

Unitas Multiplex

La funzione terapeutica del rito nella psicoanalisi di gruppo e nelle culture tradizionali: convergenze e diversità

Alfredo Lombardo

Abstract

L' autore si ispira alla metafora dell' *Unitas Multiplex* per affrontare un lavoro sui gruppi dal punto di vista psicoanalitico e antropologico per via della molteplicità delle prospettive nel tentativo, allo stesso tempo, di individuare parametri di unitarietà. Verrà approfondita la funzione terapeutica nei gruppi con una particolare attenzione agli aspetti mitico-rituali, tenendo conto che i fattori contingenti dell'incontro che realizza un piccolo gruppo a funzione analitica hanno elementi di similarità, ma anche di differenza da quelli specifici di un gruppo sociale che mette in atto il suo rito. L' autore approfondisce il tema classico del tarantismo riprendendo il noto studio di Ernesto de Martino, facendolo dialogare con un'esperienza di un gruppo a funzione analitica di bambini. Un aspetto comune riguarda la ritualità musicale, che del rito terapeutico pugliese è parte strutturante, mentre nel gruppo di bambini sembra costituire un elemento di fluidità passionale, che si apre a diverse configurazioni gruppali; inoltre, tenta un'altra comparazione tra un rituale africano studiato da Victor Turner tra i Ndembu e un'esperienza di un gruppo terapeutico di pazienti adulti.

Nell' ultima parte l' autore fa una riflessione sul 'gruppo degli dei'. Con questa definizione credo ci si possa riferire, secondo Lombardo, alla possibilità di legare il termine 'gruppo' con la dimensione plurale del sostantivo 'dei', che sta, infatti, a rappresentare un pantheon di divinità. Sia nei rituali tradizionali di possessione e di trance, che nelle esperienze di psicoanalisi di gruppo il 'soggetto gruppo' costituisce il suo orizzonte simbolico, mettendo in atto processi di riconoscimento e di appartenenza dando spazio ad una molteplicità di identificazioni e raffigurazioni.

Parole-chiave: rito, gruppo, cultura, simbolo

E tu, chi sei?

Sono Mamadi, figlio di Diubaté
Da dove vieni?
Dal mio villaggio.
E dove vai?
All'altro villaggio.

Quale altro villaggio?
Cosa importa?
Vado dovunque ci siano degli uomini.

Francis Bebey

Introduzione

Per iniziare vorrei spiegare il motivo del titolo di questa mia riflessione. *Unitas multiplex* è un termine usato dal paleoantropologo Telmo Pievani per dar conto della complessità dello studio della natura e della diversità umana. L'autore propone un'originale approfondimento dei temi relativi allo sviluppo dell'ominazione e della speciazione umana ampiamente studiata da Luigi Luca Cavalli Sforza (Cavalli Sforza, Menozzi, Piazza), che, nella sua ricerca ad ampio raggio, sostiene l'origine della specie *Homo Sapiens* da un unico ceppo africano e ne ha poi seguito i complessi sviluppi analizzando rigorosi parametri di genetica delle popolazioni. Questa teoria, che non è ovviamente la sola, ma è ampiamente accreditata, destituisce di credibilità scientifica lo stesso concetto di razza e descrive la sostanziale omogeneità genetica accompagnata ad un altrettanto ricca e complessa diversità attribuibile a fattori culturali, climatici e ambientali. Pievani sostiene brillantemente: "sta emergendo una nuova cifra interpretativa per l'intera evoluzione umana sulla terra, un'evoluzione contraddistinta dalla metafora dell'*unitas multiplex*: la diaspora dei popoli sulla terra rivela infatti un'unità genetica e antropologica profonda contestualmente a una notevole diversità delle culture e delle morfologie umane" (Pievani, 1998, p.107).

Ho pensato che ispirarmi a questa metafora potesse essere un buon inizio per affrontare un lavoro sui gruppi dal punto di vista psicoanalitico e antropologico per via della molteplicità delle prospettive nel tentativo, allo stesso tempo, di individuare parametri di unitarietà.. Chi lavora con i gruppi sul piano terapeutico conosce l'estrema varietà dell'esperienza, allo stesso tempo l'antropologo che studia riti e le relative mitologie e cosmologie sa quale sia la loro ricchezza morfologica a strutturale. Ritengo, però, che siano manifestazioni diverse, ma che sempre di 'forme di umanità' si tratta, per usare un termine caro all'antropologo Francesco Remotti. (Remotti, 2000). In questo contesto per lo psicoanalista, in particolare per quello che lavora con i gruppi, è molto importante tenere conto di un'approccio antropologico globale che consideri le più diverse variabili. Francesco Siracusano a questo proposito ci invita a pensare a quanto sia in errore lo psicoanalista individuale e di gruppo "se non tiene conto che il gruppo che sta conducendo è un pezzo di umanità, qualunque essa sia, che

vuole essere trattata come tale ed in cui ciascun componente vuole essere se stesso nell'umanità" . (Siracusano, 2000, p.19)

Questa funzione del gruppo di ricreare le condizioni di una percezione di unitarietà dell'esperienza a partire dal senso della molteplicità che è anche, però, disorganizzazione e destrutturazione è presente nelle più sofisticate teorizzazioni anche a partire da punti di vista diversi.

René Kaes, ad esempio, attribuisce al gruppo la capacità di favorire processi di riconoscimento attraverso forme di condivisione analoghe ai riti di passaggio, esercitando in questo modo una funzione terapeutica e legando le dimensioni emotive profonde a nuove possibilità di trasformazione più ricche e unificanti. Il gruppo "sostiene anche le funzioni terapeutiche: il gruppo è terapeutico perché è il luogo della riunificazione interna, il luogo del senso e il luogo del legame, l'accordo ritrovato tra il sogno e il mito" (Kaës, 1999, p.22). Claudio Neri ha elaborato il concetto di Semiosfera con l'intento di fornire una cornice teorica adeguata a contenere la complessità dell'esperienza di gruppo proponendo un modello di organizzazione del senso, che è specifico della situazione gruppale e comprende diverse funzioni in una relazione di mutuo scambio, come 'l'autorappresentazione, la funzione γ , le catene associative gruppali, la mimesi" (Neri, 1995, p 80). Francesco Corrao ha individuato nella funzione γ un aspetto specifico del pensiero di gruppo, nei processi di elaborazione dal non pensabile al pensabile, come equivalente della funzione α di Bion per l'individuo (Corrao, 1981). Successivamente ha spostato l'accento sulle configurazioni del sé nel gruppo definendo il concetto di *ipseità* come modalità specifica di convergenza dei sé individuali in una esperienza condivisa (Corrao, 1995). Infine ha approfondito la natura dell'esperienza del gruppo descrivendola come una *Koinonia*, concetto che accentua la qualità arricchente per gli individui di vivere una condizione *in-comune*, in una relazione tra vari soggetti "che mette insieme pensieri, emozioni ecc. dei vari individui costituenti l'insieme del gruppo" (Corrao, 1995 p.197).

E' interessante a questo riguardo la riflessione di Malcom Pines per cui il terapeuta di gruppo deve tenere conto della dimensione allargata. Pines, dalla sua prospettiva foulsiana, integrata con la psicologia del sé, sostiene: "Il gruppo-analista è, quindi, aperto ai punti di vista sociologico e antropologico come anche a quelli della psiche individuale. La realtà intrapsichica è il riflesso della realtà interpersonale; il fatto sociale precede quello psicologico" (Pines, 1998, p. 99).

Questa ultima prospettiva in particolare sembra la più vicina ad un certo tipo di ricerca antropologica di impostazione storico relativistica, anche se non intendo dire che coincida con essa.

Tornerei, però, alla mia proposta di avvicinarsi al tema pensando alla metafora dell'*unitas multiplex*, che, mi pare, costituisca un buon modello in grado di

garantirci sia la varietà che la coerenza del discorso. Questo va inteso non come metafora rigida congelata in concezioni predeterminate, ma come un modo per sentire e percepire il polso della complessità, un po' come nel film 'Il postino' il personaggio interpretato da Troisi ascoltava e registrava i suoni della sua isola per offrirli all'amico poeta.

Con questo spirito ritengo proficuo affrontare le complesse dinamiche collegate all'interrelazione tra gli elementi afferenti al contesto sociale del gruppo (anche il piccolo gruppo a funzione analitica) e le dinamiche 'intrapsichiche' gruppali. Riprendendo il discorso di Malcon Pines, pur concordando con l'importanza attribuibile al 'fatto sociale' penserei piuttosto più che ad una precedenza del fattore sociologico su quello psicologico, ad una compresenza ed interazione tra i due aspetti. Preferisco pensare che il rapporto dell'individuo con il gruppo e tra gli aspetti psichici profondi della mente di gruppo e quelli più sociali-relazionali, inerenti al contesto, siano in una relazione dinamica. Allo stesso modo le molteplici costruzioni simboliche del gruppo interagiscono dinamicamente con gli aspetti più 'genetici' identificando in questi degli elementi comuni ampiamente condivisi nelle diverse forme di umanità, ma soggetti anche a diversificate trasformazioni culturali.

E' interessante una notazione di Sergio Bordi che sostiene che "la soggettività, l'essere soggetti di stati mentali, è un conseguimento che si sviluppa nel tempo, in virtù di una congenita attività organizzazionale, creativa, in quanto anticipatoria di scopi, definibile intenzionale o di fantasia, preparata a stabilire interazioni con conspecifici dotati della capacità, acquisita nella loro infanzia, di sintonizzarsi con quelle che sono le fondamentali attitudini dello stare al mondo tra umani. E' l'incontro quello che accompagna la crescita e che consente alle potenzialità genetiche di giungere alla dimensione soggettiva che costituisce l'essere umano" (Bordi, 2002, p.74)

Aggiungerei che se parliamo di gruppi dobbiamo pensare ad una soggettività estesa, realizzazione di una complessità di fattori, che è l'esito di un processo dinamico in cui ad esempio le varie configurazioni del gruppo come oggetto sé, tendenti a forme coerenti di esistenza, si relazionano strettamente agli aspetti più frammentati e molteplici. Anche la modalità del gruppo in assunto di base come espressione di una modalità relazionale profonda si integra per Bion con altre istanze del gruppo: "...il gruppo può essere considerato come mediatore tra le necessità individuali, la mentalità di gruppo e la cultura di gruppo" (Bion, 1961, p. 63).

Spero che questa premessa possa essere utile per affrontare la complessità delle tematiche relative alla funzione terapeutica nei gruppi con una particolare attenzione agli aspetti mitico-rituali, tenendo conto che i fattori contingenti dell'incontro che realizza un piccolo gruppo a funzione analitica hanno elementi

di similarità, ma anche di differenza da quelli specifici di un gruppo sociale che mette in atto il suo rito.

Gruppo e rito

Potremmo dire che riunirsi secondo una modalità rituale è un fatto umano e, forse, anche animale. Si può trattare di una celebrazione se pensiamo ad una festa, oppure ad un rito di passaggio nel caso dell'iniziazione, oppure ad un rituale magico-terapeutico o ad un semplice modo di ritrovarsi in gruppo.

Il rito è un modo per istituire dei legami, stabilire delle connessioni; in esso la ripetizione di modelli di comportamento contiene anche elementi di trasformazione. Victor Turner ci ha insegnato che il rito è anche una performance un modo di esprimere e mediare conflitti rappresentandoli, di produrre simboli ed anche affetti e cognizioni sul simbolo. La funzione rituale è, a dire di Turner, collegata ad una tendenza del gruppo a definirsi, in molti momenti della sua vita in modelli di 'Struttura' sociale più definiti che, però, tendono a disorganizzarsi in una dimensione che chiama 'antistruttura', caratterizzata da accentuati elementi di rischio e di precarietà. Alla 'Struttura' si oppone la condizione complementare del 'Flusso' esistenziale che attraversa momenti significativi della vita del gruppo. Il rito è un processo di costruzione simbolica attraverso il quale vengono rappresentati gli elementi del 'dramma sociale' e gli attori che lo costituiscono: "Il dramma sociale, come conseguenza di una situazione di tensioni intrastrutturali, può avere origine da una aperta e deliberata trasgressione di norme cruciali ai fini delle relazioni tra le parti; ma può essere conseguenza pure di fenomeni naturali o fisici che introducono di fatto una anomalia nella struttura obbligando ad una ridefinizione collettiva della relazione sociale" (Zadra, 1972, p.13)

Riprendendo la teorizzazione di Van Gennep, Turner, nell'accentuazione dei concetti di marginalità e liminarietà ha arricchito l'analisi del rituale di un aspetto di elasticità dinamica e di una natura creativa. Nello spazio intermedio della liminarietà si rielaborano i costrutti simbolici, affettivi e cognitivi del gruppo sociale attraverso la riattualizzazione della dimensione mitica. In questo modo il rito ha un aspetto importante nella ripetizione che è, allo stesso tempo, trasformazione. La metafora dell'*unitas multiplex* sembra di nuovo adatta a descrivere il contesto del rito, che è ripetizione e allo stesso tempo rinnovamento, omogeneità e eterogeneità. Lucilla Ruberti descrive molto bene l'analogo processo in una nuova prospettiva in psicoanalisi: "La *ripetizione* in campo psicoanalitico ha riguardato in genere la resistenza al cambiamento presente nella psicopatologia, per quanto già in Freud...l'evento che si ripete aggiunge, nell'oscillazione di gioco (vicino-lontano) dell'identico e del nuovo, un gesto dal sapere *diverso*."

La *ripetizione* di quel qualcosa di quotidiano che è il fare, diventa nell'analisi, come ha indicato Soavi un <prezioso strumento> (Soavi, 1990) che tuttavia non colma semplicemente una mancanza ma dà corso a nuove immagini". (Ruberti, 2000, p. 12-13)

Il rito perciò mostra un carattere duplice, che consiste nell'essere in relazione sia con la quotidianità dell'esistenza, che con la straordinarietà del momento del rito ed ha anche un rapporto con l'affettività, come ci ha ricordato Turner. Vito Lattanzi propone un'analogia descrittiva a partire dal romanzo 'Il piccolo principe' di Antoine de Saint-Exupéry (de Saint-Exupéry, 1943). La volpe sente la mancanza del piccolo principe da quando è addomesticata e aspetta il momento del suo ritorno con in mente il colore d'oro dei suoi capelli: " <Che cos'è un rito?> – chiese il Piccolo Principe. <E' quello che fa un giorno diverso dagli altri giorni, un'ora dalle altre ore> – rispose la volpe. Ecco, il rito marca una differenza nel normale fluire del tempo e schiude al quotidiano la possibilità del cambiamento di scena; è un'azione riflessiva che tende sempre ad attualizzare le circostanze e le contingenze storiche, e che opera destrutturando e ristrutturando il quotidiano" (Lattanzi, 2000, p.25). Aggiungerei che la funzione del rito è anche quella di una resignificazione della realtà nell'oscillazione 'Flusso' e 'Struttura' o, in altri termini, 'ordinario/straordinario'.

Questo discorso ci riconduce al tema della domesticità degli oggetti affrontato da Claudio Neri nella sua riflessione sulle apocalissi culturali e psicopatologiche di Ernesto de Martino. Neri propone di considerare gli aspetti terapeutici del rito collegati ad una funzione rituale nel gruppo che è quella di ricondurre elementi di rischio imprevedibili, impensabili, in un ambito di pensabilità nella dimensione del calore, direi, affettivo dell'ovvio. Un riferimento al film di Bergman 'Il settimo sigillo' che sembra, a mio avviso, rappresentare una sorta di rito di iniziazione sui temi della vita e della morte in quanto alterità, può essere utile per definire meglio il tema del passaggio dall'ineffabile all'ovvio non necessariamente espressione di banalità. C'è, infatti, una scena in cui il cavaliere, che gioca a scacchi con la morte e che vive una dimensione tormentata per il lutto e la perdita, nella dimensione di gruppo con i teatranti visionari, la coppia, il bambino, riscopre il semplice sapore delle fragole. Questa esperienza sembra costituire qualcosa come un sorta di rito quotidiano, ma speciale che riconduce l'angoscia esistenziale o 'la crisi della presenza' ad un elemento noto condiviso in-comune. In questi termini "La messa in scena drammatica, il mito ed il rito giocano un ruolo essenziale, nel rendere possibili il positivo attraversamento della crisi della presenza. Vi è uno stretto rapporto tra la crisi ed un riscatto che si attua su una base <mitico rituale>. Fuor di ogni esitazione il rito, unito al mito, possiede una precisa funzione psicoterapeutica" (Neri, 2000, p. 134)

Sembra così necessario collegare il mito con il rito. Secondo Vittorio Lanternari la funzione terapeutica del rito sembra essere quella di convalidare il senso dell'identità di gruppo, “ La funzione dei riti è quella di ratificare – reiterando simbolicamente i momenti e le gesta dei <fondatori> mitici, fissate nei miti di origine – la realtà del mondo, dell'uomo, della cultura: in breve riconfermare e periodicamente convalidare gli elementi della propria identità, attraverso il recupero delle prime matrici di essa, nel tempo del mito” (Lanternari, 1997, p. 228). Questo tema si collega alla riflessione di Corrao sul rituale. Egli ritiene che il rito ha una funzione determinante nell'offrire una organizzazione di senso al flusso passionale e, in questo modo, possiamo aggiungere, permette un processo di costruzione identitaria. Partendo da questa constatazione Corrao mette in guardia sul rischio della tendenza al depauperamento della funzione rituale. La perdita di cui parla Corrao non è solo relativa ad una caduta di ambiti costitutivi della significazione e della simbolizzazione, ma anche all'impoverimento di una funzione, che garantisce l'azione simbolica del rito come fatto costitutivo e unificante dell'uomo in società ed in gruppo, allo stesso tempo come fattore, espressione di differenze culturali, anche radicali. (Corrao, 1983)

Questa riflessione a partire da Corrao è utile per introdurre un'analisi più specifica nel confronto tra aspetti terapeutici nel piccolo gruppo a finalità analitica e contesti rituali nelle culture tradizionali, che siano europee o extraeuropee. Un primo aspetto riguarda le trasformazioni rituali. Farei l'ipotesi che, mentre nell'impoverimento della funzione rituale, nei processi di trasformazione delle società tradizionali, avviene spesso una terapeutizzazione del rito, anche a scapito della funzione di senso e di connessione tra la condizione dell'esperienza umana, nei suoi molteplici aspetti, e i miti cosmogonici, il gruppo a funzione analitica nasce spesso da una specifica richiesta terapeutica, ma gli orizzonti della guarigione prendono la via della formazione di nuovi simboli e significati, di nuove formulazioni del senso dell'umanità. In molte realtà rituali, come accade oggi nel candomblé in Brasile oppure come avveniva per il tarantismo nella tradizione pugliese in Italia si assiste ad una maggiore accentuazione degli aspetti terapeutici del rito. Il candomblé, ad esempio, ha un'origine africana; tra gli yorubà la funzione fondamentale di certi rituali era quella istituire connessioni simboliche tra i vari aspetti della vita sociale, la produzione della terra con la propiziazione, il culto degli antenati ed il pantheon degli dei. Nel passaggio nella cultura di Bahia il processo di meticciamento e nuovi bisogni sociali e culturali hanno portato ad attribuire una maggiore importanza alla funzione terapeutica dei riti di possessione e di trance (Bastide, 1972) . Nella nostra cultura, a mio avviso, il gruppo a funzione analitica nasce al contrario, infatti, da una specifica richiesta terapeutica all'interno di un'accezione 'medica'.. Il processo psicoanalitico di

gruppo, però, avvia un'ampliamento del senso di appartenenza culturale che permette di accedere a simboli condivisi e trasformati e, in un certo senso, ad una dimensione storica che valorizza il contesto gruppale.

Ritmi, tarante e bambini

Approfondirei ora il tema classico del tarantismo riprendendo il noto studio di Ernesto de Martino, facendolo dialogare con un'esperienza di un gruppo a funzione analitica di bambini.

Un aspetto comune riguarda la ritualità musicale, che del rito terapeutico pugliese è parte strutturante, mentre nel gruppo di bambini sembra costituire un elemento di fluidità passionale, che si apre a diverse configurazioni gruppali. La funzione della musica nei due contesti ha aspetti simili significativi, ma la modalità dell'uso rituale ed il trascinarsi verso specifici orizzonti simbolici è molto diverso.

Ernesto de Martino negli anni 60' ha portato avanti un'importante ricerca interdisciplinare di équipe sul tarantismo nel Salento. Il fenomeno pugliese stava a quell'epoca già tramontando, ma lo studioso ha approfondito le comparazioni storiche con rituali nell'antica Grecia, quelle etnologiche con altre culture e lo sviluppo storico a partire dal medioevo. Il tarantismo consiste nella credenza che una persona, in genere donna, venga morsa dal ragno e questo si impossessi dei lei. Il primo morso avviene sempre nel periodo estivo, in concomitanza con il taglio e la raccolta del grano quando il contatto con il ragno è più probabile. Da quel momento ogni anno la crisi dovuta al morso del ragno si ripete con accentuate manifestazioni di agitazioni psicomotorie. de Martino evidenzia come il fatto fondamentale non sia la realtà del morso, quanto la connotazione simbolica dell'evento, che per questo si ripete nel 'rimorso'. La credenza di impossessamento da parte dell'animale viene inserita nel contesto cattolico del culto di San Paolo, protettore da questo tipo di eventi, che annuncia il morso del ragno alla tarantata con visioni e apparizioni in sogno. Il simbolo della taranta si emancipa, secondo de Martino, dall'elemento naturale del morso per accedere a quella condizione che l'autore definisce 'autonomia del simbolo'. Il rito si svolge in due momenti. Il primo, il rituale coreutico musicale, si esegue in casa. Un gruppo di suonatori con strumenti tradizionali intona una tarantella alla presenza della tarantata, che segue la musica in stato di trance per giorni, finché la crisi non si risolve quando viene individuato il ritmo a cui la taranta risponde. Un secondo momento, più collegato alla liturgia cattolica, consiste nella visita al santuario in Galatina il giorno della festa e presenta aspetti di accentuata spettacolarità.

L'opera di de Martino, perciò, colloca il concetto di autonomia simbolica del simbolo della taranta all'interno del complesso mitico-rituale del tarantismo. I vari aspetti che caratterizzano questo contesto rituale: economico, psicologico,

mitico, sociologico, convergono, nella loro complessità, all'attribuzione al simbolo della taranta di una funzione simbolica autonoma. Questo, secondo più attuali considerazioni, può essere visto come una definizione del simbolo della taranta nella sua plurivocalità e polisemia. Ernesto de Martino ci indica questa via, oltre che riproporre il suo discorso di base, che riguarda la crisi 'della presenza' e la sua risoluzione nel rito. Mi sembra che sia possibile individuare un processo, che parte dal ragno come elemento naturale e che rappresenta non solo tutti quegli aspetti di rischio collegato al momento critico del 'trauma vegetale' della raccolta del grano, ma anche l'impensabilità e l'ineffabilità della condizione di vuoto esistenziale ad esso connessa. La raccolta del grano, infatti provoca quello che nella società contadina viene chiamato il 'vuoto vegetale', a cui è connesso un senso di colpa per avere spogliato la terra delle sue risorse, condizione che rende necessario far ricorso a rituali di riparazione simbolica e di propiziazione.

Vedrei, così, nel simbolo del ragno la raffigurazione del corpo muto, fino al momento del rito, del gruppo arcaico, qualcosa che in termini psicoanalitici bioniani potrebbe essere analogo al protomentale. La tarantata, morsa dal ragno simbolicamente, può essere vista non solo per gli aspetti che pure de Martino ha colto relativi all'inibizione di pulsioni sessuali collegati alla condizione arretrata femminile (de Martino si riferisce anche non facendone esplicito riferimento ad una teoria delle pulsioni), ma anche per la sua capacità di evocare nella crisi, manifesta nel rito della taranta e prima ancora nell'anticipazione visionaria dell'apparizione di S. Paolo (elemento sincretizzato sul culto pre-cristiano), la spinta alla comunicazione umana, intrappolata nella non-umanità del ragno. Il ritmo, attraverso il rituale coreutico-musicale di gruppo diviene lo strumento, il sistema di connessioni, che riesce a tradurre in parole, a nominare, l'identità della taranta ed accompagnare la costruzione di una nuova soggettività della tarantata non solo su un piano individuale, ma in una condivisione di gruppo.

Sostiene de Martino: "Questo è nella sua sostanza il simbolo della taranta come orizzonte mitico-rituale di evocazione, di configurazione, di deflusso e di risoluzione dei conflitti psichici irrisolti che <rimordono> nell'oscurità dell'inconscio. Nella sua qualità di modello culturale questo simbolo prospetta un ordine mitico-rituale per comporre questi conflitti e per reintegrare gli individui del gruppo. Il simbolo della taranta presta figura all'informe, ritmo e melodia al silenzio minaccioso, colore all'incolore, in un'assidua ricerca di passioni articolate e distinte lì dove si alternano l'agitazione senza orizzonte e la depressione che isola e chiude: offre una prospettiva per immaginare, ascoltare e guardare ciò per cui si è senza immaginazione, sordi, ciechi, e che tuttavia chiede perentoriamente di essere immaginato, ascoltato, visto". (de Martino, 1961, p.63)

Insomma l'impossessamento viene vissuto come una forma di alienazione e attraverso il rito, che inserisce la dimensione del ritmo, il gruppo può reintegrare l'esistenza intrappolata del singolo in un orizzonte simbolico e cosmologico, che è anche e soprattutto una forma di umanità, cioè una possibilità che una determinata cultura offre ai suoi membri di riconoscersi in uno specifico orizzonte culturale. Soprattutto nel passato, prima ancora che l'influenza del cattolicesimo sul rito fosse predominante e ridimensionasse tutti quelli aspetti riconducibili ad una religione della natura, la ricomposizione dell'individuo 'tarantato' come 'persona' nel rituale di gruppo avveniva attraverso l'esaltazione della sensorialità legata a elementi simbolici naturali come acqua, piante, colori, odori : "I vasi di basilico, di cedrina, di menta e di ruta erano impiegati durante l'esorcismo come stimolo olfattivo: la tarantata di tanto in tanto odorava queste piante aromatiche allo stesso modo come contemplava i colori dei drappi e dei nastri, o si accostava a questo o quello strumento per entrare con esso in particolare rapporto" (de Martino, 1961, p. 131).

Questa particolarità è un buon aggancio con l'esperienza del gruppo di bambini in cui si attiva una relazionalità corporea attraverso l'attivazione di elementi sensoriali di cui il gruppo non è soltanto il contenitore, ma anche il trasformatore, che conduce in un processo simbolico più raffinato a forme narrative mitico-simboliche. (Baruzzi, 1981, Bernabei, 1990, Lombardozi, 1990, Ruberti, 1990)

Il piccolo gruppo di bambini a funzione analitica è composto da un numero tra i sette e nove membri, si riunisce per una o due sedute a settimana condotto da un terapeuta specializzato nei gruppi e in psicoanalisi infantile. Il setting comporta l'uso di una stanza attrezzata con materiali di gioco e di simbolizzazione. I bambini, con diverse problematiche, possono giocare e interagire tra loro liberamente. Il conduttore si relaziona con il gruppo cercando di evidenziare e favorire i processi di trasformazione simbolica delle emozioni attraverso il coinvolgimento nel gioco condiviso e gli interventi verbali che definiscono e orientano le dinamiche gruppali.

In un gruppo di bambini che condussi in un paese del Lazio si presentarono aspetti strettamente collegati alla cultura del grande gruppo, la pupazza (un grande pupazzo femminile che viene fatto scoppiare alla fine della festa mariana), la madonnina, le maschere di carnevale, la strega e così via. La condizione fluida del gruppo analitico è di per sé destrutturante. In una prima fase del gruppo, infatti, vengono messi in gioco i vissuti soggettivi in una dimensione di caotica disorganizzazione, in cui i processi in corso nei bambini di formazione del sé e dell'identità individuale si fluidificano nel gruppo in una condizione per certi versi angosciante e precaria, e in qualche modo analoga a

quella modalità dell'esistenza sociale che, come abbiamo già indicato, Victor Turner ha descritto con il ricorso al concetto di *antistruttura*.

Il lavoro di gruppo ha costituito un processo a partire da questa condizione di antistruttura destrutturante a nuove forme di strutturazione simbolica. I bambini nella nuova situazione di gioco e relazionalità in gruppo con il conduttore adulto sembravano essere disorientati da una caotica irruzione 'dionisiaca' quasi impossessati dai fantasmi di gruppo, che rappresentavano elementi sensoriali incongrui. Le figure familiari d'origine si presentavano al di fuori di una logica consueta acquistando aspetti inquietanti. Il gioco libero e caotico (Baruzzi, 1981) iniziò, però, a strutturarsi nei termini di un ritmo condiviso ritualmente. I fantasmi del gruppo venivano, non solo esorcizzati, ma 'addomesticati' al ritmo di battere di mani di piedi, di suoni evocanti il corpo sognante del gruppo. I colori, come negli antichi rituali delle tarantate, gli odori e i fluidi rappresentati da un pongo sciolto dal calore irrompevano nell'esperienza del gruppo. I fantasmi da entità irrappresentabili, bianche ed evanescenti, come a significare il senso di non esistenza del gruppo, diventavano i segni rossi lasciate da mani che toccano tinte di rosso.

"I fantasmi hanno in questa fase una doppia funzione che esprime una certa ambivalenza. Da una parte il fantasma rappresenta l'assenza di emotività del gruppo, il vissuto di non esistenza del gruppo (il gruppo freddo) dall'altra, nel momento in cui i fantasmi emergono, si mostrano in tutta la loro potenza emotiva ed il gruppo può iniziare ad esistere e a rendersi visibile [...] Contro i fantasmi i bambini compiono una specie di <esorcismo>, girando per la stanza gridando <viva Maria> [...] Il grido <viva Maria> tiene il gruppo unito e integro e contiene sia l'eccessivo calore prodotto dalle emozioni, sia l'ansia per il rischio di essere annientati dai <fantasmi freddi>". (Lombardozi, 1996, p.112)

I fantasmi vengono poi rappresentati in un disegno multiplo e, allo stesso tempo, unitario come fantasmi (bocca-orecchio-sole-albero), come a rivivere in un unico corpo palpabile, visibile, ora pensabile. Si istituiscono, così, importanti connessioni tra diverse modalità comunicative a partire della possibilità di condividere un ritmo, che permette di trasformare un rumore assordante, destrutturante, fino ad accedere alla possibilità di gridare insieme la parola 'Viva Maria', che ha un significato e si riferisce ad una 'religione' comune, ad una figurazione mitica.

Il gruppo diviene così, a partite dai vissuti di frammentazione, qualcosa come un importante contenitore o punto di riferimento, che mantiene e dà forma di relativa coerenza a tutte le istanze emotive plurime, che l'essere in-comune, la *koinonia* genera. Il gruppo diviene in questo contesto il luogo dove vengono messi in opera processi di riconoscimento riconducibili all'idea di un oggetto sé, direi di carattere speculare, che permette di dare 'corpo' ed espressione, attraverso una forte idealizzazione, ai bisogni dei membri singoli che si

rispecchiano nel gruppo nel suo insieme (Kohut, 1977,1984, Neri, 1995). Questo avviene tramite l'attraversamento della forma rituale, che traghetta il gruppo verso il 'racconto efficace' (Neri, 1995) in un mito narrato in un disegno, realizzato da una bambina come voce narrante sul piano visivo del gruppo. Il disegno rappresenta una bambina-strega che va a recuperare sulla luna, volando a cavallo di una scopa, la sua mano tagliata. In questo modo la bambina attraverso il disegno "realizza il destino del gruppo, o meglio uno dei possibili destini dopo tanta frammentazione, che è quello di ritrovare o di scoprire una dimensione integra e, per così dire, più <umana>". (Lombardozi, 1996, p.117) Il rito 'efficace' perciò riapre all'esistenza il 'senso della possibilità'. Francesco Remotti nella sua analisi sui riti di iniziazione, e il gruppo di bambini ha forti elementi di iniziazione, ha mostrato che un aspetto importante non è solo quello di istituire il passaggio da uno stato infantile-adolescenziale alla condizione adulta, ma soprattutto, nella costituzione più definita dell'identità, il giovane viene messo di fronte alle varie possibilità alternative dell'esistenza. Il discorso è: sei così, ma avresti potuto essere molte altre cose (Remotti, 2000). Anche nel gruppo di bambini i membri possono acquisire una nuova identità mantenendo aperte tutte le possibili alterità, tracciando una rete di connessione tra corpo, mente e cultura di gruppo. Può, forse riferirsi al gruppo ciò che per Pievani vale per ogni individuo che "ha dentro di sé, fin dal livello neurologico, tutte le alterità del mondo: a ogni individuo spetta la scelta cruciale di connettere e far coevolvere le molteplici voci che ha dentro di sé". (Pievani, p., 1998, p.124) Per tornare a pensare ad un confronto tra alcuni aspetti del tarantismo e il gruppo di bambini si può dire che ciò che unisce l'istituzione del rito sociale con l'esperienza del gruppo a funzione analitica è la capacità di riaprire un mondo congelato al simbolo, al significato ed all'immaginazione. Questo sembra valere sia per le tarantate o altri soggetti rituali, che per i bambini o membri adulti in gruppo. Ritengo, invece, siano diverse le modalità di guarigione che le due diverse situazioni comportano. Nel rito coreutico-musicale terapeutico del tarantismo la tarantata, attraverso il contenimento e l'elaborazione dell'emotività e del disagio, può ricollocarsi nella condizione sociale e familiare, che è anche all'origine della sofferenza psichica, in una situazione di maggiore tollerabilità ed equilibrio. Nel gruppo psicoanalitico di bambini o di adulti i processi di ristrutturazione del sé operano fratture e rotture con i contesti identificatori di appartenenza in direzione di una 'guarigione' in quanto trasformazione del mondo personale e nuova ricollocazione del gruppo originario di appartenenza, attraverso percorsi caratterizzati dal costituirsi di nuovi linguaggi cognitivi e affettivi.

Genitori e antenati

Tenterei ora un'altra comparazione tra un rituale africano studiato da Victor Turner tra i Ndembu e un'esperienza di un gruppo terapeutico di pazienti adulti. L'*isoma* è un rituale molto particolare che riguarda problemi relativi ad un difetto di fertilità della donna nella società Ndembu che è una cultura matrilineare ma virilocale rispetto alla scelta di residenza matrimoniale. Secondo l'analisi di Turner la credenza tradizionale è che la compromessa capacità riproduttiva in una donna è collegata ad elementi conflittuali, che hanno a che fare con il contrasto tra poteri dovuti alla discendenza con la famiglia della moglie e la contiguità con il lato maschile nella collocazione virilocale della stessa. Questo elemento conflittuale trova una sua forma simbolica nella credenza che sulla donna compromessa pesi l'ombra dell'antenato, che in diversi personaggi si presenta come maschile oppure femminile e che è all'origine di una maledizione agita nei pressi di un ruscello. "Si ritiene che un parente di linea materna della vittima si sia recato alla sorgente (*kasulu*) di un ruscello in prossimità del villaggio della sua parentela materna e lì abbia lanciato una maledizione (*kumushing'ana*) contro di lei. L'effetto di questa maledizione è stato quello di 'risvegliare' (*ku-tonisha*) un'ombra che faceva parte una volta del culto *Isoma*". (Turner, 1966, p. 49) Come accade in tutti i rituali il processo per Turner riproduce i momenti proposti da Van Gennep di separazione (la fattura e l'intervento malefico), margine (definizione di spazi rituali transizionali) e aggregazione (la ricomposizione del conflitto in termini di una nuova integrazione nel gruppo). Il nome stesso dell'*isoma* ha due significati, uno che riguarda la 'legatura', l'altro l'abbandono del proprio gruppo. In ultima analisi: "L'*Isoma* è quindi il manifestarsi di un'ombra che fa sì che una donna partorisca un figlio morto o fa morire una serie di bambini piccoli". (Turner, 1966, p. 46)

Il rito è molto complesso e rimando per una trattazione completa al testo di Turner. Si possono qui individuare alcuni punti essenziali. Il fine del rito è quello di esorcizzare le influenze maligne dei vivi e dei morti e di conciliare 'le parti visibili e invisibili'. La parte centrale del rito consiste nel passaggio della donna insieme al marito da una buca 'calda' (luogo della morte da cui ha origine il maleficio) attraverso un tunnel scavato verso una buca 'fredda' (luogo nuovo della vita). Al freddo della vita e della prolificità viene associata una gallina bianca, mentre al caldo un gallo rosso che viene sacrificato. Gli operatori anziani del rito raccolgono determinate piante medicinali pestate insieme e trattate anch'esse secondo il sistema binario del freddo e del caldo. Gli sposi passano più volte dalla buca vecchia a quella nuova e dalla dimensione del freddo a quella del caldo.

L'*isoma*, poi, contiene anche importanti elementi che lo strutturano come un rituale di inziiazione, infatti la donna viene trattata quasi come una novizia e deve poter nascere a nuova vita nel passaggio dalla buca vecchia della morte alla

buca nuova della vita, per potere accedere alla possibilità di procreare. E' necessario, per raggiungere questo scopo attraverso il processo rituale, mettere la coppia e gli individui che la compongono nella condizione di liberarsi dell'ombra dell'antenato, che incombe sul loro destino e che è l'espressione del dramma sociale e del conflitto tra gli 'attori', protagonisti di questo dramma. In questo modo l'individuo e il gruppo sociale possono, attraverso il rito, integrare simbolicamente gli elementi disorganizzanti delle relazioni sociali, familiari e interpersonali in un nuovo ordine simbolico. In questo contesto i simboli del rituale costituiscono, secondo Turner: "un complesso di strumenti evocatori destinati a suscitare, incanalare e addomesticare emozioni violente, come l'odio, la paura, l'amore e il dolore. Hanno inoltre una finalizzazione e un aspetto 'conativo'. In breve, l'intera persona, e non esclusivamente il 'pensiero' Ndembu, è coinvolta a livello esistenziale nei problemi di vita e di morte di cui si occupa l'*Isoma*" (Turner, 1966, p. 67).

Ora riporterei l'esperienza di un gruppo terapeutico di adulti da me condotto per ritrovare, nonostante la differente situazione, alcune importanti similitudini con il rito sopra riportato. Non mi riferisco ovviamente ai contenuti specifici del rito, che pure sono molto importanti, ma penso ad un confronto sul piano analogico tra la dimensione del rito e il modello di lavoro con un piccolo gruppo a funzione analitica.

Il gruppo a cui faccio riferimento è un gruppo terapeutico, si riunisce con frequenza settimanale ed è composto di sette membri e me stesso come conduttore. Questo assetto è stato raggiunto da qualche mese al momento della seduta che qui riporto. Un determinato giorno Anna, in seduta, pone un problema personale di tale impatto da farle pensare di desistere dalla sua partecipazione al gruppo. Si trova ad affrontare un problema familiare che ripropone un suo assodato e problematico rapporto con le figure genitoriali. E' figlia di genitori separati. E' tempo che non parla con il padre e allo stesso tempo ha un intricato rapporto con la madre con seri problemi psichici. L'attuale problema riguarda una disputa sulla spartizione di una casa di proprietà del padre, che propone un'attribuzione a lei di almeno una parte del valore dell'appartamento, vincolata, però, al raggiungimento della laurea, avendo lei dato tutti gli esami. Anna sembra sfiduciata dal ripetersi di dinamiche e comportamenti familiari che si ripropongono togliendole la speranza di un cambiamento. Con questo stato d'animo esprime la sua stanchezza nel far ricorso alla psicoterapia gettando sul gruppo un'ombra di pessimismo e di rassegnazione. Sente che il gruppo può non essere un contenitore sufficientemente valido per il suo disagio e paventa un'interruzione o, in alternativa, pensa ad un ricorso ad una psicoterapia individuale. A questo punto il gruppo si attiva intensamente intorno al problema di Anna.

Lino propone di non dare risposte, ma di pensare insieme.

Anna racconta i motivi della sua conflittualità con il padre, che hanno origine nella richiesta del padre che lei non frequenti una zia paterna con cui ha litigato e riporta anche i commenti della madre sul potere della sua famiglia, data la posizione acquisita, di mettere in difficoltà l'ex marito.

Aldo pensa che lei possa forse tentare di avere un rapporto con questi genitori.

Anna con rabbia dice di non sentirsi come i suoi genitori che sente di rifiutare il loro modo di essere.

Laura la invita a fare la sua vita senza dar retta a tutti questi problemi e fare la sua vita infischiandosene dei soldi e dell'eredità.

Io come conduttore intervengo sottolineando il peso di una coppia di genitori che sembra fare scoppiare il gruppo.

Rodolfo parla della sua posizione di padre e marito con più figli e più esperienza e, comprendendo la difficoltà della situazione di Anna, le fa comunque notare che sarebbe importante nella situazione di turbolenza soffermarsi su alcuni risultati quotidiani nella vita per riuscire ad andare avanti.

Lino sottolinea l'importanza per lui acquisita da un certo tempo dalla sua famiglia e pensa che sia importante restare fuori dalla mischia.

A questo punto Anna guarda il conduttore e con impeto chiede di spiegare il motivo per cui lei vede in Rodolfo suo padre.

Sentendo il rischio di una richiesta individuale al terapeuta orientata ad attivare un transfert paterno, il cui carattere deficitario nel gruppo non avrebbe avuto modo di essere affrontato, rispondo a questa sollecitazione spostando l'attenzione su un piano gruppale più congruo alla situazione, rilanciando un più ampio senso di condivisione, di rispecchiamento e proponendo una possibilità di trasformazione.

Invito, perciò, Anna a considerare il fatto che Rodolfo esprima un desiderio del gruppo che lei possa laurearsi.

Anna stupita e incredula pensa che io sia stravagante nella mia risposta.

Lino ricorda che lui si è iscritto, dopo tanti anni, di nuovo all'università e che questo è un gruppo che fa laureare.

Rodolfo sorridendo dice che, forse, parlando della laurea di Anna stiamo parlando della fine dell'adolescenza.

Anna dice che già da tempo vive da sola.

Laura nota che si può vivere da soli senza però staccarsi dal peso dei genitori.

Aldo dice che nel suo primo intervento voleva proprio dire queste cose, che i genitori potevano essere visti in un modo diverso e propone l'idea che forse questo padre di Anna vuole che lei si laurei e che può anche essere un modo di dimostrare il suo affetto.

Lino in chiusura del gruppo osserva rivolto ad Anna che aveva iniziato dicendo che non sapeva se seguire il gruppo e usciva con l'idea di laurearsi.

Ora, come in un rito, il gruppo propone ad un membro, Anna, un processo di resignificazione delle immagini dei genitori in un'altra prospettiva anche con un senso iniziatico nel prospettare l'uscita dall'adolescenza. Quello che è importante è che il gruppo precedentemente sembrava impantanarsi in immagini di coppie genitoriali. Proponendo, anche attraverso l'intervento del conduttore, la eventualità ed il desiderio della laurea di Anna il gruppo sembra volersi liberare ritualmente dall'*ombra*, in un senso analogo all'*isoma*, dei genitori di Anna che nella dimensione gruppale possono essere assimilati agli antenati. In questo contesto nella dimensione terapeutica il gruppo si fa carico di un problema individuale fortemente destrutturante per il gruppo nel suo complesso, proponendo una nuova aggregazione. Una situazione questa che sembra molto attinente al concetto di *commuting* proposto da Claudio Neri: "Nell'ambito della analisi di gruppo, abbiamo adottato il termine inglese di *commuting*, per indicare tale rapporto tra individuo e comunità...Con riferimento al piccolo gruppo a finalità analitica, il *commuting* indica il movimento oscillatorio tra la sfera dell'individuo e il campo del gruppo. In psicoterapia di gruppo, un problema dell'individuo può essere affrontato efficacemente, soltanto dopo che esso sia stato trasformato, attraverso il *commuting*, in un elemento del campo comune, quando cioè si è trasformato in una configurazione che coinvolge il gruppo come tutto". (Neri, 1999, p. 136-137)

Il gruppo degli dei

Tenterei ora di dialogare con il tema intorno a cui ruota la riflessione sul 'gruppo degli dei'. Con questa definizione credo ci si possa riferire alla possibilità di legare il termine 'gruppo' con la dimensione plurale del sostantivo 'dei', che sta, infatti, a rappresentare un pantheon di divinità. Sia nei rituali tradizionali di possessione e di trance, che nelle esperienze di psicoanalisi di gruppo il 'soggetto gruppo' costituisce il suo orizzonte simbolico, mettendo in atto processi di riconoscimento e di appartenenza dando spazio ad una molteplicità di identificazioni e raffigurazioni. Ciò costituisce un buono spunto per dare una forma di nuovo alla proposta dell'*unitas multiplex*, come metafora della possibilità di mettere in relazione situazioni differenti in modo dinamico, sperimentando le possibili connessioni ed assimilazioni, senza perdere il senso della differenza. E' interessante il confronto tra il 'vertice' della psicoanalisi e la concezione 'tradizionale', che avviene nell'intervista a Balbino da parte di Claudio Neri, quando vuole conoscere l'opinione del primo riguardo alla concezione psicoanalitica sul sogno. Balbino, al di là di ogni compiacimento, sollecita l'attenzione alla sua 'teoria' tradizionale del sogno come premonizione e sembra collocare l'esperienza del sogno nell'area che Kaës ha definito come il 'secondo ombelico del sogno' (Kaës, 2002). Kaës propone l'esistenza di un aspetto profondo dell'esperienza onirica come luogo della condivisione sociale e

di raffigurazioni sociali inconse. Da da una parte, perciò, riscontriamo una netta differenziazione da parte di Balbino rispetto alla concezione psicoanalitica del sogno collegata al desiderio. Se ci poniamo, invece, nel punto di vista esteso del sogno come spazio condiviso, possiamo trovare delle convergenze con lui. Balbino, infatti, parla di un'esperienza onirica, che avviene con l'intermediazione dell'Orixà, che, però, nel momento del sogno non è presente nel sognatore, ma ha lasciato una sua traccia, un segno, come a rappresentare il rapporto con un mondo, che non riguarda solo il soggetto sognante, ma tutto il suo gruppo sociale di appartenenza.

Questo aspetto mi fa riflettere sul commento di Kaës stesso sull'intervista in quanto sostiene che nella contesto tradizionale di credenze, che Balbino esprime, la concezione del sogno sembra subordinata alla 'cultura' della trance. Non è facile dare una risposta a questo problema; mi sembra, però, che la trance è un termine che definisce un'esperienza con molteplici sfaccettature. Soprattutto è molto complesso il rapporto, che non è sempre necessario, con la possessione. Infatti se la possessione può essere collocata anche su un versante più 'individuale', nella trance è sempre dominante la dimensione di gruppo. Il soggetto in trance si trova in uno stato particolare, indotto spesso dalla suggestione del contesto rituale, in cui avvengono importanti trasformazioni della persona. Cercando di tradurre ciò in termini psicoanalitici si potrebbe dire che la condizione della trance è in qualche modo assimilabile al costituirsi di una area transizionale, come spazio intermedio, una dimensione in cui da una parte entrano in gioco processi 'creativi' soggettivi e, allo stesso tempo, si costituisce un luogo di negoziazione tra l'individuo e il gruppo. La situazione di sofferenza e di crisi dell'individuo nelle società tradizionali sembra essere quasi una precondizione, che produce lo stato di trance, congiuntamente alla realizzazione di uno spazio rituale sociale di condivisione nel quale prende corpo la rappresentazione di un gruppo di figure mitiche, che nei diversi contesti si presentano come santi e tarantole, Orixà, antenati e così via.

Il tema della possessione poi, a mio avviso, ci pone su un importante crinale in cui si collocano le convergenze, ma anche le differenze tra l'approccio psicoanalitico al gruppo e l'approccio rituale, per così dire tradizionale. Nelle analisi dei principali studiosi antropologi e storici delle religioni, infatti, sembra predominante un'interpretazione dei rituali di possessione, a partire dal tarantismo per arrivare ai riti africani e a quelli afro-brasiliani sincretici come il candomblè, oppure il vodhu haitiano, la santeria cubana, come forme sia di espressione della protesta, ma soprattutto di imbrigliamento in un codice normativo e di controllo dell'inquietudine. Per far questo le società tradizionali, oggi in grande trasformazione con dinamiche che sappiamo, anche per la cronaca, estremamente conflittuali, devono far ricorso a un pantheon di divinità che comporta usi, costumi e sistemi simbolici e di pensiero.

Ora in un certo senso nella psicoanalisi di gruppo il mito, il rito, i vissuti di inquietudine, ma anche di trasformazione a cui rimandano, ritengo debbano essere affrontati facendo ricorso sia ad una pluralità, quasi un 'pantheon', di teorie psicoanalitiche, che al loro intersecarsi con altri ambiti della ricerca sociale e scientifica. Nell'analisi, poi, dei contesti culturali e nel loro raffronto con le esperienze psicoanalitiche non faremmo giustizia né alla psicoanalisi, né alle culture tradizionali, se le appiattissimo l'una sull'altra. Penso che una particolarità di un approccio psicoanalitico specifico riguardi la capacità e la possibilità di collegare l'esperienza della conoscenza con il senso della speranza e della libertà. Queste dimensioni sono presenti nell'insegnamento di Corrao, che tanto ci ha sollecitato a valutare l'importanza della considerazione del sapere in psicoanalisi come un campo in estensione, secondo il modello bioniano della sonda.

In questa prospettiva Corrao sembra cogliere, nell'irrompere della dimensione dionisiaca, che lo stesso de Martino nella sua analisi storico-religiosa e Lapassade in quella più sociologica hanno approfondito e riferito ai riti di trance e possessione, un elemento di libertà che, diventa anche di rischio se non trova una forma espressiva in un sistema simbolico e di esperienza: "La vicenda di Dioniso [...] è sin dall'inizio strettamente collegata ad una dimensione gruppale. Dioniso è un Dio collettivo, pubblico, sociale: egli è inseparabile dal suo *tiasso*, dai satiri, dalle menadi, come all'inizio della vita era inseparabile dai Cureti e dai Coribanti. Probabilmente la dimensione della divinità coincide con la dimensione collettiva, nella misura in cui questa è capace di generare immagini che costituiscono il trascendente e l'ultramondano, attraverso l'esperienza vissuta del transpersonale e del relazionale; attraverso il contatto con il grande potere delle forze trans-soggettive" (Corrao, 1992, p. 51)

Corrao, perciò, nel sollecitare l'attenzione alla dimensione sociale del dionisiaco evidenzia l'importante funzione del mito e del rito nelle relazioni di gruppo e nelle loro trasformazioni.

Ora quello che può venire di buono da un approccio multiplo pluridisciplinare è quello di lasciare spazio a diverse possibilità interpretative, che permettano di cogliere e approfondire la complessità dei fenomeni sociali e delle dinamiche psichiche ad essi connesse. Come abbiamo visto Corrao sembra cogliere nella dimensione gruppale dionisiaca una potenza generativa di immagini, che riguardano a ben vedere una qualche forma di 'alterità'. Proporrei allora, come estensione di questa riflessione, un interessante approfondimento di Roberto Beneduce che nel suo studio sulla possessione e la trance in Africa propone una dimensione allargata, che riguarda non solo il 'trans-soggettivo', ma il trans-culturale in cui "... il rapporto tra culti di possessione, mito e storia... sembra emergere con forza particolare e induce a considerare la relazione tra culti di possessione e strategia sociale sotto un aspetto particolare: L'*azione* di ricordare,

di riprodurre una memoria condivisa... Sembra che gli agenti della possessione costituiscano in molti casi come i *tramiti privilegiati attraverso i quali la storia s'innesta sulla cosmogonia e sui miti di un popolo*, offrendo i ponti attraverso i quali può essere simbolizzato il rapporto con altre società e altri gruppi umani, con altre religioni: ma se quella storia trova così agevolmente posto tra i miti è perché si tratta di una storia particolare, che concerne appunto il contatto con l'alterità, con un Altro culturale, che si afferma attraverso peculiari rapporti di forza che sconvolge pre-esistenti gerarchie di potere, che spesso è dominio e volontà di colonizzare i corpi e la mente” (Beneduce, p. 196-97)

Quello che Beneduce ci propone è la considerazione di quanto i fenomeni della possessione, della trance e della ritualità ad essi connessi siano lo specchio del rapporto tra il soggetto e la sua cultura di gruppo e tra le differenti culture, che si pongono l'una con l'altra in una relazione reciproca di identità/alterità (Remotti, 1998). Questa concezione sembra essere molto vicina allo spirito di quello che intendo dire riferendomi alla metafora dell' *unitas multiplex*, che significa fondamentalmente poter considerare i problemi della società e dei gruppi umani, da un punto di vista planetario, senza rinunciare a mantenere lo sguardo anche alle differenti condizioni specifiche.

Conclusioni

Vorrei concludere sottolineando che se vogliamo considerare l'importanza, per la psicoanalisi di gruppo e per le teorie psicoanalitiche in generale, di una riflessione sull'approccio antropologico allo studio delle terapie magico-religiose tradizionali dovremmo evitare, a mio avviso, di esasperare le dicotomie e tentare un approccio unitario, nel senso che dobbiamo anche pensare che, seppur diversi, siamo parte dell'umanità e che i processi culturali interagiscono costitutivamente in modo contingente con le dimensioni bioevolutive a livello sociale. Non tutto è cultura e non tutto è genetica.

Sul piano delle teorie sui gruppi e il rito possiamo, ad esempio, accogliere l'importante suggestione di Lévi-Strauss nel famoso saggio sull'efficacia simbolica, nel quale descrive un rituale terapeutico per facilitare un parto difficile. Lo sciamano narra e canta una storia mitica collocando i personaggi protagonisti all'interno dell'utero della donna come se fossero ostacoli da rimuovere conducendo ad un buon esito di tutta l'operazione. Avviene così un processo di costruzione di un simbolo mitico efficace attraverso il rito, in cui il corpo individuale acquisisce un linguaggio che lo rende corpo simbolico del gruppo sociale. (Lévi Strauss, 1967)

Questo ultimo riferimento è importante in chiusura del nostro discorso se messo in relazione alla riflessione di Corrao sul mito ricordando, però, che, a mio avviso, anche da un'attenta lettura della sua opera, si può evincere che il mito senza il rito è lettera morta. Claudio Neri sottolinea l'originale uso da parte di

Corrao del mitologhema, 'unità minima significante di un mito', nel suo isolarlo dal contesto istituzionale canonico per reinventare gli elementi del mito. "Tale operazione di 'de-saturazione' consente di impiegarli in modo efficace nel contesto dell'analisi di gruppo" (Neri, 1998, p. XV). I mitologhemi sembrano essere gli elementi di base di reintegrazione nei momenti di crisi dell'individuo, del gruppo nella ricostituzione di orizzonti culturali condivisi. Dice Corrao, a questo riguardo: "Considero che i mitologemi siano <elementi> costitutivi di ogni struttura e campo mitico, e proprio questi elementi si possono prestare a una rivitalizzazione e a una resignificazione, simile a quella che si opera nella stanza d'analisi, individuale e di gruppo". (Corrao, 1992, p. 28)

Bibliografia

- Baruzzi A., Senso e non senso: il gioco della comunicazione, in *Gruppo e funzione analitica*, II, 1
- Bastide R., (1972), *Sogno, Trance e Follia*. Milano: Jaca Book, 1976
- Beneduce R., *Trance e possessione in Africa, Corpo, mimesi, storia*. Torino: Bollati-Boringhieri, Torino, 2002
- Bernabei M., La nascita di un antileader in un gruppo di bambini, in *Gruppo e funzione analitica*, XI, 1
- Bion W.R., (1961), *Esperienze nei gruppi*. Roma: Borla, 1971
- Bordi S., La mente e il soggetto: appunti di uno psicoanalista, in *Psiche*, 2-2002, Milano: Il Saggiatore
- Callari Galli M., Ceruti M., Pievani T., *Pensare la diversità, Per un'educazione alla complessità umana*. Roma: Meltemi, 1998
- Cavalli Sforza L.L., Menozzi P., Piazza A., (1994) *Storia e geografia dei geni Umani*. Miano: Adelphi, 1997
- Corrao F., *Modelli psicoanalitici, Mito Passione Memoria*. Bari: Laterza, 1992
- Corrao F., (1981), Struttura poliadrica e funzione gamma, in *Orme, Vol 2*, Milano: Cortina, 1998
- Corrao F., (1983) Gruppo e istituzioni, in *Orme, Vol. 2*, Milano: Cortina, 1998
- Corrao F., (1995) Sul sé gruppale, in *Orme, Vol . 2*, Milano: Cortina, 1998
- Corrao F., (1995) Ti Koinon: per una metateoria generale del gruppo a funzione analitica, in *Orme, Vol. 2*, Milano: Cortina, 1998
- De Martino E., *La terra del rimorso, Il Sud, tra religione e magia*, Net, Milano, 2002
- De Saint-Exupéry A., (1943), *Il piccolo principe*. Milano: Bompiani, 1949
- Kaës R., (1999), *Le teorie psicoanalitiche del gruppo*. Roma: Borla, 1999
- Kaës R., *La polifonia del sogno, L'esperienza onirica comune e condivisa*, Borla, Roma, 2004
- Kohut H., (1977), *La guarigione del sé*. Torino: Bollati Boringhieri, 1980

- Kohut H., (1984), *La cura psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986
- Lanternari V.,(1997), *Antropologia religiosa, Etnologia, Storia, Folklore*. Bari: Dedalo,1997
- Lanternari V., Introduzione, in *Medicina, Magia, religione, Valori*, Vol 2
- Lanternari V. (1998), *Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, (Ciminelli M.L. e Lanternari V. a cura di). Napoli: Liguori, 1998
- Lapassade G., (1976), *Dallo sciamano al raver, Saggio sulla trance*. Milano: URR, 1997
- Lattanzi V., Azione rituale, simboli culturali e storia, in *Koinos-Gruppo e funzione analitica*, XXI, 1. Roma: Borla, 2000
- Lévi-Strauss C., (1958), *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore, 1966
- Lewis I.M. (1971), *Le religioni estatiche, Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*. Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1972
- Lombardozi A., Mito e linguaggio nel gruppo di bambini: il serpente dell'arcobaleno, in *Gruppo e funzione analitica*, XI, 1
- Lombardozi A., Fantasmie ed emozioni: sulla visibilità in un gruppo di Bambini, in *Koinos-Gruppo e funzione analitica*, XVII, 1 Roma: Borla, 1996
- Lombardozi A., Misunderstanding, Incontri ai margini del caos tra psicoanalisi e antropologia, in *Koinos-Gruppo e funzione analitica*, XXI, 1, Borla, Roma, 2000
- Lombardozi A., Le culture del sogno, una prospettiva antropologica, in *Funzione Gamma*, 10, 2002
- Neri C., *Gruppo*. Roma: Borla, 1995
- Neri C., Introduzione, in Corrao F., *Orme*, Vol 2, Cortina, Milano, 1998
- Neri C., Il calore segreto degli oggetti, a proposito di un saggio di Ernesto De Martino, in *Emigrazione sofferenze d'identità* (Algini M.L. e Lugones M. a cura di), *Quaderni di psicoterapia infantile* n°40, Roma: Borla, 1999
- Pines M., (1998), *Riflessioni circolari*. Roma: Borla, 2000
- Pines M., (1996), Il sé come un gruppo il gruppo come un sé, in *Esperienze del sé in gruppo*. Roma: Borla, 2000
- Remotti F., (1993), *Luoghi e corpi, antropologia dello spazio, del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri, 1993
- Remotti F.(2000), *Prima lezione di antropologia*. Bari: Laterza, 2000
- Ruberti L., La circolazione degli affetti nello spazio di un gruppo infantile, in *Gruppo e funzione analitica*, XI, 1
- Ruberti L., (2000), Rito e fraintendimenti: Il senso trasformativo del quotidiano, in *Koinos-gruppo e funzione analitica*, XXI, 1. Roma: Borla, 2000

Siracusano F.(2000), Introduzione allo studio del rito, in *Koinos-Gruppo e funzione analitica*, XXI, 1, Borla, Roma, 2000

Soavi G.C., Il mito dell'<eterno ritorno> e la sua importanza nella strutturazione del Sé, in di AA.VV., *Fusionalità. Scritti di psicoanalisi clinica*. Roma: Borla, 1990

Turner V., (1966), *Il processo rituale*. Brescia: Morcelliana, 1972

Winnicott D.W., (1971), *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974

Zadra D., (1972), *Introduzione*, in *Il processo Rituale*. Brescia: Morcelliana

Alfredo Lombardozi è antropologo (Museo delle arti e tradizioni popolari), psicoanalista (SPI-IPA) e socio del Istituto Italiano di Psicoanalisi di Gruppo (IIPG). Si è interessato di psicoanalisi di gruppo infantile ed ha approfondito in numerosi contributi scientifici il rapporto tra gli studi antropologici e la psicoanalisi individuale e di gruppo. Ha svolto attività di docenza su temi di antropologia psicoanalitica, psicologia dei gruppi infantile e psicologia dello sviluppo presso l'Università di Chieti e dell'Aquila.

E-mail: lfredo.lombardozi@gmail.com