

Intervista-dialogo di Claudio Neri
Con Alfredo Lombardozzi

Prima parte - Psicoanalisi e antropologia

CN – Mi sembra che questo libro più che avere uno sfondo autobiografico, che pure è esplicitato in più punti, sia una sorta di tuo rispecchiamento, o almeno di una parte di te, in questo libro.

AL – Questa idea è senza dubbio molto centrata perché l'elemento autobiografico è effettivamente presente; un fare il punto di tutta una riflessione durata tanti anni sui temi centrali del libro. Questi temi mi hanno accompagnato in questa doppia prospettiva personale, che si è poi connessa alle situazioni di studio e di lavoro nei due campi: la psicoanalisi e l'antropologia. Il libro è, infatti, una ricerca teorica su un'area di intersezione tra le due discipline, a cui è collegata un'esperienza intensa sul piano clinico nella psicoanalisi e un approfondimento dell'esperienza del lavoro di antropologo. Se poi sia una forma di rispecchiamento, lo è nel senso che è qualcosa che mi ha permesso di poter cogliere, e in qualche modo mettere in atto, un mio modo di pensare le cose.

CN – Un tema centrale è quello dell'identità. Pensi ad una rivisitazione, ad una messa in crisi del concetto di identità, assunto come termine unitario, che coincide con alcuni tratti e con alcune costanti?

AL – Non sono sicuro di voler o poter scegliere tra abbandonare il concetto di identità o rifondarlo e forse questo si vede nei vari articoli del libro. Tenderei, nonostante faccia molti riferimenti a Remotti che ha anche scritto un libro intitolato *Contro l'identità*, più a pensare in termini di rifondazione. Certamente mi riferisco ad un'identità, come dicevi tu, caratterizzata da sviluppi estremamente complessi, non riducibile ad un'idea eccessivamente unitaria. Invece accoglierei, come mi sembra di aver detto in varie parti, la proposta di Remotti, che fa un'analisi critica di alcuni processi attuali e importanti di identità, come forme di irrigidimento, che vediamo oggi in molti aspetti dei diversi fondamentalismi. Aggiungerei che sul piano clinico assistiamo a fenomeni analoghi sul piano delle patologie, come corrispettivo.

CN – Qual è il corrispettivo clinico?

AL – Mi riferisco soprattutto al manifestarsi sul piano clinico di certe forme di pseudoidentità, cioè a dire di mascheramento del sé. Mi torna in mente un tuo discorso, in occasione di un seminario, relativo all'importanza della dialettica vero sé falso sé, nel sostenere la funzione di protezione che il falso sé pone in atto verso il vero sé. Mi sembrava che dicessi che gli aspetti 'falsi' del sé non andassero spietatamente incalzati, ma rispettati nel bisogno del sé di poter gradualmente fare evolvere gli aspetti più connessi al vero sé ed all'autenticità.

Allargando il discorso al piano socio-antropologico, direi che possiamo porre l'attenzione alle varie forme di identità, anche quelle fittizie che sconfinano con le pseudoidentità, che ritengo non debbano essere necessariamente considerate soltanto nel loro aspetto negativo, ma vanno valutate in tutta la loro complessità. Per questo mi sembra che sia più opportuno parlare più di una rifondazione del concetto di identità, che di un definitivo abbandono.

CN – Freud mette in crisi l'idea che il soggetto possa coincidere con se stesso e propone portare attenzione alle varie istanze psichiche conflittuali. Successivamente tu individui dei passaggi significativi, diciamone due: quello di Winnicott sul Vero e falso sé e, poi, quello di Kohut, sul *Self*.

AL – Mi pare indubbio l'interesse di questo passaggio che, attraverso Winnicott, arriva a Kohut. Per mia attitudine personale non trovo un contrasto necessariamente radicale tra la concezione freudiana, che mette in crisi l'idea del soggetto, ed il tentativo di ricomposizione di questo nelle teorie del sé da Winnicott a Kohut. Mi sembra che si debba più considerare questo passaggio come un processo, che rimette in gioco il ruolo dell'identità e del concetto di identità. In questo senso il soggetto viene reinserito nel campo, evidenziandone sia gli elementi di disgregazione, che quelli che tendono alla ricomposizione di una coerenza. Questo, a mio avviso, non significa rinunciare alla dimensione critica della psicoanalisi freudiana, i cui importanti punti di riferimento non credo vadano abbandonati. A questo fine proporrei una lettura di Kohut, che permetta di riconsiderare la funzione del soggetto, ma come soggetto plurale. Aggiungerei, perciò, alla tematica kohuttiana l'elemento della pluralità, che in kohut è sullo sfondo.

CN – Stiamo parlando del rapporto soggetto e ambiente in Winnicott e del Sé anche nei suoi aspetti corporei in Kohut. Tu aggiungi la pluralità o molteplicità. Non è un ritorno ad un'idea di identità contraddittoria?

AL – In parte sì, anche se non nei termini di una teoria del conflitto pulsionale classico, semmai nei termini di un conflitto delle identità.

CN – Hai individuato per la psicoanalisi dei punti di riferimento, quali sono i tuoi punti di riferimento per l'antropologia, riguardo al tema dell'identità?

AL – Mi sembra importante se pensiamo che alla storia dell'antropologia si è, in qualche modo, connessa la storia della psicoanalisi. Basti pensare a Malinowski, autore che non è molto trattato nel libro, anche perché non è un libro sull'origine dell'antropologia e della psicoanalisi ma sulle relazioni tra queste due scienze. Però Malinowski è stato importante perché ha costituito uno sviluppo rispetto alla concezione evoluzionista classica.

La concezione evoluzionista classica è molto importante perché ha ispirato Totem e tabù di Freud, soprattutto attraverso Tylor e Frazer, Questi autori, insieme a Morgan e

altri studiosi, hanno costituito la nascita dell'antropologia come scienza, in particolare come scienza della cultura distinta dall'antropologia fisica come scienza biologica.

La teoria evoluzionista classica concepiva fundamentalmente l'identità come qualche cosa che si costituiva secondo un processo evolutivo. Gli studiosi della scuola evoluzionista proponevano un concetto di cultura allargato, non riducibile alla natura biologica, ma restavano legati alla concezione progressiva del darwinismo classico. Le società attuali 'moderne' costituirebbero, in quell'ottica, l'esito di un processo evolutivo, in cui si devono passare della fasi obbligate di sviluppo. Lo studio dei cosiddetti popoli 'primitivi' viventi era importante anche perché il 'primitivo' era assimilato al preistorico. In questi termini si considerava, ad esempio, lo sviluppo dal pensiero magico ad un pensiero evoluto di tipo logico formale, razionale della società occidentale. Gli usi e costumi dei popoli 'primitivi' e le manifestazione del folklore nelle società moderne erano considerati 'sopravvivenze' di stadi arcaici dell'organizzazione sociale dell'esistenza.

Quindi l'identità delle varie persone seguiva una sorta di percorso. Un percorso che in qualche modo è obbligato, dal più semplice al più complesso. Gli autori di riferimento di questa teoria quali sarebbero? Citerei Taylor che ha scritto un libro fondamentale nella storia dell'antropologia, 'Primitive Culture', che istituisce, nell'Inghilterra vittoriana dell'ottocento, la nascita dell'antropologia culturale come scienza e poi Frazer, che con il Ramo d'oro e lo studio su Totemismo e Esogamia è stato il principale riferimento di Freud in Totem e tabù.

Gli sviluppi sono stati diversi: Malinowski in Gran Bretagna, Boas, negli Stati Uniti e Mauss e Durkheim in Francia. Boas è stato il caposcuola, se vogliamo essere molto semplici, di una scuola di pensiero chiamata il particolarismo storico. Egli ha immesso una dimensione storica e contestuale nello studio delle popolazioni, portando avanti una critica molto radicale all'evoluzionismo. Dava una priorità alla ricerca antropologica sul campo, tenendo conto del fatto che tutti gli studiosi evoluzionisti avevano elaborato le loro ipotesi teoriche a tavolino, Boas era interessato all'analisi delle differenze culturali piuttosto che alle ricorrenze, in tempi diversi, ma in medesimi stadi di sviluppo.

Primi del novecento. Franz Boas ha lavorato tra gli indiani d'America ed ha portato avanti una teoria, che metteva in evidenza soprattutto, come ho già detto, il contesto storico criticando la concezione universalista della teoria evolutiva. Boas è stato il maestro di Alfred Kroeber, Ruth Benedict e Margaret Mead., soprattutto queste ultime, rappresentanti della scuola culturalista americana. Questo è un asse di sviluppo tra gli altri.

Possiamo dire così; alla fine il termine evolutivo non mi spaventa molto, oggi possiamo attribuirgli un'accezione più allargata.

Spostandoci sulla tradizione francese dobbiamo considerare la grande importanza di Durkheim, ma, soprattutto, sul piano antropologico, dell'opera di Marcel Mauss, Loro diciamo che hanno un po' gettato le premesse dello strutturalismo nella ricerca di strutture sociali specifiche, costumi religiosi ed altre forme di rappresentazione sociale, individuandone le logiche di classificazione sottostanti.

Per Durkehim e Mauss erano preminenti i termini morfologici e i principi organizzativi, che istituiscono una 'omologia strutturale' tra l'ordine sociale e l'ordine simbolico. Prendendo a modello il lavoro di Mauss sul dono, possiamo individuare un'identificazione dei processi di identità nelle relazioni di reciprocità e di scambio sociale, una sorta di identità di scambio. Quindi sono autonome rispetto al tempo, rispetto alla diacronia. Direi di sì. Come ho già detto ci sono i presupposti dello sviluppo successivo dello strutturalismo.

Il discorso di Malinowski ha un'impostazione funzionalista. Il concetto fondamentale è quello delle culture, locali, particolaristiche. La società, per cui anche le identità sociali che le costituiscono, sono assimilabili a degli organismi. La metafora fondamentale è, infatti, quella dell'organismo e la concezione di base è di carattere olistico. Le diverse parti hanno una relazione funzionale con il tutto. Molteplici aspetti costituiscono una società: le condizioni della produzione materiale, i legami di parentela, le credenze e gli usi religiosi, le identità personali e culturali. Tutti questi elementi formano un'insieme funzionale, abbastanza autosufficiente rispetto allo scambio culturale esterno. Per questo Malinowski è stato anche criticato.

Bene con Tylor siamo alla fine dell'ottocento, con Malinowski invece? Ora ci muoviamo intorno agli anni venti trenta, fino alle ultime formulazioni degli anni quaranta del novecento.

CN – La successiva evoluzione dell'antropologia qual è stata?

AL – Nella tradizione britannica abbiamo avuto autori molto importanti, in particolare Radcliffe Brown ed Evans Pritchard. Il primo si è mosso da un lato sull'onda della teoria funzionalista di Malinowski, influenzata anche dall'approccio sociologico di Durkheim. Questa impostazione ha portato alla definizione degli studi etnologici come antropologia sociale e ad una concezione struttural-funzionalista. Il tema dell'identità sembra meno centrale e subordinato all'analisi della struttura sociale ed agli elementi funzionali al suo mantenimento. Evans Pritchard, noto per la monografia sui Nuer, ha portato aspetti di innovazione rispetto al funzionalismo strutturale di Radcliffe Brown. Ridimensionando il pur presente aspetto funzionale, arricchendolo con una dimensione storica e un'attenzione delle differenze, collegata all'analisi della coerenza dei sistemi di pensiero, in particolare del pensiero magico. Questa attenzione alla coerenza dei sistemi di pensiero ed alle funzioni psichiche specifiche, in qualche modo, riapre il discorso sull'identità anche se siamo sempre nell'ambito della struttura sociale. Ora che hai citato autori come Frazer, Tylor, Malinowski, Durkheim, Mauss, Boas, radcliffe Brown , Evans Pritchard, quindi i grandissimi nomi dell'antropologia.. Quali sono ulteriori e nuovi punti di vista che si affacciano? Per prima cosa terrei conto del fatto che nello stesso periodo in America abbiamo Ruth Benedict, Margaret Mead ed Abraham Kardiner, che è anche più legato alla psicoanalisi, essendo stato allievo di Freud. E' un discorso molto complesso per cui mi limiterei a fare qualche osservazione su Kardiner, che era comunque legato alla scuola culturalista americana. Il tema dell'identità possiamo dire che in Kardiner è traslato nel concetto di personalità di base che è da lui

concepita come una mediazione tra il ruolo delle istituzioni primarie, che determinano nell'infanzia la base affettiva dell'individuo, e le istituzioni secondarie caratterizzate dalla sfera mitico-rituale. Kardiner non sembra delegittimare una teoria degli istinti, ma la inserisce in un sistema più culturalizzato, dando più importanza al contesto. In questo prende le distanze da Freud stesso a cui ha, però, sempre riservato espressioni di stima e gratitudine. Credo che Kardiner ponga le basi, che poi saranno sviluppate ad esempio in Erikson, per approfondire un discorso sull'identità. Ci può interessare il fatto che la personalità di base come espressione dell'identità può essere vista come un crocevia di condizioni esistenziali dell'individuo e del gruppo sociale.

CN – Non abbiamo altre formulazioni del concetto di identità ?

AL – Mi viene proprio ora in mente il libro *L'identità* curato negli anni settanta dallo stesso Lévi-Strauss, che propone un approccio multidisciplinare come prospettiva privilegiata per affrontare il tema. Lévi-Strauss stesso ci mostra come sia instabile in concetto di identità e questo ci porta direttamente a Remotti che si è anche interessato molto a Lévi-Strauss. Le ultime posizioni, quelle contemporanee sull'identità dal punto di vista antropologico, che cosa propongono? Propongono un ripensamento del concetto di identità. In particolare qui si inserisce il tema, che anche tu suggerivi della molteplicità, a partire dal fatto che, come ci mostra Remotti, l'identità si pone solo in relazione ad un'alterità. Tema questo che, in modo diverso, ritroviamo in molti autori contemporanei come Kilani oppure Wagner, che parlano di invenzione dell'altro o invenzione della cultura sottolineando, secondo la tradizione postmoderna, l'elemento di costruzione dell'identità in relazione alle forme delle alterità, direi come processo plurale. L'identità si configura come processo fittizio e in continua definizione o negoziazione. Si accentuano perciò tutti gli aspetti, che hanno a che fare con la reciprocità a partire dall'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, agli sviluppi della scuola dialogica americana, che evidenziano gli aspetti intersoggettivi della relazione etnografica. Sempre più l'identità, o meglio le identità, sono concepite come processi di trasformazione e costruzione nelle relazioni con l'alterità.

CN – Insomma l'altro è indispensabile per la definizione della propria identità.

AL – E questo ci riporta a Remotti. Io uso molto Remotti nel libro perché trovo che le sue argomentazioni sono sviluppate in modo molto chiaro, anche rispetto ad altri autori. Quindi diciamo che, in qualche modo, nell'antropologia c'è un percorso inverso perché la psicoanalisi parte con un'identità che è conflittuale, diciamo contraddittoria al suo interno e che può essere capita soltanto attraverso l'apporto di un altro, lo psicoanalista, e l'antropologia pare arrivare oggi ad una posizione, che per alcuni versi sembra assimilabile. Ecco, forse non è un caso che solo recentemente alcuni autori contemporanei americani come Vincent Crapanzano cominciano oggi a utilizzare, il termine di transfert come descrittivo la relazione etnografica, uso devo riconoscere non del tutto chiaro.

CN – Il concetto di ‘presenza’ di Ernesto de Martino può essere anche visto come una teoria dell’identità?

AL – Si può parlare in de Martino di una teoria dell’identità; è un’identità che, sul piano fenomenologico si costituisce da un dato negativo, cioè a partire dalla crisi del soggetto individuale e di gruppo. In particolare dagli elementi di dissociazione o deterioramento dell’identità che de Martino riconduce ai processi di destorificazione sociale. Puoi definire in un modo molto semplice la nozione di crisi della presenza. La percezione da parte della società o dell’individuo della possibile dissoluzione del senso dell’identità.

CN – Quali sono le differenze fondamentali tra l’approccio di un antropologo e l’approccio di uno psicoanalista a questo tema. Già ne hai detto che per l’antropologo l’identità è sempre identità culturale, mentre per lo psicoanalista l’identità culturale può essere messa maggiormente sullo sfondo.

AL – Intanto ci sono alcuni aspetti importanti. che forse dal libro non emergono. Il punto credo riguardi la dimensione della relazione tra soggetti. Lasciamo da parte il problema del rapporto soggetto e oggetto, diamo per scontato che ci riferiamo a soggetti interagenti, anche se è una semplificazione. Come ho in parte accennato oggi oltre che di relazione psicoanalitica, si parla in termini di relazione etnografica, ma ritengo che siano di natura abbastanza differente. Un problema centrale riguarda, a mio avviso, il diverso modo di guardare all’interiorità. L’antropologo è forse oggi più interessato a questo aspetto, ma penso lo possa solo presupporre. Può descrivere il senso dell’interiorità come esperienza culturale solo fenomenologicamente diciamo secondariamente, mentre lo psicoanalista, interagendo direttamente in una relazione di intimità profonda accompagnata da una tecnica acquisita, può cogliere pienamente l’efficacia dell’interiorità.

CN – “Efficacia dell’interiorità” è un’espressione molto bella ed evocativa.

AL – Ritengo che l’efficacia sia collegabile alla possibilità di uno scambio empatico con l’altro, nel tentativo di raggiungerlo e produrre processi di trasformazione. In questi termini credo che questa esperienza, che poi è un tema centrale per l’antropologo, per lo psicoanalista, nel suo contesto di relazione, sia più avvicinabile. In qualche modo l’antropologo resta sempre più esterno nella relazione rispetto allo psicoanalista, che ha una maggiore vicinanza.

CN – Questo è il vaso mezzo vuoto dell’antropologia e quello della psicoanalisi?

AL – A volte si rischia probabilmente di non cogliere, in molte situazioni, il rapporto tra il senso della complessità e di molteplicità, che si può vivere e sperimentare all’interno della situazione analitica, e la realtà esterna corrispondente, che necessariamente entra nella relazione.

CN – Perché hai ritenuto necessario riproporre il tema dell'identità. Qual è l'urgenza per te di questo?

AL – Per vari motivi; intanto credo che ci sia un'urgenza più sociale che è molto collegata alla condizione attuale del mondo, che nel libro non tratto se non marginalmente e che spero di fare in altri contesti. I processi dell'identità sono centrali rispetto a quello che sta succedendo nel mondo, che si tratti di una crisi dell'identità oppure della fine del senso dell'identità. Il punto è cercare di capire e approfondire il motivo delle rischiose derive di violenza presenti in molte situazioni. Vedere recentemente il film Hotel Ruanda mi ha fatto ripensare al conflitto Tra gli Utu e i Tutsi. Molti antropologi hanno messo in evidenza, e tra questi Remotti, un aspetto, che si vede anche nel film, e cioè la centralità del tema dell'identità. Nel passaggio dalla colonizzazione alla postcolonizzazione è rimasta una differenziazione etnica fittizia, fortemente indotta da criteri dei colonialisti belgi, basata su tratti somatici discutibili e condizioni economiche favorite da loro stessi, che ha portato alla formazione di due etnie praticamente 'inventate', provocando un'esacerbazione dell'odio e del conflitto, con gli effetti devastanti che sappiamo. Questo è veramente terrificante ed è sufficiente a farci riflettere sull'importanza del tema dell'identità. E credo sia anche importante che la psicoanalisi faccia un salto e si occupi di più di questi problemi, perché potrebbe essere di grande aiuto alla loro comprensione. Forse la psicoanalisi, andando a fondo sul livello intrapsichico, favorendo, però, come ho detto prima, la considerazione della relazione con gli ambiti sociali 'esterni' potrebbe andare più a fondo sulla natura della violenza. Tentativi che sono già stati fatti ma forse dovremmo ripensarne i termini.

CN – Prima di proseguire con il secondo tema trattato nel tuo lavoro con grande impegno - quello del rapporto dell'uomo con la natura - volevo interrogarti su un'altra questione. Parli di due discipline, la psicoanalisi e l'antropologia, che in questo momento sono un po' ai margini del dibattito culturale. Il dibattito relativo al mentale si è spostato sulle neuroscienze. Un analogo spiazzamento ha subito l'antropologia?

AL – Sicuramente c'è una crisi se pensiamo ai parametri classici che hanno utilizzato queste discipline, per mettersi in relazione all'oggetto di analisi. E la crisi è un po' diversa dal punto di vista antropologico e psicoanalitico. Ad esempio, e questo è un aspetto parziale, per tante ragioni, forse comprensibili, c'è una difficoltà da parte degli antropologi di intervenire apertamente e pubblicamente in temi come quello dei vari fondamentalismi, in particolare quello islamico, o sul rapporto di incontro-scontro tra oriente e occidente. Troviamo, invece, dibattiti saturati da sociologi e politologi. In ambiti diversi anche gli psicoanalisti appaiono poco, forse a ragione. Mi rendo conto della complessità delle cose. Forse anche perché, se parliamo degli antropologi, c'è stata una scelta, proprio perché studiosi della marginalità, di ricercare aree di comunicazione marginale, come scelta politica. Forse uno degli elementi della

crisi è che, attualmente, anche questo studio della marginalità è venuto meno e si richiede una visione più globale. Infatti la visibilità è solo un aspetto. Mi sembrava importante il tuo riferimento alle neuroscienze. Non è che nel libro affronto quest'area di ricerca, ma c'è una relazione con il tema della natura che, come tu hai detto, ha un posto preminente. L'interesse per il rapporto dell'uomo con la natura riguarda a mio avviso un aspetto più generale, che è quello relativo al 'sostrato' biologico. Credo sia importante un allargamento del campo sia in psicoanalisi che in antropologia, che coinvolga questo 'sostrato'. Dicevo questo per evidenziare che c'è forse, o c'è stata, una tendenza eccessiva da parte di queste due discipline a rinchiudersi troppo in un discorso specifico con il rischio di restare, in qualche modo, intrappolate in quella dimensione dell'inquietudine, che Foucault ha messo in luce come un accomunamento. Senza togliere niente all'importanza di fare riferimento a paradigmi condivisi nei rispettivi campi di analisi, credo sia importante orientare questa 'inquietudine, verso nuove forme di connessione. Sì e credo che oggi sia il momento giusto per cercare questo collegamento, soprattutto con le scienze biologiche, che ormai stanno rivedendo i principali paradigmi, per superare i riduzionismi classici a loro pertinenti. Le neuroscienze da parte loro si aprono alla psicoanalisi e al mentale, l'antropologia biologica propone nuove ipotesi per lo studio della complessità anche culturale.

CN – Perché proporre come titolo del tuo libri “figure del dialogo tra psicoanalisi e antropologia”. Se ho ben capito, il tuo sforzo riproporre questo dialogo, nel senso che diventi un dialogo aperto ad altre discipline e prospettive.

AL – Ritornerei a Roheim, molto criticato, anche da me che pure da lì sono partito. Kardiner polemizzò direttamente con lui anche perché Roheim applicava un presupposto evoluzionista e universalista. Ma io credo che lui giustamente cercava, come lo stesso Kardiner, l'elemento di connessione tra la natura e la cultura, che permettesse di arrivare a una qualche spiegazione della complessità del rapporto natura – cultura. In questo tentativo ha dato per scontata la validità universale dei simboli sessuali, proponendo una sorta di radicalismo freudiano. Però, ad esempio, aveva capito, allontanandosi dall'idea freudiana dalla teoria filogenetica dell'origine della cultura nell'ipotesi dell'orda primaria, l'importanza della condizione della neotenia, cioè dell'incompletezza biologica dell'uomo per valutare la natura delle formazioni culturali. Questo era un elemento nuovo posto in una architettura troppo rigida in cui, bisogna anche dire, che altri elementi nuovi erano costituiti dall'influenza di Ferenczi e della prima Klein. Dicevo questo perché ritengo che il tentativo di Roheim e, per motivi diversi, quello di Kardiner possono essere ripresi, soprattutto per lo spirito che li ispirava.

CN – Alcune tra le pagine più toccanti e partecipate trattano della natura. C'è l'invito ad assumere una posizione di atropo-centrismo relativo. Tu ritieni che l'ecologia debba venire inserita come partecipante a pieno titolo nelle figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi?

AL – Certamente a volte queste posizioni sono molto ideologiche. Il discorso ecologico lo ricollocherei senza dubbio all'interno di una riconsiderazione di una nuova scienza, più che in una nuova religione dell'ecologia. Di una scienza che tenga in considerazione l'importanza del ridimensionamento della visione antropocentrica, che non significa una svalutazione della dimensione umana. Intendo piuttosto una diversa collocazione dell'uomo e delle società umane nella relazione uomo-natura e uomo-ambiente ed anche tra gli uomini. Questo è importante. Io credo proprio questo, che in fondo sia la psicoanalisi che l'antropologia, in qualche modo, nei loro diversi ambiti questo tema se lo sono posto. Forse è stato il tema di partenza. Sappiamo, ad esempio, che Freud aveva iniziato il discorso del progetto, che poi ha abbandonato con l'idea che un giorno, con nuove conoscenze neurobiologiche si sarebbe potuto riprendere. Certo ritengo che possa costituire un punto importante nelle figure del dialogo. Per esempio l'antropologia culturale è nata proprio per un bisogno, anche sul piano storico, di avere una sua specificità ed è arrivata ad un allontanamento radicale dall'antropologia fisica. Nelle concezioni culturaliste è giunta ad una posizione opposta. Nella psicoanalisi partendo da Freud del progetto c'è stato un analogo sviluppo. Però bisogna anche dire che, sul piano dello sviluppo della disciplina, tutto ciò è stato anche molto prezioso. Altrimenti non staremmo a parlare di falso sé o del pensiero di Bion o della Klein o di Winnicott. Dico solo che ora è il momento di considerare le cose secondo prospettive nuove e diverse, direi più unificanti.

CN Pensi agli apporti di Cavalli Sforza?

AL – Questo è uno degli apporti. Cavalli Sforza propone un approccio scientifico allo studio delle popolazioni e della genetica, che non sia riduzionista ma sia interdisciplinare e tenga conto delle connessioni tra aspetti culturali ed aspetti biologici. Penso che sia importante che l'antropologia possa avere nuovi sviluppi, favorendo queste connessioni proprio nel punto di intersezione tra psicoanalisi e antropologia.

CN – Tu vedi uno spostamento sia della psicoanalisi, sia dell'antropologia, verso una dimensione da un lato sociale e politica e dall'altro più biologica e più ecologica. Quindi le figure del loro dialogo sono in movimento verso un nuovo panorama? Verso una nuova area di collocazione?

AL – Penso che, tra gli studiosi, chi è andato più vicino a quest'idea sia Gregory Bateson con la sua ecologia della mente. Pur non essendo psicoanalista, credo che la sua posizione epistemologica sia interessante per la psicoanalisi.

CN – Hai terminato il libro da qualche mese, sta per essere stampato. Sei soddisfatto?

AL – Rileggendolo, dato ho riletto le bozze da poco, posso dire proprio questo; sono soddisfatto e insoddisfatto allo stesso tempo. Riprendendo in mano il lavoro pensavo che non mi sarebbe piaciuto, anche per i suoi limiti oggettivi, che è naturale ci siano. Invece ho sentito che, alla fine, poteva andare. Direi che sono insoddisfatto per quegli aspetti del libro che non sono abbastanza esplicitati, al contrario sono soddisfatto perché mi sembra di cogliere un percorso di una certa coerenza. Mi sembra poi che tu hai colto bene alcuni temi che sono presenti in nuce. Ecco, se chi leggesse il libro riuscisse a cogliere, come tu dici, il processo in movimento delle figure del dialogo verso nuove possibilità o panorami, allora era proprio quello che desideravo.

CN – Perché è interessante leggerlo? Chi potrebbe leggerlo con vantaggio?

AL – Secondo me è importante perché tante volte antropologi, che non sono psicoanalisti e viceversa, psicoanalisti che non sono antropologi, hanno scritto di antropologia psicoanalitica. Mi sembra importante poter esprimere un punto di vista più dall'interno delle due discipline. Se, come spero, si potesse cogliere questo aspetto nel libro sarebbe una cosa positiva. Per la psicoanalisi poter mantenere, come dicevamo prima, uno sguardo dall'interno orientato, però, all'esterno, una visione binoculare nel senso di Bion, sarebbe una buona cosa. Se può servire ad uscire da una concezione utilitaristica dell'altra scienza, in questo caso dell'antropologia come spesso è avvenuto nell'analisi che la psicoanalisi ha fatto dei fatti sociali e culturali. Se riuscissero di più a capire il movimento di fondo che li coinvolge; che anche loro fanno parte di un movimento. Sì, questo faciliterebbe la consapevolezza che, se io parlo di un mito di un paziente, devo aver presente che parlo di un mito specifico, che non è necessariamente quel mito in assoluto, evitando generalizzazioni. Un antropologo potrebbe leggerlo con vantaggio? Da questo punto di vista, in modo complementare, potrebbe evitare semplificazioni rispetto alla complessità delle teorie psicoanalitiche e potrebbe avere anche una disposizione più aperta e rilassata verso la psicoanalisi. E una persona di cultura o più in generale uno studente che cosa troverebbe? Mi auguro possa cogliere, nel ripensamento del rapporto uomo natura che propongo, quell'elemento passionale, che tu mettevi in luce, come momento fondamentale sia sul piano della conoscenza che su quello etico.

Seconda parte – Mito rito gruppo

CN – Molti capitoli sono dedicati alla psicoterapia di gruppo. Come collochi l'analisi di gruppo all'interno delle figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi?

AL – Sì, ritengo che la situazione analitica di gruppo, e questo si vede anche nel modo in cui questa è trattata in qualche capitolo, in cui sono stati fatti alcuni esempi sia un terreno privilegiato di connessione, di area comune tra psicoanalisi e antropologia. Proprio in quanto, come credo anche d'aver detto in qualche parte del

libro, mi sembra di ritrovare nella situazione del setting di gruppo, e del pensiero che si attiva nel setting di gruppo, una dimensione che, in qualche modo, ci riporta a un contesto di allargamento dell'individualità per cui a contesti socializzati e culturalizzati. Con questo non intendo dire che i criteri di analisi debbano essere identici, ma sicuramente possono essere assimilabili. Soprattutto in qualche funzione, che ho individuato, in varie parti del libro, nella funzione rituale. Questo è un punto importante. Certo, quando parlo di psicoterapia di gruppo intanto mi riferisco, ovviamente, alla psicoterapia psicoanalitica e in particolare a quella che si ispira principalmente alla tradizione bioniana ed anche agli sviluppi della tradizione bioniana. Tradizione che, però, personalmente intendo caratterizzata non da un vertice univoco ma che ritengo vada arricchita da altre prospettive. Ma, gli elementi unificanti principali credo siano correlati al tipo di connessione che possono consentire. C'è da chiedersi quanto e come la teoria sugli assunti di base e poi di mentalità di gruppo e di cultura di gruppo permettano un allargamento del campo. Non necessariamente Bion dà a questo termine 'cultura di gruppo' una valenza antropologica come gliela diamo noi, però ritengo che, in qualche modo, si possa attribuire una valenza antropologica a quel concetto allargandone la prospettiva. Io lo intenderei come un concetto più ampio, di come lo pensa Bion, che comprende i vari aspetti del funzionamento della mente di gruppo. Può essere anche come un ponte, almeno io lo immagino in questo senso, tra la dimensione del piccolo gruppo a funzione analitica, che si può costituire attraverso un funzionamento correlato ai vari assunti di base, una dimensione più ampia, più culturale. Per cui credo che si potrebbero utilizzare alcuni concetti bioniani, io li interpreto in questo modo e non sono sicuro che Bion li intenda così, come un ponte tra una dimensione, che potremmo chiamare intrapsichica del piccolo gruppo, e quella più legata a forme di esteriorizzazione.

CN – Bion definisce la cultura come un *make up* dei moti automatici (gli assunti di base) presenti nella vita del gruppo, che vengono ammantati di una carrozzeria, che li rende più presentabili alla ragione. Tu parlavi, invece, di un approfondimento della nozione di cultura, vista non soltanto come difensiva, ma anche come il terreno in cui si può poi sviluppare anche l'attività analitica e terapeutica del gruppo.

Al – Sì, infatti io immaginavo proprio questo concetto di cultura di gruppo in un'accezione più allargata; pensavo in particolare agli sviluppi bioniani, alla proposta di Corrao, che è più legata alla narratologia e alla dimensione mitopoietica, come un allargamento del campo di gruppo. Un'estensione della concezione del pensiero di gruppo che sembra collegare la cultura a questi funzionamenti primari, accentuandone, però, le funzioni connesse ai processi di produzione del significato. Mi pare anche di poter leggere le tue proposte, in particolare l'utilizzo di concetti più estesi, come quello della semisfera che proponevi nel tuo libro, come proprio allargamento del campo di interazione tra i membri di un gruppo. Campo, e questo forse è interessante sul piano antropologico, che non è riducibile solamente al rapporto tra gli individui all'interno del gruppo, ma comprende anche la relazione tra

la dimensione del gruppo e una forma, potremmo dire di alterità esterna, riprendendo il modello che ho utilizzato anche nel libro riferendomi alla proposta di Remotti o di altri antropologi. Attività esterna che è in rapporto dialettico con una forma di processualità identitaria interna. Allora questo modello, se possiamo considerarlo valido, potrebbe in qualche modo ridefinire la situazione del piccolo gruppo analitico pensandolo non tanto come monade, quanto nella sua natura collettiva, a livello microscopico, che, però, continuamente entra in una relazione dialettica con una dimensione macroscopica.

CN – Prima di andare avanti vorrei chiederti quale differenza fai tra la nozione di comunità e quella di gruppo. In effetti in antropologia il concetto di gruppo è poco usato.

AL – Mi riferirei alla nozione di ‘*comunitas*’ come l’ha utilizzata Victor Turner. Oggi in filosofia politica si parla di comunitarismo, ma non sono sicuro nel senso che intendeva. Credo che Turner la intendesse come una condizione di accentuata condivisione di ambiti simbolici, non tanto strutturati, quanto attinenti a quella condizione più fluida della marginalità. Si può, forse, cogliere una concezione che evidenzia la funzione di un simbolismo affettivo, visto dal di dentro, nel cuore del processo comunitario e sociale. Questa condizione si avvicina, a mio avviso, alla proposta di Corrao di condivisione, nella *koinonia*, nell’in comune, di contesti simbolici e di significato, che poi trovano le loro forme di esplicitazione in contesti rituali, che avvengono non una volta per tutte, ma ripropongono la processualità come espressione del confermarsi del contesto comunitario e sociale. Si tratta di una processualità del contesto di riconoscimento dei sistemi di significato verso, non tanto uno scopo preciso, quanto verso una tendenza a scomporre e ricomporre i conflitti secondo valori comuni e condivisi.

CN- La linea di una convergenza tra la psicoterapia di gruppo e l’antropologia allora mi sembrano due. La prima è quella di una concezione dell’individuo che comprenda le sue espressioni sociali e la sua condivisione di “universi di senso”, di forme di simbolizzazione che si realizzano all’interno di contesti rituali. Questi, a loro volta; non vengono considerati in astratto, ma come parte essenziale della vita di una *comunitas*. La seconda linea di convergenza tra la psicoterapia di gruppo e l’antropologia è quella che valorizza l’elaborazione o donazione di senso ed anche la continua rimessa in questione del “senso istituzionalizzato”. Qui si vede maggiormente l’apporto di Corrao e del gruppo del Pollaiolo, piuttosto che quello di Bion.

Se c’è un antropologia di Bion, questa riguarda l’uomo nelle situazioni estreme: le espressioni dell’uomo immerso in una massa, il tipo di espressività in un gruppo di attacco e fuga oppure, in una situazione di terrore.

AL – Infatti parlo di un Bion rivisitato.

CN – Vorrei fare un passo indietro. Quando tu prima parlavi di “allargamento dell’individualità”, che cosa intendevi?

AL – Allora qui si può inserire un altro aspetto, che ritengo importante. Mi riferisco alla dimensione del gruppo ed ai nuovi orizzonti che propongo, come allargamento della dimensione bioniana, e che tu ricordati in maniera molto chiara. A mio avviso, può essere utile, come abbiamo già visto nella prima parte del nostro colloquio, l’integrazione con la teoria di Kohut, soprattutto per quanto riguarda la formulazione degli oggetti sé, o meglio del gruppo come oggetto sé. Questa proposta può essere un’utile integrazione in qualche modo riconducibile alla concezione, che avevamo detto rituale. Tutto ciò è importante soprattutto se la vediamo come possibile processualità, che permette di vedere nell’oggetto sé la possibilità di rispecchiamenti molteplici, non solo all’interno del gruppo, ma in relazione alle immagini sociali.

CN – Il concetto di oggetto-sé ha due facce. Una è quella relativa al mondo interno, alla psiche. L’oggetto-sé è parte essenziale della psiche e si presenta come una figura del dialogo interno dell’individuo. L’oggetto-sé, in questo senso, è un aiutante. Può però essere anche, a volte, un ostacolante, se non funziona adeguatamente figura interna che aiuta e sostiene il Sé. La seconda faccia del concetto di oggetto-sé è quella relativa al mondo esterno, al mondo dei rapporti, della socialità e della cultura. La caratteristica interessante del discorso di Kohut, per come io l’ho inteso è che l’oggetto-sé (come oggetto sé interno, come figura interna dialogante) non ha una vita autonoma, non può essere separato da un referente sociale esterno. Questo referente sociale esterno può essere all’inizio la madre, il padre o la famiglia. Nel tempo, la funzione di referente sociale esterno passa ad una serie successiva di figure, di oggetti-sé (i compagni di scuola, la ragazza, il capo con cui si lavora), che sostengono la funzione interna dell’oggetto-sé. Quindi la funzione interna e la funzione esterna sono due facce di un’unica medaglia. Un secondo punto interessante della concezione di Kohut corrisponde alla idea che non esiste un Sé separato dall’oggetto-sé.

AL – Sicuramente mi riconosco in quello che dicevi, proprio in questa caratteristica di interfaccia dell’oggetto sé. Quando io parlo della dimensione del gruppo, mi riferisco, tra le altre cose, ai processi di rispecchiamento, che sono stati identificati come processi del gruppo come oggetto sé, un elemento di coesione, che permette forme di riconoscimento e anche di condivisione affettiva. Aggiungerei anche una riflessione, riferendomi proprio a quello che dicevi, che tenga conto della dimensione antropologica. Quello che io penso è che il gruppo può essere non solo esso stesso portatore di una funzione di oggetto sé, intrinseca al processo gruppale, ma anche un elemento di mediazione con una funzione più ampia, che è anche dell’oggetto sé e che Kohut ha individuato in alcuni scritti, anche se non in maniera approfondita, nell’oggetto sé culturale. Questa istanza è portatrice di valori più estesi in cui quell’interfaccia, che tu dicevi, può acquistare un aspetto più ampio e, forse, anche in una dimensione comunitaria. Questo evidentemente riguarda gli aspetti del riconoscimento e della condivisione con una *comunitas* più ampia di quella riferita al

piccolo gruppo. Certo questa relazione allargata comprende le sinergie, ma anche gli elementi conflittuali.

CN – Ciò che dici può essere avvicinato al discorso sviluppato da Ernesto de Martino?

AL – Abbiamo parlato precedentemente della crisi della presenza come un momento di rottura della continuità dell'esistenza e della sua ricomposizione, o riscatto. In questo passaggio può esserci l'aderenza all'idea della *comunitas* nel senso di Turner., Il rischio della perdita della presenza al mondo, o all'esserci nel mondo in de Martino, viene affrontato nella dinamica 'storica' del riscatto nel rito condiviso, che permette di ricostituire la continuità dell'esistenza, di conseguenza di ricondurre, come nell'interfaccia che proponevi, l'oggetto collettivo rassicurante esterno nell'esperienza e nel vissuto individuale interno. Qui possiamo istituire una convergenza tra la funzione degli oggetti sé di Kohut e la concezione antropologica di de Martino, soprattutto in una visione che mette al centro la relazione gruppo individuo. Potremmo tentare una connessione tra il tema della crisi della presenza, il concetto di *comunitas* e l'idea della *koinonia* di Corrao con una formulazione più ampia della funzione del gruppo come oggetto sé, che può essere pensato come il tramite, rispetto al gruppo, di immagini e mitologie sociali.

CN – Nella psicoterapia di gruppo il dato biografico è più sullo sfondo, rispetto a quanto non sia nella analisi tradizionale (analisi individuale). Si considerano, invece, maggiormente rilevanti le restrizioni e le limitazioni degli oggetti-sé con cui l'individuo è in rapporto, il campo culturale in cui si situa. Ciò che avvicina psicoterapia di gruppo e antropologia sono allora alcuni punti, che riassumerò in forma sintetica: a) allargamento dell'individualità al campo sociale e culturale; b) possibilità di elaborare rotture nella continuità, della vita e della significazione dell'individuo; c) opportunità di fruire di una *koinonia*, cioè di un'area di appartenenza e di condivisione di senso, di simboli e anche di riti. Il piccolo gruppo permette all'individuo di accedere ad una visione culturalmente più ampia? Questo è particolarmente importante quando si realizzano traumi collettivi o anche maggiori traumi individuali.

AL – Questo è vero, questo aspetto in psicoanalisi forse non è immediatamente evidente. Penso, però, che la dimensione del gruppo e la relazione di questa con una realtà più estesa, sociale sia presente nell'esperienza psicoanalitica, non necessariamente solo nella situazione di gruppo, ma parlo anche dell'analisi individuale. L'interfaccia del sociale è presente anche se pensiamo al gruppo dei pazienti di uno psicoanalista, oppure alle relazioni di scambio in una società di psicoanalisti. Penso sia sempre presente l'elemento della ricostituzione di un senso, nella percezione del disordine e della frammentazione, dovuti all'irruzioni delle esperienze traumatiche nella vita dell'individuo, che vengono isolate in aspetti del sé nascosti. Credo che il recupero del senso dell'unitarietà dell'individuo passi, oltre che

attraverso le tecniche psicoanalitiche più accreditate, anche attraverso un'attenzione, come ci suggerisce lo psicoanalista americano Irwin Hoffman all'area della liminarietà, proprio nel senso di Turner, come quel territorio al margine tra la realtà interna e quella esterna, che permette di costruire una relazione più spontanea nella costruzione di nuovi significati. Per Van Gennep la liminarietà è quel momento dell'esistenza che, potremmo dire, si colloca nella dimensione di transizione da uno stato dell'esistenza ad un altro. Essa comporta un superamento degli aspetti traumatici del cambiamento e del distacco da una precedente condizione dello stato dell'individuo. Questo avviene nel rituale di passaggio che permette, attraverso la transizione nella liminarietà, di tollerare gli aspetti precari e fluidi di quella stessa condizione.

CN – Turner espande sia il rischio, sia le potenzialità positive della situazione di limite? La “liminarietà” offre anche potenzialità positive oltre a quelle relative ad una maggiore vulnerabilità.

AL – Sicuramente la condizione della liminarietà in Turner è positiva perché crea la possibilità di costruire o ricostruire nuove forme sociali, nel senso che dice lui di elaborazione di conflitti di risoluzione di conflitti, in una situazione di allentamento della struttura, che immette elementi non solo simbolici, ma anche affettivi ed emotivi.

CN – Stiamo cercando di circoscrivere un'area di interesse condiviso tra antropologia, psicoanalisi e psicoterapia di gruppo, che possa essere maggiormente feconda. De Martino parla di “crisi della presenza”. Bion si interessa dell'antropologia dei momenti estremi di tensione estrema. Van Gennep e Turner investigano la “liminarietà”. Mi viene in mente l'idea di Freud: “dal punto di vista della ricerca, la patologia sia più interessante della normalità”.

AL – Nel senso che la patologia può essere la manifestazione di elementi di rottura destrutturanti il sé, gli individui e i gruppi, ma anche l'occasione di una possibilità di riconversione e ristrutturazione sia per individuo sia per quanto riguarda le società o le culture estese. Già dicevo che, però, il fatto che le situazioni di crisi derivano, e a loro volta reimmettono, elementi di conflitto e di rottura non compromette la tensione verso la ricerca di un senso di coerenza nella funzione sociale degli oggetti sé, che ovviamente è sempre un processo in fieri, sempre sull'orlo della possibilità della crisi.

CN – Possiamo vedere il piccolo gruppo come un “apparato iniziatici”, come una situazione dove vengono tentati nuovamente passaggi iniziatici precedentemente falliti? Questo ci riporterebbe alla visione biografica della psicoterapia della psicoanalisi classica.

AL - Questo è interessante perché, in fondo, pensando all'esperienza psicoterapeutica nei gruppi e soprattutto in relazione a quello che può prendere l'individuo nella situazione di gruppo, si può ritrovare il senso costruttivo della liminarità, cioè di quella possibilità generativa, che forse l'individuo ha perduto, o non ha mai avuto, e che cerca di riguadagnare in una nuova esperienza. Questo avviene in modo diverso nell'analisi individuale in modo ricostruttivo degli aspetti traumatici biografici della persona. Nel gruppo sembra attivarsi la possibilità di accedere ad un pensiero gruppale, con forti elementi mitopoietici, che, però, nel momento in cui possono essere condivisi, fanno emergere l'area della liminarità, cioè della capacità generativa del pensiero. Un pensiero di gruppo che, però, l'individuo può far proprio e quello che fa proprio credo sia il senso della liminarità. In questo modo si acquisisce evidentemente anche l'elemento della libertà in una situazione che è paradossalmente potrebbe sembrare ripetitiva per come è stato tradizionalmente inteso il rito, come una riproposizione di schemi predisposti di comportamento. Ma se noi pensiamo alla ritualità invece non tanto come un ripetersi di schemi precostituiti, ma come una possibilità di riprodurre il senso dinamico della generatività, nel caso del piccolo gruppo di un pensiero condiviso, allora credo che sia molto importante pensare, che l'individuo può riappropriarsi anche del senso interiore di poter generare diverse possibilità anche nel proprio sviluppo biografico. E qui ci si ricollega forse al discorso dell'autenticità, al tema della ricerca di un sé più autentico, un sé più individuale più autentico e, allo stesso tempo, più sociale.

CN – Freud accosta il rito ai rituali ossessivi. Questa visione del rito è poco utile in psicoterapia di gruppo. Invece, John Kafka – uno psicoanalista americano allievo di Edoardo Weiss - distingue “rito” e “ritualismo”.

AL – Questo è interessante perché è vero che Freud faceva questa assimilazione o analogia tra rituale e nevrosi ossessiva, e questo ha avuto un peso nella concezione psicoanalitica del rito successiva a lui, ma è anche vero che, lo sostengo anche nel libro, che aveva qualche attenzione a non ridurre proprio l'uno all'altro. Infatti cerca di chiarire questo punto, e credo, in qualche modo, avesse percepito l'idea che poteva esserci anche un elemento di distinzione tra rito e ritualismo, nel senso che tu dicevi. Questo avviene quando dice, proprio in totem e tabù, che il rito nelle popolazioni 'primitive' riproponeva modalità ossessive e ripetitive, ma aveva una funzione di socializzazione ed era adeguato alle condizioni di vita dei partecipanti come individui adulti. Distingueva la situazione del nevrotico ossessivo rinchiuso nel suo rituale e isolato. nel senso in cui lo usava lui allora che abbiamo chiarito all'inizio. Per cui mentre i meccanismi andavano assimilati i contesti erano differenziati. Questa differenziazione, anche se poi nella psicoanalisi, almeno per un certo periodo ha prevalso l'analogia rito nevrosi ossessiva, credo che abbia una certa importanza.

CN – Roland Barthes, negli appunti preparatori per il corso che ha tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1977-78, scrive: «Quel minimo di regole su cui si fonda la cerimonia: il rito. / Cerimonia = disposizione di regolazione dell'ordine

affettivo. / Per esempio l'anniversario, il compleanno protegge come una casa qualcosa che permette di abitare i sentimenti.»^o Questa definizione mostra un aspetto del rito diverso da quello esplorato da Turner. Turner lo vede come modalità di di fare avanzare un conflitto. Barthes come vivere l'affettività. Il *setting* analitico può essere inteso come un rito, come una casa che permette di abitare il sentimento senza esserne troppo violentati.

AL – Mi sembra molto bello quest'abbinamento tra la dinamica del rito e la metafora dell'abitare che tu riporti nella citazione di Barthes.

Per quanto riguarda il rito l'elemento in più credo che sia quello del riconoscimento. Quando si parla del compleanno, o anche di un rituale molto semplice, l'aspetto del sentirsi riconosciuto è fondamentale in quanto consente di collocare un evento biografico individuale in una casa comune, un luogo di elaborazione e condivisione dei sentimenti e degli affetti. Se pensiamo, invece, a situazioni di crisi, di rottura o di rischio mi viene in mente l'esempio più lampante, che è il famoso saggio sull'efficacia simbolica ne l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, in cui viene raccontato e analizzato un rituale terapeutico in una società amerindiana, nella cultura amazzonica, nel quale c'è una donna che ha un problema nel partorire, c'è un ostacolo che sembra di natura fisica o somatica ma, forse, non solo somatica. Lo sciamano mette in atto un rituale in cui racconta le gesta mitologiche di personaggi mitici guerrieri e le loro gesta. Egli colloca simbolicamente all'interno dell'utero la vicenda mitica, evidentemente di una mitologia condivisa dal gruppo. Nel raccontare cantando toglie gli ostacoli che impediscono la buona riuscita del parto, quindi c'è un elemento di concretezza simbolica, che viene collocato nel corpo, nell'utero della donna e che permette una risoluzione. Si è collegato al problema dei poteri magici e qui, evidentemente, lo riprende anche dal saggio di Durkheim e Mauss, ma la dimensione che Levi-Strauss inserisce è la dimensione simbolica. Quello che qui interessa è il fatto che, riprendo il tema che proponeva Barthes, abitare la sofferenza in un universo condiviso permette di mettere in atto l'efficacia del simbolo. Questo, secondo me, si collega al problema della guarigione ed a quello del riconoscimento, perché evidentemente il simbolo consente di istituire questo ponte tra l'affettività e il riconoscimento. La metafora della casa mi pare molto bella perché è legata all'abitare e al costruire le condizioni dell'abitare.

CN – Stai andando molto oltre una concezione dell'interpretazione come decifrazione o traduzione. È proprio l'accesso alla dimensione simbolica e la condivisione nell'ambito di tale dimensione, ciò che permette alla sofferenza di manifestare una qualità diversa del vissuto. Questa operazione viene fatta in un modo sostanzialmente analogo tanto nella psicoterapia di gruppo quanto nell'analisi. Mi sembra interessante

^o Roland Barthes (2002) « [...] ce peu de règle sur quoi repose la cérémonie : le rite./ Cérémonie = disposition de régulation ; dans l'ordre affectif [...]. / La cérémonie (par exemple, l'anniversaire) protège comme une maison : quelque chose qui permet d'habiter le sentiment. »

avere potuto individuare questo elemento comune a partire da una definizione antropologica di rito e di efficacia rituale.

AL – Si è molto classica, però, a suo tempo, è stata anche molto innovativa e direi che fa parte di una riflessione di Lévi-Strauss, che è anche va un po' al di là di alcune strettoie della logica binaria strutturalista stessa. E infatti mi sembra che qui c'è anche un collegamento con de Martino e con il discorso che tu hai elaborato riguardo al calore degli oggetti e che credo che abbia a che fare con questa citazione di Barthes del ritrovare questa possibilità di abitare come riconoscimento di un senso. Se penso ad attribuire un senso a questo concetto, mi viene in mente di utilizzare il modello che abbiamo individuato prima in cui delineavi l'importanza di un'interfaccia individuo e gruppo e piccolo gruppo e gruppo sociale e culturale allargato. Penso infatti alla possibilità di connettere e mettere in relazione il vissuto individuale e quello di gruppo. Aggiungerei che il riconoscimento è anche vivere con pienezza la relazione come il luogo della reciprocità. Questo riguarda la relazione materna, paterna con i genitori e con il gruppo nelle varie accezioni che abbiamo indicato.

CN – Il luogo della reciprocità è ben espresso in una frase di Amos Oz, che parla dell'amicizia. Cito a memoria: «L'amicizia (o la pratica dell'amicizia) non solleva dalla solitudine, ma solleva dall'angoscia della solitudine.» Abitare nella reciprocità permette di collocare in un modo diverso un destino umano, che è quello della solitudine. L'amicizia, la condivisione, il riconoscimento sollevano dal sovrappiù dell'angoscia.

AL – La tradizione anglosassone si interessa più che al simbolo alla dimensione funzionale e dell'organizzazione sociale. Gli antropologi sociali di tradizione britannica, a partire da Turner, ma anche con Edmund Leach, Raymond Firth e Fredrik Barth hanno considerato il rito in relazione alla struttura sociale, in un modo più dinamico rispetto ai classici dell'struttural-funzionalismo, mettendo in evidenza, le relazioni conflittuali e gli aspetti legati al mutamento culturale. Di Turner abbiamo già detto ma in particolare Leach evidenzia i limiti della concezione che propende per la considerazione delle società etnologiche come sistemi funzionali chiusi, ma ne evidenzia gli aspetti di trasformazione e la discordanza tra norme e valori. C'è una maggiore attenzione alla dimensione dello scambio tra diverse società, in una complessa rete di relazioni. La dimensione sociale è vista più in un sistema di complessità in cui il rito va considerato in questo contesto. Non c'è tensione all'equilibrio, ma al mutamento dinamico. Questo discorso sarà ripreso da Remotti che sostiene, nella sua analisi dei riti di iniziazione che l'equilibrio non è mai dato, anche se c'è una tensione a ricercarlo, ma c'è sempre una qualche forma di incompletezza. Per questo è interessante un recente saggio di Remotti sull'incompletezza. Nell'introdurre il tema fa una distinzione tra diverse concezioni delle società, che è un discorso molto inerente al rito. Tra due diverse metafore della società, quella architettonica che esalta la struttura e quella dell'organismo che

evidenzia la tendenza all'equilibrio omeostatico, ne propone una terza che concepisce la società come un cantiere. Come una possibilità in costruzione

CN – Corrao vedeva la psicoterapia di gruppo come un luogo protetto in cui fare emergere nuovi riti.

AL – Vedrei una ricollocazione nella rivalutazione della dimensione dello scambio, non solo in senso microscopico, ma anche in senso macroscopico. In fondo il rilancio di un dialogo tra psicoanalisi e antropologia riproduce la necessità di favorire uno scambio tra diversi ambiti di esperienza, quello della sofferenza individuale e quello della frammentazione sociale che, come hai detto tu, oggi l'abbiamo di fronte continuamente. Questo potrebbe dare un incentivo all'antropologia a considerare il valore dell'interiorità e della profondità ed alla psicoanalisi a traslare dentro di sé aspetti della cultura e, forse, in prospettiva, a trovare maggiore spazio in altre culture. Non sono così convinto che il fatto che la psicoanalisi sia nata in occidente comprometta la sua possibilità ad estendere il suo campo culturale. Credo che sia necessario, però, fare crescere una capacità di coglier alcuni aspetti comuni, anche nell'estrema diversità di contesti, in cui questi fenomeni che dicevi tu si realizzano.

Mi piace pensare che l'antropologia culturale e la psicoanalisi possano trovare, come abbiamo detto, punti di convergenza. Sappiamo che l'una, l'antropologia, è più orientata al relativismo ed alla contestualizzazione storico-culturale e l'altra, la psicoanalisi, ricerca tendenzialmente elementi più unificanti nella natura umana. La mia idea è che si possano incontrare sul terreno di un moderato relativismo, cioè non accentuato, in cui è possibile ricollocare certi elementi di diversità delle culture, su una base condivisibile, una sorta di umanesimo. Come ho accennato prima, riprendendo il discorso dalla disputa tra Roheim e Kardiner ne auspicherei, secondo una prospettiva più attuale che prenda spunto anche dai più recenti sviluppi della biologia, un superamento. Una mediazione in una forma di moderato relativismo, che però si fondi su una base comunitaria. E' una possibile prospettiva.

CN – Qui mi sembra di cogliere alcune altre caratteristiche del tuo libro: un libro in movimento, che non segnala tanto tappe di sedimentazione, quanto possibili momenti di apertura.

AL - Questo che dicevi alla fine si collega all'elemento più passionale e personale, che veniva fuori nella domanda che facevi prima su perché scriverlo questo lavoro, perché riordinare questo materiale e dargli la forma del libro. Credo proprio che effettivamente c'è questa speranza che quel poco che può dire questo libro possa dare il senso di questa apertura. Credo che ci sia anche un aspetto filosofico che può offrire altri importanti e futuri spunti.. Leggevo, infatti, un libro interessante che si chiama la Mente e la Natura, e qui, concludendo, torna il tema della natura che tu indicavi. In questo libro vengono riportati una serie di interventi che, anche in questo caso, tendono a ridimensionare certe posizioni radicali, nel campo della filosofia anglosassone contemporanea, all'interno della polemica tra naturalismo e

antinaturalismo. La proposta è quella di un naturalismo, diremmo moderato, di larghe vedute, che non sia disconnesso dalla cultura e dal simbolo, dallo psichico. Un nuovo terreno di incontro tra psicoanalisi e antropologia.