

## **Emoções migrantes: afinidades e diferenças como factos políticos**

**Chiara Pussetti**  
**CEAS/ISCTE**  
**chiara\_pussetti@hotmail.it**

Temos assistido nos últimos vinte anos a manifestações de um interesse académico renovado pelas emoções em campos disciplinares diferentes. Infelizmente, sobretudo nas disciplinas que se confrontam com as vivências emocionais dos migrantes – ou seja a antropologia e a psicologia transcultural - os debates recentes continuam a reproduzir dicotomias como “natureza/cultura”, “genes/ambiente”, herdadas pelo pensamento do século XIX. Questionando quer as posições biologizantes quer as radicalmente relativistas, o convite é de repensar o conceito de identidade pessoal, considerando como as afinidades e diferenças emocionais são estrategicamente realçadas, reconstruídas ou inventadas pelos diferentes actores sociais. Definir o que é comum a todos os seres humanos e o que é específico de cada cultura torna-se assim um assunto politicamente relevante e potencialmente discriminante.

**Palavras-chave: Antropologia das emoções, migrantes, etnopsiquiatria, psiquiatria transcultural.**

Temos assistido nos últimos vinte anos a manifestações de um interesse académico renovado pelas emoções em campos disciplinares diferentes. Entre estes a antropologia, a filosofia, a sociologia, a psicologia, a neurobiologia e a história. Infelizmente, sobretudo nas disciplinas que se confrontam com as vivências emocionais dos migrantes – ou seja a antropologia e a psicologia transcultural -, os debates recentes continuam, salvo raras exceções, a reproduzir dicotomias como “natureza/cultura”, “genes/ambiente”, herdadas pelo pensamento do século XIX. Podemos, assim, reconduzir a maior parte dos estudos produzidos nas últimas décadas sobre as emoções a dois ramos teóricos opostos: os biólogos e os construcionistas sociais.

Os biólogos sustentam que as emoções são essências universais, inatas e geneticamente determinadas: fenómenos biológicos interiores passivos e involuntários, de carácter não cognitivo, ligados mais à memória filogenética que não à aprendizagem

individual, desinteressantes e inacessíveis portanto aos métodos da análise cultural<sup>1</sup>. As teorias universalistas ou inatistas, caracterizadas por influências de tipo etológico e neurobiológico, têm dominado há muitos anos o campo das pesquisas psicológicas e são representadas de maneira emblemática pelos estudos neuroculturais de Paul Ekman sobre a expressão facial das emoções (Ekman 1980a, 1980b, 1984)<sup>2</sup>. Durante muito tempo, as emoções foram consideradas também pelos antropólogos como fenómenos naturais, universais e inatos. O conceito de unidade psíquica dos seres humanos justificava ao nível teórico a possibilidade de compreensão imediata entre pessoas de culturas diferentes: antropólogos e psicólogos poderiam assim entender empaticamente as emoções dos outros enquanto idênticas às próprias e utilizar sem problemas as próprias categorias para descrever as vivências afectivas dos outros.

É nesta posição que se coloca a psiquiatria transcultural norte-americana de derivação kraepeliniana, que baseia as suas pretensões de eficácia transcultural no pressuposto da unidade biopsíquica dos seres humanos. A compreensão, nesta perspectiva, reduz-se à classificação das experiências e das narrativas dos outros no próprio horizonte lexical e categorial, ou seja a um exercício de tradução imediata entre as palavras de uma língua às palavras de uma outra língua. A falta de correspondência linguística directa, não é interpretada como uma contradição da tese da universalidade das emoções, mas, melhor, como o sinal da limitação das capacidades introspectivas e de averbamento emocional de alguns grupos humanos (nomeadamente os africanos e os negros americanos). Um exemplo clássico desta postura teórica, presente ainda hoje nas expectativas, nas atitudes e nos preconceitos de muitos dos técnicos dos serviços de saúde que se confrontam com migrantes, é a teoria do “processo evolutivo na

---

<sup>1</sup> Entre os pensadores que inauguraram a concepção científica das emoções Charles Darwin, William James, Walter Cannon e Sigmund Freud podem ser considerados pais fundadores da moderna pesquisa sobre as emoções. O que em síntese une a posição destes teóricos é uma visão das emoções como fenómenos não cognitivos e involuntários, algo de interno aos indivíduos e conexo a uma base genética hereditária e universal.

<sup>2</sup> Nestes trabalhos Ekman tentou identificar a correlação entre um grupo limitado de expressões faciais universais e um conjunto definido de “emoções básicas”. Os antropólogos culturais criticaram duramente a metodologia utilizada por Ekman e pelos pesquisadores que partilharam a sua opinião e a sua orientação teórica, censurando-os de terem seleccionado artificialmente algumas emoções “purificadas”, segundo critérios apriorísticos; de terem submetido desenhos estilizados ou fotografias de caras, abstraídas de qualquer contexto, a um agregado restrito de pessoas, sem terem em conta as eventuais diferenças de género, idade e posição social; de se terem baseado numa identificação mecanicista entre movimento muscular e emoção propriamente dita, descuidando o ponto de vista dos locais, o contexto e as circunstâncias da experiência emotiva; e no final de terem fornecido uma tradução não crítica dos termos emocionais ingleses em outras línguas.

elaboração emocional” do psiquiatra cultural Julian Leff (1981: 66). Segundo esta teoria, um evidente *continuum* caracterizaria a evolução do tradicional para o moderno e, para o que concerne a experiência emocional, de uma modalidade e uma expressão somática (própria das culturas menos desenvolvidas) a um léxico psicológico (próprio das culturas ocidentais). Nas palavras de Leff : “as pessoas de países desenvolvidos apresentam uma bem maior diferenciação de estados emocionais em relação às pessoas que provêm de países em desenvolvimento” (Leff 1973: 305 – tradução minha). Podemos distinguir na teoria de Leff a presença de um modelo antropológico evolucionista, presente ainda hoje nos assuntos e nas práticas das ciências psicológicas ocidentais<sup>3</sup>. Na base das minhas entrevistas em hospitais e centros de saúde vários em Itália como em Portugal, posso afirmar que, salvo raras exceções, a teoria de Leff é ainda considerada absolutamente válida<sup>4</sup>. A verbalização emocional típica dos ocidentais – salientam as minhas entrevistas - seria assim expressão de uma maior capacidade de introspecção e de uma melhor gestão do próprio vivido interior, enquanto que, pelo contrário, o prevalecer de um código somático indicaria um nível mais arcaico de expressão e elaboração emocional, típico por exemplo dos africanos<sup>5</sup>.

Os relativistas culturais, pelo contrário, afirmam que as emoções derivam da interpretação e da avaliação de um estímulo, ou seja de um processo de atribuição de sentido e valor histórica e culturalmente específico. Neste sentido, as emoções são consideradas como construções sociais, variáveis como qualquer outro fenómeno cultural: não faz sentido portanto falar de emoções inatas e universais, idênticas através das culturas e através do tempo. A maioria dos antropólogos construcionistas tem assim descrito comportamentos emocionais culturalmente específicos em contextos etnográficos apresentados como terrenos puros e coerentes, sistemas de representações relativamente homogêneos, âmbitos de significados articulados logicamente e sem contradições internas, marcados por confins precisos e imóveis no tempo. Se para os

---

<sup>3</sup> Veja-se Lilltewood e Lipsedge [1982] 1997.

<sup>4</sup> Vejam-se Bibeau 1978, 1979; Beneduce 1996; Ots 1990; Desjarlais 1992, Devisch 1990, Dirven e Niemeier 1997, Heelas 1996.

<sup>5</sup>No meu trabalho de terreno dedicado ao vivido emocional entre os Bijagós da Ilha de Bubaque (Pussetti 2005), encontrei um vocabulário das emoções muito complexo e uma requintada capacidade de comunicar os próprios estados interiores, ainda que, às vezes, através de expressões referidas a partes do corpo, que todavia não têm um valor puramente somático. O facto que esta modalidade de expressão emocional possa ser interpretada pelo psiquiatras ocidentais como sinal de um arcaísmo do grau de elaboração do próprio vivido interior, depende da dificuldade de encarar e compreender questões sobre as quais se reflecte localmente utilizando categorias muito diversas das nossas.

biologistas a empatia é o instrumento privilegiado de compreensão transcultural – em virtude da comum humanidade –, para os construcionistas radicais o trabalho de terreno sobre as emoções dos outros acaba paradoxalmente por se tornar uma confirmação da incomensurabilidade da experiência humana. Aderindo a esta forma de construcionismo radical muitos cientistas sociais têm produzido afirmações discutíveis. Os filósofos Robert Solomon e Claire Armon-Jones por exemplo afirmam que “a emoção não é um sensação mas é essencialmente uma interpretação” (Solomon 1984: 248 – tradução minha) e que “cada emoção é um produto sociocultural único e irreduzível” (Armon-Jones 1986: 37 – tradução minha); as antropólogas Benedicte Grima, Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz sustentam que “a emoção é só cultura” (Grima 1992: 6 – tradução minha) e que “longe do ser entidades psicobiológicas internas”, as emoções são antes “construções socioculturais”, “estilos culturais”, “práticas discursivas”, “performance sociais” culturalmente específicas (Abu-Lughod e Lutz 1990 – tradução minha). Abu-Lughod e Lutz chegam até a propor uma concepção das emoções como algo que “pertence à vida social e não a estados interiores” (Abu-Lughod e Lutz 1990: 2 – tradução minha), sugerindo aos antropólogos de “trabalhar para libertá-las da psicobiologia” (Abu-Lughod e Lutz 1990: 10, 12 – tradução minha). No encontro com os próprios interlocutores, o antropólogo, observa Catherine Lutz (1988: 8), só pode desempenhar o papel de “tradutor”, já que não existe um terreno bio-psíquico comum de compreensão humana.

Se pensando as formas de acompanhamento psicológico dos migrantes, colocamos a psiquiatria transcultural clássica no filão teórico dos biologistas, na posição construcionista radical podemos colocar a etnopsiquiatria francesa *à la* Tobie Nathan<sup>6</sup>. Nesta visão, examinar a dimensão cultural torna-se um passo fundamental para compreender as dimensões de significado que os modelos biológicos não conseguem colher e explicar. Se a emoção não é independente da cultura, mas é, antes pelo contrário, constituída por modelos de experiência adquiridos, historicamente situados e continuamente modificados pelas experiências diferentes e pelos discursos polivalentes que se encontram em cada indivíduo, do mesmo modo as suas perturbações não podem ser consideradas como objectivas e *value-free*, mas antes, nas palavras de Beneduce,

---

<sup>6</sup> Psicólogo e psicanalista, discípulo do Georges Devereux, Tobie Nathan criou, em 1979, o primeiro ambulatório de etnopsiquiatria em França, no Hospital Avicenne. Em 1993, fundou o “Centre Georges Devereux”, centro clínico-académico de investigação e apoio psicológico às famílias imigrantes.

como “um conjunto de conotações, metáforas, significados, valores e ideologias” (Beneduce 1995: 17 – tradução minha).

Trabalhando como antropóloga na área da saúde mental dos migrantes, e em particular sobre as atitudes interpretadas como perturbações do comportamento emocional, parece-me que quer as posições biologizantes quer as radicalmente relativistas acabam para se tornar muito problemáticas.

No primeiro caso a tese da universalidade da vivência emocional justifica as pretensões hegemónicas das categorias diagnósticas e dos modelos interpretativos da psiquiatria euroamericana, permitindo “instituir - nas palavras de Owen Lynch - uma forma de imperialismo ocidental sobre as emoções dos outros” (Lynch 1990: 17 – tradução minha), ou ainda uma forma de controlo sanitário e moral sobre os outros. Esta colonização cultural da psiquiatria estadunidense, baseada no pressuposto da universalidade das emoções, afirmam os etnopsiquiatras italianos Roberto Beneduce (2001) e Salvatore Inglese (2002), revela, de forma evidente, relações assimétricas de poder. Se as emoções são exactamente as mesmas em cada lugar, independentemente das maneiras através das quais os homens as avaliam intelectualmente e as vivem somaticamente, e a psiquiatria conseguiu identificá-las de forma científica, objectiva e portanto *culture-free*, então a cultura nesta perspectiva só pode condicionar a interpretação destas mesmas experiências universais através dos óculos opacos das crenças locais. Assim, a possessão espírita seria uma perturbação dissociativa mascarada por crenças e práticas religiosas, o xamanismo uma esquizofrenia disfarçada por superstições culturais, as abluções rituais dos muçulmanos praticantes uma forma de distúrbio obsessivo-compulsivo, dissimulado pelas prescrições locais. É neste sentido que, por exemplo, no *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)* da *American Psychiatric Association* (1994) a possessão *zar*, estudada já no 1958 pelo antropólogo Michel Leiris que trabalhou entre os Etíopes de Gondar, é definida como “experiência esquizofrénica dissociativa” e considerada, portanto, patologia psiquiátrica. Ou que a linguagem da feitiçaria é interpretada num registo exclusivamente psicopatológico como psicose aguda de natureza persecutória com alucinações auditivas e visuais, ligada a temáticas religiosas e a crenças culturais (Ndetei 1988). Nesta visão, portanto, as interpretações não ocidentais da doença, as outras representações da pessoa e dos seus limites, as distinções alternativas entre

“normalidade” e “anomalia” são consideradas como maneiras culturalmente impróprias de interpretar a experiência humana (Fernando 2003). Assim, não é de admirar que no *British Journal of Psychiatry*, uma das principais revistas psiquiátricas, o psiquiatra Andrew Cheng (2001) chegue a afirmar que além da interpretação, da expressão e da experiência emocional individual, que podem ser ligadas a “crenças erradas e superstições mórbidas culturalmente específicas”, há questões objectivas, científicas, reais e universais que só a psiquiatria ocidental conseguiu identificar. Na sua opinião é evidente que as sociedades “menos desenvolvidas”, “primitivas”, com inteligência escassa só podem ter um conhecimento limitado dos problemas mentais. Neste sentido, as ciências da psique ocidentais - por definição construídas ao redor de presumíveis universais -, propondo-se como as únicas com validade científica, podem relegar os outros saberes e práticas para a categoria de psicologias *folk*, psicologias indígenas, etnopsicologias, psicologias *culture-bound*.

As minhas investigações nos serviços de saúde mental específicos para migrantes, realçam todavia que também as perspectivas construcionistas ou relativistas podem revelar-se muito perigosas e politicamente discriminatórias. Corre-se, de facto, o risco de cair em derivas relativísticas: em vez de procurar ou inventar espaços originais de diálogo, lugares singulares de pesquisa, de mediação e de confrontação, nos quais elaborar práticas clínicas inovadoras, a perspectiva relativista acaba, assim, por se tornar um instrumento de ratificação da incomensurabilidade da experiência humana. A este respeito, o médico e sociólogo Didier Fassin (2000), realçou os riscos gerados pela reificação do conceito de cultura e por uma culturalização excessiva dos instrumentos e das estratégias metodológicas dos antropólogos e dos psiquiatras que querem indagar as emoções humanas. Muitas vezes, afirma Fassin, os conceitos de cultura e de diferença cultural foram empregues de maneira ambígua, dissimulando como questões culturais conflitos, comportamentos, situações que têm também outras raízes. Em contextos quentes como os das políticas directas aos migrantes, pode assim acontecer que se reproduzam formas de racismo cultural, ou seja, considerar as culturas como irreduzivelmente distintas, intraduzíveis e incompatíveis entre elas. Este uso da noção de cultura – que postula a incomensurabilidade de mundos culturais diversos - confina os outros numa “diversidade” fechada em si mesma e autónoma, reproduzindo assim o risco de guetizar os imigrados, a expressão mesma das suas necessidades. Na base das

minhas experiências de trabalho em três centros de etnopsiquiatria clínica posso também salientar que é precisamente nestes serviços específicos para migrantes que muitas vezes se utilizam noções estereotipadas, essencializadas e biologizantes de “cultura” e “etnia”, confundindo de facto “cultura” com “raça”. Muitos autores realçaram como a frequente sobreposição das noções de biologia e cultura nos programas terapêuticos para migrantes acaba para “naturalizar” as diferenças entre grupos (Lee, Mountain e Koenig 2001; Fernando 2003). Na palavras de Fassin esta atitude comporta, ocultando-o, o fantasma da Raça disfarçado de Cultura.

Fassin, em particular, ataca abertamente Tobie Nathan – o etnopsiquiatria francês aluno de Devereux que, antes em Bobigny e depois no Centre Devereux, constituiu uma das práticas e teorias etnopsiquiátricas mais originais – acusando-o de considerar a “cultura” como uma entidade definida, fechada, delimitada por confins que tornam impossível a compreensão recíproca, e de procurar nesta “cultura” a origem e os remédios dos mal-estares dos outros, sem considerar as dinâmicas sociais, históricas e políticas mais amplas. De facto, no seu texto principal (*L'influence qui guérit* 1994), Nathan utiliza afirmações bastante criticáveis, do género “é necessário fazer o possível para agir como um Soninké com um paciente soninké, como um Bambara com um bambara, como um Kabyle com um kabyle” (Nathan 1994: 24 – tradução minha) tendo sempre em conta a identidade étnica dos migrantes, porque, qualquer seja a sua história pessoal, “um Dogon será sempre um Dogon e um Bozo um Bozo” (Nathan 1994: 219 – tradução minha). Por esta razão, continua Nathan, as instituições francesas deveriam “favorecer os guetos para nunca constranger uma família a abandonar o seu próprio sistema cultural” (Nathan 1994: 216 – tradução minha). Como na sua visão é a mestiçagem ou o encontro cultural que gera patologias psíquicas, Nathan, assumindo uma posição rigidamente relativista, postula a reprodução das culturas específicas em guetos fechados em si mesmos e autónomos.

A asserção da coerência das estruturas referenciais baseada numa abordagem essencialista da cultura, que dissocia os cenários locais do sistema mundial assumindo frequentemente posições de relativismo absoluto, torna, de facto, conceptualmente e metodologicamente difícil compreender a heterogeneidade e a indeterminação interna dos sistemas de representações que os indivíduos utilizam para construir criativamente e estrategicamente a própria identidade e as próprias emoções. Para descrever a

complexidade e as mutações da vida social e da experiência individual, é necessário imaginar uma abordagem diferente, que ofereça espaços de autonomia e de liberdade ao indivíduo, rejeitando quer o determinismo psicobiológico quer o sociocultural.

Os antropólogos que se confrontam com migrantes, em particular, já não podem assumir que os indivíduos habitam mundos circunscritos de experiências e significados que dão forma às suas respostas emocionais: os indivíduos, pelo contrário, constroem a sua experiência interior combinando os códigos fundamentais das múltiplas visões do mundo às quais aderem, com elementos periféricos marginais que invadiram os seus sistemas de representação. Os indivíduos e as sociedades do mundo contemporâneo parecem ser sempre mais envolvidos em uma transição permanente: em lugar de horizontes culturais bem definidos, encontramos panoramas complexos, híbridos, conflituais, móveis e mutáveis.

As minhas experiências de investigação na área da antropologia das emoções na Guiné Bissau e da saúde mental dos migrantes em Itália como em Portugal, realçaram a importância de repensar as minhas ferramentas de trabalho para apreciar melhor a heterogeneidade interna dos sistemas de representação que os indivíduos utilizam para construir o próprio self, as próprias emoções e a própria experiência do mundo, observando com mais atenção os interstícios, os margens, os paradoxos, as ambiguidades e as incongruências que são partes constitutivas dos sistemas de significado.

É neste panorama complexo, conflitual, móvel e mutável, no qual múltiplos discursos coexistentes entram em contradição entre eles e os problemas sociais podem tornar-se sintomas, que o antropólogo, como o psiquiatra cultural, tem que se mexer, sobrepondo-se à obrigação de pôr as traduções como um problema que é preciso enfrentar e não com uma solução tão rápida quanto superficial. O convite é de trabalhar bem conscientes das relações entre conhecimento, poder, autoridade e hegemonia, da multiplicidade dos factores em jogo (sociais, políticos e económicos, além de culturais) e bem concentrados sobre os indivíduos em si, as suas interpretações, as suas experiências do mal estar, as suas representações, emoções, ambiguidades, memórias, esperanças. O confronto quotidiano com os migrantes, e em particular com o mal-estar dos migrantes, com as suas crises existenciais, sociais, familiares, obrigou-me a repensar também o conceito de identidade pessoal e as suas relações com as múltiplas

comunidades às quais as pessoas pertencem simultaneamente. Se cada cultura possui uma alma múltipla, contraditória, assim também em cada indivíduo coexistem sujeitos diferentes: nas palavras de Bibeau, muitas vezes falamos nos indivíduos, conexas a metanarrativas fragmentárias e a sistemas de referência flexíveis (Bibeau 1997: 57). Outra vez um panorama instável e contraditório com o qual antropólogos e psiquiatras têm que se confrontar:

o mundo interior dos indivíduos, que fazem de facto referência a esquemas que inevitavelmente produzem quebra-cabeças, anomalias, espaços vazios, contradições e sobreposições de valores, a códigos centrais de referência que geram estruturas de representações e cenários pragmáticos que podem ser amplamente caracterizados como móveis, instáveis e transitórios (Bibeau 1997: 55, 57 – tradução minha)<sup>7</sup>.

Reconstruir as histórias de vida dos migrantes através das suas narrativas, na perspectiva metodológica da *person-centered ethnography*, revelou-se na minha experiência de investigação um método mais eficaz para compreender como cada indivíduo constrói relações originais com o próprio contexto de origem e com as suas identidades diferentes, participando de relações nas quais outros grupos e culturas são encontrados, atravessados, explorados e outras redes sociais percorridas e construídas. Esta abordagem permite de facto reconstruir os percursos de significação individuais e os processos de construção de e de negociação entre as identidades múltiplas das quais todos somos portadores. Neste processo de auto-narração os indivíduos reconstroem, interpretam e transformam continuamente a própria identidade, utilizando o conjunto amplo e híbrido de representações ou modelos culturais do self, que se encontra à sua disposição. William Reddy fala a este respeito de processos de *self-making*, *self-exploration* e *self-alteration* (Reddy 2001: 32). A narração - não apenas da vida individual, mas também da memória familiar e colectiva, do presente como do passado e das mais amplas constrições políticas, sociais e económicas que ontem os obrigaram a migrar e hoje os bloqueiam nas margens da sociedade -, por um lado, permite aos meus interlocutores procurar o sentido do próprio percurso, gerir as ligações contraditórias

---

<sup>7</sup> Muitos autores salientaram a importância de uma abordagem centrada sobre o paciente (entre os outros, Castillo 1997; Hollan 1997).

com a própria família e a própria terra de origem e estabelecer relações originais entre as próprias identidades, por outro, revela-se como um acesso privilegiado para reconhecer dimensões “ocultas”, estratégias e interesses políticos e económicos, muitas vezes intencionalmente omitidos ou dissimulados na literatura sobre o argumento, mas importantes para compreender o que acontece quando se passa uma fronteira.

### Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila, e Lutz Catherine, 1990, “Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life”, em Abu-Lughod e Lutz (eds) *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l’Homme and Cambridge University Press, pp.1-19.

ARMON-JONES, Claire, 1986, “The thesis of constructionism”, em Harré Rom (ed) *The social constructionism of emotions*, Oxford: Basic Blackwell, pp.32-56

BENEDUCE, Roberto, 1995, “Figure della morte e depressione nelle culture africane”, em Beneduce Roberto e Collignon René (eds), *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*, Napoli, Liguori, pp. 7-40.

BENEDUCE, Roberto, 1996, “Mental Disorders and Traditional Healing Systems among the Dogon (Mali, West Africa)”, *Transcultural Psychiatric Research Review*, 33: 189-220.

BENEDUCE, Roberto, 1998, *Frontiere dell’identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Franco Angeli, Milano.

BENEDUCE, Roberto, 2001, “Politiche dell’etnopsichiatria e politiche della cultura”, *Il De Martino, Bollettino dell’Istituto Ernesto de Martino*, 11: 213-233.

BIBEAU, Gilles, 1978, “L’organisation Ngbandi des noms de maladies”, *Antropologie et Société*, 2 (3): 83-116.

BIBEAU, Gilles, 1979, *De la maladie à la guérison. Essai d’analyse systémique de la médecine des Angbandi du Zaïre*, Thèse doctorale, Université Laval, Quebec.

BIBEAU, Gilles, 1997, “Psichiatria culturale in un mondo in via di creolizzazione: Temi per le future ricerche”, *I fogli di Oriss*, 7/8: 21-64.

CANNON, Walter Bradford, 1927, “The James-Lange theory of emotion: A critical examination and an alternative theory”, *American Journal of Psychology*, 39: 106-124.

CASTILLO, Richard, 1997, *Culture and mental illness: A client centered approach*, Pacific Grove, CA. Brooks Cole.

CHENG, Andrew T. A., 2001, “Case definition and culture: are people all the same?”, *British Journal of Psychiatry*, 179: 1-3.

- DARWIN, Charles, 1872, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Murray, London; trad. it. 1999, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DESJARLAIS, Robert, 1992, *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in The Nepal Himalayas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DEVISCH, René, 1990, "The Human Body as a Vehicle for Emotions among the Yaka of Zaire", em Jackson M. e Karp I. (eds) 1990, *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 115-133.
- DIRVEN, René, e Niemeier Susanne 1997, *The Language of Emotions*, Philadelphia, Benjamins Publishing Company, Amsterdam.
- DSM-IV, 1994, Washington, DC: American Psychiatric Association.
- EKMAN, Paul, 1980a, "Biological and cultural contributions to body and facial movement in the expression of emotions", em Rorty A. (ed) 1980, *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press, pp.73-101.
- EKMAN, Paul, 1980b, *Face of Man: Universal Expression in a New Guinea Village*, Garland, New York.
- EKMAN, Paul, 1984, "Expression and the nature of emotions", in Ekman P. e Scherer K. (eds) *Approaches to Emotion*, Erlbaum, Hillsdale NJ, pp. 319-344.
- FASSIN, Didier, 2000, "Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché des colonies africaines aux banlieues parisiennes", *L'Homme*, 153, 231-250.
- FERNANDO, Suman, 2003, *Cultural Diversity, Mental Health and Psychiatry. The Struggle Against Racism*, Hove and New York, Brunner-Routledge.
- FREUD, Sigmund, e Breuer Josef, 1895, *Studien über Hysterie*. Deuticke, Leipzig and Vienna
- GRIMA, Benedicte, 1992, *The performance of emotion among Paxtun women: "The misfortunes which have befallen me"*, University of Texas Press, Austin.
- HEELAS, Paul, 1996, "Emotion Talk across Cultures", em Harré R. e Parrott W.G. (eds) *The Emotions. Social, Cultural and Biological Dimensions*, London, Thousand Oaks and New Delh, SAGE Publications, pp. 171-199.
- HOLLAN, David, 2001, "Developments in Person-Centered Ethnography", em H. Mathews and C. Moore (eds) *The Psychology of Cultural Experience*. New York: Cambridge University Press.
- HOLLAN, David, 1997, "The Relevance of Person-centered Ethnography to Cross-cultural Psychiatry", *Transcultural Psychiatry*, 34(2): 219-234.
- HOLLAN, David, e Levy Robert 1998, "Person-Centered Interviewing and Observation in Anthropology", em Bernard H. R.. (ed) *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

INGLESE, Salvatore, 2002, "Etnopsichiatria in terra ostile: appunti di metodologia della psicoterapia culturalmente orientata", *Pol.it The Italian on line psychiatric magazine*, [www.pol-it.org](http://www.pol-it.org).

JAMES, William, 1884, "What is an emotion?", *Mind* 9: 188-205.

LEE, Sandra Soo-Jin, Mountain Joanna e Koenig Barbara 2001, "The Meanings of "Race" in the New Genomics: Implications for Health Disparities Research", *Yale Journal of Health Policy, Law e Ethics* 1: 33-75.

LEFF, Julian, 1973, "Culture and the differentiation of emotional states", *British Journal of Psychiatry* 123: 299-306.

LEFF, Julian, 1981, *Psychiatry around the Globe. A Transcultural View*. New York: Marcel Dekker.

LEIRIS, Michel, 1958, *La possessione et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris; ed. it. *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, 1988, Ubu Libri, Milano.

LITTLEWOOD, Roland, e Lipsedge Maurice [1982] 1997, *Aliens and Alienists. Ethnic minorities and psychiatry*, Hove and New York, Brunner-Routledge.

LUTZ, Catherine, 1988, *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, University of Chicago Press, Chicago.

LYNCH, Owen, 1990, "The Social Construction of Emotion in India", em Lynch Owen (ed) *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*. Oxford: University of California Press, pp. 3-34.

NATHAN, Tobie, 1994, *L'influence qui guérit*, Paris, Editions Odile Jacob.

NDETEI, David, 1988, "Psychiatric phenomenology across countries: constitutional, cultural, or environmental?", *Acta Psychiatrica Scandinavica Supplementum*, 344: 33-44.

OTS, Thomas, 1990, "The angry liver, the anxious heart and the melancholy spleen", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14: 21-58.

PUSSETTI, Chiara, 2005, *Poetica delle emozioni. I Bijagó di Bubaque (Guinea Bissau)*, Roma, Bari, Edizioni Laterza.

REDDY, M. William, 2001, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

SOLOMON, C. Robert, 1984, "Getting angry: the Jamesian theory of emotion in anthropology" em Shweder R. and LeVine R. (eds.), *Culture theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. New York: Cambridge University Press, pp. 238-254.