

L'antropologia entre individu i context: una interpretació sistèmica de la condició humana

Tullio Seppilli

President de la Fondazione Angelo Celli
per una cultura della salute (Perusa, Itàlia)
seppilli@antropologiamedica.it

Resum: Les reflexions proposades a continuació de manera sintètica reprenen per diferents vies el sentit d'antigues i precioses conversacions amb tres homes de gran vàlua ja desapareguts des de fa temps, cadascun dels quals va saber integrar amb intel·ligència i coratge un rigor científic previsor i una generosa implicació civil i cultural en les files del Partit Comunista Italià: després de tants anys sóc encara llargament deutor a Massimo Aloisi, biòleg i patòleg; a Ernesto de Martino, antropòleg i historiador de les religions, i a Emilio Sereni, historiador de les cultures materials i de les formacions econòmiques i socials. A llur memòria, i als númens benèfics en els perdurables rituals africans en un Brasil que em va acollir de nen durant els anys de l'odi racista, adreço amb respecte i afectuosa nostàlgia el meu saravá!

Paraules clau: biologia, història, nivells d'organització, lògica sistèmica, integració de les ciències humanes

Abstract: The following synthetically presented proposals take a fresh look at the meaning of old and beautiful conversations with three highly worthy men who departed from us a long time ago. Each of these men was able with intelligence and courage to instil in the ranks of the Italian Communist Party a forward-thinking scientific rigor and a generous civil and cultural commitment. After all these years, I am still greatly indebted to Massimo Aloisi, biologist and pathologist, Ernesto de Martino, anthropologist and religious historian, and Emilio Sereni, historian of material cultures and economic and social formations. To their memory, and to the beneficent deities in the enduring African rituals of a Brazil that welcomed me in as child during the years of racial hatred, I address with respect and affectionate nostalgia my own saravá!

Keywords: biology, history, levels of organization, system logic, integration of the human sciences

* Edicions anteriors: Tullio Seppilli, *L'antropologia tra individuo e contesto: una interpretazione sistemica della condizione umana*, p. 39–71, a: Alfonso Mele et alii [ed.], *Salute e complessità. Viaggio nei campi del sapere*. Bologna: Il Mulino, 2007, 150 p. (Management, economia e politica sanitaria. Collana della Fondazione Smith Kline) / Tullio Seppilli, *Scritti di antropologia culturale*, Massimiliano Minelli e Cristina Papa [ed.], Leo S. Florència: Olschki Editore, 2008, vol. I, p. 127–150.

1.

La fundació teòricoempírica de l'antropologia i del corpus de les ciències humanes sembla marcada per una qüestió crucial que travessa tota la seva història, tot reverberant-se successivament sobre els horitzons de referència i el plantejament general, sobre les metodologies i els models interpretatius, i també sobre les mateixes directrius d'investigació, els efectes i l'ús social dels resultats.

És una qüestió que, tal com ha estat successivament «resolta», ha pesat fortament en fenòmens socials de gran abast: ha legitimat o contrastat el racisme, el colonialisme o la subordinació de la dona, ha condicionat els comportaments vers la desviació i la diversitat, ha incidit fins i tot en el paradigma de la medicina oficial. I és sobretot en aquest terreny que les ciències humanes concernen directament els mecanismes profunds d'algunes de les expressions més candents de les actuals dinàmiques d'hegemonia i de poder i, probablement, resulten les «més implicades» i les «menys neutrals» en el panorama de les ciències modernes.

Temps enrere, aquest nus fonamental de les ciències humanes —aquest «cor» del debat intern i permanent, d'altra banda encara no resolt del tot— s'indicava sintèticament, i una mica impròpiament, com la qüestió de la relació, en l'home, entre natura i història. Intentarem formular-ne progressivament, com veurem, una definició més actual, si bé és cert que aquesta qüestió remet a algunes preguntes ineludibles per cada interpretació de la condició humana.

Quant i com pesa, en el comportament dels individus, la seva natura biològica? I quant i com hi pesen, en canvi, les experiències i les vivències en un determinat context històric i social? Quant i com, al contrari, l'assentament, el funcionament i el desenvolupament històric d'una societat depenen de la pròpia lògica global, «d'escala», també més enllà de la natura biològica de cadascun dels individus que la componen, de les «necessitats naturals» i de l'estadi evolutiu atès durant el procés d'hominització?

A més, si allò que diversifica les nombroses civilitzacions deriva de l'heterogeneïtat dels recorreguts històrics i dels contextos ambientals que aquests recorreguts han hagut d'afrontar, i no pas de la diversa constitució biològica dels individus que la componen, llavors, allò que «resta de similar» entre tots els homes —allò que sovint indiquem com «l'universalment humà»— depèn només de l'homogeneïtat biològica substancial de l'homo sapiens, és a dir, de tota

la humanitat que ha arribat a l'estadi actual del seu procés evolutiu? O bé no depèn també d'algunes característiques que van més enllà de l'esfera biològica i que, tanmateix, són comunes a tot tipus d'existència humana arrelada en una xarxa de relacions socials, és a dir, d'algunes matrius no biològiques però presents en qualsevol condició social independentment del tipus de civilització?

Resumint, quin grau d'autonomia i quines interaccions podem suposar entre el «nivell» d'organització de la constitució biològica individual i el del sistema social? En quina mesura i per quins processos l'horitzó social s'integra la natura biològica de cada individu, sense únicament sobreposar-s'hi, al llarg del procés de formació de les persones concretes, de llur subjectivitat i de llurs comportaments?

En substància, el nus de la qüestió és que no podem interpretar la condició humana si no tenim en compte els seus dos nivells constitutius essencials o, dit d'una altra manera, els dos «nivells d'organització» que li interessin més directament: el biològic i l'historicosocial.¹ En efecte, no la podem interpretar si no tenim en compte que aquests dos nivells coexisteixen i s'entrellacen, encara que sempre en mesura diferent, a qualsevol escala que es dirigeixi la recerca, de manera que és impossible separar-los atribuint al *biològic* l'«individual» i a l'*historicosocial* el «col·lectiu». Això pot succeir perquè la «naturalitat» de l'individu, des que neix, és irremeiablement i profundament condicionada pel fet de viure en societat, de manera que aquesta «naturalitat» no és, com a tal, empíricament comprovable,² o perquè tota societat humana està formada per

1. És impossible d'abordar aquí en les seves complexes dimensions epistemològiques la qüestió dels diversos nivells d'organització en què sembla manifestar-se (i «funcionar») tot el món de la natura. Tot i així, podem acceptar, amb un cert grau d'aproximació, que quan un cert nombre d'unitats «inferiors» es relacionen entre si de manera estable i determinada, i donen lloc a una més àmplia unitat «superior», no manifesta els caràcters d'una simple sumatòria dels elements constitutius, sinó que «funciona» com un *sistema* nou i qualitativament diferent, en certa manera autònom respecte dels elements que el componen (i de llurs caràcters). Una molècula d'aigua, per exemple, és exclusivament constituïda per un àtom d'oxigen i per dos d'hidrogen, però l'estructura —molecular, precisament— es caracteritza com un *sistema* que no reproduceix de cap manera les característiques dels seus àtoms constitutius. Això sembla vàlid a molts nivells, perquè cada «unitat» pot ser tant la resultant sistèmica d'unitats «inferiors» a aquesta com element constituït d'un sistema «superior». Així que per poder avançar, sembla que s'hauria de focalitzar la mirada científica només a un nivell específic, o només a alguns nivells específics contigus, d'aquest edifici complex (el subatòmic, per exemple, o bé biomolecular), però no s'ha d'ignorar que es tracta sempre d'una mirada «parcial». I pel que aquí ens concerneix més directament, és important subratllar que les ciències humanes no poden deixar d'articular amb llur mirada almenys aquests dos nivells, el biològic i l'historicosocial, que, com ja hem vist, es troben en estreta interconnexió, i als quals fa referència tota definició específica de condició humana.

2. Les úniques possibles verificacions de com podria ser l'home sense cap condicionament social, i, per tant, de tot psiquisme i de tot assentament comportamental culturalment «alimentats», són els poquíssims casos

individus biològicament constituïts i per això s'ha de relacionar, encara que de maneres històricament heterogènies, amb les seves necessitats i potencialitats «naturals». Tota societat ha de respondre, doncs, a les exigències biològiques basilers de l'espècie humana —encara que en mesura heterogènia i segons modalitats desiguals—. Tanmateix, aquestes respostes, i en certa manera també les exigències, es constitueixen com a expressions *específiques* de les *específiques* característiques de cada sistema social. I cada societat es pot organitzar només a partir de les característiques i de les potencialitats somàtiques i psíquiques presents en la constitució biològica de l'espècie humana, però «selecciona» i «ensinistra» aquelles potencialitats que resulten funcionals al sistema de vida i de rols que la caracteritza.³ D'aquesta manera, el fet social no se sobreposa

—uns vint documents en els últims tres segles— de persones ocasionalment disperses de llurs contextos en edat molt jove i excepcionalment sobreviscudes per molt de temps fora de tot context humà fins a llur retrobament/encontre amb alguna comunitat organitzada. O situacions almenys en part comparables: per exemple, nens reclosos per alguna raó per llurs mateixos parents i allunyats de tot contacte humà, després sortosament «descoberts» i reinsertats en el teixit social. Persones, en definitiva, que en llur formació han quedat estranyes a tot procés de *socialització* i d'*inculturació*. Retrobats generalment quan eren ja adolescents, aquests individus s'han anomenat com «nois salvatges» o bé «nens llop». Havent sobreviscut al desafiament ambiental i havent produït respostes gairebé sense suports culturals, aquestes persones s'han revelat, de fet, menys aptes a la supervivència que els mateixos animals «naturalment» instal·lats en el mateix territori, i han resultat ser gairebé «opacs» als tardans intents d'«educació», fins i tot pel que fa les *tècniques del cos* (o sigui, la selecció *cultural* i l'ensinistrament de les moltes potencialitats *biològiques* del cos humà, v. també n. 3): no ensinistrat a les necessàries articulacions en edat infantil, el seu aparat de fonació, per exemple, s'ha enrigidit i no és capaç d'aprendre i reproduir correctament els sons necessaris per pronunciar qualsevol llengua (una condició que, d'altra banda, es verifica, encara que amb efectes menys radicals, quan els adults aprenen una nova llengua, i encara que la dominem plenament en l'àmbit sintàctic i lexical, no aconseguim pronunciar-la «com els nadius» i d'alguna manera quedem clavats als sons que hem après amb la nostra llengua materna en edat infantil). Sobre un dels retrobaments més famosos i debatuts d'aquesta limitada casuística, vegeu Sergio Moravia, p. 117–150 del seu *La scienza dell'uomo nel Settecento*. Bari: Laterza, 1970, i del mateix Sergio Moravia, *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, P.H. Pinel e dell'Anonimo della «Décade»*. Bari: Laterza, 1972, 191 p. Per a una actualització de tota la qüestió: Lucien Malson, *Les enfants sauvages*. París: Union Générale d'Éditions, 1964 [ed. ital.: *I ragazzi selvaggi*. Milà: Rizzoli, 1971, 231 p.]. Sempre referent a això, he tingut ocasió de coordinar, en qualitat de conferenciant, un intent de síntesi dels casos coneguts, preparat en forma de tesi doctoral per Giovannella Cardinali, *I «ragazzi selvaggi»: tre secoli di analisi dei casi di isolamento esterno nel quadro del dibattito antropologico sul rapporto «natura-cultura»*, Corso di Laurea in Lettere, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia, 1983, 243 p.

3. Devem a un magistral assaig de Marcel Mauss (1936) la noció de *tècniques del cos* per indicar els processos de selecció i ensinistrament de les *potencialitats biològiques* de l'espècie humana implicades en un ús del cos funcional als rols i al sistema de vida dels individus en tota societat (o en els seus segments professionals i socials específics). Per tant, la consciència que en cada context social s'ensinistra i s'utilitza només una part d'aquestes potencialitats: les funcionals, en concret, a allò que en aquell context resulta *socialment* requerit als individus en termes de prestacions comportamentals, autocontrol dels processos fisiològics, activació de dinàmiques psíquiques (Marcel Mauss, «Les techniques du corps», *Journal de Psychologie*, vol. XXXII, n. 3–4, 15 març - 15 abril 1936 [ed. it.: *Le tecniche del corpo*, p. 383–409, en Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torí: Einaudi, 1965, LIV+417 p.]). S'ha de dir que més enllà de les etnografies específiques, la reflexió entorn de les tècniques del cos origina una sèrie de problemes més generals rel·ligats

simplement al fet biològic, sinó que es constitueix —integrant cada individu en una xarxa de relacions— com a sistema organitzatiu «superior», que a partir de les naturalitats biològiques individuals torna a plasmar-ne radicalment el perfil.

Com vaig tenir l'oportunitat d'escriure ja fa molts anys,⁴ s'aborda, aquí, «la qüestió [...] de l'autonomia recíproca i, també, de les relacions d'integració entre els dos nivells —el *biològic* i el *social*— en els quals se situa (i s'ha d'estudiar) la condició humana. La seva especificitat consisteix precisament a situar-se, contemporàniament, com a producte de *determinacions i correlacions naturalístiques i biològiques* i com a expressió de l'existència d'una *organització social* que transcendeix els individus i es constitueix com a «sistema» i, tanmateix, els condiciona radicalment segons la pròpia «lògica», relativament autònoma i qualitativament diversa respecte a aquella que regula els processos en els quals es manifesta llur constitució biològica». D'aquesta manera, continuava escrivint, «en un mateix individu allò que deriva del condicionament social no resulta simplement «sobreposat» als processos biològics. La substitució, a les «naturals», de situacions-estímuls qualitativament nous pel fet de ser expressions *històriques* d'assentaments de vida i de contextos ambientals *produïts socialment*, reestructura profundament tots els mecanismes biològics d'adaptació. Però la interposició d'una ineludible *mediació social*, de vegades molt complexa, en l'esquema de cada resposta de comportament a les necessitats i a les mateixes pulsions instintives, en modifica en bona part les maneres i les direccions de sortida «naturals» adequant-les a les condicions d'existència produïdes pel sistema social, introduint inhibicions o canalitzacions imposades pels codis culturals i

a la qüestió de la integració, en l'espècie humana, entre determinacions biològiques i historicosocials. Per exemple, el problema de la relació entre l'edat biològica i la possibilitat d'ensinistrar una potencialitat corpòria específica; és a dir, fins a quina edat l'organisme humà admet amb èxit l'activació d'una «capacitat» particular i pròpia. Un altre problema és la possible incompatibilitat d'ensinistrament entre dues potencialitats diverses (l'ensinistrament de la mà, per exemple, per a l'exercici de les feines agrícoles tradicionals i, allora, per a l'execució d'obres musicals al piano). Tanmateix, continua obert el problema de quines/quantas són en conjunt les potencialitats corpòries de l'espècie humana. Com que cada societat en selecció només algunes, és cert que només un examen atent i global dels ensinistraments somàtics i psíquics del cos humà adreçat sense excepció a *totes* les societats podria apropar-nos a conèixer tot el ventall dels nostres possibles «poders». Però, rigorosament, aquest examen tampoc no podria considerar-se teòricament exhaustiu.

4. Cfr. Tullio Seppilli, «Per una antropologia della alimentazione. Determinazioni, funzioni e significati psico-culturali della risposta sociale ad un bisogno biologico», *La Ricerca Folklorica*. «Contributi allo studio della cultura delle classi popolari», n. 30, octubre 1994 (número dedicat a l'*Antropologia della alimentazione*, ed. Mario Turci), p. 7–14, en particular a la p. 7.

afegint-hi significats i funcions noves, segons esquemes sempre diferents amb relació a la diversitat de cada situació històrica».

2.

En efecte, en el curs del llarg procés d'hominització —la durada del qual s'estima avui al voltant de quatre milions d'anys—, els nostres avantpassats s'anaren organitzant gradualment en xarxes de correlació col·lectiva, és a dir, en *sistemes socials*, capaços de produir, mitjançant l'impacte del grup i una articulació interna de les tasques, respostes sempre més calibrades i incisives als desafiaments ambientals. Va sorgir així un nou «nivell d'organització» de la vida humana, el qual «funciona», com a *sistema*, i no com a simple *sumatori* dels individus i de llurs capacitats individuals. Però des dels inicis de la seva formació, va anar assumint, precisament en tant que *sistema*, una autonomia de funcionament pròpia, encara que relativa, respecte a la lògica de funcionament biològic de cada un dels individus que el componen, i una pròpia dinàmica de canvi, *historicosocial*, sempre més ràpida i relativament autònoma respecte a la dinàmica de canvi *evolutivobiològica*. Així, la transformació de les civilitzacions, la seva alternança i la seva diferenciació planetària es produeixen mitjançant processos interns a la lògica dels sistemes socials, en el curs de temps *històrics* que en termes *biològicoevolutius* no comporten cap variació sensible.

Així, doncs, la constitució del sistema social, és a dir, d'un *nivell d'organització superior a cada un dels individus*, ha tingut una influència decisiva en el destí humà. S'ha traduït en un pes creixent de l'home vers el seu context ambiental i, per tant, en una progressiva autonomia respecte a la «natura externa». Així mateix, ha produït una estructura complexa i estratiforme de relacions entre els individus i, en conseqüència, un poder de condicionament recíproc, encara que desigual. També ha determinat la formació d'un nou concepte, la *cultura*, un patrimoni *intersubjectiu* de models mentals —representacions cognitives, valors, esquemes de comportament— que els individus han anat produint segons els estímuls i els problemes sorgits de les condicions concretes d'existència de llurs comunitats, en cada una de les quals aquests models són substancialment compartits no solament a causa d'una relativa homogeneïtat de les situacions i dels horitzons de referència, sinó també, en gran manera, per efecte del desenvolupament d'una xarxa interna i estable d'*intercanvis comunicatius*. Així,

mitjançant la producció social de símbols i codis, de xarxes de comunicació *interindividuals* i, per tant, també *transgeneracionals*, els models mentals (o *culturals*) es van poder intercanviar i acumular, de manera que des de l'antiguitat més remota les comunitats humanes van arribar a disposar de grans i orgànics *patrimonis col·lectius d'instruments cognitivoperatius* funcionals per afrontar, de manera compartida, les tasques relacionades amb llur sistema de vida: patrimoni enormement més rics i «convalidats» del que qualsevol individu hauria pogut mai produir aïlladament al llarg de la seva vida partint només de les seves experiències personals (i que, sense transmissió, un cop mort l'individu, hauria desaparegut).

D'aquesta manera, per a cada individu, l'adquisició del patrimoni cultural de la pròpia comunitat es tradueix no sols en una enorme dilatació de models mentals disponibles, sinó també en un gran «simplificador social». Davant les situacions que se li van presentant, no necessita construir-se tot sol, del no-res, amb tots els riscos de possibles errors, els models interpretatius i operatius necessaris, ja que davant de cada esdeveniment, de cada tasca, de cada encontre, de cada missatge, ell ja posseeix una clau de lectura, un instrument de valoració, un esquema adequat d'esperes i respostes, o almenys una orientació per accedir-hi. És a dir, ha adquirit, mitjançant la seva *socialització* i el consegüent procés d'*inculturació*, una rica plataforma de models ja convalidats i socialment compartits. Aquest fet li permet concentrar-se molt més fàcilment només en els elements de «novetat», que requereixen, doncs, una certa creativitat personal i cultural. D'altra banda, la contraprova està en les dificultats objectives i en les vivències subjectives d'aïllament i inadaptabilitat de qui, com els emigrants, s'introdueix improvisament en un context cultural estrany, és a dir, en un context «diferent» de l'habitual.

La funció i l'existència mateixa de la cultura semblen, en gran manera, una dada específica de la condició humana:⁵ la constitució de les xarxes comunica-

5. Potser és oportú introduir aquí una breu reflexió. L'elaboració de models mentals de tot tipus —cognitius, valoratius, operatius— no sembla exclusiva de l'espècie humana. Almenys els animals «superiors» —els gats per exemple, si volem fer una referència no gaire propera a l'home— elaboren efectivament, en base a llurs experiències de vida, *representacions* del propi context territorial, dels llocs d'interès particular i de les vies per accedir-hi, dels homes amb qui conviuen, reforçant o modificant aquestes representacions sobre la base de successives experiències; manifesten *criteris valoratius* sobre situacions o persones, i sempre sobre la base d'experiències precises; sobre la base d'experiències concretes, també, a través de proves i errors, enllestixen cadenes d'*esquemes de comportament* encaminats vers objectius específics (com demanar menjar o abaixar l'agafador per obrir una porta). És a dir, utilitzant les capacitats neuropsíquiques pròpies, produeixen models mentals fundats en l'elaboració mental i la «generalització» de les experiències realitzades *al llarg de la vida*.

tives i la consegüent patrimonialització col·lectiva dels models mentals —és a dir, la formació de la *cultura* o, dit d'una altra manera, de la «consciència social»— representa probablement el moment decisiu, el veritable «salt qualitatiu» produït per l'*organització social* de l'espècie humana i per la seva lògica interna de funcionament *sistèmic*.

En aquest context, el caràcter col·lectiu (*social*) de les respostes humanes als desafiaments ambientals ha condicionat fortament, sens dubte, la mateixa direcció del procés evolutiu (*biològic*): no és casual que els homes actuals siguin, en llur individualitat, físicament molt més febles que llurs avantpassats més antics i, en canvi, estan dotats d'un aparell neuropsíquic molt més complex, funcionalment connex a la complexitat dels processos d'elaboració i intercanvi cultural que l'home ha anat socialment construint al llarg del temps per abordar col·lectivament la seva condició existencial.

3.

Potser val la pena detenir-se una mica més —encara que de manera molt esquemàtica— en alguns caràcters de la cultura i en els seus mecanismes de formació i canviament, com a prova de la funció determinant i intermediària entre individu i context, així com de la costant interacció amb el funcionament *global* del sistema social.

A. Primer de tot, *la radicació de les cultures en horitzons naturals i historico-socials concrets*: de manera que totes les cultures apareixen temàticament orientades i focalitzades a les situacions i a les tasques que els individus hereten del territori i de l'organització social en què estan col·locats. Estratègies d'atenció, representacions del món, sabers, valors i metes de vida, models de rol, qualitats humanes privilegiades, tècniques de treball —és a dir, tot l'assentament cultural— es concentren funcionalment, en cada comunitat, al voltant dels problemes plantejats per les condicions concretes en què es basa la seva existència i els seus mecanismes de supervivència: en direccions diferents, per tant, en una

En alguns casos, aquests models poden ser certament transmesos a altres subjectes mitjançant l'evidència demostrativa dels comportaments o bé mitjançant processos que, en rigor, podem considerar «comunicatius». Però el patrimoni de models mentals de què pot disposar cada individu resta substancialment com aquell basat en l'elaboració de les experiències directes pròpies. Si no es produeix un vast cúmul de models entre individus i entre generacions, i una constant verificació intersubjectiva de funcionalitat, no podem dir que s'aconsegueixi la formació i la col·lectiva disponibilitat d'una veritable *cultura*.

comunitat de pescadors o en un poble de pagesos, per exemple, o en una tribu de pastors nòmades o entre els ciutadans d'una metròpoli industrial.

B. Per això mateix, *les societats estructuralment «estratiformes»*, articulades en segments socials caracteritzats per condicions de vida heterogènies (i, per consegüent, relacions de poder asimètriques), *manifesten un cert grau d'interna heterogeneïtat cultural, més o menys marcat*. Els punts de vista, els models de rol, les competències, dels individus col·locats en diferents posicions en l'estructura immanent al sistema, encara que remetin a alguns elements orientadors de fons comuns, hi manifesten inevitablement sensibles diversitats subculturals. En efecte, també en termes generals podem admetre, *grosso modo*, que els patrimonis culturals dels individus resulten més heterogenis com més heterogènies són les condicions i les experiències —directes o «comunicatives»— de llurs recorreguts biogràfics, i viceversa.

C. *En les societats «estratiformes», els diversos segments socials manifesten un pes diferent en els mecanismes de producció i circulació cultural*. És a dir, davant les diverses situacions que es presenten, els diferents segments expressen una diversa possibilitat de resposta interpretativa i operativa i una diversa capacitat d'elaborar-ne autòmicament els models i difondre'ls en l'espai social, i una diversa, encara que mediata, permeabilitat a l'assumpció de models formulats i difosos per altres segments socials. Aquesta capacitat d'alguns segments del sistema social de produir estructures mentals i de plasmar mitjançant processos específics el patrimoni cultural d'altres segments s'indica amb el terme *hegemonia*.⁶ En efecte, és a través d'aquests processos que els grups que guien els mecanismes de funcionament d'un sistema social i n'estableixen les regles —situant-se així en posicions de poder— són generalment capaços de condicionar de manera determinant també els models mentals i els estils de comportament dels altres estrats socials orientant-los cap a direccions funcionals tot reproduint-se l'ordre social existent, del qual aquests grups deriven, en efecte, llur posició dominant. Així, el patrimoni cultural dels estrats subalterns resulta ser l'largament modelat «des d'alt» en vista d'un rol conforme a la regular reproducció de tot

6. Com sabem, Antonio Gramsci desenvolupa una satisfactòria formulació específica del concepte d'«hegemonia» en la progressió de les reflexions consignades als *Quaderni del carcere*. Per una a individuació dels caràcters essencials d'aquest desenvolupament (i, per tant, de la definició del concepte), es pot observar, en efecte, la veu *egemonia* (p. 29), al volum d'Umberto Cerroni, *Lessico gramsciano*. Roma: Editori Riuniti, 1978, 150 p. Continuant amb el concepte d'hegemonia, per a una major amplitud en el tractament de l'elaboració de Gramsci i dels seus precedents, no es pot obviar el volum de Luciano GRUPPI, *Il concetto di egemonia in Gramsci*. Roma: Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1972, 175 p.

el sistema social en el qual ells resulten, però, subalterns. Això s'esdevé, doncs, a través d'un joc complex de processos anomenats *de control social*, fundats no sols en mecanismes de *coerció/repressió*, sinó que són vehiculats mitjançant una articulada xarxa d'organitzacions i mediacions formatives de les orientacions culturals i dels models de rol, sobre la base d'estratègies institucionals precises i per efecte de la mateixa experiència quotidiana de cada individu en la lògica de funcionament del context i en la seva aparent «obvietat». Aquí ens trobem davant d'un nus central pel que fa la interpretació de la subjectivitat i dels comportaments individuals i de grup —que no poden ser compresos si no és dins d'aquest quadre sistèmic— i pel que fa a la interpretació del funcionament dels sistemes socials «estratiformes», en els quals, davant de grans majories subalternes, la gestió del poder i de les seves regles i la major disponibilitat dels béns produïts socialment es concentren en unes petites minories privilegiades. En una societat «estratiforme» —caracteritzada, doncs, per una objectiva i significativa distribució desigual dels béns i dels drets— cap assentament de poder no es podria sostenir utilitzant exclusivament, o predominantment, processos de control social basats en mecanismes de pura i simple coerció/repressió: de fet, els grups dominants de la societat exerceixen el poder i la capacitat de *dirrecció* mitjançant processos de conformació cultural de tots els estrats socials a les regles del sistema i al rol que se li ha assignat en el seu funcionament global. Precisament mitjançant aquest «condicionament preventiu a la conformitat», aquestes regles semblen «òbvies» i el nombre de comportaments desviats és extremament reduït, de manera que en el quadre dels processos de control social llur repressió —més o menys intensa o extensa segons els règims polítics— és sempre, en els processos d'*hegemonia*, la part més petita, l'*«excepció»*, l'*«última instància»* que s'activa en els poquíssims casos en què l'*hegemonia* no ha tingut èxit. Pensem en la coneguda afirmació de Karl Marx i Friedrich Engels en *La ideologia alemanya* (1845–1846): «les idees de la classe dominant són en cada època les idees dominants [...]. La classe que té a la seva disposició els mitjans de la producció *material* disposa així també dels mitjans de la producció *intel·lectual*».⁷ Amb conseqüències importants: des de la consciència del significat

7. Cfr. Karl Marx; Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. de l'alemany per Fausto Codino, introducció de Cesare Luporini, 5a ed. Roma: Editori Riuniti, 2000, XCII+551 p., vegeu p. 35 [I ed. it.: 1958, títol orig.: *Die Deutsche Ideologie*]. Com sabem, el text original de l'obra, escrit entre finals del 1845 i la tardor del 1846, no fou editat fins al 1932, a Moscou, en llengua original, i reeditat el 1966 després d'una acurada revisió (recollida en la 5a ed. it., 2000, aquí citada).

dels processos d'hegemonia i de llur pes en la determinació dels gustos, de les propensions, de les opinions i de les mateixes opcions polítiques, deriva inevitablement —i encara més en una societat «mediàtica», com la nostra, caracteritzada per poders comunicatius molt asimètrics— la qüestió d'un replantejament del concepte de llibertat com a mera absència de coerció i d'una definició de les regles d'una democràcia real, no ingènua i no simplista.

D. Com ja hem dit, en les societats «estratiformes» l'heterogeneïtat dels horitzons de vida dels diversos segments socials i els efectes heterogenis que hi determinen els processos d'hegemonia i de circulació cultural produeixen inevitablement una segmentació de la mateixa cultura o, dit altrament, una configuració diferent en els diversos estrats socials. Però, encara que marcada per un cert grau d'heterogeneïtat interna, una cultura així queda *totalment coherent quan els patrimonis culturals dels diferents estrats giren entorn del funcionament d'una mateixa formació economicosocial*: en una lògica sistèmica unitària, doncs. En les societats feudals, per exemple, el funcionament del sistema i del seu assentament de poder està garantit precisament per la tendència a la formació d'una *heterogeneïtat cultural coherent* entre els diferents actors socials que el constitueixen —senyors feudals, serfs de la gleba, artesans—, una diversitat que es tradueix en una diversificació en el desenvolupament de les diferents funcions que la lògica del sistema atribueix a cada actor. En aquest cas, doncs, una cultura internament heterogènia resulta, precisament per *aquesta diversitat*, del tot coherent.

E. Tanmateix, *en una societat la presència d'heterogeneïtats culturals internes pot expressar estats d'efectiva incoherència del seu assentament de cultura*, en el sentit que hi poden conviure presències, de vegades en els mateixos estrats socials, de models mentals que no es poden reconduir tots a la «lògica dominant» sobre la qual s'edifica en aquell moment el sistema social, i que, per tant, són incoherents entre si i d'alguna manera alternatius. Una condició així, present en certa mesura en tot tipus de societat caracteritzada per un determinat dinamisme, marca totes les èpoques històriques, com la nostra, en què es manifesten processos de canvis molt ràpids i d'interacció significativa entre diferents contextos de civilització. Aquests elements d'*incoherència cultural* —diversament distribuïts, en general, en el teixit social— generalment poden reconduir-se, en efecte, a dos grans ordres de dinàmiques conjunturals. *Primer*. La presència, juntament amb la cultura del règim social dominant, d'expressions culturals

que d'alguna manera remetien a persistències d'un règim anterior, ja superat o molt marginat, o bé, al contrari, d'expressions culturals en què ja es manifesta el preludi de lògiques socials noves, encara no del tot consolidades: de manera contrària, en tot cas, *expressions d'una transició més o menys ràpida de sistemes socials* i de la presència d'actors socials *encara o ja* capaços de manifestar formes pròpies d'autonomia cultural respecte a la lògica dominant. En aquests casos, ens trobem davant d'una resistència conservadora o, al contrari, d'una capacitat de producció i difusió cultural i d'una possible, encara que parcial, nova *hegemonia* per part de grups socials *antagonistes* als dominants: últimes rereguardes de règims passats o, al contrari, avantguardes implicades en una estratègia de canvi del règim existent. Però, en efecte, en les societats amb canvis ràpids, es poden donar transformacions culturals importants *fins i tot dins de la mateixa lògica de funcionament del sistema dominant* —penso, per exemple, en les implicacions psicoculturals de les actuals i contínues innovacions tecnològiques—: en deriva, també en aquest cas, una àmplia incoherència de models, ja que l'adequació a les innovacions implica de manera i mesura diferents els individus a causa de les diversitats generacionals i de la diversa col·locació possible respecte als vectors portadors de la transformació. Segon. L'arribada d'elements culturals provinents de l'exterior, d'altres sistemes socials (és a dir, fenòmens d'*aculturació*): efectes d'interacció en els territoris «de frontera», per exemple, o fenòmens d'«influència a distància» (importació d'objectes, de tècniques, o influències mediàtiques...) o conseqüències de l'arribada de portadors d'una «altra» cultura (colonitzadors, missioners, immigrants, homes convertits en esclaus...), amb una incidència molt diversa, evidentment, amb relació a la seva consistència numèrica i, sobretot, a les relacions de poder amb la població nadiua. Com veiem, en tota aquesta casuística podem observar, en un sistema social, la presència d'elements culturals *incoherents* amb la lògica del règim dominant, que poden arribar a desaparèixer o, al contrari, consolidar-se definitivament o poden reaccionar al «nou» i persistir-hi a través de processos d'una veritable *refuncionalització* o també, si provenen de fora, poden integrar-se als models locals (*sincretisme, híbridisme*).

En substància, en les societats (i en llurs diversos estrats) es consoliden aquells models mentals que —en les condicions donades i en les relacions concretes d'hegemonia i de poder que s'hi configuren— permeten als individus interaccionar i abordar més eficaçment les tasques que tenen davant seu. Es

tracta de models que, precisament perquè troben una concreta i quotidiana verificació de funcionalitat operativa en l'èxit dels comportaments que produeixen en situacions concretes, es poden transmetre fins i tot per molt de temps a través de les generacions. És clar que també podem permetre que emergeixin models nous en la mesura que l'acció dels homes i de la natura, o un desplaçament territorial de la comunitat, es tradueixen en un canvi dels contextos de referència, amb la qual cosa causen la no-funcionalitat dels models anteriors i llur obsolescència, i un inevitable procés actiu de *remodelació i canvi cultural*.

En resum, no es dóna història de les cultures i tampoc se'n dóna una interpretació, si no és en relació amb la història concreta dels homes que les produeixen i les utilitzen en contextos historicosocials determinats: dels homes, doncs, i dels sistemes socials en els quals se situen activament, en posicions determinades, en xarxes relacionals determinades, davant de situacions i de respostes possibles històricament determinades. És en aquest quadre sistèmic que pren forma el mecanisme portant del procés històric, és a dir, la perenne dialèctica *historicosocial* entre *les condicions materials d'existència* dels homes en contextos socials històricament determinats i *les formes històriques de llur consciència*, i, per tant, la producció i la transformació de les cultures.

4.

Avui sembla bastant plausible la hipòtesi segons la qual, en el fort condicionament dels individus produït pels assentaments de civilització, operen també factors «més permanents», és a dir, presents en qualsevol context de la vida social, encara que probablement aquests factors tinguin èxits heterogenis en cada context. En substància, parlem de l'existència i de la importància de trets presents en totes les civilitzacions, és a dir, comuns «a tots els homes»; trets que no deriven, però, de la substancial homogeneïtat de l'actual constitució biològica de l'espècie humana: *la hipòtesi, precisament, que hi ha «quelcom d'universalment humà» amb caràcter metahistòric, però de matriu social*.

No vull referir-me aquí a la qüestió, proposada altres vegades, de la universalitat del tabú de l'incest. Més aviat, em sembla interessant subratllar una condició de fons, comuna a tots els homes: per donar resposta a les pròpies necessitats, fins i tot les més elementals, cada individu —en qualsevol societat— s'ha de mesurar amb una dependència ineludible d'una «negociació» i d'una

activa mediació amb altres homes, i per això existeix, constantment, l'exigència subjectiva, a més d'objectiva, d'una positiva relació, encara que mínima, amb el context relacional. Precisament això em sembla una «necessitat comuna a tots els homes», arrelada en l'existència mateix del «viure social», encara que es tradueix en una miriade d'èxits diversos en el procés d'estructuració dels equilibris psíquics individuals com a conseqüència de les vivències de cadascun i, molt profundament, en dependència de la *qualitat de les relacions interpersonals modelada per la lògica de funcionament de cada sistema social*.

Així, per exemple, en la constitució d'un cert malestar psíquic i de la creixent sensació de solitud depressiva que afecta amplis estrats socials en la nostra civilització, té un gran pes la contradicció entre «allò que és una necessitat universalment humana», *operativa* i *emocional*, que empeny a la cooperació, a la solidaritat i a la compartició interindividual, i els models individualistes de competició exasperada presents en cada esfera de la nostra vida social junta-ment amb la progressiva disgregació dels lligams de suport primari.⁸

8. En aquesta direcció, emergeixen d'una extensa literatura antropològica i sociològica, psicològica i psiquiàtrica, i d'història social, apunts, notes i evidències específiques varies. Només cal pensar, per exemple, pel que fa a la crítica de la condició humana en les societats «tardocapitalístiques» o «consumístiques», en el famós text que anticipà David Riesman, *The lonely crowd. A study of the changing American character*. New Haven: Yale University Press, 1950 [ed. it.: *La folla solitaria*. Bolonya: Il Mulino, 1956, XII+374 p.]. I després a les ben conegudes aportacions d'Erich Fromm, *The sane society*. Nova York: Rinehart & Company, 1955 [ed. it.: *Psicanalisi della società contemporanea*. Milà: Edizioni di Comunità, 1960, 389 p.], i d'Herbert Marcuse, *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: The Beacon Press, 1964 [ed. it.: *Luomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Torí: Einaudi, 1967, 266 p.]. Successivament, en Richard Sennet, *The uses of disorders. Personal identity and city life*. Nova York: W. W. Norton & Company, 1970 [ed. it.: *Usi del disordine. Identità personale e vita nella metropoli*. Ancona-Milà: Costa & Nolan, 1999, 188 p.]; Richard Sennet, *The fall of public man*. Nova York: Knopf, 1974 [ed. it.: *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*. Milà: Bompiani, 1982, IV+263 p.]; Christopher Lasch, *The culture of narcissism*. Nova York: W. W. Norton & Company, 1979 [ed. it.: *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*. Milà: Bompiani, 1981, 283 p.]; Christopher Lasch, *The minimal self. Psychic survival in troubled times*. Nova York: W. W. Norton & Company, 1984 [ed. it.: *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*. Milà: Feltrinelli, 1985, 216 p.]. I, més recentment, Richard Sennet, *The culture of the new capitalism*. New Haven – Londres: Yale University Press, 2006 [ed. it.: *La cultura del nuovo capitalismo*. Bolonya: Il Mulino, 2006, 145 p.]. Per a una focalització d'aquests desenvolupaments en la subjectivitat juvenil, vegeu el text de Miguel Benasayas; Gérard Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*. París: Éditions de la Découverte, 2003 [ed. it.: *L'epoca delle passioni tristi*. Milà: Feltrinelli, 2004, 129 p.]. Continuant en la perspectiva de les implicacions en les subjectivitats individuals, és important, ens sembla, la caracterització de la fase de globalització del nostre sistema social com a «societat líquida», delineada per Zygmunt Bauman, almenys a partir dels assaigs continguts en el seu *La società dell'incertezza*. Bolonya: Il Mulino, 1999, 149 p., i sobretot en *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000 [ed. it.: *Modernità líquida*. Roma-Bari: Laterza, 2002, 272 p.], i les successives focalitzacions específiques (*Liquid love. On the fragility of human bonds*, 2003; *Liquid life*, 2005; *Liquid fear*, 2006; *Liquid times. Living in an age of uncertainty*, 2007, traduïts a l'italià per Laterza). A més, vegeu autors com Arjun Appadurai, Marc Augé, Ulrich Beck. Però, amb referència al conflicte neurotizant entre empenya social a la

5.

És cert que amb referència als fenòmens ja examinats, les determinacions biològiques i les historicosocials semblen manifestar un relleu heterogeni, un pes específic de vegades molt divers. En alguns casos, les unes o les altres semblen gairebé influents. I aquest fet es reflecteix en el mateix instrumental conceptual de les diferents disciplines que considerem constitutives de les ciències humanes.

En la formació universitària d'«anatomia humana», només per posar un exemple, normalment s'exclou, almenys en primera aproximació, tota referència a la «història economicosocial», encara que sabem molt bé que la llargada d'un fèmur, per no parlar de la mateixa alçada corpòria de nosaltres, els italians, ha crescut molt en l'últim segle a causa d'una sensible millora de les condicions alimentàries i de vida (i dels seus consegüents efectes en el nostre fenotip). I en els estudis d'«història de l'art» podem, almenys en primera aproximació, excloure (o millor dit, considerar òbvia) la consideració que la forma de la mà humana i la neurofisiologia del nostre aparell visual i de la nostra percepció cromàtica de les ones lluminoses són una condició prèvia i necessària del treball i dels resultats productius d'un pintor. En aquests casos es tracta, precisament, de condicions prèvies relativament estables o que, en tot cas, almenys en primera aproximació, poden ser deixades en el rerefons.

Però existeixen àrees fenomèniques en què la interacció entre el «fet biològic» i el «fet social» està al centre mateix d'allò que s'investiga: en l'estudi d'aquestes àrees, les *ciències humanes*, que es refereixen essencialment a l'un o a l'altre dels dos nivells —el «biològic» i el «social»— han de convergir necessàriament cap a una integració més immediata, i en absència d'una tal integració tota interpretació esdevé incoherent e insuficient.

Del quadre de les investigacions semblen emergir de manera evident almenys quatre d'aquestes «àrees d'integració màxima»:

a) *l'àrea de l'alimentació* quant a *resposta social* a una *necessitat biològica* primària, la de la nutrició: una resposta social arrelada en les maneres de producció i en les tècniques de treball amb moltes implicacions simbòliques i emocionals,

cooperació i empena social a una exasperada competició individual, és important veure Joseph B. Furst, *The neurotic: his inner and outer worlds*. Nova York: The Citadel Press, 1954 [ed. it.: *Le nevrosi*. Milà: Feltrinelli, 1959, 307 p., en particular a les p. 24–30].

nombroses funcions secundàries i notables i precoces implicacions psíquiques i psicossomàtiques;

b) *l'àrea de la sexualitat*: probablement cap altra pulsio *biològicament determinada* ha sofert en la història humana, en el terreny de les *relacions socials*, un ventall de prohibicions tan heterogeni tot i que rígid, canalitzacions, implicacions simbòliques i emocionals, sancions ètiques i normatives, projeccions organitzatives i institucionals, de manera que ja és difícil distingir-ne les diferents arrels;

c) *l'àrea de les tècniques del cos*, a la qual ja ens hem referit (v. nota 3), quant a resultats de la selecció i de l'ensinistrament sociocultural de les potencialitats *biològiques* del cos humà, coherents amb les tasques i els estils de comportament previstos en cada determinat context *social*;

d) *l'àrea dels processos de salut/malaltia*, en la qual la medicina moderna s'ha anat introduint amb èxit creixent focalitzant-ne progressivament la complexa dimensió biològica (*disease*): respecte a la qual, tanmateix, emergeix sempre més clarament —així com han anticipat sobretot les disciplines «psi» i l'investigació antropològica— el pes de les condicions i dels estils de vida, de les dinàmiques socioculturals i relacionals i de les experiències de vida subjectives (*illness*) i el de les «regles» que defineixen en les diferents societats l'estatut social de qui emmalalteix (*sickness*), de manera que la recomposició dels sabers fins ara adquirits per diverses vies sembla avui un objectiu primari.

6.

Sembla oportú, aquí i ara, reprendre, encara que breument, la temàtica de les *determinacions socials* de la patologia humana. I focalitzar-ne sobretot un dels «recorreguts»: la funció moduladora que desenvolupen els *dinamismes psíquics* respecte a les defenses orgàniques, és a dir, la dimensió de la *subjectivat* quant a lloc de l'activa intermediació, en cada individu, entre l'esfera «relacional» i la «biològica»: ⁹ perquè a l'entorn d'aquesta qüestió encara hi ha pendent una di-

9. És precisament sobre la fonamental *funció moduladora desenvolupada pel psiquisme* —com a principal espai d'integració, en la individualitat de l'home, entre el seu context i el seu organisme— que em sembla que encara avui, pel que fa a l'etiologia i tot el desenvolupament dels processos patològics, s'ha d'insistir sobretot en les determinacions socials, directes o indirectes. En efecte, des de fa temps s'està treballant altres aspectes de les esmentades determinacions com les condicions materials i els estils de vida, no sols les ciències socials, sinó també en disciplines biomèdiques, i especialment les recerques higièniques i epidemiològiques. I, d'altra banda, la historiografia de la medicina ha investigat àmpliament les implicacions d'alguns grans esdeveni-

ficil *querelle* interdisciplinària que dura ja des de fa més d'un segle i que només ara sembla que es comenci a solucionar.

Hem de recular a la segona meitat del segle XIX, al clima de creixent laïcització cultural manllevat al positivisme i als descobriments revolucionaris realitzats en aquells anys en l'àmbit de les ciències naturals —l'evolució de les espècies, el llarg procés d'hominització, l'existència dels microorganismes i l'etiologia microbiana de moltes malalties infeccioses, només per citar alguns exemples—. En efecte, va ser en aquells anys que la medicina occidental va començar a concentrar una atenció gairebé exclusiva a l'horitzó de les dimensions biològiques de les patologies que —amb grans èxits cognitius i operatius— anà abordant: un horitzó, hem de dir-ho, considerat com el terreny científic d'avantguarda, que visiblement «premiava», el veritable banc de prova del rigor i de l'«objectivitat» d'un treball de recerca seriós. I fou en aquells anys que gairebé tota la medicina occidental abandonà un interès real pel quadre relacional del pacient i per les seves experiències de vida que, en canvi, havia caracteritzat des del segle XVII la recerca i el debat sobre les causes dels fenòmens patològics.¹⁰ Aquesta exclusió

ments i processos històrics sobre la salut i la vida de poblacions senceres. Només cal pensar en la importància que les navegacions comercials genoveses al mar Negre per la propagació, a través dels ports de Messina i Marsella, de la terrible epidèmia de pesta del 1300, que en uns quants anys causà la mort d'un terç de la població europea, o en les implicacions del descobriment i de la conquesta d'Amèrica per part dels europeus, que estengué la sífilis a Europa i la tuberculosi entre les poblacions indígenes americanes.

10. Recordem el persistent interès, entre els metges i els filòsofs del segle XIX, pels casos de «nostàlgia», veu establerta per Johannes Hofer el 1688 (segons l'ús, ja consolidat, de denominar amb termes heretats del grec les patologies que la medicina anava configurant) per indicar una greu i morbosa forma depressiva, de vegades mortal, llargament documentada aleshores, sobretot entre els militars, que semblava ser la conseqüència de situacions d'erradicació forçada del territori d'origen, traumàtiques i prolongades. A propòsit d'aquesta síndrome, generalment considerada psicògena, escrigueren filòsofs com Jean-Jacques Rousseau i Immanuel Kant i metges de la talla d'Albrecht von Haller, François Gabriel Boisseau i Philippe Pinel. I, efectivament, fins i tot en un context no tan científic, aquesta patologia i el fet d'atribuir-ne l'origen a una forçosa erradicació del context habitual eren ben conegudes per les principals llengües d'Europa (a França, *mal du pays*; a la Gran Bretanya, *home sickness*; en el món germànic, *Heimweh*...). Per a tota la història de la *nostàlgia* com a una veritable patologia, fins a la reducció, que n'indica simplement un sentiment, vegeu Antonio Prete [ed.], *Nostalgia. Storia di un sentimento*. Milà: Raffaello Cortina Editore, 1992, 183 p. A principis del segle XIX, d'altra banda, en plena disconformitat respecte a les posicions biològiques que havien marcat la interpretació de la follia en el corrent positivista en l'últim quart del segle XIX, precisament Philippe Pinel, un dels fundadors de la psiquiatria moderna, havia arribat a la conclusió, partint d'una vasta casuística, que l'origen de molts desordres mentals era a causa de doloroses experiències emocionals, de «passions», d'esdeveniments biogràfics i de context que avui anomenariem relacionals. Encara l'any 1872 apareixia l'esplèndid i molt ben documentat volum d'un dels majors exponents de la psiquiatria britànica del segle XIX, Daniel Hack Tuke, *Illustrations of the influence of the mind upon the body in health and disease designed to elucidate the action of the imagination*. Londres: Churchill, 1872, editat successivament a la Gran Bretanya (Londres, 1883) i als Estats Units (Filadèlfia: Henry C. Lea's Son & Co., 1884, 482 p.) i traduït ben aviat al francès (*Le corps et l'esprit. Action du moral et de l'imagination sur le physique*. París: Baillière, 1886).

de la subjectivitat i del fet social pesa encara avui dia. Amb el greuge que en el mateix camp biològic, a un sempre més rigorós i positiu aprofundiment dels diferents «objectes» va correspondre una progressiva divisió sectorial dels sabers i una consegüent corrosió ulterior d'una visió sistèmica complexa.¹¹

L'atenció al pes exercit per la subjectivitat i pels seus factors relacionals i socio-culturals en les dinàmiques de salut/malaltia repregué, doncs, i per un període bastant llarg, bàsicament fora del camp mèdic institucional, seguint línies de recerca que podien reconduir-se *grosso modo* a les disciplines «psi» i a les antropològiques.

No és ara el moment de reconstruir amb detall aquest complex, articulat i de vegades tortuós camí, cap al qual només des de fa poc sembla que comenci a convergir també la biomedicina.¹²

Però potser val la pena recordar, molt breument, alguns moments crucials d'aquest progressiu reconeixement, que podem resumir amb la fórmula una mica esquemàtica «la psique pot fer emmalaltir, la psique pot fer guarir».

1890: Sigmund Freud dedica algunes pàgines significatives a remarcar que la relació que el que pacient estableix amb el terapeuta i la confiança que diposita en les seves capacitats desenvolupen en els mecanismes de guarició una funció tan important com el medicament que el metge recepta al pacient.¹³ 1892: el

11. En efecte, precisament en reacció a aquesta sectorialització de la medicina del segle xx s'elaboraren des dels anys vint models d'interpretació unitaris de l'organisme humà, anomenats «constitucionalístics», basats substancialment en una estructura de tipus endocrinològic; però, de fet, aquests models romangueren tancats en una perspectiva merament biològica, inadequats, doncs, per copsar el pes de les correlacions historicosocials, i en alguns casos —fixant suposades característiques psíquiques i culturals a «tipologies constitucionals» atribuïdes a la pertinença ètnica— desembocaren en posicions que feien obertament costat al racisme feixista.

12. Des de fa molt de temps, estic treballant en la reconstrucció puntual d'aquest recorregut emblemàtic dels fets que al llarg d'un segle de desenvolupament de les ciències humanes, de llur articulació canviant i de llur difícil relació interna entre un apropament naturalista i un apropament historicosocial. Per a algunes referències principals us reenvio a un breu text recent: Tullio Seppilli, «La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane» [diàleg a cura de Pino Schirripa], *Religion e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione* (Florència, any XIX, n. 48, gener-abril, 2004, p. 75–85), en el qual reprenia, precisament en forma de diàleg i amb les oportunes indicacions bibliogràfiques, la meua intervenció *La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e la psiconeuroendocrinoimmunologia* presentada al congrés Salute e Salvezza nel Mutamento Culturale, celebrat a Casole d'Elsa (província de Siena) els dies 9–10 de maig del 2003.

13. Cfr. Sigmund Freud, *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*, 1890 [ed. it.: *Trattamento psichico (Trattamento dell'anima)*, p. 93–111, a Sigmund Freud, *Opere*, Cesare Musatti (ed.), vol. I: 1886–1895. Torí: Boringhieri, 1967; vegeu en particular les p. 94, 95, 96–97, 98–99, 101, 102]. Aquesta cura no es perdrà mai en la tradició psicoanalítica i es reafirma, per exemple, en un dels «fundadors» de l'etnopsiquiatria moderna d'empremta etnopsicoanalítica: vegeu Tobie Nathan, *L'influence qui guérit*. París: Éditions Odile Jacob, 1994, 350 p.

gran psiquiatra de la Salpêtrière, Jean-Martin Charcot, intervé competentment en el debat, llavors candent, sobre els casos de *faith-healing*, suscitat per les «miraculoses guaricions» de Lourdes. Charcot supera alhora les posicions de qui les atribuïa a la intervenció sobrenatural de la Verge Maria i aquelles de qui, en canvi, en negaven senzillament l'existència. En un text, que ben aviat esdevingué famós, afirma que certament hi pot haver guaricions d'aquesta mena, si bé llur causa és d'ordre natural i l'hem d'atribuir a determinats estats psíquics del mateixos malalts deguts a una fe absoluta en la guarició, a un intens estat subjectiu d'esperança, reforçat pel *pathos* col·lectiu del pelegrinatge.¹⁴ 1913: un conegut antropòleg francès, Pierre Saintyves, conclou una acurada recerca sobre l'èxit dels guaridors que en les zones rurals de França sanaven les berrugues mitjançant procediments «màgics» —un èxit àmpliament documentat no fa gaire també a Itàlia i a altres països— i proposa també una interpretació basada en la funció d'un psiquisme activat per la certesa de l'eficàcia d'aquelles pràctiques, per part dels pacients, una certesa que era possible en l'horitzó de la cultura pagesa tradicional.¹⁵ 1926: Marcel Mauss, una figura central en la socioantropologia francesa del segle xx, presenta una àmplia documentació, d'àrea

14. Cfr. Jean-Martin Charcot, «La foi qui guérit», *La Revue Hebdomadaire* (París), t. VII, desembre 1892, p. 112–132. El treball es féu per respondre a un encàrrec del *The New Review*, que sortí en anglès al gener del 1893 (vol. VIII, n. 44, p. 18–31). Immediatament, se'n va fer una segona edició en francès (*Archives de Neurologie*, vol. XXV, n. 73, gener 1893, p. 72–87) i una tercera pòstuma, el vuitè volum de la *Bibliothèque diabolique* (Progrès Médical - Félix Alcan, París, 1897, VIII+38 p.), traduïda aquell mateix any a l'italià: *La fede che guarisce*. Roma: Fratelli Capaccini Editori, 1897, 50 p. D'altra banda, recentment, el text original francès, s'ha tornat a editar integralment (i anotat) a les p. 111–123, segons una nova proposta Jean-Martin Charcot & Paul Richer, *Les démoniaques dans l'art* seguit de *La foi qui guérit* de J. M. Charcot, introd. de Pierre Férida, postfàci de Georges Didi-Huberman. París: Éditions Macula, 1984, XXII+215 p. Sobre la qüestió del debat del segle xix entorn de les «guaricions miraculoses» de Lourdes, de la reconstrucció crítica dels fets, dels debats i de les mateixes posicions acceptades aleshores per Charcot, s'hi ha dedicat el volum de Clara Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Una etnologia a Lourdes*. Nàpols: Liguori Editore, 1998, XII+275 p. (per a la lectura del qual és important la llarga recensió que li dedicà Paolo Bartoli, «Una etnologia a Lourdes», *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, n. 7–8, octubre 1999, p. 356–362). En el seu volum, Clara Gallini subratlla justament la proliferació, en el decurs del segle XIX, de teràpies heterodoxes que com el magnetisme i l'espiritisme postulen la impossibilitat d'escindir unitats de psique i de cos de la persona i, per tant, fonamenten les raons d'eficàcia pròpies sobre els elements emocionals i simbòlics de la relació terapèutica: «Les visions de Bernardette, les gràcies de guarició florides a l'entorn de la cova, no es poden comprendre sense una referència a aquest nou clima cultural, que està fent emergir la gran repressió de la utopia cientista i racionalista del segle: els dominis de tot allò que fins llavors s'anomenà «meravellós», i que avui dia identificaríem més aviat amb aquell irracional simbòlic, que també és capaç de revisar el llenguatge del cos i de la natura» (p. 156).

15. Cfr. Pierre Saintyves, *La guérison des verrues. De la magie médicale à la psychothérapie*. París: Librairie Critique Émile Nourry, 1913, 85 p.; vegeu en particular el capítol V paràgraf III. «L'influence nerveuse dans la contagion des verrues», p. 75–76, i el capítol VI. «Explication et conclusions ou théorie des modifications organiques d'origine suggestive», p. 79–83.

oceànica, sobre un mecanisme anàleg però de signe contrari, és a dir, sobre els efectes mortals produïts per la certesa d'«haver de morir» (per haver violat un tabú, per exemple) culturalment induïda.¹⁶ Posteriorment, aquesta temàtica fou represa per la recerca antropològica, com ara durant el llarg debat durat des del 1942 fins gairebé la fi dels anys vuitanta a l'Amèrica del Nord, sobretot a les revistes *American Anthropologist* i *Psychosomatic Medicine*, al voltant de la interpretació de la «mort vodú»,¹⁷ i posteriorment en un conegut assaig de Gilbert Lewis a la Gran Bretanya el 1977.¹⁸ Però l'any 1949 Claude Lévi-Strauss, un antropòleg ja conegut, va atreure l'atenció dels estudiosos amb un assaig on analitzava un cant interpretat per un xaman cuna (una població indígena de l'Amèrica central) per ajudar un part dolorós i difícil. En aquest assaig, esdevingut famós de seguida, l'èxit de la intervenció del xaman era interpretat utilitzant la hipòtesi que en aquestes situacions el cant constitueix «una manipulació

16. Cfr. Marcel MAUSS, «Effect physique chez l'individu de l'idée de mort suggerée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* (Paris), vol. XXII, 1926 [ed. it.: «Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australià, Nuova Zelanda)», p. 327–347, a Marcel MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torí: Einaudi, 1966, LIV+417 p.

17 Per a aquest debat i ulteriors referències bibliogràfiques, vegeu: Walter B. Cannon, ««Voodoo» death», *American Anthropologist*, vol. 44, n. 2, abril-juny 1942, p. 169–181; Curt P. Richter, «On the phenomenon of sudden death in animals and man», *Psychosomatic Medicine. Journal of the American Psychosomatic Society*, vol. 19, n. 3, maig-juny 1957, p. 191–198; T. X. Barber, «Death by suggestion: a critical note», *Psychosomatic Medicine Journal*, vol. 23, 1961, p. 153–155; W. C. Holt, «Death by suggestion», *Canadian Psychiatric Association Journal*, vol. 14, 1969, p. 81–82; G. L. Engel, «Sudden death and the «medical model» in psychiatry», *Canadian Psychiatric Association Journal*, vol. 15, 1970, p. 527–538; David Lester, «Voodoo death: some new thoughts on an old phenomenon», *American Anthropologist*, vol. 74, n. 3, juny 1972, p. 386–390; Francis J. Clune, «A comment on voodoo deaths», *American Anthropologist*, vol. 75, n. 1, febrer 1973, p. 312; Barbara W. Lex, «Voodoo death: new thoughts on an old explanation», *American Anthropologist*, vol. 76, n. 4, desembre 1974, p. 818–823; Harry D. Eastwell, «Voodoo death and the mechanism for dispatch of the dying in East Arnhem, Australia», *American Anthropologist*, vol. 84, n. 1, març 1982, p. 5–18; Efrain A. Gomez, «Voodoo and sudden death: the effects of expectations on health», *Transcultural Psychiatry Research Review*, vol. 19, 1982, p. 75–92; Harry D. Eastwell, «Death watch in East Arnhem, Australia», *American Anthropologist*, vol. 86, n. 1, març 1984, p. 119–121; Janice Reid i Nancy Williams, ««Voodoo death» in Arnhem Land: whose reality?», *American Anthropologist*, vol. 86, n. 1, març 1984, p. 121–133; Harry D. Eastwell, «The forefather needs no fluids: voodoo death and its simulacra», *American Anthropologist*, vol. 86, n. 1, març 1984, p. 133–136; Wade Davis i R. A. De Silva, «Psychophysiological death: a cross-cultural and medical appraisal of voodoo death», *Anthropologica*, vol. 69, 1988, p. 37–53.

18. Cfr. Gilbert Lewis, «Fear of sorcery and the problem of death by suggestion», p. 111–143, a John Blacking [ed.], *The anthropology of the body*. Londres – Nova York – San Francisco: Academic Press, 1977, XII+426 p. (Association of Social Anthropologists. Monograph 15), tornat a publicar amb una breu nota editorial de Charles Leslie a la revista *Social Science & Medicine*, vol. 24, n. 12, 30 juny 1987, p. 997–1010 [ed. it.: «La paura della stregoneria e il problema della morte per suggestione», amb una presentació de Tullio Seppilli, *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, n. 3–4, octubre 1987, p. 281–312.

psicològica de l'òrgan malalt»; a aquest propòsit utilitza l'expressió *eficàcia simbòlica* que fou ben acceptada, malgrat la seva ambigüitat semàntica.¹⁹

Mentrestant, des de l'any 1923, el pes del psiquisme en els processos de salut/malaltia i en el de guarició havia estat tractat en un text d'un dels màxims psicopatòlegs francesos de l'època, Pierre Janet.²⁰ Igualment, des de punts de vista psicoanalítics hom havia explorat àmpliament en termes teoricopràctics els processos anomenats de *somatització*: una línia d'integració entre la psicoanàlisi i la medicina. Així naixeria més tard la reflexió que —des de Viktor von Weizsäcker fins a Arminda Aberastury i Victor Chiozza, des d'Alemanya fins a Argentina— ha anat produint en el terreny teòric, empíric i operatiu l'instrumental de la «patografia» i, més en general, la idea d'una precisa relació entre orientació de la personalitat i probables direccions de la patologia individual, l'anomenada *psicosomàtica psicoanalítica*.²¹

Com ja hem dit, a partir d'aquesta problemàtica va madurar molt més tard la reflexió interna de la biomedicina, llevat d'unes quantes excepcions.²² Certament, l'any 1935, gràcies a Aleksei Dmitrievic Speranskij, un deixeble d'Ivan Petrovic PAVLOV, ja van arribar importants observacions de la neurofisiologia soviètica referents a la influència del sistema nerviós central en la patogène-

19. Cfr. Claude Lévi-Strauss, «L'efficacité symbolique», *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 135, n. 1, 1949, p. 5-27, i més endavant a p. 205-226 a Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. París: Librairie Plon, 1958, VIII+454 p. [ed. it.: «L'efficacia simbolica», p. 210-230, a *Antropologia strutturale*. Milà: Il Saggiatore, 1966, 447 p., vegeu p. 216]. En efecte, em sembla que l'expressió «*eficàcia simbòlica*» té un caràcter una mica ambigu, d'alguna manera polisèmic, amb el risc d'una possible lectura que presenti aquesta eficàcia com si fos tan sols aparent, no real; tanmateix, en la mesura que aquesta eficàcia té lloc, malgrat haver estat obtinguda només amb el recurs d'estímul comunicatius amb una forta càrrega simbolicoeemocional, resulta igualment real respecte a la produïda materialment amb mitjans instrumentals o farmacològics més convencionals per a nosaltres. Per a un recent debat sobre alguns aspectes d'aquest assaig, ja esdevingut clàssic, vegeu el capítol III. «Memoria, proiezione, credenza, o la metamorfosi dell'enunciatore», p. 185-238, al volum de Carlo Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torí: Einaudi, 2004, XX+337 p.; i Antonino Buttitta, «Guarire per simboli», p. 51-55, a Gianfranco Marrone [ed.], *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica. Atti del XXXII Congresso della Associazione italiana di studi semiotici (Spoleto, 29 ottobre - 1 novembre 2004)*. Roma: Meltemi, 2005, 522 p.

20. Cfr. Pierre Janet, *La médecine psychologique*. París: Flammarion, 1923 [ed. it.: *La medicina psicologica*, Giovanni Pietro Lombardo i Francesca Ortu (ed.). Roma: Il Pensiero Scientifico Editore, 1994, XXIV+251 p.]. El mateix Janet havia publicat precedentment *Les médications psychologiques*, 3 vol. París: Alcan, 1919.

21. Sobre els èxits d'aquesta reflexió, vegeu una antologia d'escrits del mateix psicoanalista argentí Luis Chiozza, «Per un incontro tra medicina e psicoanalisi», Carlo Brutti i Rita Parlani [ed.], *Quaderni di Psicoterapia Infantile*. Roma: Edizioni Borla, nuova serie, 31, 1995 (fascicle monogràfic, 194 p.).

22. Vegeu, per exemple, el volum que s'anticipà al seu temps de Pierre Bonnier, *Défense organique et centres nerveux*. París: Flammarion, 1914, IV+285 p., publicat en la prestigiosa col·lecció Bibliothèque de Philosophie Scientifique, dirigida per Gustave Le Bon.

si d'algunes malalties infeccioses de clar origen bacterià.²³ Però més enllà del progressiu i bastant autònom avenç de les diverses línies de la medicina psicossomàtica —que mantenen sempre una relació amb la matriu psicoanalítica—, només recentment la medicina occidental ha manifestat un interès efectiu i concret per la influència que el psiquisme exerceix sobre els processos de salut/malaltia. Aquest fet és bastant paradoxal si tenim en compte que, encara que sigui per una utilització lligada només a la valoració de l'eficàcia específica dels nous medicaments, també la biomedicina treballa des de fa temps amb conceptes com ara l'efecte placebo i també el d'efecte nocebo.²⁴

Aquest interès més recent, en la biomedicina, s'ha desenvolupat, *grasso modo*, seguint tres línies d'investigació. Una primera línia d'investigacions ha treballat bàsicament sobre la importància dels estats emocionals en la produc-

23. Cfr. Aleksej Dmitrievic Speranskij, *Elementy postronija teorii mediciny*. Moscou: Viem, 1935 [ed. it.: «Fondamenti per una teoria della medicina», en apèndix a *Una recente discussione sulla teoria di Speranskij*, d'Enzo Arian. Torí: Edizioni Scientifiche Einaudi, 1956, XVIII+655 p.; vegeu especialment la part IV. «La partecipazione del sistema nervoso nella patogenesi di certe malattie infettive», p. 161–205].

24. L'existència i la influència del placebo són ben coneguts en medicina, de manera que el seu efecte —quasi sempre d'una certa rellevància— s'utilitza precisament com a «comparació» en la valoració de l'eficàcia específica, per específiques patologies, dels nous fàrmacs que es volen introduir en el mercat. No obstant això, amb excepció d'algunes temptatives als límits de l'«oficialitat», emergides recentment, sobretot en l'àmbit de les neurociències (el Mind and Life Institute, per exemple) o en algunes investigacions empíriques sobre «l'efecte terapèutic de la pregària», resulten fins ara insuficients les recerques sistemàtiques que giren entorn del placebo dirigides a verificar-ne millor les condicions, els mecanismes, les directrius privilegiades i les possibles modalitats de potenciació i d'utilització limitada. Sobre aquest retard pesen, sens dubte, d'una banda, la força inhibidora d'un paradigma biològic reductiu encara no superat en el món de la medicina, amb totes les implicacions culturals i professionals i també de «legitimació acadèmica»; de l'altra, precisament el caràcter no farmacològic del placebo difícilment traduïble en un «producte que s'ha d'introduir en el mercat»; per tant, competitiu o sense un interès efectiu (almenys per ara) per a la gran indústria farmacèutica i instrumental, que orienta avui, bé o malament, la gran majoria de les recerques sobre possibles respostes a la malaltia. Respecte a això, es pot veure una ressenya crítica de 130 experiments clínics a terme per Asbjorn Hrobjartsson i Peter C. Gotzsche, «Is the placebo powerless? An analysis of clinical trials comparing placebo with no treatment», *The New England Journal of Medicine*, vol. 344, n. 21, 24 maig 2001, pp. 1594–1602. Pel que fa als *trials* empírics i al debat interpretatiu anomenat *efecte terapèutic de la pregària*, vegeu les produccions, bastant nombroses, en els recents volums d'importants revistes científiques d'àrea anglosaxona i d'àmbit prelavament biomèdic com *American Health Journal* (EUA), *Annals of Internal Medicine* (EUA), *Archives of Family Medicine* (EUA), *British Medical Journal* (RU), *Journal for the Scientific Study of Religion* (RU), *Journal of Religion and Health* (EUA), *Journal of Social Issues* (EUA), *Maryland State Medical Journal* (EUA), *Review of Religion Research* (EUA), *Social Science & Medicine* (RU), *Southern Medical Journal* (EUA), *The Journal of Medicine* (EUA), *The Lancet* (RU), *The New England Journal of Medicine* (EUA). Amb referència a aquest tema, per una temptativa de síntesi recent i significativa, vegeu Gustavo Guizzardi, «Miracoli e portenti. Un modo diverso di guarire», p. 121–168, a Gustavo Guizzardi [ed.], *Star bene. Benessere, salute, salvezza tra scienza, esperienza e rappresentazioni pubbliche*. Bolonya: Il Mulino, 2004, 359 p.

ció i en el curs de les malalties anomenades orgàniques.²⁵ Aquesta orientació s'encreua així amb una important línia de recerca de l'antropologia mèdica sobre la creença difusa —corroborada en nombroses cultures folklòriques i sobretot a Amèrica Llatina— que un espant fort i sobtat pot provocar greus desordres, fins i tot de dimensions que avui anomenariem somàtiques.²⁶ Una *segona línia d'investigacions*, més recent, que podem anomenar, una mica impròpiament, estadísticoepidemiològica, ha arribat a establir l'existència de correlacions significatives entre alguns estats psíquics —de tipus depressiu, per exemple— i la vulnerabilitat a determinades patologies infeccioses (i en general «somàtiques»). Aquesta orientació reprèn així allò que molts anys abans havia posat en evidència, com ja hem dit, Aleksej Dmitrievic Speranskij. Una *tercera línia d'investigacions*, que d'alguna manera es revela amb la decisiva —perquè no es limita a *individuar les correlacions* entre psiquisme i salut/malaltia, sinó que *n'individua també els mecanismes*— és representada per tota una «nova disciplina» que s'ha desenvolupat a Occident en els últims cinquanta anys: la *psiconeuroendocrinoimmunologia*, és a dir, l'estudi dels com-

25. Per a una reconstrucció de les directrius de treball i de la importància d'aquesta línia d'investigacions, podeu consultar un preciós treball de síntesi, posat al dia el 1987, en el qual es fa referència a unes sis-centes publicacions científiques, sobretot dels Estats Units: Theodore Melnechuk, *Emotions, brain, immunity and health: a review* (final draft of an invited chapter in *Emotions and psychopathology*, the proceedings of a symposium held September 25–27, 1986, at Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, planned, chaired and edited by M. Clynes and J. Panksepp, to be published by Plenum Press, New York in 1988).

26. La referència més coneguda és en quasi totes les poblacions indígenes de l'Amèrica Llatina, on encara actualment hi ha la creença que l'origen d'una determinada categoria de malalties s'hagi d'atribuir a un espant sobtat. El terme avui llargament utilitzat és el del castellà i portuguès de *susto*. Sobre el *susto*, el treball probablement més exhaustiu és el ja esdevingut un clàssic d'A. J. Rubel; C. W. O'neil; R. Collado-Ardón, *Susto, a folk illness*. Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press, 1984, 186 p., publicat en la important col·lecció Comparative Studies of Health Systems and Medical Care. Creences anàlogues estan atestades llargament també en altres llocs; per exemple, en algunes regions italianes com l'Úmbria, les Marques, Sardenya, Sicília. Per Sicília, on el terme utilitzat és *scantu* (però també *sustu*), vegeu el capítol «Dallo scantu alla fattura: casualità e causalità nella concezione popolare della malattia», p. 15–27, en el volum d'Elsa Guggino, *Un pezzo di terra di cielo*. Palerm: Sellerio, 1986, 129 p. Per a Sardenya (*assustu* o *azzichidu*), vegeu l'assaig de Clara Gallini, «Un rito terapeutico sardo: «s'imbruscatura»», p. 249–256, a *Atti del Convegno di studi religiosi sardi* (Cagliari, 24–26 maggio 1962). Pàdua: Cedam, 1963, VIII+358 p., i el paràgraf 1. «Spavento», p. 161–168, al capítol XI. «Stati critici attribuiti a spavento e malocchio», p. 161–247, en el volum de Nando Cossu, *A luna calante. Vitalità e prospettive della medicina tradizionale in Sardegna*. Lecce: Argo Editrice, 2005, 259 p. (Biblioteca di Antropologia Medica, 5); les informacions deriven d'una recerca recent portada a terme per l'autor, segons la qual les teràpies de l'«espant» són practicades encara avui per un gran nombre de guaridors, gairebé tots de sexe femení, situats sobretot, excepte en les ciutats més grans, a les províncies de Càller i de Nuoro.

plexos mecanismes i dels diversos canals a través dels quals el sistema nerviós central arriba a modular el nostre sistema immunitari.²⁷

En certa manera, els avenços de la psiconeuroendocrinoimmunologia permeten per primera vegada de començar la construcció d'una nova medicina científica, molt més avançada, capaç d'incorporar i integrar les grans aportacions de la biomedicina a les nombroses aportacions sobre la funció central de la mediació psíquica entre els estímuls relacionals i els processos corporals, produïts per la psicologia, l'antropologia i, en general, per les ciències socials. Així pot recobrar en una perspectiva epistemològicament unitària moltes «veritats» que han proposat les nombroses medicines folklòriques no occidentals,²⁸ és a dir, hom pot començar a edificar una medicina científica integrada i realment sistèmica.

7.

Durant la segona meitat del segle XIX començà el seguit d'avenços indeturbables de la moderna medicina científica, alhora que s'anaven constituint i institucionalitzant no sols l'antropologia, sinó també les altres ciències humanes fonamentals com ara la psicologia i la sociologia. Aquest període, en gran manera caracteritzat per les idees del positivisme, fou extremament fecund, si bé, com ja hem vist, es trobà llastat per les diverses formes de reduccionisme biològic.

Ja hem intentat indicar que els valors imperants eren complexos i contradictoris, i que, d'altra banda, s'entrellaçaven amb el fet contemporani de la construcció ideològica i institucional de la consolidació dels nous estats i dels nous

27. Respecte a això, per a una presentació sistemàtica de la disciplina durant els anys vuitanta del segle passat, convé veure el clàssic tractat de Robert Ader; David L. Felten; Nicholas Cohen [ed.], *Psychoneuroimmunology*, II ed. San Diego – Nova York – Boston – Londres – Sydney – Tokio – Toronto: Academic Press, 1991, XXVIII+1218 p. Per a una tractació orgànica i actualitzada, vegeu, però, l'obra de Francesco Bottaccioli, *Psiconeuroendocrinoimmunologia. I fondamenti scientifici delle relazioni mente-corpo. Le basi razionali della medicina integrata*, II ed. actualitzada, revisada i ampliada. Milà: Red Edizioni, 2005, 511 p.

28. Entre els primers fruits emblemàtics d'aquest encontre entre biomedicina i antropologia, cal mencionar, sens dubte, el memorable congrés Shamans and Endorphins, el títol del qual fou ja per si mateix indicatiu, celebrat a Mont-real, Canadà, el 1980: vegeu les actes publicades a cura de Raymond Prince, «Shamans and endorphins», en un número especial de la revista *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, vol. 10, n. 4, hivern 1982, 423 p. Per a un quadre dels diferents problemes epistemològics, clínics, normatius i de natura diversa suscitats per la possible integració entre la medicina científica occidental i altres tradicions mèdiques, vegeu l'«Editoriale», p. 7–20, que he escrit per al número monogràfic *Medicina Medicina. Le cure «altre» in una società che cambia*, Domenico Secondulfo [ed.], de la revista *Salute e Società* (Milà: Franco Angeli), any IV, n. 3, 2005, especialment els paràgrafs 3–4, p. 15–20.

imperis colonials. En aquesta perspectiva, l'enfoscament dels factors socials de la condició humana ha portat a greus errors interpretatius i ha legitimat així una infundada jerarquització entre els dos sexes i entre els diversos grups ètnics culturals. Conseqüentment, aquest enfoscament ha causat greus processos d'exclusió, d'opressió i de repressió respecte a les poblacions extraeuropees, a les classes subalternes, a la bogeria i a altres formes de desviació, i a la mateixa «meitat femenina» de les societats que s'afguraven que havien arribat al vèrtex de l'evolució humana. Simultàniament, en nom dels efectes positius que aporta la «selecció dels més aptes» quan, sense interferències, actua impulsada només pels mecanismes evolutius «naturals» (l'anomenat *darwinisme social*), ha estat possible que nombroses seues institucionals es refusessin a promoure inversions públiques a favor dels pobres i de l'assistència sanitària.²⁹

És prou sabut que la superació del positivisme no va seguir els mateixos camins en els diversos països. Això no obstant, en tots va produir sempre, en major o menor mesura, una fractura dels sabers (i de les sensibilitats) intel·lectuals, un fet que va produir la divisió anomenada de les «dues cultures», la «científica» i la «humanística», d'alguna manera separades entre si.

A Itàlia —on l'oposició al positivisme es va afermar en el camp anomenat *humanistic*, a partir dels primers anys del segle xx i, posteriorment, durant el feixisme— es produí un historicisme de marca idealista amb tons represos dels diversos espiritualismes contemporanis. Aquest fet comportà que el fenomen de les «dues cultures» i de la divisió dels seus currículums formatius esdevingués un llast més pesant i més durador que en cap altre país. En resultà una total disjunció entre una «antropologia física» estrictament naturalista i una preocupació idealista pel fet social, orientada exclusivament als fets històrics. Això provocà que, fins a la meitat del segle, les ciències humanes restessin greument afeblides i gairebé desapareguessin del tot, a desgrat que algunes ciències —com ara l'antropologia sociocultural, la psicologia i la sociologia— haurien pogut servir realment de pont entre les dues àrees.

29. Són fins i tot massa conegudes les greus implicacions dels models interpretatius reductivament biològics en la interpretació dels desordres mentals en el segle xix, del bandolerisme i en general de la criminalitat, de la prostitució i, fins i tot, dels moviments de protesta popular, de tipus anàrquic o també mil·lenaristicoreligiós, com el dirigit sobre el Mont Amiata per Davide Lazzaretti. En canvi, pel que fa a la complexa trama de motivacions que sostingueren el rebuig de les inversions públiques per a la defensa de la salut, vegeu el volum de G. Vadalà-Papale, *Gli ospedali e il darwinismo. Studi sociologici*. Forzani e C. Tipografia del Senato, 1884, 116 p.

En altres llocs, sobretot a França i als països anglosaxons, on hi va haver un increment paral·lel i més equilibrat entre la recerca naturalista, la socio-antropològica i la de les disciplines «psi», el problema de la relació entre les dues grans divisions de les ciències humanes persistí en formes diverses però hi hagué intents importants, encara que parcials, d'intersecció i integració. En són testimoni, per exemple, les freqüents propostes d'una teoria de les anomenades *necessitats humanes*, les recerques sobre la relació entre repressió sexual i afermament de personalitat, les «revisions socials» de la psicoanàlisi freudiana clàssica, les interpretacions del comportament humà formulades pels etòlegs i pels sociobiòlegs, i en general la discussió, mai resolta del tot, sobre la influència que tenen l'herència genètica i els factors socials en el desenvolupament de les potencialitats corpòries i en la constitució de les tendències individuals i dels afermaments del comportament.

Tanmateix, tots aquests intents resten restringits, limitats per la parcialitat dels mètodes i per les apories que inevitablement se'n deriven; uns intents que resten constrets per un debat infructuós sobre el risc que comporta l'alternativa d'allò que és «biològic» i allò que és «sociològic».

A l'hora d'establir l'estructura orgànica de les ciències humanes i d'establir el fonament bàsic de l'antropologia *general*, la qüestió de fons és la que ens ha servit de punt de partença. En efecte, la constitució científica dels estudis sobre l'home només es pot fonamentar en una aproximació *sistèmica* que serveixi de base perquè els dos nivells en què arrelen la condició humana i la seva relació amb el context ambiental —el biològic i l'historicosocial— puguin ser examinats i interpretats, tant en llurs relacions d'integració com en llur autonomia i especificitat recíproques. En efecte, únicament des d'aquesta aproximació i solament en aquest horitzó, té sentit i valor heurístic l'articulació dels estudis sobre l'home en ciències humanes específiques, la seva autonomia per relativa que sigui i la possible convergència interpretativa i operativa. A més, això possibilita d'integrar harmònicament els tres models d'estructura interpretativa que, disjunts, han caracteritzat, fins i tot en llur denominació, els tres principals «corrents» de la moderna antropologia que, respectivament, privilegien l'aproximació a l'estructura, a la *funció* o a la *historicitat*.

Sens dubte, en aquesta perspectiva encara resta molt per fer, tant en el terreny de les necessàries adquisicions empíriques com en el de la progressiva i sempre oberta formulació dels models interpretatius. Tanmateix, crec que, per

aconseguir-ho, és molt important que mantinguem constantment obert un horitzó de referència que sigui sistemàtic i unitari.

Bibliografia

- ADER, R.; FELTEN, D. L.; COHEN, N. [ed.] (1991): *Psychoneuroimmunology*, II ed., San Diego - Nova York - Boston - Londres - Sydney - Tokio - Toronto: Academic Press.
- BARBER, T.X (1961): "Death by suggestion: a critical note", *Psychosomatic Medicine Journal*, 23:153-155
- BARTOLI, P. (1999): "Una etnologia a Lourdes", *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 7-8:356-362
- BAUMAN, Z. (1999): *La società dell'incertezza*, Bolonya: Il Mulino.
- BAUMAN, Z. (2000): *Liquid modernity*, Cambridge: Polity Press [ed. it.: *Modernità liquida*, Roma - Bari: Laterza, 2000]
- BENASAYAS, M. y G. SCHMIT (2003): *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, París: Éditions de la Découverte [ed. it.: *L'epoca delle passioni tristi*, Milà: Feltrinelli, 2004]
- BONNIER, P. (1914): *Défense organique et centres nerveux*, París: Flammarion.
- BOTTACCIOLI, F. (2005): *Psiconeuroendocrinoimmunologia. I fondamenti scientifici delle relazioni mente-corpo. Le basi razionali della medicina integrata*, II ed. actualitzada, revisada i ampliada, Milà: Red Edizioni.
- BUTTITTA, A. (2005): "Guarire per simboli", a: MARRONE, G. [ed.], *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica*. Atti del XXXII Congresso della Associazione italiana di studi semiotici (Spoleto, 29 ottobre - 1 novembre 2004), Roma: Meltemi, p. 51-55
- CANNON, W. B. (1942): "Voodoo" "death", *American Anthropologist*, 44(2):169-181
- CARDINALI, G. (1983): *I "ragazzi selvaggi": tre secoli di analisi dei casi di isolamento esterno nel quadro del dibattito antropologico sul rapporto "natura-cultura"*, Corso di Laurea in Lettere, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia
- CERRONI, U. (1978): *Lessico gramsciano*, Roma: Editori Riuniti.
- CLUNE, F. J. (1973): "A comment on voodoo deaths" *American Anthropologist* 75 (1)

- COSSU, N. (2005); *A luna calante. Vitalità e prospettive della medicina tradizionale in Sardegna*, Lecce: Argo Editrice, (Biblioteca di Antropologia Medica, 5)
- CHARCOT, J. M. (1892): "La foi qui guérit", *La Revue Hebdomadaire* (Paris), t. VII:112-132.
- CHARCOT, J.M., MARTIN Y RICHER, Paul (1984): *Les démoniaques dans l'art*, Paris: Éditions Macula.
- CHIOZZA, Lluís (19925): "Per un incontro tra medicina e psicoanalisi", a: Carlo BRUTTI i Rita PARLANI [ed.], *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, Roma: Edizioni Borla, nuova serie, 31.
- DAVIS, W. i DE SILVA, R. A. (1988): "Psychophysiological death: a cross-cultural and medical appraisal of voodoo death", *Anthropologica* 69:37-53.
- EASTWELL, H. D. (1982): "Voodoo death and the mechanism for dispatch of the dying in East Arnhem, Australia", *American Anthropologist*, 84 (1):5-18.
- EASTWELL, H. D. (1984): "Death watch in East Arnhem, Australia", *American Anthropologist*, 86(1):119-121.
- EASTWELL, H. D. (1984); "The forefather needs no fluids: voodoo death and its simulacra", *American Anthropologist*, 86(1):133-136
- ENGEL, G.L. (1970): "Sudden death and the "medical model" in psychiatry", *Canadian Psychiatric Association Journal*, 15:527-538
- FREUD, S. (1890): *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*, 1890 [ed. it.: *Trattamento psichico (Trattamento dell'anima)*, p. 93-111, a Sigmund FREUD, *Opere*, Cesare MUSATTI (ed.), vol. I: 1886-1895, Torí: Boringhieri, 1967].
- FROMM, E. (1955): *The sane society*, Nova York: Rinehart & Company [ed. it.: *Psicanalisi della società contemporanea*, Milà: Edizioni di Comunità, 1960, 389 p.]
- FURST, J. B (1954): *The neurotic: his inner and outer worlds*, Nova York: The Citadel Press [ed. it.: *Le nevrosi*, Milà: Feltrinelli, 1959]
- GALLINI, C. (1963): "Un rito terapeutico sardo: "s'imbrusciadura", a: *Atti del Convegno di studi religiosi sardi* (Cagliari, 24-26 maggio 1962), Pàdua: Cedam, p. 249-256.
- GOMEZ, E. A. (1982): "Voodoo and sudden death: the effects of expectations on health", *Transcultural Psychiatry Research Review*, 19:75-92.

- GRUPPI, L. (1972): *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti Istituto Gramsci.
- GUGGINO, E. (1986): *Un pezzo di terra di cielo*, Palerm: Sellerio.
- GUIZZARDI, G. (2004): "Miracoli e portenti. Un modo diverso di guarire", a: GUIZZARDI, G. [ed.], *Star bene. Benessere, salute, salvezza tra scienza, esperienza e rappresentazioni pubbliche*, Bolonya: Il Mulino, p. 121-168.
- HOLT, W.C. (1969): "Death by suggestion", *Canadian Psychiatric Association Journal*, vol. 14, p. 81-82
- HACK TUKE, Daniel (1872): *Illustrations of the influence of the mind upon the body in health and disease designed to elucidate the action of the imagination*, Londres: Churchill.
- HROBJARTSSON, A. i GOTZSCHE, P. C. (2001): "Is the placebo powerless? An analysis of clinical trials comparing placebo with no treatment", *The New England Journal of Medicine*, 344 (21):1594-1602.
- JANET, P. (1923): *La médecine psychologique*, París: Flammarion, [ed. it.: *La medicina psicologica*, Giovanni Pietro LOMBARDO i Francesca ORTU (ed.), Roma: Il Pensiero Scientifico Editore, 1994].
- LASCH, Ch. (1979): *The culture of narcissism*, Nova York: W. W. Norton & Company [ed. it.: *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milà: Bompiani, 1981]
- LASCH, Ch. (1984): *The minimal self. Psychic survival in troubled times*, Nova York: W. W. Norton & Company [ed. it.: *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Milà: Feltrinelli, 1985]
- LESTER, D. (1972): "Voodoo death: some new thoughts on an old phenomenon", *American Anthropologist*, 74(3):386-390
- LEX, B. W. (1974): "Voodoo death: new thoughts on an old explanation", *American Anthropologist*, 76 (4).
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1949): "L'efficacité symbolique", *Revue de l'Histoire des Religions*, 135 (1):5-27.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1966): *Anthropologie structurale*, París: Librairie Plon [ed. it.: *Antropologia strutturale*, Milà: Il Saggiatore]
- LEWIS, G. (1977): "Fear of sorcery and the problem of death by suggestion", a: BLACKING, J. [ed.], *The anthropology of the body*, Londres – Nova York – San Francisco Academic Press, (Association of Social Anthropologists. Monograph 15), p. 111-143.

- MALSON, L. (1964): *Les enfants sauvages*, París: Union Générale d'Éditions, 1964 [ed. ital.: *I ragazzi selvaggi*, Milà: Rizzoli]
- MARCUSE, H. (1964): *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston: The Beacon Press [ed. it.: *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torí: Einaudi, 1967]
- MAUSS, M. (1936): "Les techniques du corps", *Journal de Psychologie*, XXXII (3-4)
- MAUSS, M. (1965): *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torí: Einaudi.
- MAUSS, M. (1926): "Effect physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, vol. XXII.
- MELNECHUK, T. (1988): *Emotions, brain, immunity and health: a review (final draft of an invited chapter in Emotions and psychopathology, the proceedings of a symposium held September 25-27, 1986, at Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, planned, chaired and edited by M. CLYNES and J. PANKSEPP, to be published by Plenum Press, Nova York)*.
- MORAVIA, S. (1970): *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari: Laterza.
- MORAVIA, S. (1972): *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, P.H. Pinel e dell'Anonimo della "Décade"*, Bari: Laterza
- NATHAN, T. (1994): *L'influence qui guérit*, París: Éditions Odile Jacob
- PRETE, A. (1992) [ed.]: *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milà: Raffaello Cortina Editore.
- PRINCE, R. (1982): "Shamans and endorphins", *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 10 (4).
- REID, J. i WILLIAMS, N. (1984): "Voodoo death", a: LAND, Arnhem "Whose reality?", *American Anthropologist*, 86 (1):121-133.
- RICHTER, C. P. (1957) : "On the phenomenon of sudden death in animals and man", *Psychosomatic Medicine. Journal of the American Psychosomatic Society*, 19 (3):191-198.
- RIESMAN, D. (1950): *The lonely crowd. A study of the changing American character*, New Haven: Yale University Press [ed. it.: *La folla solitaria*, Bolonya: Il Mulino, 1956]
- RUBEL, A.J.; O'NELL, C.W.; COLLADO-ARDÓN, R. (1984): *Susto, a folk illness*, Berkeley – Los Ángeles – Oxford: University of California Press.

- SAINTYVES, P. (1913): *La guérison des verrues. De la magie médicale à la psychothérapie*, París: Librairie Critique Émile Nourry.
- SEPPILLI, T. (1994): "Per una antropologia della alimentazione. Determinazioni, funzioni e significati psico-culturali della risposta sociale ad un bisogno biologico", a: *La Ricerca Folklorica*, 30: 7-14.
- SEPPILLI, T. (2004): "La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane" [diàleg a cura de Pino SCHIRRIPIA], *Religioni e Società. Rivista di Scienze Sociali della Religione*, 48:75-85.
- SEPPILLI, T. (2003): "La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e la psico-neuroendocrinoimmunologia" presentada al congrés Salute e Salvezza nel Mutamento Culturale, celebrat a Casole d'Elsa.
- SEPPILLI, T. (2005): "Medicina Medicine. Le cure "altre" in una società che cambia", *Salute e Società*, Milà: Franco Angeli, 3:15-20.
- SENNET, R. (1970): *The uses of disorders. Personal identity and city life*, Nova York, W. W. Norton & Company [ed. it.: *Usi del disordine. Identità personale e vita nella metropoli*, Ancona – Milà, Costa & Nolan, 1999]
- SENNET, R. (1974): *The fall of public man*, Nova York: Knopf [ed. it.: *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Milà: Bompiani, Milà, 1982]
- SENNET, R. (2006): *The culture of the new capitalism*, New Haven – Londres: Yale University Press [ed. it.: *La cultura del nuovo capitalismo*, Bolonya: Il Mulino, 2006].
- SPERANSKIJ, P. (1935): *Elementy postronija teorii mediciny*, Moscou: Viem. [ed. it.: "Fondamenti per una teoria della medicina", a: ARIAN, Enzo (1956): *Una recente discussione sulla teoria di Speranskij*, Torí: Edizioni Scientifiche Einaudi].
- VADALÀ-PAPALE, G. (1884): *Gli ospedali e il darwinismo*. Studi sociologici, Forzani e C. Tipografia del Senato.

