tanto la spiegazione dell'attività di Pasteur nel suo piccolo laboratorio quanto la spiegazione delle campagne di vaccinazione disposte dalle grandi organizzazioni internazionali. Ma quando si studia la costruzione di queste reti lunghe in cui, in ciascun punto, il microrganismo si attiva, si affaccenda, si connette, negozia, recluta, effettua, la sua esistenza non spiega più granché: esso è co-prodotto insieme alla rete che spiega, mentre pretende di essere spiegato da lei. «Per parlare volgarmente di un soggetto che è stato troppo elevato, vale per i fatti scientifici ciò che vale per il pesce surgelato; la catena del freddo che lo mantiene al fresco non deve essere interrotta, neanche per un attimo (...). È possibile verificare "dappertutto" la gravitazione, ma a costo dell'estensione relativa delle reti di misura e di interpretazione (...). Provate a verificare il più piccolo fatto, la più piccola legge, la più umile costante senza aderire alle molteplici reti metrologiche, ai laboratori, agli strumenti. Il teorema di Pitagora o la costante di Planck si estendono nelle scuole e nei razzi, nelle macchine e negli strumenti, ma non escono dal loro mondo più di quanto facciano gli Achuar dai loro villaggi.³» Quando la rete funziona in modo più o meno stabile (e cioè: quando il mondo che le corrisponde è più o meno stabile) si può, in prima approssimazione, fare come se ciò a cui l'enunciato scientifico si riferisce vigesse dappertutto, e si trovasse semplicemente verificato, o messo in opera, ovunque l'essere umano scegliesse di farlo. Ma quando si segue una rete in costruzione l'enunciato scientifico perde il suo potere. Di luogo in luogo, di punto in punto, la sua pertinenza, il modo in cui è suscettibile di diventare un ingrediente dentro un dispositivo, in breve la sua identità, sono negoziati, e negoziati duramente. L'identità in senso scientifico non ha altro fondamento che la somma di queste negoziazioni, delle quali è un risultato, mentre sembra esserne, retroattivamente, la spiegazione.

La questione della Grande partizione, però, non è ancora per niente risolta. Ha cambiato senso, non ci istituisce, noi Occidentali, come vettori eroici o rassegnati di una fatalità che ci definisce. Ma non elimina la questione di sapere in cosa le reti, che continuamente estendiamo, sono caratterizzate dal

² C.C. Gillipsie, *The Edge of Objectivity*, Princeton Paperbacks, Princeton University Press, 1970, p. 199-200.

³ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, p. 163 (tr. it. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Eleuthera, Milano, 1995).

fatto che le crediamo al servizio di una ragione che si estenderebbe con loro; dal fatto che ci crediamo moderni; e dell'alibi che questa credenza costituisce a fronte di ciò che facciamo.

Per introdurre il rivelatore che il nostro ospite, Tobie Nathan, costituisce a questo proposito, racconterò un aneddoto. Si tratta di un incontro aperto al pubblico in cui un biologo, di cui non farò il nome, descriveva i "nostri" antenati ominidi che, qualche milione di anni fa, percorrevano la savana africana. È stato allora che Tobie Nathan gli ha ricordato che, presso tutti i popoli civilizzati che conosceva, gli antenati giocano un ruolo molto importante. Fra i diversi aspetti di tale ruolo c'è questo: quando due gruppi s'incontrano, si presentano l'uno all'altro parlando dei rispettivi antenati. Un gruppo senza antenati, un gruppo che non sa "chi è" (non nel senso di un'identità fissata ma di una storia incessantemente reinventata nella ripetizione, nei termini della quale si costruiscono significati e si azzardano interpretazioni) non può incontrarne un altro, non può imparare dall'altro. Nathan domandò allora al biologo se davvero l'antenato ominide di qualche milione di anni prima era il "suo antenato"; e gli domandò anche se questo curioso antenato doveva essere contrapposto, come il solo "veramente vero", agli antenati grazie ai quali i popoli civilizzati costruiscono il significato di ciò che sono.

La domanda era buona: poneva il problema della coesistenza fra la nostra scienza moderna, giovane di tre secoli, e i modi di vita tradizionali. Le domande che in quei contesti si pongono vengono riprese («chi sono i nostri antenati?») e sviate dal loro senso originario in maniera tale che la risposta "scientifica" diventa la verità che distrugge l'illusione. Ora, il nostro biologo, famoso peraltro per il suo senso dell'ironia, non fu in grado di capire la domanda. Ciò a cui assistemmo fu un repentino scoppio di violenza, in cui intimò a chi aveva posto la domanda di studiare la biologia, minacciandolo addirittura di paragonarlo ai revisionisti storici.

Latour chiede, nel suo libro, «come possiamo essere siderati dal soffio freddo delle scienze, quando queste sono calde e fragili, tutte piene di reti pensanti e di soggetti essi stessi popolati di cose?»⁴. E certo il nostro biologo non era affatto siderato, lui, dalla storia che propagava: senza dubbio aveva un'abbondante scorta d'ironia per quanto riguarda la paleoantropologia, e sapeva fino a che punto le controversie al suo interno sono calde, appassionate, e fragili le inferenze, sempre sospette di voler far dire a degli indizi chi siamo, ciò che ci rende singolari, ciò che ci ha separato da tutte le altre specie. Ma quando si tratta di presentarsi al grande pubblico, tutto questo sapere, caldo e fragile, s'irrigidisce. I nostri antenati possono anche avere delle identità un po' esitanti: in senso scientifico, sono i nostri soli antenati. La parola si fa tagliente, la collera di ghiaccio. Il biologo non ha bisogno di presentarsi: chiedergli di farlo, di declinare i suoi propri antenati, è sconveniente. Racconta una storia che non è la sua ma quella di tutti gli umani.

Quando si tratta di reclutare degli alleati (una delle parole preferite di Latour) per estendere delle reti, i nostri scienziati e i nostri tecnici fanno molto bene come presentarsi, come negoziare ciò che sono, ciò che propongono; e fanno anche reinventarsi, di fronte a tutti quelli da cui dipende la possibilità di esistere su nuovi terreni. Nessuno di loro ricorrerebbe, in questi casi, all'argomento dell'Universale o del Razionale, con le maiuscole: sa bene che farebbe ridere il suo interlocutore, e a maggior ragione quando costui ha il potere di fare la differenza. Effettivamente caldo e fragile, suscettibile di negoziazioni appassionate e di ridefinizioni dolorose, è il sapere che si costruisce in alleanze arrischiate, descritte in modo assai più pertinente dall'arte della guerra che dalle norme dell'epistemologia.

Ma le reti lunghe non consentono di trattare alla stessa maniera tutti coloro che esse arruolano e bisogna, mi pare, distinguere tra chi si attiva entro le reti e chi ne subisce l'autorità globale e glaciale.

⁴ Id., p. 156.

Dirò allora che, dal momento in cui l'occupante di un punto qualsiasi della rete non pensa di doversi presentare, e non sa neppure come dovrebbe farlo, dal momento che insegna, prescrive, spiega qualcosa che sembra avere in se stesso il potere di garantire l'adesione di colui al quale s'indirizza, quest'ultimo subisce. Se l'arte della guerra è incorporata nelle reti lunghe e reinventata come gioco di ruolo che riunisce localmente dei protagonisti ben poco ingenui (le "vittime" delle controversie e delle altre operazioni attraverso cui si costituiscono le reti meritano certo interesse, ma non l'emozione indignata che si riserva alle vittime delle ingiustizie), il marcatore più sicuro della differenza fra colui che si attiva e colui che subisce è il fatto che il primo si presenta al secondo "armato" delle sue buone intenzioni. Se l'altro rifiuta ciò che favorisce il benessere, lo sviluppo economico, la lotta contro la malattia e la sofferenza, la condivisione di un sapere che dovrebbe trarlo fuori dall'ignoranza, non è un protagonista ma un oscurantista, che dovrà subire il soffio gelido della condanna per irrazionalità.

Il problema, qui, non è di mettere in scena uno sfortunato consumatore passivo, incapace di attivarsi, di creare dei significati, e in breve di prender parte a suo modo a ciò che gli è proposto o imposto. Poiché qui è questione di terapia, tutti sanno che i responsabili della salute si strappano i capelli per gli usi impreveduti, spudorati, irrazionali che i francesi fanno dei farmaci. Nondimeno, l'insieme di questi usi segnala i limiti della rete: si condurranno inchieste sociologiche, si costruiranno i mezzi per una migliore pedagogia, si cercheranno nuovi modi di regolazione che non contravvengano troppo chiaramente alla libertà del malato di indirizzarsi a tutti i medici che vuole e a quella del medico di prescrivere ciò che, in fede e coscienza, crede utile. Tutto questo si legge nei giornali e i lettori imparano a fare il punto sul rapporto fra i comportamenti "dei francesi" e il deficit della Sécurité Sociale. Resta il fatto che questi francesi ribelli e incontrollabili "subiscono" poiché li si giudica in base al loro scarto rispetto all'ideale di un consumo razionale. Si accetta, al limite, di imparare da loro, ma solo per riportarli nel giusto cammino e non perché si tratti (come invece è il caso all'interno della rete) di reinventare insieme a loro che cos'è un farmaco e, al contempo, che cos'è un malato.

Nel quadro della descrizione di Latour, l'etnopsichiatria, per come l'ho vista funzionare al Centre Devereux, presenta una singolarità molto grande. Essa ha per ambiente le reti lunghe della medicina detta scientifica e soprattutto della psichiatria, e anche degli insiemi amministrativi e regolamentari delle norme dell'igiene, del diritto, della protezione della gioventù – in breve, l'insieme delle reti lunghe che si presentano alla popolazione in termini di "buone intenzioni". Ed essa non cessa di ricostituire, di reinventare delle località che resistono a queste buone intenzioni. Essa obbliga coloro che la praticano... a cosa? È la questione che vorrei porre.

Si tratta di ricostruire, fuori dai limiti della rete, laddove delle persone subiscono, dei luoghi dove la loro sofferenza possa costruire il suo significato? O si tratta ancora e sempre di prolungare la rete lunga che ci singolarizza, ma di prolungarla facendole subire la mutazione che presuppone la resistenza attiva e pratica nei confronti della nostra credenza nella modernità razionale e benintenzionata?

Tobie Nathan opterebbe forse per la prima di queste risposte; io vorrei assumere il rischio di optare per la seconda. Tenterò quindi di caratterizzare l'etnopsichiatria come pratica che inventa la fine della Grande partizione prodotta dalle nostre reti lunghe e che nessuna ridefinizione, per quanto illuminata, può eliminare perché fa parte della pratica e non dell'interpretazione epistemologica.

L'etnopsichiatria non è sola su questo fronte pratico, ma vi è in posizione singolare. Eliminare la Grande partizione fra coloro che si attivano e coloro che subiscono è solitamente di competenza del politico. Si tratta allora, segnatamente, di far esistere dei collettivi di cittadini divenuti capaci di chieder conto, di esigere di essere parte attiva delle negoziazioni che li riguardano, di obbligare i "decisori" a tener conto dei loro interessi. La generalizzazione di questa prospettiva politica è detta da Latour «Parlamento delle cose»: il luogo dove tutti si radunano attorno all'insieme che tutti hanno

creato, questo insieme «oggetto-discorso-natura-società» che li lega, ma del quale devono decidere come li legherà e quali conseguenze questi legami avranno per ciascuno.

La singolarità dell'etnopsichiatria è, da questo punto di vista, duplice. In primo luogo, essa non implica dei collettivi di cittadini divenuti capaci di esigere di far parte delle reti invece di subirle. I pazienti che Nathan e la sua équipe ricevono non hanno il potere di esigere granché. Soffrono. Sono, per così dire, questo insieme che ci lega, che lega noi che ci crediamo moderni; questo insieme che tutti quanti noi abbiamo creato in nome della medicina scientifica, della psichiatria, dell'universalità laica, dei diritti dell'uomo e della Grande partizione che regna nelle nostre scuole. Nello stesso tempo, l'operazione etnopsichiatrica ha una carica polemica contro gli ingredienti dell'insieme con il quale ha a che fare. Mette in causa questi ingredienti, mette in luce non solo la violenza sociale, ma la violenza scientifica, la violenza delle nostre buone intenzioni illuminate. Propone di trasformare una larga parte dei nostri saperi occidentali non soltanto in artefatti – nel senso generale secondo cui ogni enunciato, ogni fatto è evidentemente un artefatto, un fatto scaturito dall'arte umana –, ma nel senso polemico in cui "artefatto" significa "abuso di potere", imposizione unilaterale dagli effetti incontrollabili.

L'etnopsichiatria impone in effetti ai suoi operatori un obbligo che, per il fatto stesso che essa deve formularlo esplicitamente, mette in causa tutti coloro che vi si sono fino a oggi sottratti: si tratta di diventare "degni" di guarire delle persone senza approfittare della comodità offerta da una cultura comune. Ciò facendo, essa afferma due cose: che i nostri saperi terapeutici occidentali dipendono, come gli altri, da una cultura che, lungi dal poter essere opposta alle esigenze di un sapere oggettivo, fonda i nostri criteri di oggettività; e che una pratica, che ambisca alla creazione di un legame pertinente con altri umani prodotti da altre culture, deve innanzitutto rispondere alla sfida di rinunciare a tutto ciò che, nei nostri saperi, rivendica il potere di definire l'umano "in generale".

Il discorso sulla Grande partizione originato dalle esigenze dell'antropologia simmetrica ammette senza problemi la prima affermazione. È un caso particolare della tesi secondo cui non esiste una molteplicità di culture "puramente culturali", relative fra di loro ma tutte confrontate a una sola e unica natura, che solamente gli Occidentali sarebbero riusciti a riconoscere come tale. Esiste, invece, una molteplicità di nature-culture da cui dipende la molteplicità delle arti terapeutiche.

Ciononostante, la seconda affermazione si scontra frontalmente, mi pare, con una tentazione irenica dell'antropologia: quella di adottare un punto di vista abbastanza lontano perché tutto divenga comparabile, dipendendo da credenze e pratiche che conviene rispettare in egual misura. In *Non siamo mai stati moderni* Latour scrive: «Certo, l'Occidentale può credere che la gravitazione universale sia universale anche in assenza di qualsiasi strumento, calcolo, decodifica, laboratorio, così come i Bimin-Kuskumin della Nuova Guinea possono credere di essere l'intera umanità; ma sono, queste, delle rispettabili credenze che l'antropologia comparata non deve più condividere⁵». La sfida etnopsichiatrica consiste, come abbiamo detto, nella rinuncia alle categorie che ci permettono di definire uno "psichismo universale", ovvero di incontrare l'umano al di là del Bambara, del Kabilo o dello Yoruba, ovvero ancora di imporre dappertutto un medesimo dispositivo, psicoanalitico o medicale, corrispondente a queste categorie: tale sfida implica che non si tratta di una «rispettabile credenza», ma di violenza e di abuso di potere. Abbiamo qui a che fare con dei saperi che, per costruzione, non possono essere caldi e fragili per tutti i protagonisti interessati, perché definiscono alcuni di loro come destinati a subire il vento glaciale che li spoglierà dei "manti tradizionali" che li ingombrano. Il punto importante è questo: la sfida dell'etnopsichiatria si enuncia negli stessi termini della tradizione scientifica occidentale, per la quale è vitale la distinzione fra l'artefatto come messa in scena e l'artefatto come abuso di potere – anche se, dal punto di vista dell'antropologia comparata, essa non è che una rispettabile credenza.

⁵ Id., p. 162-163.

È per questa ragione che, in quanto figlia della tradizione occidentale, riconosco l'etnopsichiatria come parte di questa tradizione: parte che crea, per la tradizione a cui appartiene, degli obblighi che essa è tenuta ad ascoltare a partire dai medesimi termini con cui essa stessa si definisce. Nei suoi stessi termini, essa permette di postulare che non tutte le imprese che in egual misura si fregiano del nobile nome di "sapere moderno" sono anche in egual misura capaci di tollerare la rimessa in questione della Grande partizione, di tollerare la rimessa in discussione della credenza nella nostra modernità.

In effetti, posso immaginare un fisico capace di accettare tranquillamente che l'esistenza della forza di gravità implichi il dispositivo che la misura e tutta la storia della metrologia che tale dispositivo ha prodotto. Si limiterà a ricordare che questi dispositivi hanno subito molteplici prove che, seppure non stabiliscono in modo assoluto la distinzione fra due artefatti (l'artefatto-messa in scena che realizza il dispositivo, e l'artefatto-abuso di potere), testimoniano comunque dello sforzo di distinguerli. E aggiungerà che ogni nuova prova, per quanto improbabile sia, costituirebbe (certo: se, e solo se, proposta da un protagonista competente, ben equipaggiato e scientificamente rispettabile) un avvenimento, e cioè susciterebbe senz'altro l'interesse generale. In effetti ci sono stati, e ci sono, fisici capaci di mantenere un rapporto appassionato con la fisica senza aver bisogno di condividere la «rispettabile credenza» nell'universalità di ciò che essa mette in scena. L'esempio più noto è quello di Niels Bohr, uno dei padri fondatori della meccanica quantica che ha poi associato al tema della complementarità. Non è privo di significato, d'altra parte, che Georges Devereux abbia messo l'etnopsichiatria sotto il segno della complementarità.

Ciò significa che la fisica, così come molte altre scienze – compresa la paleoantropologia, all'incerta ricerca dei nostri antenati ominidi – sono capaci di resistere alla prova del discorso dell'antropologo, di accettarlo senza gioia, forse, ma anche senza panico. Tuttavia, la sfida dell'etnopsichiatria non è qualcosa che tutti i nostri saperi possono comprendere: alcuni, ben più di altri, sono legati a doppia mandata alla Grande partizione.

L'etnopsichiatria non è un caso particolare. La sfida alla quale essa risponde si pone in effetti a tutte quelle scienze che aspirano al potere di studiare lo "psichismo" in quanto tale: come procedere senza approfittare (o meglio, poiché si tratta di conoscenza e non di terapia, senza abusare) della facilità che è offerta dalla doppia sottomissione – quella del ricercatore e quella del suo soggetto – agli interessi della scienza, all'imperativo dell'obiettività? Si provi a immaginare un laboratorio di psicologia sperimentale dove i soggetti, lungi dal dar prova di "buona volontà", s'immischiassero nella negoziazione dei loro ruoli, nella discussione della situazione, nello studio di cosa mai può essere uno psicologo, a cosa obbedisce, a cosa crede o vuole credere. In breve, s'immaginino dei "soggetti" che non si lasciassero definire solo in virtù dei rapporti di forza che, sotto il nome di metodo, il laboratorio istituisce fra colui che fa la domanda e colui che "dà" la risposta. Ricordiamo, semplicemente, i risultati dell'esperienza di Milgram: questo rapporto di forza ha abbastanza potere da fabbricare, nel nome della scienza, dei boia.

In altre parole, la rimessa in discussione del tema della Grande partizione non dovrebbe lasciare intatto il paesaggio delle scienze, ma servire da rivelatore di una differenza che, secondo me, è essenziale. La pratica delle scienze moderne fa parte di una rete dove dappertutto, in tutti i punti, si pone la questione del potere in modo tale che il potere stesso perde la maiuscola, perde la sua potenza esplicativa, perché il significato che acquisirà, il modo in cui agirà, non pre-esistono alla costruzione della rete ma ne seguono; nondimeno, alcune pratiche hanno bisogno più di altre di un potere che preesiste loro: del potere del riferimento alla scienza, all'oggettività, al progresso irreversibile, alla differenza di natura fra scienza e opinione.

Ho sottolineato il fatto che il biologo del mio aneddoto non sapeva come presentarsi, e l'aneddoto è interessante perché avrebbe benissimo potuto farlo, perché quello che aveva da dire non aveva bisogno

di essere difeso dalla «rispettabile credenza» nel potere dei nostri antenati ominidi di sostituire tutti gli altri antenati, rimandandoli alla mera cultura. Sostengo, al contrario, che certe altre pratiche dette scientifiche sono incapaci di farlo, e che abbiamo un bisogno vitale di utilizzare questo criterio di differenziazione per passare dalla rimessa in causa "ideale" della Grande partizione alla sua rimessa in causa pratica e politica. Per riprendere l'immagine di Bruno Latour di un «Parlamento delle cose», se gli scienziati devono parteciparvi, tutti dovranno imparare a presentarsi. Sarà un'operazione estremamente faticosa per loro ed estremamente utile per tutti, ma questa fatica ne eliminerà un certo numero. E anche questo sarà assolutamente salutare.

Si pone quindi la questione della potenza positiva, e non solo di contestazione, che la sfida etnopsichiatrica può avere: in quale misura l'etnopsichiatria può creare un sapere capace di partecipare alle nostre reti lunghe, a prezzo di quali riconfigurazioni.

Secondo Bruno Latour, l'allungamento delle reti lunghe avviene tramite l'arruolamento di un certo tipo di «non umani», e questo allungamento fa sempre intervenire un lavoro di mediazione, la produzione di esseri ibridi che implicano a un tempo la natura e la società, e che costruiscono ciò a cui ci riferiamo quando parliamo di natura e di società. Tobie Nathan parla di altri tipi di non umani, del tutto diversi: oggetti terapeutici fabbricati come compatti, che non ha senso provare a purificare, a separare nei loro diversi ingredienti, e il cui significato non può essere negoziato perché non appartengono a nessuno e, soprattutto, non a coloro che li fabbricano⁶.

In un certo senso, le nostre reti lunghe (alla Latour) non cessano di produrre del «compatto» (alla Nathan), ma lo fanno malgrado loro e bisognerebbe parlare in questo caso di proliferazione piuttosto che di fabbricazione. Anche i farmaci (quanto purificati!), sottoposti a prove molteplici che devono certificare che sono veramente veri, che si rivolgono proprio alla malattia nel senso in cui questa fa parte della «natura», possono senz'altro diventare ufficialmente compatti per grazia dell'etnopsichiatria; ma possono anche diventarlo clandestinamente per tutti coloro – ivi inclusi medici e chimici – che le consumano. Le attuali reti lunghe lasciano in ombra quest'ultima operazione, o piuttosto la riservano al regno della pubblicità, che ricompatta a volontà, di sogni e di fantasmi, le merci di cui canta le lodi. Noialtri intellettuali disprezziamo la pubblicità e ci lagniamo dei suoi danni; ma il fatto che le sia lasciato campo libero, che nessuno lo occupi ufficialmente, è ancora parte della Grande partizione che ci definisce: la pubblicità s'indirizza all'opinione, malleabile e influenzabile.

A livello collettivo, abbiamo i saperi che ci meritiamo. È una conclusione che ho tratto, in particolare, dallo studio comparativo delle politiche riguardanti le droghe, oggi illecite, in Olanda e Francia. Il contrasto maggiore riguardava la definizione stessa di rete nel suo rapporto coi tossicomani che essa include. Gli esperti francesi sanno come devono essere definiti i tossicomani; gli esperti olandesi, al contrario, hanno scelto di supporre che costoro posano diventare parte attiva del sapere che li riguarda e hanno quindi inventato, o favorito, dei dispositivi atti a renderli capaci di diventare tali: i *Junkie Bonden*. Facendo ciò, gli Olandesi sono diventati, collettivamente, degni di creare un sapere di tipo differente sulla cosiddetta tossicomania, su ciò che possono divenire coloro che chiamiamo tossicomani, sul modo in cui potremmo, all'occorrenza, uscire dallo stato di guerra che caratterizza l'orizzonte francese in materia di droghe illecite.

⁶ [Ndt Per comprendere questo passaggio può essere utile richiamare rapidamente la differenza fra gli esseri ibridi teorizzati da Latour e gli oggetti compatti teorizzati da Nathan. Gli «oggetti capelluti» di Latour, che traducono il lavoro di un collettivo di umani e non umani, mescolano insieme i fatti e i valori, la natura presunta oggettiva e le proiezioni che su di essa si fanno. Tale mescolanza, sostiene Latour (v. oltre in questo numero della rivista), non è propria solo alle culture degli altri, dei "selvaggi"; ma anche – a guardarla da abbastanza lontano – alla nostra. Ciò vi è invisibile dall'interno perché uno dei valori culturali fondanti dell'Occidente è proprio la separazione fra fatti e valori, fra dati di natura e costrutti di cultura. Gli «oggetti compatti» di Nathan sono invece dispositivi terapeutici costruiti non già per *connettere* (come nella nostra visione medica), bensì per *disgiungere* il sintomo dalla persona. Questi oggetti attivi rimandano il sintomo alla sfera dell'invisibile, sono dispositivi tecnici che permettono di interrogarne l'intenzionalità: v. ad es. T. Nathan & I. Stengers, 1995. *Medici e stregoni*. Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 84-88.]

La creazione dei *Junkie Bonden* può far parte dell'invenzione di un rapporto pacificato con le droghe perché, mi pare, contribuisce al contempo a conferire alle droghe e al loro consumo un significato compatto, e a coloro che le consumano la capacità di presentarsi e di partecipare alle questioni che li riguardano, con o contro i medici, i politici e gli opinionisti di tutte le fogge in materia di droga. Il che significa, anche, resistere alle loro "buone intenzioni".

Certo, niente mi permette di identificare gli oggetti compatti di cui l'etnopsichiatria dice il senso, quelli che operano in rapporto con degli universi invisibili e inappropriabili, con la creazione dei *Junkie Bonden* e delle arti del consumo che questi potrebbero, eventualmente, diventare capaci di produrre. In entrambi i casi, sicuramente, la distinzione fra artefatto-messa in scena e artefatto-abuso di potere smette di essere operante, perché si tratta di creazione e di divenire, non di produzione di un sapere suscettibile di essere autorevole al di là del proprio campo di produzione. Ma una creazione come quella dei *Junkie Bonden* può essere pensata – come tutto ciò che ci riguarda – solo come transitoria, iscritta dentro una storia e in quanto tale sempre passibile di negoziazioni e ridefinizioni.

Se pretendessi che ci fosse identità, esigerei che ciò che c'insegna l'etnopsichiatria a proposito degli "altri" potessimo semplicemente incorporarlo, assimilarlo, farlo nostro. E qui sento il sogghigno di Tobie Nathan. Ma la mia tesi è diversa. Facendo esistere per noi degli oggetti compatti che non possiamo sperare di integrare nelle nostre reti, l'etnopsichiatria ci indica un elemento essenziale della riconfigurazione imposta alle nostre reti dalla sfida di diventar degni di non propagare la Grande partizione. Essa non ci offre una teoria, infine riuscita, delle pratiche che non comprendiamo, ma potrebbe permetterci di comprendere meglio noi stessi. Bisogna precisare che entro, qui, nel regno dei condizionali più pesanti, ma l'esercizio del pensiero presuppone un ottimismo dei possibili che non ha nulla a che vedere con la fiducia ottimista nell'avvenire.

In un certo senso, gli ibridi di Latour sono anch'essi compatti, perché non smettono di ricomporre e di rimettere in gioco i rapporti fra ciò che reputiamo incommensurabile: gli umani e i non umani; ma fanno parte delle reti lunghe nel senso che si tratta pur sempre di arrivare a una misura, a una messa in rapporto che crea o disfa delle identità: e umani e non umani sono innanzi tutto materia di speculazione quanto a ciò che si potrebbe far fare loro. Le tecniche che hanno il più forte diritto di cittadinanza in queste reti possono essere dette «scientifiche», nel senso in cui possono pretendere, una volta stabilizzate, di designare un sapere autonomo in rapporto ai dispositivi che esse mettono in opera. Penso a una riconfigurazione delle reti lunghe che dia diritto di cittadinanza ad altri tipi di tecnici, o di artisti: i tecnici del «compatto», quelli che potrebbero sapere che la loro tecnica non diventerà mai scientifica nel senso appena detto, e che potrebbero speculare non già sulle possibilità di fare ma sulle capacità di divenire. In breve, coloro che parteciperebbero alla creazione di esigenze e alla definizione di obbligazioni là dove regna il soffio gelido delle buone intenzioni e là, anche, dove campeggiano quei saperi che reputo incapaci di resistere all'eliminazione della Grande partizione. Costoro farebbero pienamente parte delle nostre reti lunghe perché, come tutti gli altri partecipanti, saranno sottoposti a vincoli, prove e obblighi che li impegnerebbero in una storia collettiva in cui si tratta, ancora e sempre, che altri possano apprendere a partire dalle loro attività. Ma prolungherebbero queste reti in un modo singolare; ciò che si tratterà d'imparare, la storia che si costituirebbe attraverso di loro, avrebbe come scopo la loro capacità "tecnica" a diventare degni di far esistere queste reti come "calde e fragili" per tutti coloro che esse includono. Di fatto, ritorniamo qui alla singolarità storica della nostra propria tradizione. In *L'invention des sciences modernes*⁷ ho cercato di mostrare il carattere politico di ciò che abbiamo inventato col nome di "razionalità". La messa in movimento, in problema, in creazione politica ci singolarizza per il meglio e per il peggio. Perché il peggio non sia una certezza, è questa singolarità che occorre senz'altro far esistere in quanto tale, "presentarla" a

⁷ Paris, La Découverte 1993.

nostro rischio e pericolo, anziché dissimularla dietro maschere neutre e temibili (temibili *perché* neutre) dell'oggettività e delle buone intenzioni.

Poiché ci permette d'imparare sugli "altri", l'etnopsichiatria è senza dubbio, come sostiene Nathan, in posizione unica, nella misura in cui questi "altri" non condividono il nostro modo particolare di delegare a dei saperi professionali specializzati la questione della sofferenza e del significato. Nel senso in cui ci permette di capire noi stessi, essa potrebbe diventare una fra molte altre. E se pensassimo, ad esempio, a una etnopedagogia? E se pensassimo a "etnopratiche" che potranno imporre a coloro che praticano la separazione e la purificazione la prova costituita dall'obbligo di doversi presentare nella loro propria singolarità locale, compatta e rischiosa? Allora, forse, costoro diventerebbero vettori di una *vera* cultura poiché, diciamolo chiaramente, se in questa esposizione ho attribuito a tutti, indistintamente, una cultura, era solo per comodità. Una cultura non si riduce a una routine amnesica abbellita da una dolce visione del mondo trionfalistica; una cultura crea delle memorie, dei punti di reperi, delle obbligazioni.

(Traduzione di Stefania Consigliere)

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>

