

Claudio Neri
Nomos
Il diritto della comunità dei fratelli

Nomos è anche ubbidire
alla volontà di uno solo.
Eraclito

Nomos, monarca di tutti
mortali e immortali,
guida con mano sovrana
mondando l'estrema violenza.
Pindaro

Proporrò alcune osservazioni che forniranno una cornice, atta a circoscrivere il tema di cui desidero occuparmi.

Il setting tradizionale (duale) prescrive che nella stanza di consultazione l'analista e l'analizzando siano soli: eventuali altre presenze sono fantasmatiche, evocate dalla forza immaginifica della parola. Al contrario, il setting di gruppo indica come essenziale la presenza di altre persone: i membri del gruppo, che compartecipano del lavoro analitico.

Questa differenza ha una rilevanza sia sul piano fantasmatico, che rispetto al modo in cui si svolge il lavoro analitico. Dirò, più precisamente, che la presenza di più persone si configura, contemporaneamente, tanto su un piano fantasmatico che dal punto di vista del lavoro analitico, secondo due forme: i «fratelli» e la «comunità dei fratelli». La prima «configurazione» (fratelli) corrisponde alla presenza degli altri partecipanti, in quanto singoli individui, verso i quali ogni partecipante può nutrire, ad esempio, sentimenti di gelosia, rivalità ed invidia. La seconda (comunità dei fratelli) corrisponde agli altri membri, in quanto componenti di un insieme di cui tutti fanno parte, e che è dotato di particolari caratteri e funzioni.

Per il tema che intendo trattare è importante questa seconda configurazione. La comunità dei fratelli (o clan fraterno), come dicevo, svolge diverse funzioni. Tra queste, vi è la funzione di affiancarsi (ed opporsi) all'analista nella regolazione del possesso di un comune patrimonio affettivo; in termini simbolici, nella regolazione del possesso delle donne¹. Tale funzione si inserisce in una relazione triangolare (analista, comunità dei fratelli, patrimonio affettivo del gruppo), che è fondata su un *nomos*: un diritto fondamentale, che non fa parte delle regole del setting e non è presente all'inizio del lavoro, ma nasce dagli sviluppi della vicenda comune, nel momento in cui i membri prendono consapevolezza di essere un gruppo (comunità dei fratelli) ed iniziano ad operare come tale.

Nomos

«[Non è opportuno tradurre la parola *nomos*, con legge]. Il *nomos* [...], nel suo significato originario, indica proprio la piena immediatezza di una forza giuridica non mediata da leggi».

"Così non è neppure opportuno tradurre la parola *nomos*, anziché con legge, con parole come costume, consuetudine o contratto". [...] il termine [infatti] non può perdere il suo collegamento con un processo storico, con un atto costitutivo [...]. «[Nomos, infatti, è] il diritto fondamentale in quanto ordinamento e localizzazione [...]».

"[Si può ricordare, a questo proposito che il termine] *nomos* [...] viene da *nemein*, una parola che significa tanto dividere quanto pascolare". «[...] una tribù o un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento».

«Il *nomos* è pertanto la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo [...]». «Tutto quanto viene dopo è o effetti e integrazioni oppure nuove ripartizioni [...]; dunque o una continuazione del vecchio fondamento o varianti disgregatrici dell'atto costitutivo [...]» (C. Schmitt 1950, pagg. 59-63).

È possibile collocare questo momento nella fase di passaggio, tra gli stadi che (secondo le indicazioni di Bion) possiamo definire come «primitivo» e «della discriminazione».

L'origine della comunità dei fratelli

Svilupperò, ora, la trattazione a partire da un celebre brano di Freud. Nei termini precedentemente esposti, questo brano narra del passaggio da un assetto basato sullo strapotere del padre-padrone ad una forma di socializzazione fondata su un *nomos*, collettivamente stabilito:

«Il padre dell'orda primordiale, da despota incontrastato quale era, si era riservato il possesso esclusivo di tutte le donne, uccidendo e cacciando i propri figli che riteneva pericolosi rivali. Un giorno però i figli, riunitisi insieme, presero il sopravvento e dopo avere ucciso il padre, che era al tempo stesso il loro nemico ideale, ne divorarono insieme le spoglie mortali. Dopo questa azione criminosa nessuno di loro poté assumersi l'eredità paterna, poiché ciascuno lo impediva all'altro. Dallo scacco subito e dal rimorso per il crimine commesso i figli impararono a tollerarsi a vicenda, si unirono in un clan fraterno retto dalle prescrizioni del totemismo che garantivano che una simile impresa non si sarebbe ripetuta mai più, e rinunciarono di comune accordo al possesso delle donne, a causa delle quali avevano ucciso il padre. Essi potevano ora unirsi soltanto alle donne estranee al clan. È questa l'origine dell'esogamia e del suo intimo nesso col totemismo».

Ribellione al padre o fusione di gruppo?

Tra la narrazione di Freud e ciò che mi è sembrato di poter mettere in evidenza nel piccolo gruppo a finalità analitica, vi sono molte corrispondenze, ma anche alcune significative differenze².

Secondo Freud, lo stadio iniziale della vita mentale del gruppo è segnato dalla passività, dalla dipendenza e dal terrore. Nel piccolo gruppo a finalità analitica, certamente, all'inizio, prevale la dipendenza. Inoltre vi sono terrore e vissuti persecutori. Per dare un quadro più completo, è necessario però aggiungere, che nella fase di avvio del piccolo gruppo, la dipendenza è, in parte, corretta da una estesa fantasia simbiotica (indistinzione, aspirazione a sentirsi tutt'uno), e che accanto al terrore, si pongono — con-traddittoriamente — intense aspettative messianiche. Nella narrazione di Freud, il passaggio dalla prima alla seconda fase avviene in modo drammatico e si realizza attraverso una ribellione. Nel piccolo gruppo a finalità analitica, la transizione, che viene lungamente preparata, quando è messa in atto, ha le caratteristiche di un rapido cambiamento. Per questo aspetto, vi è dunque una certa corrispondenza tra gli eventi descritti da Freud e la trasformazione che ha luogo nel piccolo gruppo. Nel piccolo gruppo, però, il passaggio dal primo al secondo stadio è promosso, piuttosto che da una ribellione contro il padre, dal progressivo riconoscimento della presenza e della funzione degli altri membri. Il singolo, dopo che si è unito ad altri, non è più un individuo isolato, può così fare fronte, in modo migliore (sia da un punto di vista emotivo, che di fatto), alla situazione del gruppo ed alla figura dell'analista.

Il momento di passaggio è segnato dall'intensificarsi del «sentimento del noi». È un momento che è stato definito come fusione del gruppo. La fusione del gruppo permette l'uscita degli individui dalla serialità (essere numeri di una serie) e lo stabilirsi di reciprocità.

Fusione del gruppo

«Sartre (1960) considera il gruppo non come una struttura, ma come un processo, come il mediatore dialettico [...] tra l'individuo-isolato, alienato nell'inerzia e nella serialità [— il genere di relazione umana nella quale ogni membro è indifferenziato e rimpiazzabile con un altro —], e la società cristallizzata in rigide istituzioni [...]».

Egli chiama «fusione» la trasformazione, attraverso cui si forma un gruppo, a partire da individui isolati. La fusione di gruppo porta gli individui ad uscire dall'isolamento, dalla alienazione, dalla serialità, dalla inerzia e dalla impotenza³. Uscendo dalla passività e dalla serialità, «l'uomo si unisce a un gruppo [o insieme ad altri forma un nuovo gruppo] ed è per mezzo del gruppo che agisce sulla realtà. Non è più solo di fronte al mondo, ma parte di un piccolo gruppo [...] attraverso il quale può agire per adattarsi o modificare la realtà».

Vincendo fa serialità gli individui stabiliscono un rapporto di reciprocità: «reciprocità è la relazione secondo cui ogni individuo, per l'altro, è se stesso» (D. Anzieu 1988, pag. XI; D. Rosenfeld 1988, pagg. 2 e 5; V. Aebischer e D. Oberlé 1990, pagg. 106-7)³.

Il destino del capo dell'orda

Questa prima serie di differenze, tra la narrazione di Freud e ciò che ho osservato nel piccolo gruppo, è di un certo rilievo, ma non sostanziale. Una differenza più essenziale si pone, invece, relativamente al destino del leader del gruppo.

Per Freud, il padre-capo dell'orda è assassinato; alla sua morte, seguono imperfetti processi di lutto; come esito di tali processi, egli si è tramutato in un totem. Nei confronti del padre-totem si stabilisce una sorta di distanziata, timorosa devozione⁴.

Secondo la mia esperienza, questa sequenza di eventi è interamente riconoscibile nei gruppi che divengono istituzioni (istituzionalizzazione), mentre lo è soltanto in parte nel piccolo gruppo a finalità analitica. Nel piccolo gruppo inoltre, anche i momenti che coincidono con quelli indicati da Freud, acquistano un carattere particolare. Entrando nello specifico: è vero che nel piccolo gruppo l'avvio di una nuova e più autonoma modalità di funzionamento (comunità dei fratelli) è favorito da un «appartarsi» dell'analista, un essere meno attivo negli interventi durante le sedute. Questa eclisse potrebbe essere considerata un equivalente simbolico della sua morte. Bisogna, però, aggiungere che si tratta di una fase temporanea e che qualche forma di cooperazione tra analista e membri (clan fraterno) viene presto ristabilita⁵.

Dopo la fase di «oscuramento», l'analista viene avvertito come mutato; ciò potrebbe essere inteso come un effetto dei processi di lutto; questo mutamento, però, non va nel senso della presa d'atto della sua assenza (o del percepirlo distante e rigido): al contrario, egli è sentito più umano e vulnerabile.

Infine, dopo l'attivazione della comunità dei fratelli, l'analista è in una certa misura de-potenziato; continua, però, a svolgere una essenziale funzione, in collaborazione con questa.

Mito del Graal

Mi occuperò, adesso, della relazione tra il leader che non è più un capo assoluto e il gruppo che ha preso consapevolezza dei propri diritti. In tale rapporto, come ho accennato, è essenziale anche un terzo elemento (comune ai membri ed all'analista), il «patrimonio affettivo» del gruppo. La situazione emotiva e fantasmatica, in cui si colloca questo rapporto triangolare è molto diversa da quella dello stadio primitivo. Per darne una viva impressione, farò ricorso ai miti del Graal. Questi miti animano un ricco e complesso sfondo di immagini, pensieri ed emozioni, che mette in risalto le caratteristiche della situazione, su cui desidero pollare l'attenzione. (Cfr. M. Eliade 1983, pagg. 115-17; C. Risc 1988, pag. 138; T. Giani Gallino 1986)⁵. Nei miti percevalici (o mili del Graal) sono strettamente intrecciati due grandi temi:

— un re (Amfortas) che ha la parte inferiore del corp'o paralizzata: l'infermità del re coincide da un lato con la perdita della fecondità della terra e dall'altro con quella di un vaso magico (Graal);

— la ricerca intrapresa da un eroe (Parsifal): questa ricerca assume la forma di un viaggio iniziatico e fa parte delle regole di ammissione ad un gruppo (i cavalieri del Graal o cavalieri della Tavola rotonda). (Cfr. C. de Troyes 1181-1190).

La fertilità perduta

Gli elementi del primo tema (infermità del re, perdita della fertilità), possono venire individuati in una molteplicità di culture: «7 testi descrivono il re del Graal [Amfortas] come un sovrano ferito alle cosce. Non è più in grado di montare a cavallo né di andare a caccia, e per distrarsi si dedica alla pesca, da cui il nome di re pescatore che gli viene lanche] attribuito [...]. Queste affinità acquatiche avvicinano Amfortas ad un essere soprannaturale della mitologia gallese, Bran il benedetto, che corrisponde al dio irlandese Nuadu (il cui nome significa precisamente pescatore) entrambi in possesso [...] di un calderone magico». L'infermità del re — come accennavo — coincide con la perdita della fertilità della terra: «secondo le tradizioni cel-tiche, l'impotenza sessuale o l'indegnità morale del sovrano [possono produrre] la decadenza del regno, la sterilità dei sudditi, del bestiame e dei campi, tutte maledizioni simili a quella che affligge il paese del Graal, terra desolata (terre gaste) da quando il re è caduto infermo». È possibile mettere in evidenza, anche, una seconda, più profonda causa della perdita della fecondità: la carestia e la sterilità sono provocate da un arresto del ciclo biologico; a sua volta, questo è dovuto alla menomazione e paralisi del re o dello spirito della fecondità. In una versione, trovata presso i Mandan, tribù dell'alto Missouri, ad esempio: «gli uccelli non potevano viaggiare per portare agli esseri umani le piogge fertilizzanti perché uno di loro era infermo, ferito al piede. I due fratelli [gli eroi, protagonisti del mito] lo guarirono e l'anno seguente venne ristabilito il ritmo stagionale»⁷.

Graal

La parola Graal «deriva dal greco *kràter* [...]. Grazie all'etimologia, [...], il Graal può essere assimilato ad un oggetto celeste, al quale vengono attribuite virtù mistiche». La prerogativa del Graal, come vaso della fecondità, poggia «su fondamenta pagane: un rito connesso al ciclo delle stagioni, la morte e la rinascita dell'anno. Ad esempio, nel *Ma-*

binogion, una compilazione di leggende gallesi [che attinge a materiale antico], c'è un misterioso *calderone della nascita*-».

La sua seconda caratteristica, quella di oggetto sacro, è stata valorizzata dal collegamento con il cristianesimo: si riteneva che fosse la coppa dell'Ultima Cena, nella quale Giuseppe d'Arimatea aveva successivamente raccolto il sangue di Gesù. (C. Lévy-Strauss 1983, pag. 268; M. Baigent, R. Leigh e H. Lincoln 1982, pagg. 303-317).

Il viaggio iniziatici

Il secondo tema, presente nei racconti del Graal, è quello del viaggio iniziatico, un viaggio che comporta diverse prove. Nel caso di Perceval, queste inizialmente vengono fallite e in un secondo tempo sono invece affrontate con successo.

Le prove, che deve sostenere Perceval, sono le stesse che hanno dovuto affrontare tutti i cavalieri della tavola rotonda: le prove che convalidano la piena appartenenza alla comunità di iniziati (M. Meslin 1986).

Le prove cui si sottopone Perceval, e che vengono affrontate da tutti i cavalieri del Graal, non sono soltanto tappe di una iniziazione. Anzi, mirano soprattutto al conseguimento dello scopo più generale, in vista del quale il gruppo si è costituito. Come chiarisce M. Eliade: «*Nelle regole di ammissione al gruppo di cavalieri [del Graal, della tavola rotonda] è possibile rintracciare alcune delle prove richieste per accedere a una confraternita segreta germanica, al Maennerbund (l'«associazione maschile»).* Assumendosi i rischi di queste prove (scendendo negli Inferi), i cavalieri si prefiggono «la conquista dell'immortalità, o una meta non meno straordinaria. [...] Al termine della loro ricerca, gli eroi guariscono la misteriosa malattia del re e, ciò facendo, rigenerano il Gaste Pays; oppure accedono essi stessi alla sovranità» (1983, pag. 120).

I due grandi temi del mito del Graal (sterilità della terra, viaggio iniziatico), dunque, sono legati non soltanto da un nesso narrativo, ma anche da un «rapporto di efficacia»: la sterilità è causata da una disconnessione tra i due mondi (mondano ed ultraterreno, spirituale e materiale, castello del Graal e corte di Artù); il viaggio iniziatico di Perceval riapre i transiti e guarisce il re; ciò porta al ritorno della fecondità.

Perceval

«[Perceval] lascia la madre per conquistarsi il rango di cavaliere e [...] dopo varie peripezie giunge alla corte di Artù. [Qui], viene schernito, perché non ha né spada né armatura». Egli ancora non conosce (o ha dimenticato) il suo nome. L'eroe respinto va via.

Proseguendo nei suoi viaggi, giunge al castello del Graal: «un enigmatico pescatore — il famoso Re Pescatore — gli offre rifugio per la notte nel suo castello». Il castello ed il re sono prigionieri di un sortilegio. «Per porre termine all'incantesimo occorre che un visitatore sconosciuto [...] rivolga una o più domande».

«Quella sera appare il Graal. [...] Perceval non sa che deve fare una domanda [...]. Qualunque sia la domanda, Perceval non la fa; e l'indomani mattina, al suo risveglio, scopre che il castello è vuoto». «Se soltanto avesse chiesto cosa significa tutto ciò, il re méhaigné, il re ferito, che risiede in quel castello, sarebbe guarito dalle sue piaghe» «Con questo avrebbe avuto anche rimedio la spaventosa sterilità, che affligge il territorio».

L'eroe affronta, quindi, numerose altre prove: ad esempio, attraversa un ponte, che minaccia di sprofondare nell'acqua sottostante, oppure il ponte è il filo di una lama tagliente. Entra in castelli custoditi da automi, fate o dèmoni. «Tutti questi scenari ricordano il paesaggio dell'aldilà, le pericolose discese agli Inferi — e se viaggi del genere vengono effettuati da esseri viventi, acquistano un valore iniziatico».

A un certo punto del suo iter, Perceval viene a conoscenza del significato del proprio nome: colui che penetra (perce) la valle (vai) in cui è custodito il Graal. Incontra, quindi, per la seconda volta i cavalieri del Graal. Uno di questi riesce a condurlo da Artù, che in realtà è suo padre (secondo altre versioni: zio o nonno). (M. Eliade 1983, pag. 120; C. Lévi-Strauss 1984, pag. 270; M. Baigent, R. Leigh e H. Lincoln 1982, pag. 306).

Fantasia di guarigione e ritorno della fecondità

Cercare di stabilire una corrispondenza, punto per punto, tra le figure e gli episodi della narrazione del Graal ed il piccolo gruppo, probabilmente, non è utile. Vi è, infatti,

il pericolo di disperdersi, smarrendo il senso generale della proposta. Non mi impegnerò, dunque, in questo esame; proporrò, invece, tre brevi considerazioni di carattere generale.

La prima è relativa alla possibilità di accostamento tra l'analista del gruppo e la figura del re ferito (Amfortas).

— Nel mito del Graal, Artù (che conserva la coppa del Graal), Perceval (che è capace di riconquistarla) hanno la funzione di stabilire (e ristabilire), per mezzo di una doppia identificazione, che passa per le loro persone, il tramite tra mondi e livelli separati⁸.

Un accostamento tra il re (Artù, Amfortas) e l'analista del gruppo è possibile se consideriamo l'impotenza del re come causata da una identificazione eccessiva con una sola parte di se stesso: il suo aspetto mortale (Cfr. E.H. Kantorowicz 1957). Attratto in questa terrorizzante identificazione, egli è tagliato fuori dalla corte celeste del Graal e non è più in grado di svolgere la funzione di tramite.

Ritengo, infatti, che l'analista del gruppo si debba identificare con due oggetti: il gruppo (le sue vicende e la sua sofferenza) e la libertà di pensiero (la psicoanalisi). Si tratta di due oggetti di livello e statuto diverso: il gruppo — una certa vicenda di sofferenza, ma anche ricca di risonanze mentali — e la libertà di pensiero, qualcosa che non è coglibile in termini concreti. La prima identificazione gli consente di avvertire le emozioni ed i legami affettivi del gruppo. La seconda di risolvere l'eccesso di angoscia, che gli verrebbe da una identificazione soltanto con la parte sofferente e mortale di se stesso e del gruppo.

La seconda considerazione riguarda l'esistenza di una fantasia fondante la vita del gruppo.

— I miti percevalici ci indicano che una fantasia messianica è il motore della intera vicenda ed è posta alla origine del gruppo.

Tale fantasia di guarigione e di trasformazione investe non soltanto le persone — ad esempio Perceval ed Amfortas — ma anche il paese, che da *terra desolata* torna ad essere fecondo. Una fantasia messianica può essere individuata, anche, all'origine del piccolo gruppo a finalità analitica. Come per il mito del Graal, essa non riguarda soltanto la guarigione dei partecipanti, ma anche la rigenerazione del gruppo nel suo insieme. Ne ho fatto cenno, *pai-landò dello stadio primitivo*. Aggiungerò, adesso, che, quando il gruppo passa dallo stadio primitivo allo stadio della discriminazione, anche la fantasia si precisa.

I contenuti, che essa assume, si centrano sulla guarigione e trasformazione dei membri del gruppo e sulla creazione di un nuovo mondo.

La terza considerazione è centrata sul Graal.

— Il Graal (simbolo della fecondità della terra), nella narrazione, assume un rilievo, pari a quello delle persone (ad esempio Artù ed Amfortas).

Il magico vaso viene presentato non soltanto come un oggetto investito di importanti significati e di grande valore, ma anche come dotato di proprietà straordinarie; tra le quali, il potere di promuovere il benessere del paese. Queste caratteristiche suggeriscono l'accostamento tra la funzione del Graal e quella del patrimonio affettivo condiviso del gruppo.

Non ho ancora definito la nozione di patrimonio affettivo; lo farò adesso:

nel piccolo gruppo a finalità analitica, gli ambienti, i modi di stare insieme, i piccoli riti di ogni seduta e più in generale tutto ciò che rientra nella storia è nella «tradizione» del gruppo viene fortemente investito di significati ed affetti⁹; anche il «buon funzionamento del gruppo» ed il «buon nome del gruppo» sono oggetto di investimento affettivo: il gruppo, infatti, viene considerato come una squadra, un *team*, la cui *performance* è seguita con grande coinvolgimento e partecipazione; questa serie di elementi, investiti di affetti, è avvertita come parte di un insieme organico: il patrimonio del gruppo; in fantasia, questo patrimonio, è identificato con la terra-madre; e, attraverso tale identificazione, viene sperimentato in modo del tutto diverso da come verrebbero percepiti, ad esempio, un deposito statico o un'idea astratta; più precisamente, i membri si comportano come se lo considerassero vivo: qualcosa che può accrescersi o al contrario essere ferito ed oltraggiato; nel caso sia ferito o lesa, la sua piena reintegrazione diviene un impegno per i membri; dalla integrità del patrimonio affettivo dipende, infatti, in larga misura, la sua capacità di essere una fonte permanente di sviluppo e benessere.

Il rapporto triangolare tra analista, comunità dei fratelli e patrimonio affettivo

L'illustrazione del mito del Graal, l'individuazione della centralità della fantasia messianica di guarigione e rinascita ed il collegamento tra significato simbolico del patrimonio affettivo e fecondità della terra forniscono una base adeguata per trattare della relazione triangolare tra: analista, comunità dei fratelli e patrimonio affettivo (nelle parole, di Freud: possesso delle donne), di cui ho fatto cenno all'inizio dello scritto.

Presenterò qualche osservazione clinica e ne estrarrò successivamente due formulazioni di ordine generale.

1) *La prossimità affettiva dell'analista è importante per un buon funzionamento del gruppo come insieme (comunità dei fratelli).*

Ho constatato che se l'analista è autenticamente e vivamente interessato al gruppo, questo interesse, di solito, trova corrispondenza in un buon funzionamento del gruppo nel suo insieme; ad esempio, la discussione ed elaborazione emotiva dei problemi, che via via si presentano, viene mandata avanti in modo attivo ed efficace da parte dei membri del gruppo¹⁰.

Se, però, per qualche motivo, interviene, non una semplice oscillazione della partecipazione dell'analista, ma un vero e proprio distanziamento affettivo; ad esempio, se i suoi pensieri ed affetti si volgono (in parte) verso altri oggetti, specialmente se questo si prolunga, i membri entrano in uno stato di incertezza e di dubbio, il lavoro diviene difficile, prende corpo la fantasia di una imminente catastrofe.

Questa riflessione diviene più interessante, se presa in considerazione unitamente alle osservazioni n. 2 e n. 3.

2) *Il cattivo funzionamento collettivo è anche un modo per regolare la posizione dell'analista rispetto al gruppo*¹¹.

Il cattivo funzionamento del gruppo e le fantasie di catastrofe — di norma — portano l'analista a cedere di capire cosa stia succedendo; ad esempio, egli prova a rendersi conto se la crisi sia sintomo di un cambiamento della struttura del gruppo o se le fantasie di catastrofe corrispondano al trasferimento nel campo del gruppo del vissuto angoscioso di uno dei membri. A volte, le sue ipotesi (e le interpretazioni che ne sono espressione) hanno una certa consistenza, altre volte, non ne hanno. In ogni caso, il lavoro del gruppo riprende, rapidamente, con le modalità consuete.

Il solo riavvicinamento affettivo dell'analista ha fatto scomparire il clima di pessimismo, passività e negativismo, che regnava nel gruppo.

3) *Un rapporto troppo intenso tra analista e singoli membri provoca una reazione da parte del gruppo nel suo complesso.*

Ho prima messo in evidenza i positivi effetti della vicinanza affettiva e dell'interesse dell'analista nei confronti del gruppo; desidero ora mettere in luce che il risultato è diverso, quando oggetto del suo interesse *non* è il gruppo, ma uno o un altro dei membri¹².

In questo caso, un interesse troppo personale, intenso e continuo risulta negativo per l'andamento generale. Anzi, per evitare che nel gruppo si manifestino apatia e stasi, l'analista deve occuparsi delle persone, ma entro limiti ben precisi. Una analoga limitazione si applica alle richieste di attenzione dei partecipanti nei confronti dell'analista. Se l'insistenza è portata oltre una certa misura, questo comportamento viene vissuto dagli altri come un attacco e può provocare una deflagrazione conflittuale nel gruppo.

Tre formulazioni

La presentazione di queste osservazioni cliniche — seppure per necessità piuttosto limitata — consente di concludere, avanzando tre formulazioni sintetiche:

— il rapporto tra analista e gruppo — a partire dallo stadio della discriminazione — è sottoposto ad un controllo e ad una regolamentazione da parte del gruppo, come insieme (comunità dei fratelli); ad un analogo e più attento controllo è sottoposto il rapporto tra analista e singoli partecipanti (fratelli);
— la regolamentazione ed il controllo sono fondati sulla percezione (più o meno consapevole ed esplicita) di quello che i partecipanti avvertono come un loro diritto fondamentale;
— tale diritto, che essi detengono sia nei confronti di ciò che condividono (il gruppo, la madre-terra), sia nei confronti dell'analista, è alla base della struttura stessa del gruppo; è il diritto (*nomos*) che il «patrimonio comune» (il gruppo, la madre-terra) sia conservato ed accresciuto e che l'analista non sia distraitolo e non si lasci distrarre dal compito di occuparsene, curarlo e renderlo fecondo¹³.

Un apparato per regolare la posizione affettiva

A margine, accennerò ad una indicazione tecnica (relativa alla regolazione della posizione affettiva dell'analista nel gruppo) che può essere tratta dal complesso di ciò che ho scritto e particolarmente

dalle note conclusive. Questa indicazione, a mio avviso, trova applicazione in ogni fase del lavoro di gruppo e specialmente dopo il superamento dello stadio primitivo.

Dopo la transizione dallo stadio primitivo allo stadio della comunità dei fratelli, l'analista sa (ma anche i membri sanno) che l'analista non è più colui che detiene l'ultima parola, colui che svela e dice il significato. La sua funzione in quel senso (interpretativo e definitorio) è divenuta sterile. Non costituisce altro che un tentativo di riproporre se stesso come totem. A questo punto, è soltanto riuscendo a partecipare affettivamente (sessualmente l'analista non può farlo) che egli può operare utilmente nel gruppo. Inoltre, egli deve riuscire a farlo in modo diretto e semplice, ma anche sacralizzando in una certa misura la sua partecipazione affettiva, perché il suo ruolo non si appiattisca (falsamente) su quello degli altri partecipanti. Secondo la mia esperienza, in molte occasioni, inoltre, risulta efficace sostituire alla interpretazione (o almeno all'aspetto svelante della interpretazione) una regolazione del registro su cui il gruppo sta funzionando. Si tratta di un'operazione sul piano affettivo, che corrisponde al cambiamento di vertice conoscitivo, che è stato suggerito da Bion.

Un cambiamento di registro, del tipo ora indicato, è rappresentato dal passaggio da una utilizzazione (come referente) del mito dell'Orda ad una utilizzazione del mito del Graal.

Essere in grado di operare nel gruppo questo tipo di cambiamento richiede un'accurata registrazione — prima di tutto — dell'assetto affettivo dell'analista stesso; in secondo luogo, la capacità di attuare delle oscillazioni in tale assetto¹⁴.

Tutto ciò si traduce in una funzione catalizzante del conduttore. L'analista non è più l'interprete, ma il co-pensatore.

¹ È interessante sviluppare il punto di vista che considera il gruppo totale non come oggetto dell'attenzione dell'analista, ma come soggetto. J. Lacan in alcuni lavori considera come soggetto la collettività parlante (organizzata attraverso il linguaggio). Egli scrive (1953): «L'inconscio è quella parte del discorso concreto in quanto transindividuale, che difetta alla disposizione del soggetto per ristabilire la continuità del suo discorso cosciente». Si tratta — come chiarisce anche il riferimento a C. Lévy-Strauss — di una dimensione del gruppo e del collettivo più istituzionalizzata rispetto a quella su cui portare l'attenzione.

² Freud racconta, in forma di mito, la nascita di una cultura. La situazione che io prendo in considerazione è assai più limitata: il piccolo gruppo a finalità terapeutica ed analitica. Freud vuole chiarire i processi di istituzionalizzazione, che portano alla creazione del totem ed alla regola della esogamia. Il mio intento è mettere in luce le diverse modalità di lavorare, che possono essere seguite dal gruppo, in fasi diverse del suo sviluppo. Queste differenze, che riguardano tanto il contesto di riferimento, che la finalità della osservazione, si riflettono nella diversità dei fenomeni osservati.

³ D. Anzieu concorda sostanzialmente con Sartre, ma preferisce alla definizione di «fusione», quella di «illusione grupppale». Anzieu, inoltre, fornisce ulteriori tratti descrittivi di questo primo momento, costitutivo del gruppo. Come egli stesso scrive: «*La fusione di gruppo (che preferisco chiamare illusione grupppale, con riferimento allo stato transizionale descritto da Winnicott ed alla esperienza di onnipotenza rispetto alta realtà esterna, che è così vitale per i bambini piccoli) è riconoscibile da parecchie caratteristiche: l'uso di parole come "noi", "nostro"; il racconto di sogni e fantasie relative al gruppo; la sensazione di rottura della barriera della solitudine; ricordi di momenti di simbiosi tra madre e bambino; adozione di comportamenti comuni; e così*

⁴ Nei gruppi e specialmente nelle istituzioni — come i Centri di igiene mentale — i totem sono forse i leader estinti, come «capi operativi», ma ancora presenti, da un punto di vista fantasmatico.

⁵ L'analista avverte che è importante che faccia un passo indietro. Cambia il nomos che regola il gruppo, quindi cambia anche l'atteggiamento dei membri uno con l'altro e rispetto all'analista.

⁶ Come ha chiarito Francesco Corrao, il privilegio accordato da Freud al mito di Edipo, come referente in cui inserire le sue scoperte, ha costituito una scelta di grande portata conoscitiva. Questa scelta ha però, in qualche misura, messo in ombra quegli aspetti della vita emotiva e fantastica dell'individuo e del gruppo, che non rientravano nel campo illuminato dall'Edipo. Corrao, conseguentemente, ci invita a utilizzare, accanto al mito di Edipo, altri miti della nostra cultura.

⁷ Questo aspetto del mito sfocerà in una grande opera poetica del XX secolo, *The Waste Land* di Eliot.

La perdita della fertilità della terra — come dicevo — corrisponde alla perdita del Graal, un magico vaso che fornisce due tipi di alimenti «*cibi terrestri, quando il Graal dispensa, come "a la carte", piatti cucinati e svariate bevande, e ostia miracolosa*» (C. Lévy-Strauss 1983, pag. 280).

⁸ Chrétien de Troyes, autore del *Conte du Graal* (e. 1175) opera una trasformazione di questi materiali mitologici, nel senso di elaborare l'arresto e la riattivazione del ciclo biologico (carestia, fertilità), nei termini di un problema di comunicazione. Tale problema è «*fisico all'inizio, visto che la motilità del padre di Perceval, ferito alle gambe, è compromessa*». (C. Lévy-Strauss, 1984). Diviene, successivamente, un problema di comunicazione relativa al rapporto con se stessi. Perceval non conosce il significato del proprio nome. Lo stesso vuoto di comunicazione vi è tra ciclo e terra, tra la corte del re del Graal e la corte di re Artù. Due mondi tra i quali, in precedenza, come dimostra anche la doppia natura dei cibi forniti dal Graal, era stato sempre aperto il passaggio, che permetteva attraversamenti nei due sensi. Un altro arresto della comunicazione può venire individuato nel rapporto tra Artù e la sua corte. La corte, dopo la perdita del sacro vaso, è sempre in movimento, vaga in nervosa irrequietezza. Il sovrano, Artù, rifiuta di riunirla. La terra è desolata, il gruppo è disperso. I cavalieri della tavola rotonda, per parte loro, privi del riferimento ad una persona e ad una funzione essenziali, vagano senza meta.

⁹ Anche il rapporto con i colleghi e la prossimità (o distanza) dai *leader* gerarchici, operativi e culturali sono oggetto di importanti investimenti affettivi. (Cfr. T. Mumby 1975, pp. 273-289).

¹⁰ Questa partecipazione, che è una posizione mentale e di ascolto dell'analista, non si traduce necessariamente in una attività interpretativa. Desidero, anche, chiarire che non è una condizione statica. Il mantenimento, per lungo tempo, di una attenzione concentrata e di uno stesso stato d'animo risulta quasi impossibile ed in realtà, vi sono, sempre, oscillazioni della partecipazione. Intendo, dunque, riferirmi, piuttosto, ad un atteggiamento, ad una inclinazione (*clinamen*).

¹¹ Questo modulo di comportamento (difficoltà ad impegnarsi nel lavoro, comparsa di fantasie di catastrofe) coinvolge l'intero gruppo o comunque la maggioranza dei partecipanti. Voglio, ancora, specificare che la crisi è connessa al rapporto affettivo con l'analista e non al suo mancato apporto operativo; ad esempio, la scarsità di interpretazioni non ha effetti di rilievo sul funzionamento collettivo.

¹² W.R. Bion (1961) ha messo in evidenza come l'interesse del conduttore per i singoli partecipanti stimoli nel gruppo l'assunto di base di dipendenza.

¹³ Parlando del diritto su cui si fonda un gruppo democratico vorrei ricordare le feconde intuizioni di F. Pomari (1981, pag. 658).

¹⁴ Ricorderò che la funzione e la figura dell'analista non coincidono con quelle del leader.

Bibliografia

- Aebischer V. e Oberlé D. (1990), *Le groupe en psychologie sociale*, Dunod, Paris.
- Anzieu D. (1988), *Introduzione a Rosenfeld D. (1988), Psychoanalysis and groups*, Karnac, London; ed. it. Borla, Roma 1993.
- Baigent M., Leigh R. e Lincoln H. (1982), *Il santo Graal*. Mondadori, Milano 1984.
- Bonnefoy Y. (1981), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano 1989.
- De Troyes C. (1181-1190), Perceval, in *Romanzi*, Sansoni, Firenze 1962.
- Eliade M. (1983), *Storia delle religioni e delle credenze religiose*, Sansoni, Firenze 1990.
- Fornari F. (1981), Da Freud a Bion, *Rivista di psicoanalisi* XXVII, 34; 650-72.
- Giani Gallino T. (1986), *La ferita del re: gli archetipi femminili della cultura maschile*. Cortina, Milano.
- Grinberg I. (1971), *Identità e cambiamento*, Armando, Roma 1976.
- Kantorowicz E.H. (1957), *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Einaudi, Torino 1989.
- Lacan J. (1953), Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi, in *La cosa freudiana e altri scritti: psicanalisi e linguaggio*, Einaudi, Torino 1972.
- Lévi-Strauss C. (1984), *Parole date: le lezioni al College de Pratiche e all'Ecole pratique des hautes études (1951-1982)*, Einaudi, Torino 1992.
- Meslin M. (1986), L'ermeneutica dei rituali di iniziazione, in J. Ries (a cura di) (1986), *I riti di iniziazione*, Jaca Book, Milano 1989.
- Rise C. (1988), *Parsifal: l'iniziazione maschile alla donna e l'amore*, Red, Como.
- Rosenfeld D. (1988), *Psychoanalysis and Groups*, Karnac, London; ed. it. Borla, Roma 1993.
- Sartre J.P. (1960), citato secondo Anzieu D. (1988), *Introduzione a: Rosenfeld D. (1988), Psychoanalysis and groups*, Karnac, London, ed. it. Boria, Roma 1993.