

## Una ricerca in avanzo: II anno.

E ogni volta che si facevano i preparativi per farla girare, aveva la speranza che ora gli sarebbe riuscito e, quando la trottola girava, mentre la rincorreva senza fiato la sua speranza diventava certezza, ma poi, quando si trovava in mano quello stupido pezzo di legno, gli veniva male e le grida dei bambini che fino a quel momento non aveva udito e ora invece gli entravano improvvisamente nelle orecchie lo facevano fuggire, e barcollava come una trottola sotto una frusta maldestra.

(Franz Kafka, *La trottola*)

Durante questo secondo anno la ricerca ha iniziato a prendere una forma più delineata per quanto riguarda il metodo e l'oggetto d'indagine. Parlare di cura, posizionandola all'interno di un dispositivo etnopsichiatrico espone a un imbarazzo semantico non indifferente verso le nominazioni che definiscono rotte e politiche migratorie, alleanze e rotture geopolitiche. Le pagine seguenti tentano di esplorare la valenza storica del concetto di clinica e di accennare alla sua genealogia, in contempo vogliono sottolineare l'uso di questo concetto a partire dalle riflessioni svolte sul campo.

Bisogna partire da un punto e questo punto non coincide per forza con un'origine e nemmeno con un inizio. Può essere scelto, e non solo per una comodità, ma per segnare un limite, un perimetro alla propria domanda, alla voce del corpo e alla distanza di ciò che incontriamo e che continua comunque a parlarci. Un punto può servire a saper guardare e ad accogliere ciò che resta e ciò che è avanzato, ciò che rimane e quello che ancora continua a eccedere. Da qui, si può allora scegliere con chi, di chi e cosa voler raccontare perché la narrazione, e anche la scrittura, non sono gesti innocenti. Inevitabilmente hanno a che fare con una sorta di etica, intesa come arte di un dosaggio (come ci può sussurrare e ripetere la lettura di certi voci: Lucrezio, Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Audre Lorde, bell hooks), non risolvibile e nemmeno riproducibile con le stesse quantità e qualità nell'arco di una durata. Non credo infatti si possa determinare l'inizio di una ricerca, comprendere quale sia il momento in cui l'interrogazione comincia. Questa avvertenza vuole infatti esplicitare come trattare le riflessioni che seguono, delle tracce dell'avanzare di questi primi due anni della ricerca. Ho tentato di costruire, con una certa cadenza, degli appuntamenti con la pagina, degli spazi di riflessione dove avere cura del peso e del suono di una parola. L'auspicio è quello di mantenere una certa corralità e di dar voce alle relazioni che hanno intessuto e costruito questa interrogazione popolata e frastagliata. D'altronde, quella particolare fame e curiosità che rende voraci le letture, penso sia anche un tentativo di riparare una sorta di afasia, un analfabetismo che ci coglie e sbalordisce di fronte a certi eventi inaspettati, dolorosi e magari anche violenti. Accadimenti che la forma di un ipotizzato progetto di ricerca non poteva né contenere né prevedere. Vorrei poter mostrare le parole che seguono come un tentativo di duplice e reciproca cucitura, costruita su un motivo che si ripete (come quando "si prende ago e filo"): un filo prodotto dalla possibilità di un incontro, fatto di corpi, sguardi e parole, che inevitabilmente interpella i termini (e i soggetti) della relazione dando vita a un lento e delicato raccontarsi. Penso sia una forma di ascolto parlato che si rivolge a un preciso *space in between* tra persone, luoghi e saperi, e che quindi è in grado di "fare della propria schiena un ponte" (Borghi 2020, p. 49) ma gli aggiungerei una capacità che potrebbe altrimenti cadere nell'ombra. Questa schiena, questo ponte che congiunge e disgiunge, può anche prendere la forma di un palinsesto, una tela fatta di carne e storia dove rimangono impressi, raschiati e cuciti dei segni in cui precipita tutta la storia. E questo fa in modo che un corpo, un sapere e uno sguardo si "interrogano nel momento in cui si alter[a]", quando avviene un incontro e uno scontro con l'altro che, nel gesto generoso di mostrarsi (o mostrarci\gli\le la schiena) produce uno spazio dell'accadere, una composizione *tra* due

elementi che rimanda ad altra gente (Deleuze & Partnet, 1998), l'irruenza di una narrazione tra il singolare e il collettivo. Perché in ogni caso parliamo di un corpo, di una storia che si scontra con un'altra, un intreccio tra ciò che lega e costruisce “un tempo carico di qualcosa che [molto spesso] ci precede” (Barthes).

Mi chiedo se *riflessione* sia il termine più accurato per indicare questi momenti in cui si fanno i conti con la scrittura. Sicuramente ha la capacità di segnare un momento di attesa, un tempo che si prolunga senza stasi<sup>1</sup> e senza la pretesa di portare a una “comprensione totale, ma a una certa comprensione” (Joan Jonas in El Haik 2020). Il perenne raccogliere immagini, parole e pensieri viene interrotto dalla necessità di dare una forma, di “essere coraggiosi senza disordine, da[ndo] alla necessità l'apparenza della libertà” (Barthes 2007). Questi momenti “proponendosi come sintesi”, producono “una concessione al discorso passato” (Barthes 1984, p. 88), di spiegarlo, e permettono di esercitare una certa fantasia (e dei contrattempi) lungo la durata ridicola<sup>2</sup> di una ricerca. Sono tentativi di sintesi che indicano quanto le intuizioni avvengano maggiormente nel processo di scrittura che nel lavoro su campo (Clifford&Marcus 1986, p. 14), a patto di rimanere distanti dall'inflessione kantiana del termine “intuizione” e preferirlo come una sorta di disposizione alla percezione (transitiva, reciproca e sensibile) di un contesto<sup>3</sup>. In altre parole, il desiderio che mi muove<sup>4</sup> è di dar voce a quel “processo attivo che dalla ricerca su campo conduce al testo”(p. 15). È pure lecito chiedersi quale segnaletica dare a questo tipo di movimento, come riuscire a costruire le tappe e gli inneschi che hanno portato a una momentanea conclusione.

[N]on si tratta di raccontare una storia in uno spazio e in un tempo determinati, occorre che i ritmi, le luci, lo spazio-tempo diventino essi stessi i veri personaggi. Un'opera deve far scaturire problemi e questioni in cui veniamo presi, piuttosto che dare risposte. Un'opera è una nuova sintassi, cosa che è molto più importante del vocabolario, e scava una lingua straniera nella lingua (Deleuze 1998, p. 34).

Può essere utile allora tracciare una composizione *in avanzo*, tratteggiando sia lo scarto dell'azione (interrogare, ricercare, etc. etc. etc.) quanto il suo procedere per resti. Scegliere e cercare le parole balbettando, senza avere come scopo quello di “tradurre da una visione del mondo a un'altra”: “when faced with ideas and concepts from a culture conceived as other, the anthropologist is faced with the task of rendering them within a conceptual universe that has space for them, and thus of creating that universe” (Strathern 1987, p. 257). Diventa cruciale chiedersi come creare e costruire questo spazio, cucendo insieme la portata estetica e politica di un tale gesto. La riflessione, e le sue strategie, partecipano alla possibilità di immaginare e costruire questi spazi complessi, abitati da una interrogazione permanente e poetica dove il pensare si fa azione e luogo di incontro tra prassi e teoria (bell hooks 2023). Si tratta di “ottenere mediante la scrittura quel che la parola crea, e farlo senza imitare semplicemente la parola” (Tyler 1984, p. 25), ma tentando di convocare e coinvolgere tutta quella parentela di incontri che producono relazioni, cambiamenti di rotta e gesti prima impensabili. Trovo prezioso trattenere gli elementi “evocativi e performativi” (Tyler) in un tale processo, anche per sostenere una sintassi che produca gesti politici a partire dal desiderio di farsi capire mentre si tocca la matassa di sentimenti eccessivi, piacevoli o violenti (Clifford & Marcus 1986, p. 40) che un discorso distaccato e oggettivo pretenderebbe tagliati fuori.

---

<sup>1</sup> Come certe immagini-durata, nello specifico quelle di Bresson indicate da Deleuze (2010).

<sup>2</sup> Qualificare questo tempo come ridicolo serve a misurare la brevità in cui si sono costruite le relazioni su “campo” ed a esplicitare i poteri (asimmetrici) e le legittimità che ne hanno costruito il divenire.

<sup>3</sup> “Ethnographic comprehension (a coherent position of sympathy and hermeneutic engagement) is better seen as a creation of ethnographic writing than as a consistent quality of ethnographic experience” (Clifford 1986, p. 162)

<sup>4</sup> “Il lavoro (di ricerca) deve situarsi nel desiderio. Se ciò non avviene, il lavoro è squallido, funzionale, alienato, mosso dalla sola necessità di superare un esame, di ottenere un diploma, di garantirsi una promozione nella carriera” (Barthes 1984, p. 83).

Ma forse esiste un termine, una parola più puntuale per raccontare di queste agitazioni, una pratica in grado di “dare forma alla materia impercettibile che si cela sotto le cose che osserviamo” (El haik 2022, p. XXV). L’ho trovata nell’ultimo libro di Tarek Elhaik, *Aesthetic and Anthropology Cogitations* (2022), un testo in cui, seguendo un disegno curatoriale (Elhaik & Marcus 2020), si costruisce un dialogo tra arte, antropologia e filosofia:

[to] reanimate and reconfigure the tradition of the anthropology of cogitation as the unexpected candidate for testing whether a bridge can be laid down between what Ingold had heuristically distinguished as “thinking through making” and “making through thinking.” Afterall, isn’t the function of a bridge to separate what connects us and connect what separates us? (Elhaik 2022, p. XXIII)

L’arte del cogitare viene posizionata, a partire dalle meditazioni di Averroè, come una *introspective inquiry* (p. XVI), quell’arte “of giving *form* to those differences that matter, as well as a capacity to be alone, study, collaborate, and think alongside friends” (*ibidem.*). Queste cogitazioni si presentano come delle agitazioni in un’ecologia di teorie, ambienti, immaginari e incontri, rendendo *indisciplinato* il campo circoscritto di una disciplina e della sua relativa indagine. Sono anche dei modi per evitare di cadere in una comparazione estetica o ontologica, ma vorrei far cadere l’accento sull’indisciplina di questo empirismo (Elhaik 2020, p. 25). Questo metodo è qualificato con un verbo che prende una posizione differente rispetto al panorama dell’inter-/multi-/trans-disciplinarietà: “non è un confronto tra discipline già costruite (nessuna delle quali in fondo è disposta a lasciarsi andare)” (Barthes 1984, p.). Non si tratta di raccogliere differenti scienze intorno a un soggetto, un tema o un campo (*ibidem*), con il rischio di costruire uno spazio dove ogni sapere ventriloqua l’altro (compreso l’oggetto). Questo lavoro non vuole infatti integrare nuove condotte accademiche o “sostituire con nuove regole scientifiche i vecchi limiti dell’interpretazione” (p. 86), è incline a impegnarsi nella realizzazione di un *oikos*<sup>5</sup>, ad avere cura di uno spazio dell’interrogazione in cui “creare un nuovo oggetto che non appartiene a nessuno” (p.). E’ un quadro difficile da esercitare perché difficilmente il podio della legittimità viene abbandonato; molto spesso non c’è disposizione a cedere parte del proprio regno, a fare spazio ad altre letture che scompigliano, imbarazzano e a volte pure irritano la propria posizione; e perché risulta scomodo, quasi sismico, la possibilità di aprire un conflitto.

It means to interrogate what the disciplined self does to our relations to others, to the world, to what we study (Undisciplining Political Ecology: A Manifesto 2019)<sup>6</sup>

Nel corso della mia interrogazione, ho cercato di seguire e praticare queste indicazioni usando differenti strumenti e modi, rifrangendo ogni tipo di aderenza e respingendo quei codici a cui l’università ti educa: “«chiarezza», soppressione delle immagini [e] rispetto delle leggi del ragionamento” (Barthes 1984, p. 84). Ovviamente è un’operazione in itinere, suscettibile a balzi ma anche a ricadute, non riguarda l’andamento

---

<sup>5</sup> “This endeavor is worth pursuing insofar that it is ultimately animated by a search for an oikos in which cogitative souls carry out their image and concept work. This oikos can sometimes take the form of a venue where those committed to a life of the mind can encounter and study, without mastering them, the cosmic reveries that traverse and animate them” (Tarek 2021, p. XXI).

<sup>6</sup> <https://undisciplinedenvironments.org/2019/10/01/undisciplining-political-ecology-a-manifesto/>

di un processo senza sbavature. Si tratta ancora di un desiderio<sup>7</sup> che implica un esercizio concreto della parola, dello spazio e del tempo; un esercizio dove si possano disfare, trasformare, spostare e combinare i concetti.

Assemblages are composed of preexisting things that, when brought into relations with other preexisting things, open up different capacities not inherent in the original things but only come into existence in the relations established in the assemblage ... Thus an assemblage brings together entities in the world into a proximity in which they establish relations among and between themselves while remaining external to each other and thereby retain their original properties to a degree. (Rabinow 2011, p. 123 *in* Strathern 2014, p. 4)

Ma sbarazzarsi, disimparare e indisciplinarsi a qualcosa che si è fatto abitudine, non è semplice. Soprattutto se questo qualcosa è radicato, come un certo tipo di educazione sentimentale che caratterizza tanto il nostro sentire quanto il nostro sfondo (quotidiano, formativo, etc. etc. etc.)<sup>8</sup>. Non solo, questo modo che inizialmente permette di entrare a far parte di un luogo, di un gruppo e di un campo del sapere è comunque “nato da quella teoria «a monte» o dai metodi di analisi che l’hanno preparata” (Barthes 1984, p. 86). Questo per dire che precipitiamo nella materia di una ricerca con un certo bagaglio, disciplinamento e sguardo: un prezioso imbroglio di saperi e affezioni che costituisce il nostro corpo, la nostra presenza all’interno e con la nostra interrogazione<sup>9</sup>. Fa parte del soggetto e produrrà, prenderà corpo nelle relazioni intessute. Per sbarazzarsi di questa modo, modificare la nostra postura e praticare non possiamo procedere con fretta, nessun gesto rapido o movimento istantaneo, altrimenti rimarremmo inchiodate alla solita condotta accademica, a una lingua “maggiore”<sup>10</sup> dettata da una dimensione lineare e progressiva del tempo e da una idea ben delimitata dello spazio. Rischieremo di relazionarci con un tutto che è “deciso fin dall’inizio” (Deleuze & Guattari 1980, p. 29) a discapito quindi di quel groviglio che fa esistere una storia, un corpo, un territorio e un gruppo, compresa la stessa materia dello spazio e del tempo.

Serve allora un esercizio per tirarsi indietro e fare spazio a chi compone e costruisce con noi la ricerca, a tutti quegli accadimenti e innesti che dirottano un progetto e aprono altre strade. E quindi anche farsi spazio tra un testo e un soggetto, tra delle teorie e degli antenati scelti, tra concetti e strumentari, sguardi – bagnati da una certa sensibilità - e l’oggetto che qui ho chiamato interrogazione.

Ma si tratta davvero di riconoscere una *teoria a monte*? Forse sì, se con riconoscere intendiamo una distinzione e con teoria un modo di vedere, dettato da una formazione universitaria, dalle letture, dai laboratori, da ciò che ha educato uno sguardo: come portarlo, dove farlo cadere e cosa permette di dire. Perché di questa teoria a monte, non è che non si sia già fatta una pratica, essendo incorporata, vissuta, esperita, parlata e pure frastagliata. Non possiamo quindi né pretendere di liberarci all’improvviso di una grammatica di così lungo periodo; né credere che l’entrata, l’accesso a un determinato campo abbia la

---

<sup>7</sup> “Lanciare il soggetto attraverso il bianco della pagina, non per «esprimerlo» (nulla a che vedere con la «soggettività») ma per disperderlo”(Barthes 1984, p. 85).

<sup>8</sup> Francesco Remotti (2002, 2013) ne parlerebbe nei termini di “antropopoiesi primaria” e “secondaria”.

<sup>9</sup> “Oh mio corpo fai sempre di me un uomo che interroga” (Fanon 1996).

<sup>10</sup> Deleuze&Guattari 1980, pp. 127-174; Deleuze&Parnet 1970.

potenza di dissolvere improvvisamente tutti questi dettami, rendendoci pronte ad accogliere le pratiche di chi le cose le ha vissute, le fa anzi che osservarle, giudicarle e valutarle<sup>11</sup>.

Se “avere un’idea è un evento che accade raramente, è una specie di festa, abbastanza rara” (Deleuze 2010), è anche onesto raccontare come questa idea sia fatta a brandelli e schivare “l’esaltazione riduttrice” (Deleuze & Guattari 1980) dei nostri tempi. Può essere utile soffermarsi sui fallimenti di un’idea iniziale e seguirne le crepe.

\*\*\*

Fino al 25 settembre 2023, mi è stata negata la possibilità di entrare all’interno del setting etnoclinico. Per il Centro Penc, centro di antropologia e psicologia geoclinica di Palermo, ero una ricercatrice confusa e forse troppo curiosa, con una strana formazione in filosofia e l’inizio di un dottorato in sociologia. Il *setting* terapeutico non faceva per me, la mia presenza non era né legittima né legittimata. Ho trovato preziosa la necessità della Dottoressa Z di proteggere l’opacità di uno spazio clinico e di non renderlo così facilmente attraversabile. Ho quindi accettato la sua controproposta: partecipare ai gruppi studio del centro clinico e al WGSS, il Women Girls Safe Space di Via Marchese Ugo di Palermo.

I gruppi studio possono essere considerati dei momenti di discussione intorno ai temi dell’etnopsichiatria a partire da un testo, un video, un film o telefilm proposto ogni due settimane, in turnazione, da ciascuna delle partecipanti. Inizialmente erano svolti in presenza, all’interno di uno degli spazi del centro clinico, due appartamenti della zona tra Politeama-Libertà e Notarbartolo, beni confiscati alla mafia. A questi incontri partecipava sia il personale clinico (tre psicoterapeute), le tirocinanti e qualche ricercatrice (un’antropologa, un sociologo\mediatore di lingua araba e io). Durante questo periodo, il centro Penc ha aperto una seconda sede a Milano e così i nostri incontri sono cambiati per cercare di mantenere un lavoro teorico condiviso. In un primo momento è stata scelta una modalità mista, definita “modalità acquario”: i due gruppi erano in presenza nelle rispettive città, l’uno discuteva il testo proposto e l’altro ascoltava, con la possibilità di intervenire negli ultimi quindici minuti della sessione. Attualmente, essendosi ulteriormente espansa la geografia dell’associazione, ci siamo trovate ad essere tutte online per sopperire le difficoltà della rete, dell’audio e del video che, anzi che favorire un dialogo, costruiva dei monologhi di gruppo. I testi affrontati nelle sessioni di quest’anno sono i seguenti:

- Françoise Sironi, *Le torture aux frontières de l’humain* in *Revue Internationale des sciences sociales* 2002/4 n° 174, pp. 591-600 ;
- Thomas J. Csordas, *Incorporazione e fenomenologia culturale*
- Tobie Nathan, *Il beneficio delle terapie selvagge* in
- Franz Fanon, *La sindrome nordafricana* in *Decolonizzare la follia*, pp. 92-126.
- Antonio Ventriglio & Oyediji Ayonrinde & Dinesh Bhugra, *Relevance of culture-bound syndromes in the 21<sup>st</sup> century* in *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, Japanes Society of Psichiarty and Neurology, 2015;
- Mark Greener, *Are culture-bound syndromes on the verge of extinction?* in *Progress in Neurology and Psychiatry*, Vol. 21 Iss 1:2017;

---

<sup>11</sup> Diffrazione Giulia Grechi (2021, p. 29) Matteo Maschiari (2018, p. 24): a proposito del concetto di fieldwork, che il “campo” è “lo strumento di una doppia legittimazione: da un lato è il trat-to distintivo che serve a certificare il “vero antropologo” (che raccoglie i dati in prima persona, come Malinowski) rispetto a coloro che producono dei semplici discorsi “di sapore antropologico” (...), un tratto quasi ricattatorio che è utilizzato per regolare conti accademici e per marcare i confini disciplinari; dall’altro, in senso più strettamente epistemologico è la traduzione “scientifica” e spaziale (geografico-neocoloniale?) della vecchia invenzione del “da lontano” che, definendo la posizione privilegiata dell’osservatore, produce contemporaneamente l’oggetto di studio, “l’altro da me” (“primitivo” nel tempo, “selvaggio” nello spazio), cioè un a priori immaginato senza il quale l’antropologia occidentale non potrebbe esistere.

- Tobie Nathan, *Modificazioni della tecnica* in Principi di etnopsicoanalisi, pp. 49-57;
- Francesco Vacchiano, *Cittadini sospesi*;
- Ernestine Wohlfart, *Mobilità globalizzata e perdita del collettivo? Rifugiati e Protagonisti globali – uno studio entopsicoanalitico* in *Plexus* – rivista del laboratorio di gruppo analisi pp. 218-233;
- Serie tv ethos;
- Salvatore Pisani, *La vita transculturale per la salute di tutti* in *Transculturale* 1/2022, pp. 65-76;
- Maria Chiara Monti, *Storia di un passaggio mancato: un esercizio clinico a varice etnopsichiatrico* in , pp. 169-178;
- Simona Taliani, *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un “presente senza grazia”* in *nostos* n°2, dicembre 2017, pp. 305-336;
- Roberto Beneduce, *Straniero e folle. La figura dell’immigrato nella geografia dello Stato-nazione* in *Etnopsichiatria*, 2017, pp. 257-263;
- *Clinica, lingue e dispositivi di cura* in *Di clinica in lingue: migrazioni, psicopatologia, dispositivi di cura*, Edizioni Colibrì, 2007, Milano, pp. 121-151;
- Cristiana Giordano, *Political Therapeutic Dialogues and Frictions Around Care and Cure* in *Medical Anthropology*, 37:1, pp. 2017, pp. 32-44;
- Estratto tesi magistrale di Costanza Baviera.
- Geetha Desai & Santosh K. Chaturvedi, *Idioms of Distress*, *J Neurosci Rural Pract.* 2017 Aug; 8(Suppl 1): S94–S97.
- Ernesto De Martino, *La Taranta*, 1959 [https://www.youtube.com/watch?v=PTi\\_hAdwsR0](https://www.youtube.com/watch?v=PTi_hAdwsR0)
- Luca Rondi & Lorenzo Figoni, *Rinchiusi e sedati: l’abuso quotidiano di psicofarmaci nei Cpr italiani*, 1/04/2023, <https://altreconomia.it/rinchiusi-e-sedati-labuso-quotidiano-di-psicofarmaci-nei-cpr-italiani/>
- Giorgio Cavicchioli & Luciana Bianchera, *Ospiti o nemici? Esperienze nei gruppi di formazione e di supervisione degli operatori che si occupano di accoglienza dei migranti*, *Gruppi/Groups*, 1/2020.

Mi sento di chiamare questi incontri degli spazi di riflessione, una sorta di modo per avvicinare e discutere insieme, da più punti e storie differenti, i temi cari al discorso etnopsichiatrico. Ma questi incroci di sguardi e vocabolari divergenti creano non poche crepe: le nominazioni di persona, individuo, cultura e cura prendono gradienti differenti e la pratica del clinico si scontra con l’analisi geopolitica e globale del sociologo e dell’antropologa. Stare all’interno di questi perenni malintesi è un modo per ribadire quanto le questioni della cura siano sempre questioni politiche, ma anche a esaltare le pluralità di etnopsichiatriche presenti nel nostro panorama nazionale, diversificazioni di posizionamento che caratterizzano l’operato di uno specifico territorio quanto l’affiliazione o meno a una scuola di pensiero.

Nel mentre ho continuato a far parte della Clinica Legale in materia di migrazione e protezione internazionale dell’Università di Genova, diretta dal Professor Matteo Buffa<sup>12</sup> e in collaborazione con l’XI sessione del Tribunale di Genova. E’ stato questo spazio a offrirmi la possibilità di entrare a far parte di un dispositivo clinico legale da ormai quattro anni. Tale metodologia si interessa al diritto vivente con l’intento di consentire la gestione di *casi reali* affinché tale presa in carico abbia una valenza formativa in vivo (learning by doing). Si posiziona all’interno del movimento delle *clinic legal educational* e si tratta anche in questo

---

<sup>12</sup> La clinica legale in materia di migrazioni e protezione internazionale, promossa dalla Scuola di Scienze Sociali in collaborazione con i Dipartimenti di Giurisprudenza e Scienze Politiche, e dalla Scuola di Scienze Umanistiche in collaborazione con il Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia inquadrata, per l’anno accademico 2022/2023 quale laboratorio seminariale è oggi alla sua VI edizione. Partecipo a tale attività dalla III° edizione in qualità prima di studente e poi di supporto alla didattica.

caso di un'esperienza a più discipline, anch'essa quindi non esonerata da conflitti e da un linguaggio che spesso non è usato dai\ dalle partecipanti allo stesso modo.

Se è mia intenzione esporre nella stesura della tesi le specificità dei luoghi che ho frequentato rispetto al panorama nazionale delle cliniche legali e delle etnocliniche<sup>13</sup>, è mio interesse interrogare la questione migratoria, e coloniale, con particolare attenzione a quei saperi che la interpellano e classificano, rivolgendo lo sguardo sia alla nascita di questi movimenti sia alle ripetute discrepanze che producono, nei termini divergenti di un soggetto di diritto e un soggetto della cura. Mi trovo quindi a lavorare all'interno di due spazi, due cliniche, che accolgono soggette e soggetti provenienti da contesti altri rispetto a quello europeo, impegnati a costruire, nonostante il differente intento e modo di operare, dei luoghi in cui si confonda il dualismo teoria-pratica nel tentativo di guardare al soggetto nella sua complessa organicità (fatta di storia, colonialità e presente).

Ciò che mi rassicurava inizialmente era la ricorrenza della parola clinica, implicava un tratto di unione tra due contesti che richiamavano la stessa tipologia di pazienti\ clienti (i e le migranti<sup>14</sup>) e un metodo di analisi di un corpo, di una storia che si fa *caso*. Ma questa rassicurazione ha iniziato nel tempo a svelare la non innocenza di una ricorsività, in particolare rispetto ai corpi esposti e ai saperi prodotti dalla composizione di questi due contesti differenti. Ho deciso così di iniziare a cartografare questa impellente necessità di aderire a uno sguardo, una pratica (clinica) che prende i natali dalla storia e dai movimenti delle cliniche mediche. Mi sono aiutata con delle immagini (quadri, fotografie, fotogrammi e performance), non per costruire una retrospettiva o una qualche cronologia lineare o principio di causalità, ma per guardare a una possibile traiettoria che tenti di tracciare una cartografia dei rischi, dei possibili *lapsus* e dell'intrusione di una colonialità con cui ancora non sappiamo fare drasticamente i conti. Da questa complessa matassa ho deciso di tirare tre fili e interrogare:

- uno *sguardo* (del sapere/potere razzista e coloniale) che posiziona e che, oltre a definire quello che indica, ci specchia e racconta qualcosa di chi osserva e decreta;
- un *corpo* che si presenta, che pazienta, tracciando fili e bave, convocando delle relazioni che lo fanno esistere; un corpo che si modifica (attraverso dei processi di soggettivazione- assoggettamento, ma anche di soggezione) sotto le lenti di questo sguardo preciso e tagliente, anche chirurgico, che però è reciprocamente e inevitabilmente influenzato dalla stessa materia che interroga;
- uno *spazio*, quello clinico, che perimetra un trattamento, in cui la parola cade, rimbalza e ha dei riverberi, fino a costruire persino teorie. Uno spazio in cui è possibile sperimentare a partire dall'esperienza, dal corpo a corpo con il malato\l'assistito. Uno spazio che storicamente ha preso forma e si è articolato attraverso l'esposizione di corpi altri (devianti, differenti e mostruosi), mostrati a un sapere e a un pubblico che osserva e visita. Una messa in scena con delle posizioni e figure precise che costruisce in queste mostrazioni (Grechi 2021, pp. 45-48) una delle diagonali sentimentali delle proprie dimostrazioni (razziste, coloniali e sessiste).

Spesso possono servire salti temporali e una certa dose di fantasia. 1632, presumibilmente un mese invernale, il Dottor Nicolaes Tulp è intento a eseguire una lectio magistralis sul corpo di un detenuto che

---

<sup>13</sup> Ho riportato nelle ultime pagine la bibliografia a riguardo.

<sup>14</sup> Un termine che nel suo voler essere generale e generico, vuole non inchiodare un essere umano alla propria discendenza territoriale, ad un ethnos che perimetra, definisce e determina i criteri di un' uccidibilità "sanzionata dallo stato". A tal proposito si veda il testo nato a partire dalla mostra "io sono confine" tenutasi a Palazzo Grillo a Genova di F., *Razza Migrante*, 02/04/2023 in Dinamopress (<https://www.dinamopress.it/news/razza-migrante/>). Sarebbe interessante ragionare anche sul termine *migranticidio* (e sulle sue implicazioni) che popola le testate dei giornali, recenti pubblicazioni e persino manifestazioni.

ha scontato la sua pena per impiccagione. Il Professore è nell'atto di dissezionare il braccio sinistro dell'uomo, con una chirurgica operazione che separa i fasci muscolari tramite l'ausilio di pinze metalliche. Del cadavere conosciamo il nome Adriaen Adriaenzoon, detto "Het Kindt", un ventott'enne noto alle autorità per una serie di aggressioni e furti di cui si conserva ancora una documentazione. Rembrandt van Rijn ci introduce a questo teatro anatomico senza drammatizzazioni: uno sfondo nero, un'atmosfera molto scura, da cui zampilla il *livor mortis* di Adriaen riflesso dal volto pallido degli scolari, intenti a partecipare a questa lezione di anatomia. O forse potremmo anche dire che sono quelle stesse presenze che circondano l'oggetto di interesse a gettare l'ombra sullo spazio intorno.

Questa immagine ci permette di maneggiare la *giustificazione retrospettiva*<sup>15</sup> (Foucault 1963, p. 116) di una "scienza che non sapeva capacitarsi della propria cecità passata" (Anonimo, 26/03/2018<sup>16</sup>). Assistiamo infatti a una scena in cui "l'ordine del corpo solido e visibile non è per la medicina che uno dei tanti modi di spazializzare la malattia" (Foucault 1963, p. 15), infatti "la storia della clinica come pratica di una medicina al capezzale del malato non è sovrapponibile a quella dell'anatomia" (Sforzini 2019, p. 23). In *Nascita della clinica* (1963), riportando le condizioni di emergenza del sapere medico moderno, Michael Foucault descrive il luogo chiuso e pieno di luce in cui scompare il malato e compaiono nuovi oggetti di sapere (il corpo, la malattia,..) a cui corrispondono nuovi oggetti dello sguardo. Un evento che racconta una storia frastagliata, fatta di silenzi<sup>17</sup> e di stravolgimento dell'esperienza e della pedagogia medica: tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX secolo, alla costruzione del sapere medico si affida lo sguardo e la pratica svolta all'interno degli ospedali e delle cliniche universitarie. E' necessaria questa riorganizzazione del sapere affinché la clinica diventi questo nuovo modo di indagine dello "spazio tangibile del corpo, [...] massa opaca in cui si nascondono segreti, invisibili lesioni e il mistero stesso delle origini" (Foucault 1963, p. 135).

Ecco allora mostrarsi un corpo a noi familiare, quello di un sapere in cui l'essere umano occupa la posizione di oggetto e soggetto, un corpo individuale in cui si rivela la specificità di una patologia. Per ciò a cui vorrei accennare qui, mi limito a questa breve spiegazione, ma vorrei soffermarmi sui corpi che sono stati esposti alla lente di un tale sguardo, alla mercè di questo sapere.

---

<sup>15</sup> "[...]se le vecchie credenze hanno avuto così a lungo un simile potere d'interdizione, ciò deriva dal fatto che i medici dovevano provare, dal fondo del loro appetito scientifico, il bisogno represso d'aprire i cadaveri. Qui sta il punto dell'errore e la ragione tacita che l'ha fatto così costantemente commettere: dal giorno in cui fu riconosciuto che le lesioni spiegavano i sintomi, e che la anatomia patologica fondava la clinica, bisognò pur tirare in ballo una storia trasfigurata, in cui l'apertura dei cadaveri, almeno a titolo di esigenza scientifica, precedeva l'osservazione, infine positiva, dei malati; il bisogno di conoscere la morte doveva sussistere già quando appariva la preoccupazione di comprendere il vivo. Si è dunque immaginata di sana pianta una congiura nera della dissezione, una chiesa dell'anatomia militante e sofferente, il cui spirito nascosto avrebbe resa possibile la clinica prima di riemergere esso stesso nella pratica regolare, autorizzata e diurna dell'autopsia" (Foucault 1963, p. 116).

<sup>16</sup> [www.archeologiafilosofica.it](http://www.archeologiafilosofica.it)

<sup>17</sup> "[...]la cronologia non è pieghevole: Morgagni pubblica il suo "De sedibus" nel 1760, e, per il tramite del "Sepulchretum" di Bonet, si situa nella grande filiazione di Valsalva; Lieutaud ne fa un riassunto nel 1767. Il cadavere fa parte, senza contestazione religiosa o morale, del campo medico. Ora, Bichat e i suoi contemporanei hanno la sensazione, quarant'anni più tardi, di riscoprire l'anatomia patologica al di là di una zona d'ombra. Un tempo di latenza separa il testo di Morgagni, come la scoperta d'Auenbrugger, dall'utilizzazione fattane da Bichat e da Corvisart: sono i quarant'anni in cui si è formato il metodo clinico. Qui, e non nelle vecchie ossessioni, sta il punto di repressione; la clinica, sguardo neutro posato sulle manifestazioni, le frequenze e le cronologie, preoccupato di apparentare i sintomi e di cogliere il linguaggio, era, per la sua struttura, estranea a questa investigazione dei corpi muti ed intemporalità; le cause o le sedi la lasciavano indifferente: storia, non geografia. Anatomia e clinica non hanno lo stesso spirito: per quanto strano ciò possa sembrare ora che la coerenza anatomico-clinica è stabilita ed immersa lontano nel tempo, proprio un pensiero clinico ha impedito per quarant'anni alla medicina d'intendere la lezione di Morgagni. Non si tratta di un conflitto tra un giovane sapere e vecchie credenze, ma tra due figure del sapere. Occorrerà un mutuo riassetto perché, dall'interno della clinica, si delinei e s'imponga il richiamo dell'anatomia patologica: qui l'apparizione di nuove linee geografiche e là un nuovo modo di leggere il tempo. Al termine di questa litigiosa strutturazione, la conoscenza della viva e dubbia malattia potrà allinearsi sulla bianca visibilità dei morti" (Foucault 1963, p. 115).



Di fronte al quadro di Rembrandt, non basta soltanto nominare Cartesio e la costruzione di un corpo-macchina, di un oggetto inerme, o almeno non oggi: cosa ci dice *Lezione di anatomia del Dottor Tulp* sul sapere medico clinico se interroghiamo l'unico sguardo rivolto al cadavere, quello dello spettatore?

In primis ci indica un'organizzazione precisa dello spazio. Ci troviamo infatti all'interno di un teatro anatomico, l'architettura ha chiesto aiuto allo spazio scenico della teatralità, costruendo un punto ottimale che definisce quel corpo inerme e una serie di azioni: tagliare, dissezionare, naturalizzare, oggettivare. Ma chi sono questi corpi adatti alla dissezione?

Sin dall'inizio del XV secolo (anche a conferma di quella *giustificazione retrospettiva* sopracitata) la materia di questi teatri erano i corpi "perlopiù di criminali d'ambo i sessi, di solito stranieri di ceto basso, e [di] donne macchiate di gravi delitti [...] sempre più rare degli uomini" (Nova 2002, p. 159)<sup>18</sup>. L'esposizione era di corpi che erano già stati etichettati come criminali, devianti, diversi e la dissezione serviva più come mnemotecnica "non per cercare di capire come funziona quel che c'è dentro, bensì per confermare quanto rivelato dall'autorità del testo" (ibidem, p. 160)<sup>19</sup>. Questo scenario continua a esistere con le rispettive figure tra implicazioni, corrispondenze, sfasature e discontinuità fino al XVIII secolo, costruendo una clinica

d'essenza apofantica. Ora, in qualche anno, negli ultimi del secolo, la clinica verrà bruscamente ristrutturata: staccata dal contesto teorico, in cui era nata, essa riceverà un campo d'applicazione non più limitato a quello in cui un sapere viene detto, ma coestensivo a quello in cui esso nasce, si sperimenta e si conchiude: essa s'incorporerà nel tutto dell'esperienza medica. Ha tuttavia dovuto, per questo, essere armata di nuovi poteri, staccata dal linguaggio a partire dal quale la si proferiva come lezione, e liberata per un movimento di scoperta (Foucault 1963, p. 74).

Nessun positivismo scientifico riduzionista e nemmeno fenomenologia del corpo vissuto<sup>20</sup>: [a]ll'esperienza dell'uomo è sottomesso un corpo che è il suo corpo, frammento di spazio ambiguo, la cui propria e irriducibile spazialità si articola tuttavia sullo spazio delle cose (Foucault 2004, p. 339). L'emergere di questo sapere implica la conoscenza di questo 'frammento di spazio':

[p]robabilmente al livello delle apparenze, la modernità comincia quando l'essere umano si mette ad esistere all'interno del suo organismo, nel guscio della sua testa, nell'armatura delle sue membra, e in mezzo a tutta la nervatura della sua fisiologia (Foucault 2004, pp. 342).

Il ritirarsi all'interno di questo telaio fatto di storia, fibre, organi e percezioni, è uno sguardo su di sé e su di un "corpo fatto tutto impresso di storia, e [del]la storia che devasta il corpo" (Foucault 1977, p. 37).

Ma comunque si parla di uno sguardo che produce un filo, un solvente tra osservatore e osservato, una distanza tra un corpo familiare e un altro mostruoso. Già dal XVI secolo i teatri anatomici - riservati inizialmente a un pubblico ristretto (il cadavere, un *lector*, un *ostensor*, un *sector* e pochi studenti)<sup>21</sup>, smontabili e trasportabili (*mense anatomiche*<sup>22</sup>) - iniziarono ad accogliere ogni pubblico pagante, a diventare

---

<sup>18</sup> "L'anatomia [...], vergognosa e connotata di impurità rituale [...], considerata un aggravamento delle forme di condanna e di esclusione dal corpo sociale di determinate figure, si poteva praticare solo nei casi di particolari gruppi sociali: ladri, assassini, forestieri ebrei" in Andrea Carlino 1994, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezioni nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, pp. XVI.

<sup>19</sup> Notare le differenti xilografie che compaiono in questo preciso momento storico della dissezione, si veda Nova 2002.

<sup>20</sup> Arianna Sforzini 2019 [2014], *Micheal Foucault. Un pensiero del corpo*, Ombre Corte, Verona, pp. 26-29.

<sup>21</sup> Tartarini 2003, *Anatomie fantastiche. Indagine sui rapporti tra il cinema, le arti visive e l'iconografia medica*, CLUEB, Bologna, pp. 261-286.

<sup>22</sup> *ivi*, p. 30-49.

veri propri spettacoli e attrattive di città<sup>23</sup>, “accompagnate da musica e guidate dai testi di referenza della medicina galenica” (Tartarini 2003, p. 37).

Lo statuto del corpo mostruoso oscilla, fino al XVIII secolo, tra l'essere considerato una prova della collera di Dio, della perversità dell'essere umano (nel caso dell'ipotesi fantasiosa di presunti accoppiamenti zoofili) oppure uno scherzo della natura, e proprio questo combinare l'impossibile e il proibito lo rende oggetto di interpretazioni e morboso interesse, tanto da entrare a far parte delle collezioni e dei musei delle curiosità per tutto il periodo illuminista (Greci 2021, p. 49).

In questa inclinazione dello sguardo, dall'altra parte della scena si assiste alla formazione di un pubblico educato a identificare la propria appartenenza (nazionale, razziale e morale) nei termini di una distanza rispetto a ciò che è mostrato. L'organizzazione di questa rappresentazione che classifica, ordina, strappa e raccoglie corpi da collezionare costruisce una sensibilità visuale, “una strategia del dispiegamento possessivo dell'io, della cultura e dell'autenticità” (Clifford 1993, p. 255). Nel corso del XIX secolo, il rituale collettivo “che riuniva una nazione eterogenea nell'atto [...] dello sguardo” (Garland & Thomson 2003, p. 29) prese spazio attraverso le esibizioni dei Freak Show, nelle Esposizioni Universali, nei giardini antropo-zoologici e nei musei anatomici, espandendosi allo stesso ritmo in cui incalzava l'estensione dei paesi e dei popoli soggetti al dominio coloniale<sup>24</sup>. Tra il XIX e il XX secolo queste “nuove terre” diventano fonti anche per la raccolta di altri “corpi imbarazzanti”, “fatti prerogativa della scienza”, che potevano quindi essere interpretati e scrutati “in ogni crittogramma organico” (Tartarini 2003, p. 72).

Trafelati per l'ansia di vedere i bianchi lasciarsi andare alle più svariate sfrenatezze: prestigiatori, pagliacci, esseri senza testa o con due teste, alti quattro metri o quaranta centimetri, pesanti una tonnellata, interamente coperti di tatuaggi. (...) Due penny e un insulto erano ben spesi, se questo voleva dire potersi gustare lo spettacolo dei bianchi che davano spettacolo di sé. (...) Quando il selvaggio dell'Africa nera percosse le sbarre in cui era rinchiuso dicendo: «Wa, wa», Paul D fece sapere a tutti che in realtà si trattava di un tipo che lui aveva conosciuto a Roanoke (Morrison 1988, p. 68).

Questa schiera di devianti, anormali (Foucault 2000), di corpi connotati seconda etnia, razza e grado di esotismo, disponibili ad essere consumati dal doppio sguardo della scienza e del ludico<sup>25</sup>, specchia “lo spettacolo dei bianchi che davano spettacolo di sé”. Una relazione mostruosa e mostrante che infesta ancora corpi, saperi e spazi. Se nel contesto italiano, il discorso delle pratiche museali e artistiche ha ripreso e ravvivato una contestazione verso l'incorporazione (Scheper-huges e Csordas) di uno sguardo coloniale e colonialista, verso le implicazioni del concetto di esposizione e delle pratiche di curatela che si devono immaginare e costruire, l'ambito della cura e nello specifico quella dedicata alla pratica clinica incontra una sorta di rallentamento e amnesia. Non che manchino testi di antropologia medica critica, di antipsichiatria e etnopsichiatria<sup>26</sup> che si facciano carico degli aspetti coloniali, razzisti e geopolitici che pervadono la nostra contemporaneità. Non è mia intenzione infatti criticare la complessità con cui i saperi della cura devono confrontarsi, soprattutto quando si confrontano con chi oggi riporta costantemente con il corpo, il vissuto

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Ferrari, *Public Anatomy Lessons and The Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna* in “*Past and Present. A journal of historical studies*”, novembre 1987, pp. 50-117; L. Lazzerini, aprile 1994, *le radici folkloriche dell'anatomia. scienza e rituale all'inizio dell'età moderna* in *Quaderni storici* Vol. 29:85(1), pp. 193-233.

<sup>24</sup> Biblio zoo umani – esposizione e colonialismo

<sup>25</sup> Si veda Pascal Blanchard, Nicolas Bancel e Sandrine Lemaire 2002, *Gli zoo umani: il passaggio da un “razzismo scientifico” a un “razzismo popolare e coloniale” in Occidente* in *Zoo umani. Dalla Venere ottentotta ai reality show*, ombrecorte, Verona, 2003.

<sup>26</sup> Qui raccolti nella bibliografia a fine riflessione

e le segnature le storie di un passato che si vorrebbe sepolto, archiviato e magari anche chiuso. Vanno però segnalati dei rischi da intrecciare alla storia di queste discipline e alla centralità che assumono i loro temi nella nostra contemporaneità: le migrazioni e la cura. Concetti che scottano e che diventano spesso quelli che Isabelle Stengers e Philippe Pignarre definiscono come “concetti bandiera” (2005). Già nel 1990 in una conversazione tra Abdelmalek Sayad e Jean Leca si tracciavano le linee dei doppi rischi e dei paradossi che le scienze sociali correvano nel definire l’oggetto del proprio studio (1990). Allo stesso modo, come denuncia Pirate Care (2021), assistiamo a una “esplosione della cura” che dilaga ovunque persino nelle esortazioni dei manager e dei politicanti. E forse uno degli esempi più calzanti e recenti è il decreto legge “Cura Italia” durante la sindemia COVID-19. Da questo sfondo è bene allora moltiplicare le ambiguità e i rischi di questi due concetti e tenerli in relazione, immaginando un’ecologia di pratiche senza conclusione.

[Deleuze:] a volte si concepiva la pratica come un’applicazione della teoria, come una conseguenza; a volte, al contrario, come ispiratrice della teoria, come creatrice di una forma di teoria futura. In ogni caso, si concepivano i loro rapporti sotto forma di un processo di totalizzazione, in un senso o nell’altro. Forse, per noi, la questione si pone in altro modo. I rapporti teoria-pratica sono molto più parziali e frammentari. Da una parte, una teoria è sempre locale, relativa a un piccolo ambito, e può avere la sua applicazione in un altro ambito, più o meno remoto. Il rapporto di applicazione non è mai di somiglianza. D’altra parte, dal momento in cui la teoria si fissa nel suo ambito, essa incontra degli ostacoli, dei muri, degli scontri che rendono necessario che essa sia trasmessa da un altro tipo di discorso (è questo altro tipo che fa passare, eventualmente, a un ambito di verso). La pratica è un insieme di trasmissioni da un punto teorico all’altro, e la teoria è una trasmissione di una pratica a un’altra. Nessuna teoria può svilupparsi senza incontrare una specie di muro, ed è necessaria la pratica per bucare il muro. (Deleuze 2017, pp. 25-26).

Accennate tali questioni, e riportandole nel piccolo di questa ricerca, come costruire una riflessione su un setting etnoclinico? Utilizzare dei personaggi concettuali (Deleuze&Guattari 1996) e delle immagini può essere una strada (che qui accennerò brevemente).

Con una formazione filosofica e poco disciplinata, partecipo a uno spazio di cura in cui i confini tra etico, estetico e politico sbiadiscono ripetutamente e il rischio di trattare un oggetto politico come impolitico è presente con una certa costanza. Quel che succede nella clinica infatti specchia la violenza geopolitica tracciata nelle nostre geografie, una violenza che costella gli interstizi tra una storia individuale e collettiva (Sironi 2001). E questo chiede una certa postura e sensibilità verso i corpi diasporici (De Genova 2000) che si espongono a questo tipo di trattamento. Ma perché delle immagini?

Mio desiderio è tenere l’opacità di questo setting, non mostrare una storia, un soggetto e una sofferenza istituendola come *caso* a favore di un’argomentazione o come testimonianza di una teoria.

Come circoscrivere allora l’attualità del sintomo, il suo presente? Come mettere in scena la sua catastrofica, nonché singolare, comparizione? La risposta è questa: istituendola come caso. Il «caso conferisce il «genere» primo della clinica, ne delinea già tutto lo «stile». Esso evidenzia innanzitutto una preoccupazione di integrità: lasciar essere l’individualità del corpo malato in quanto tale e non trascurare il suo sempre possibile valore di contro-prova (Didi-huberman 2008, p. 52).

Ed è infatti un’altra la postura da perseguire e partire dall’inversione del solito ritornello della multi\trans\interdisciplinarietà: sono i corpi a interrogare i saperi, a stropicciarli, confonderli e spesso pure

a imbarazzarli. Serve uno sguardo che scalzi ogni tipo di aderenza, un sapere che “articoli una modalità di adiacenza” (Rabinow 2008, p. 49) per comprendere e formulare qualcosa. Servirsi delle immagini ed essere disposti ad ascoltarle (Campt 2017) può essere un modo per riferirsi *altrimenti* a questo setting, scansando la violenza della rappresentazione e dosando la sensibilità che chiede questo stare.

We are images' clinical pictures, they repeat us as symptoms, and we repeat them as diagnosis. The task of curation would then be one committed to participating in collective processes and to forging therapeutic communities through intractable and incurable desires encountered in images. We are the hinterlands of images, nothing more and nothing less: we are images' expressions, bas-relief from the chaotic and infinite world of images, and not the other way around, in which images are formulated as mere representations of our collective and personal ordeals, subjectivities, lives, realities and so on (El Haik 2014).

Siamo quadri di sintomi e le immagini ci ripetono come diagnosi. Arianne Littman, artista svizzera con una genealogia di diaspore sulla pelle, mostra la potenza di un tale concetto nella serie di lavori che opera tra il 2006 e il 2021 a Gerusalemme (Wounded Land, Grafted Land e Shredded Land). La materia della sua opera è un corpo che si fa mappa e una mappa che prende corpo, una serie di cartografie dove è tracciata la violenza epidemica che ha ferito lei e i suoi affetti (Littman 2023, p. 72). Le sue sono delle vere e proprie esibizioni di cucito, in cui “tagliando, cucendo e fasciando con garze e cerotti”, cancella e rimuove confini, posti di blocco e potere egemonico. Questi gesti che lei considera un diventare “chirurgo”, sono un modo per operare, vestire e guarire quelle stesse ferite, “per sentirsi meno impotente”. Una tessitura che non risolve, ma si dedica al relazionare questa materia fatta di storia, corpi e buchi. Il suo lavoro può essere quello di una geografia che manca ma anche quello di una cura abolizionista, dove ogni gesto di distruzione rimane adiacente alla produzione di un altro immaginario, di un'altra storia. In qualche modo ci parla di una cura che si confonde tra *care*, *cure* e *to curate*, di un modo di nominarla senza cadere nei meandri della sua gestione. Tarek Elhaik (2013, 2016) criticando la professionalizzazione della curatela e dell'intera vita quotidiana, si serve dei testi di Gilles Deleuze e Felix Guattari e propone l'immagine di un chirurgo e di un corpo, del lavoro artistico e di una storia cucita addosso: una riflessione intorno alle somiglianze tra il dispositivo curatoriale e quello clinico. Invita a immaginare altre forme di curatela, fatte di assemblaggi relazionali (assemblages, entanglements, transfert, controtransfert e modalità indiscipline) così da produrre e accedere a un inconscio materiale e corporeo e schivare la gestione che impera nelle istituzioni.

Incurable images are sites of complex repetitions and zones of endurance for the spectator/patient who manages to bypass the enclosure of traumatic wounds by official narratives from both left and right sides of the politico-ideological spectrum (2014, p. 170)

Quali immagini incurabili ha bisogno di produrre la clinica? Quali luoghi di ripetizione le permettono di non logorare il proprio operato? Quali curatele indiscipline la trattengono dal ripetere le stesse condotte coloniali? Usare questo concetto e metterlo in movimento tra una serie di personaggi concettuali (il clinico, il migrante, l'operatore, ...) può farci percorrere i sentieri delle storie come dei funambuli, portando attenzione a ciò che infesta la relazione tra storia e trauma, e storia e divenire. “Profoundly ethical, this dimension can be inserted in the context of a form of curation-as-clinical-practice, the aim of which is to bring creative relief when faced with the incurable (*ibidem*).

## BIBLIOGRAFIA

AKOMOLAFE 2023, *In queste terre selvagge oltre lo steccato*, Exorma Edizioni, Roma.

ALLOVIO S. & FAVOLE A. 2002, *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, in REMOTTI F., a cura di, *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano, p. 167-205.

ANONIMO 2018, *Nascita della clinica*, Archeologia filosofica.

AUGÉ M. 1986, Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento, in Augé M., Herzlich C., a cura di, *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, Il Saggiatore, Milano, [ed. or. 1983], p. 33-85.

AUSTIN J. L. 1987, Come fare cose con le parole. Le «William James Lectures» tenute alla Harvard University nel 1955, ediz. it. a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova.

BARAD K. . 2017, *Performatività della natura. Quanto e queer*, Edizioni ETS, Pisa.

BARTHES R. 1984, *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988.

BARTHES R. 2007, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici*, Einaudi, Torino 1982.

BASAGLIA F. & ONGARO F. & GIANNICCHEDDA M. G. 2000, *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano.

BLANCHARD P. & BANCEL N. & LEMAIRE S. 2003, *Gli zoo umani: il passaggio da un "razzismo scientifico" a un "razzismo popolare e coloniale" in Occidente* in *Zoo umani. Dalla Venere ottentotta ai reality show*, ombrecorte, Verona, [ed. or. 2002].

bell hooks, *Insegnare il pensiero critico*

BENEDUCE R. 1998, Etnopsichiatria: modelli di ricerca ed esperienze cliniche, in Lanternari V. e Ciminelli M. L., a cura di, *Medicina, Magia, Religione, Valori*, vol. 2, Liguori Editore, Napoli, p. 49-84.

BENEDUCE R. & ROUDINESCO E. 2005, (a cura di), *Etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino.

BENEDUCE R. & ROUDINESCO E. 2005a (a cura di) *Antropologia della cura*, Bollati Boringhieri, Torino.

BENEDUCE R. 2007, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma.

BORGHI R. 2020, *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Meltemi, Milano.

- BUFFA M. 2023, *Trattenuti e trattamenti*, ombre corte, Verona.
- CAMPT T. 2017, *Listening to images*, Duke University Press.
- CARLINO A. 1994, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezioni nel Rinascimento*, Torino, Einaudi.
- CLIFFORD J. 1999, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel xx secolo*, Bollati Boringhieri, Torino, [ed. or. 1988].
- CLIFFORD J. & MARCUS G. 1986, *Scrivere le culture*, Meltemi, Milano.
- CSORDAS T. 2003, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, Antropologia, 3.
- DE GENOVA N. 2013, -2013, *Spectacles of migrant "illegality": the scene of exclusion, the obscene of incursion*, in «Ethnic» and Racial Studies, xxxvi, 7, pp. 1180-198.
- DELEUZE G. & GUATTARI F. 1980, P. Vignola (a cura di), *Mille Piani: capitalismo e schizofrenia*, ORTHES, Napoli- Salerno, 2017.
- DELEUZE G. & GUATTARI F. 1996, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino.
- DELEUZE G. & PARNET C. 1998, *Conversazioni*, Ombre corte, Verona, 1977.
- DELEUZE G. 2010, *Che cos'è l'atto creativo?*, Cronopio, 1987
- DELEUZE G. 2017 in SALVARANI L. (a cura di), *Deleuze. La fine degli intellettuali*, Medusa edizioni.
- DE MARTINO E. 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Gallini C., Einaudi, Torino.
- DIDI-HUBERMAN G. 2008, *L'invenzione dell'isteria: Charcot e l'iconografia fotografica della Salpêtrière*, 1982.
- DOUGLAS M., *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna, 2013 (ed. or. 1996).
- EL HAIK T. 2013, *The Incurable Image. Curation and Repetition on a Tri-continental Scene*, in De Angelis A., Ianniciello C., Orabona M., Quadraro M., (a cura di) *The Postcolonial Museum: The Arts of Memory and the Pressures of History*, Ashgate, Farnham, Surrey.
- ELHAIK T. 2016, *The incurable Images. Curating Post-Mexican film and Media Arts*, Edinburgh University Press Ltd. Edinburgh.
- ELHAIK T. & MARCUS G. 2020, "Curatorial Designs: Act II" in *The Anthropologist As Curator*, ed. Roger Sansi, 17-34, Bloomsbury.

- ELHAIK T., 2022, *Aesthetic and Anthropology Cogitations*, Routledge, NY.
- FANON F. 1996, *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*, Marco Tropea, Milano, [ed. or. 1952].
- FANON F. 2000, *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Roma, [ed. or. 1961].
- FARMER P. 1999, *Infections and Inequalities*, University of California Press, Berkeley.
- FARR R. M. , MOSCOVICI S. 1989, (a cura di), *Rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna, [ed. or. 1984].
- FASSIN D. 2001, *Embodied History. Uniqueness and Exemplarity of South African Aids*, in "African Journal of A I D S Research ", 1, pp. 65-70.
- FERRARI G. 1987, *Public Anatomy Lessons and The Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna* in "Past and Present. A journal of historical studies", pp. 50-117.
- FOUCAULT M. 1963, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1969.
- FOUCAULT M. 1977, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT M. 2000, *Le parole e le cose*, Einaudi, Torino, 1966.
- FOUCAULT M. 2004, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Einaudi, Torino, 1975.
- FRAGNITO M. & TOLA M. 2021 , *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno
- GRECHI G. 2016, *La rappresentazione Incorporata. Una Etnografia del corpo tra stereotipi coloniali e arte contemporanea*, Mimesis, Milano.
- GRECHI G. 2021, *Decolonizzare il Museo*, Mimesis, Milano.
- HAHN R. A. 1998, *The nocebo phenomenon: concept, evidence, and implications for public health*, in Brown P. J., a cura di, *Understanding and applying medical anthropology*, Mayfield Publishing Company, Mountain View (CA), p. 138-143.
- LAZZERINI L. 1994, *le radici folkloriche dell'anatomia. scienza e rituale all'inizio dell'età moderna* in *Quaderni storici* Vol. 29:85(1), pp. 193-233.
- LITTMAN A. 2023, *Mapping the Wound: Feminine Gestures of Empathy and Healing*, *Borders in Globalization Review* Volume 4, Issue 2 (Spring & Summer 2023): 72–87.

- LUPO A., *Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta fra dialogo e azione*, in "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", 7-8, 1999, p. 53-92.
- MASCHIARI M. 2018, *Disabitare*, Meltemi, Milano.
- MORRISON T. 1988, *Amatissima*, Sperling & Kupfer, Milano.
- NATHAN T. 1994, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris.
- NATHAN T. 1996, *Principi di etnopsicanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, [ed. or. 1995].
- NOVA A. 2002, *Verso la fabbrica del corpo: anatomia e ,bellezza' nell'opera di Leonardo e Giorgione*.
- PIRATE CARE 2021, *Quando il prendersi cura ha bisogno della pirateria: sull'uso della disobbedienza contro i regimi di proprietà imperiali* in FRAGNITO M. & TOLA M. 2021, *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 159-176.
- PIZZA G. 2005, *Antropologia medica*, Carocci editore, Roma.
- RABINOW P. 2008, *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton: Princeton University Press.
- RAHOLA F. 2023, *Razza Migrante* in Dinamopress (<https://www.dinamopress.it/news/razza-migrante/>), 02/04/2023.
- REMOTTI F. 2002, a cura di, *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano.
- REMOTTI F. 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- SAYAD A. 2002, *La doppia assenza*, Raffaello Cortina, Milano, [ed. or. 1999].
- SAYAD A. & LECA L. 1990, *Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean Leca*, Politix. Revue des sciences sociales du politique, 3.12: 7-24.
- SCHEPER-HUGHES N., B O U R G O I S P. 2004, *Introduction: Making Sense Of Violence*, in Idd. (eds.), *Violence in War and Peace*. An Anthology, Blackwell Publishing, Malden-Oxford Carlton, pp. 1-31.
- SCHEPER- HUGHES N. & LOCKM . 1987, *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in "Medical Anthropology Quarterly", 1, 1, pp. 6-41.
- SEPPILLI T. 1996, *Antropologia Medica: i fondamenti per una strategia*, in "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", 1-2, p. 7-22.



- SEPPILLI T. 1997, Premessa a La paura della stregoneria e il problema della morte per suggestione, in "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", 3-4, p. 281-312.
- SFORZINI A. 2019, *Micheal Foucault. Un pensiero del corpo*, Ombre Corte, Verona, [ed. or. 2014].
- SIRONI F. 2007, *Violenze collettive: saggio di psicologia e geopolitica clinica*, Cornalba L. (trad.), Feltrinelli, Milano, 2010.
- STENGERS I. & PIGNARRE 2005, *Stregoneria Capitalista*, IPOC, Milano.
- STRATHERN M. 2020, *Relations. An anthropological account*, Duke University Press.
- TARTARINI C. 2003, *Anatomie fantastiche. Indagine sui rapporti tra il cinema, le arti visive e l'iconografia medica*, CLUEB, Bologna.
- TAUSSIG M. 1993, *Mimesis and Alterity, A particular history of the senses*, Chapman and Hall, Routledge.
- WALDRAM J. B. 2000, *The Efficacy of Traditional Medicine: Current Theoretical and Methodological Issues*, in "Medical Anthropology Quarterly", 14, p. 603-625.
- WALDRAM J. B. 1999, *Fra "sickness" e "illness: dalla socializzazione all'individualizzazione della "malattia"*, in R. Beneduce, *Mente persona e cultura. Materiali di etnopsicologia*, L'Harmattan Italia, Torino, pp. 57-82,[ed. or. 1988].