

## **Intervista-dialogo di Claudio Neri con Alfredo Lombardo**

### **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 nella 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 nel lavoro di antropologo. Se poi sia una forma di rispecchiamento, lo è nel senso che mi ha permesso di poter esprimere, 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 del concetto di identità. 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 nelle patologie, come corrispettivo.

CN – Qual è il corrispettivo clinico?

AL – Mi riferisco soprattutto al manifestarsi nel lavoro 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 di porre l'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. Aggiungerei a quello che tu dicevi un'attenzione a quella parte della riflessione di Melanie Klein, che evidenzia la pluralità delle relazioni intrapsichiche e la ricchezza dei processi di identificazione che vi corrispondono, in quello che è stato definito il 'teatro dell'inconscio'. Dico questo in quanto penso, che il riferimento a Kohut, che ritengo importante, vada arricchito, e in un certo senso integrato, con quegli aspetti della ricerca e della clinica psicoanalitica, che hanno evidenziato la complessità conflittuale delle istanze psichiche. A questo fine proporrei una lettura di Kohut, che permetta di riconsiderare la funzione del soggetto, ma come soggetto plurale. Arricchirei, perciò, la tematica kohuttiana con 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 e così. Mi riferisco, infatti, a quei processi che descrivono i molteplici conflitti delle identità. Da questo punto di vista penso siano preziosi i contributi di Winnicott e Kohut, in quanto hanno permesso di considerare con maggiore attenzione il ruolo dell'ambiente nello sviluppo psichico individuale, ma penso che non bisogna sottovalutare la complessità ed anche la contraddittorietà dei processi di formazione

dell'identità, o delle identità al plurale, che Freud stesso ha messo in luce. Questi aspetti di Freud, secondo me, possono essere ripresi, centrando il conflitto di più sulla complessità culturale e sulla diversità.

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 – Questo discorso mi sembra importante se pensiamo che alla storia dell'antropologia si è, in qualche modo, connessa la storia della psicoanalisi

Vedrei il tema dell'identità connesso al concetto di 'Cultura', come campo allargato delle relazioni umane, nato già con l'antropologia evoluzionista di fine ottocento.

Per questo partirei dalla concezione evoluzionista classica, molto importante perché ha ispirato Totem e tabù di Freud, attraverso Tylor, che ha scritto 'Primitive culture', un lavoro fondamentale in antropologia e, soprattutto, Frazer con 'Il ramo d'oro' e lo studio su 'Totemismo e esogamia', Questi autori, insieme a Morgan e altri studiosi, hanno costituito la nascita dell'antropologia come scienza, in particolare della scienza della cultura distinta dall'antropologia fisica, che è una 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 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, il passaggio dal pensiero magico al pensiero evoluto di tipo logico formale, razionale della società occidentale, in termini di sviluppo. Gli usi e costumi dei popoli 'primitivi' e le manifestazioni 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 sviluppi successivi 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 '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, di medesimi stadi di sviluppo. Con Franz Boas siamo agli inizi del novecento. Egli ha lavorato tra gli indiani d'America ed ha portato avanti una teoria, che metteva in evidenza, 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.

Spostandoci sulla tradizione francese dobbiamo considerare la grande importanza di Durkheim, ma, soprattutto, sul piano antropologico, dell'opera di Marcel Mauss. Loro hanno, in un certo senso, 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 Durkheim 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 le identità si presentano autonome rispetto al tempo, rispetto alla diacronia. In questo, come ho già detto, ci sono i presupposti dello sviluppo successivo dello strutturalismo.

Malinowski, invece, è il caposcuola del funzionalismo britannico; i suoi contributi risalgono agli anni venti trenta del novecento, fino ad arrivare alle ultime formulazioni degli anni quaranta. Il concetto fondamentale è quello delle culture, locali, particolaristiche. Le 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.

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 sull'onda della teoria funzionalista di Malinowski, influenzata anche dall'approccio sociologico di Durkheim. Questa impostazione ha portato alla definizione degli studi etnologici come attinenti all'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. Ha arricchito il pur presente aspetto funzionale, con una maggiore attenzione alla dimensione storica ed alle differenze, collegando il tutto 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.

Cambiando tradizione di studi e spostandoci in America nello stesso periodo 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, in quanto espressione dell'identità, può essere vista come un crocevia delle 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 da 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.

In generale le più recenti posizioni sull'identità dal punto di vista antropologico 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 elementi 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 in relazione all'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. Si può, allora, definire in un modo molto semplice la nozione di crisi della presenza come 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 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 dai 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 avere più elementi per indagare la 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 – Credo si possa parlare di crisi se pensiamo ai parametri classici, che hanno utilizzato queste discipline, per mettersi in relazione con l'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. Bisogna aggiungere che, 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.

La visibilità, però, è solo un aspetto. Mi sembrava importante il tuo riferimento alle neuroscienze. Nel libro non affronto direttamente 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. Ritengo, infatti, 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 libro 'figure del dialogo tra psicoanalisi e antropologia'? Se ho ben capito, il tuo sforzo ripropone 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. Entrambi comprendevano l'importanza di

una sintesi, anche se da differenti punti di vista, tra la psiche individuale e i contesti storici, sociali e culturali di riferimento. E' importante, però, che il dialogo sia, come tu dicevi, aperto ad altre discipline che siano accolte non come sussidiarie, ma come protagoniste di nuovi scenari epistemologici.

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 l'ecologia può essere un campo generativo di nuovi incontri anche se, a volte, queste posizioni sono eccessivamente 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 e credo proprio che in fondo sia la psicoanalisi che l'antropologia nei loro diversi ambiti questo tema, che immette a tutto campo la dimensione biologica, 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. L'antropologia culturale, poi, 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. Bisogna anche dire, però, 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 e allora l'ecologia può divenire per buoni motivi una figura del dialogo.

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 – Almeno mi auspico che sia in movimento verso nuovi panorami e nuovi sviluppi. A volte, pur aderendo, come si evince anche da alcune parti del libro, a scenari postmoderni ne colgo i limiti, che consistono, a mio avviso, in un'eccessiva vanificazione dell'oggetto di analisi. Ho la sensazione che i modelli iperinterpretativi ed iperrelativisti esitino in circoli viziosi poveri di prospettive. Per questo ritengo che un avvicinamento tra scienze sociali e scienze naturali possa produrre saperi più consistenti, senza però abbandonare i paradigmi costruttivisti della rivalutazione del soggetto nel processo della conoscenza, che tanta nuova linfa hanno dato sia alla psicoanalisi che all'antropologia. Penso che, tra gli studiosi, chi è andato più vicino a quest'idea sia Gregory Bateson con la sua ecologia della mente. Credo che la sua posizione epistemologica sia interessante per la psicoanalisi e valga la pena riprenderla e svilupparla.

### **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 – Ritengo che la situazione analitica di gruppo, e questo si vede anche nel modo in cui è trattata anche con alcuni esempi clinici nel libro, sia un terreno privilegiato di connessione, di area comune, tra psicoanalisi e antropologia. Proprio in quanto ritrovo nella situazione del setting di gruppo, e del pensiero che si attiva nel setting di gruppo, una dimensione che, in qualche modo, ci riporta ad un allargamento dell'individualità, di conseguenza a contesti socializzati e culturalizzati. Con questo non intendo dire che i criteri di analisi debbano essere identici, ma sicuramente possono essere assimilabili. Soprattutto, è importante sottolineare, come ho indicato in varie parti del libro, la funzione rituale come un momento centrale nelle dinamiche di gruppo. 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. Gli elementi principali, unificanti i due vertici che ci interessano, 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 dandogli più respiro. Io lo intenderei come un concetto più ampio, rispetto a come lo pensa Bion, che comprenda 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, e una dimensione più ampia, più culturale. Per cui credo che si potrebbero utilizzare alcuni concetti bioniani, io li interpreto in questo modo, come un transito 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 – Devo dire che io immaginavo il concetto di 'cultura di gruppo' di Bion 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, questa, 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 semiosfera che proponevi nel tuo libro *Gruppo*, come un 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. Alterità esterna che è in rapporto dialettico con un processo identitario interno al gruppo. 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. In questi termini se si può pensare ad una specificità antropologica del gruppo, proporrei di considerarla come una delle dimensioni della psicoanalisi.

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 molto di comunitarismo, ma non sono sicuro nel senso che intendeva lui. Credo che Turner intendesse con quella accezione una condizione di accentuata condivisione di ambiti simbolici, non tanto strutturati, quanto attinenti alla 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- Le linee 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 – Mi riferirei soprattutto, però, anche ad altri aspetti di Bion, che possono permettere una maggiore plasticità, rispetto alla dimensione del terrore che tu sottolineavi, che credo che esista in Bion, ma che sia un aspetto. Penso al tema della trasformazione delle emozioni in pensieri, nella funzione alfa di Bion o nella funzione gamma proposta da Corrao, come un'apertura verso la dimensione, nell'individuo, nel gruppo e, aggiungo, nei sistemi culturali, della rappresentazione o della pensabilità. Questo potrebbe connettersi con l'oscillazione, che Bion propone in *Cogitations*, tra narcisismo e socialismo, che proporrei di pensare in questi termini: da un minimo di possibilità di elaborare simboli collettivi (narcisismo) ad un massimo di condivisione di cultura nel senso più ampio, potremmo dire antropologico, del termine (socialismo). Qui torna, in un'altra veste, il tema, che avevo accennato all'inizio, in cui tentavo una mediazione tra gli aspetti più legati al conflitto e alla contraddittorietà, che individuavo nella psicoanalisi freudiana e kleiniana, e quelli più centrati sul bisogno del recupero del senso della continuità e della coerenza nelle teorie winnicottiane o, più in generale, del *self*.

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

AL – Pensavo alla possibilità di concepire i processi di rispecchiamento in termini più complessi. Si può a questo riguardo inserire un altro aspetto, che ritengo importante. Mi riferisco alla dimensione del gruppo ed ai nuovi orizzonti che propongo, come allargamento della dimensione bioniana. 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. Se pensiamo in termini bioniani ci stiamo muovendo, nell'oscillazione narcisismo-socialismo, sul lato del secondo termine, il socialismo.

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 – Quello che dici mi permette che approfondisca questa caratteristica di interfaccia dell'oggetto-sé, che mi sembra importante. 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 complessa, 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 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. Come ho già detto all'inizio questi elementi sono sullo sfondo in Kohut, che li propone solo marginalmente negli oggetti-sé culturali. Per questo ritengo importante, dal mio punto vista, mantenere vivo lo sguardo antropologico e la dimensione del pensiero di gruppo attraverso quegli aspetti di Bion che indicavo prima.

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 un'aderenza all'idea della *comunitas* nel senso di Turner. Il rischio della perdita della presenza al mondo, o dell'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. Penso alla possibilità di considerare le condizioni di fluidità, ad esempio dell'identità, nella crisi della presenza, nell'idea turneriana di *comunitas*, o nella complessità delle plurilogiche condivise nella *koinonia*, come descrittive quegli aspetti di conflittualità, di rottura del senso della continuità dell'esistenza che, in modo generativo e costruttivo producono processi che vanno, anche se solo transitoriamente, verso nuovi ordini di coerenza.

CN – Nella psicoterapia di gruppo il dato biografico è più sullo sfondo, rispetto a quanto non sia nell'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 aspetto in psicoanalisi forse non è immediatamente evidente. Penso, però, che la dimensione del gruppo e la relazione di questa con una realtà sociale più estesa, 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 liminalità, 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 liminalità 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 liminalità, 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 ‘liminalità’ offre anche potenzialità positive oltre a quelle relative ad una maggiore vulnerabilità.

AL – Sicuramente la condizione della liminalità in Turner è positiva perché crea la possibilità di costruire o ricostruire nuove forme sociali, nel senso che dice lui, di elaborazione di conflitti e 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 ‘liminalità’. Mi viene in mente l’idea di Freud: ‘dal punto di vista della ricerca, la patologia sia più interessante della normalità’.

AL – Questo è vero 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 derivino da aspetti conflittuali e di rottura non compromette la tensione verso la

ricerca di un senso di coerenza del sé. Ovviamente parliamo sempre di un processo in fieri, sempre sull'orlo della possibilità della crisi.

CN – Possiamo vedere il piccolo gruppo come un 'apparato iniziatico', 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 liminalità, 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 nella ricostruzione 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 liminalità, 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 liminalità. In questo modo si acquisisce evidentemente anche l'elemento della libertà in una situazione che 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 – Si tratta di un problema complesso 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, aveva qualche attenzione a non ridurre proprio l'uno all'altro. Infatti cercava 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 sostiene, proprio in *Totem e tabù*, che il rito nelle popolazioni cosiddette 'primitive' ripropone modalità ossessive e ripetitive, ma che ha anche una funzione di socializzazione ed è adeguato alle condizioni di vita dei partecipanti come individui adulti. Distingue, perciò, la

situazione del nevrotico ossessivo rinchiuso nel suo rituale e isolato da quella attinente alla funzione sociale del rituale collettivo. Per questo mentre i meccanismi vanno assimilati, i contesti sono 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.»<sup>o</sup> Questa definizione mostra un aspetto del rito diverso da quello esplorato da Turner. Turner lo vede come modalità 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* in *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. 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. Lévi-Strauss qui si collega al problema dei poteri magici, riprendendo anche il saggio di Durkheim e Mauss, ma inserisce 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

---

<sup>o</sup> 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. »

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

AL – Riguardo a questo punto la proposta teorica di Lévi-Strauss è, ormai, molto classica, però, a suo tempo, è stata anche molto innovativa e credo che mantenga ancora oggi questa forza. Direi che fa parte di una riflessione di Lévi-Strauss, che va anche 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 sul 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-gruppo e piccolo gruppo-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 la possibilità di 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 – Credo stiamo parlando del senso della solidarietà, non in modo moralistico, quanto nella ricerca di un rapporto con l'*altro*, e qui torniamo al tema dell'identità, che consente di abitare, nella diversità culturale, un mondo comune di sentimenti positivi o anche di angosciosa precarietà, in un'esperienza di condivisione.

CN – Abbiamo visto la situazione del versante della cultura francese del rito molto legata al simbolo. Qual è, invece, la posizione già citata della tradizione anglosassone?

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 e 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 come un sistema complesso ed 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. Permane, però, sempre una qualche forma di incompletezza. Per questo è interessante un recente suo saggio sull'incompletezza. Nell'introdurre il tema Remotti 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 – Certamente ritengo prioritaria l'idea di Corrao di concepire il gruppo come il luogo del ripensamento di un'esperienza rituale altrimenti in corso di depauperamento. Vedrei una possibilità di ulteriore sviluppo della sua proposta 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 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.

### **Verso una conclusione**

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, proponendo una riflessione conclusiva, si collega all'elemento più passionale e personale. Credo proprio che, effettivamente, c'è in me la speranza che un contributo che può dare questo libro sia quello di dare il senso di questa apertura. C'è anche un aspetto filosofico che può offrire altri importanti e futuri spunti. Ripensando, infatti, ad un libro interessante, che si chiama *La Mente e la Natura, Per un Naturalismo Liberalizzato*, letto recentemente, mi torna in mente 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.

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

AL – Rilegendolo, dato che 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 può essere interessante leggerlo 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 sarebbe proficuo poter mantenere, come dicevamo prima, uno sguardo dall'interno orientato, però, all'esterno, una visione binoculare nel senso di Bion. Potrebbe superare una concezione che spesso è stata utilitaristica nel rapporto con l'altra scienza, in questo caso con l'antropologia, nell'analisi che la psicoanalisi ha fatto dei fatti sociali e culturali. Sarebbe auspicabile se gli psicoanalisti riuscissero di più a capire il movimento di fondo che li coinvolge, che anche loro fanno parte di un movimento. Ad esempio 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 o fraintendimenti sterili. Un antropologo potrebbe, dal canto suo, avvantaggiarsi della lettura di questo libro, in modo complementare, accrescendo una sensibilità verso l'interiorità, evitando semplificazioni rispetto alla complessità delle teorie psicoanalitiche e, allo stesso tempo, potrebbe avere anche una disposizione più aperta e rilassata verso la psicoanalisi. Più in generale uno studente, o una persona di cultura, mi auguro possano cogliere, nel ripensamento del rapporto uomo-natura che propongo, quell'elemento passionale, che tu mettevi in luce, come aspetto fondamentale della mia riflessione sia sul piano della conoscenza, che su quello etico.