

Forme delle istituzioni. processi distruttivi e creativi

Alfredo Lombardo

Abstract

Il contributo affronta diversi aspetti della vita delle istituzioni. Vengono messi in luce, attraverso un'analisi che si articola sia sul piano antropologico che psicoanalitico, aspetti contrastanti ma compresenti. Partendo dall'analisi del recente film *The lobster*, che descrive una condizione istituzionale rappresentante un'angosciante forma di distopia che favorisce vissuti individuali e gruppalmente di tipo conformistico e distruttivo, si propone un confronto con quelle forme istituzionali che, al contrario, si configurano in relazioni solidali e creative. Il lavoro propone una riflessione sulla relazione tra i contesti emozionali specifici nelle istituzioni di tipo psichiatrico, gli assetti costruttivi e distruttivi dei comportamenti rituali che ritroviamo in vari tipi di culture e le dimensioni psicodinamiche del gruppo.

Parole chiave: istituzioni, creatività, distruttività, antropologia, psicoanalisi, area transizionale, liminalità

1. L'inquietudine delle istituzioni

Una riflessione attenta ai processi che implicano la relazione tra istituzioni, gruppi, individui e culture non può che attenersi ad un'ottica, per così dire, 'poliocular', che si riferisca agli strumenti epistemologici più vari: antropologici, psicoanalitici, sociologici, biologici. In questo modo si può operare una continua messa a fuoco su un oggetto che sfugge a griglie interpretative troppo strette e unidirezionali. Un'analisi sulle istituzioni mette in luce alternativamente tendenze distruttive o processi 'creativi'. Le forme delle istituzioni rappresentano molteplici 'stili di vita' che attengono sia alle dimensioni dell'umano nella sua relazione con il sociale che agli stati più problematici e di inquietudine che, appoggiandosi su un bisogno estremo di 'sicurezza', danno corpo ai peggiori incubi di un totalitarismo che dissolve il senso di libertà dell'individuo e del gruppo.

Un primo esempio si riferisce al possibile manifestarsi di quelle formulazioni che distruggono il senso integro della vita dell'individuo nel suo porsi in relazione all'istituzione, come rappresentante di una cultura del potere che funzionano come un 'regolatori' ma al di fuori di una regola negoziata. Mi riferisco al recente film *The Lobster* del regista Yorgos Lanthimos che descrive una condizione di vita che avviene in un futuro distopico, assimilabile per alcuni aspetti ad una forma di rapporto che sembra l'espressione di uno 'Stato di eccezione' permanente, (Agamben G., 1995), mentre per altri sembra attenersi ad un genere di controllo sociale e/o mentale ben conosciuto nel mondo 'immaginario' di Orwell in '1984'. Viene, infatti, rappresentato un rapporto intrinseco e sostanziale tra l'individuo e il gruppo tale da definire un legame stretto tra il potere che l'istituzione pone in atto e il principio che ne costituisce una base biologica ineffabile e indiscutibile, assimilabile in qualche modo a quello della *nuda vita*

Il film mette in scena una società dove c'è un obbligo alla vita coniugale e di coppia. Chi non risponde a questa condizione viene obbligato a trascorrere quaranta giorni in una sorta di resort con altre persone di ambo i sessi. Passato quel periodo di tempo chi non ha trovato un o una partner sarà trasformato in un animale che ha scelto preventivamente. Il protagonista aveva scelto di diventare nel caso un'aragosta. La storia è complessa e drammatica; i partecipanti alla squallida ricerca forzata di un partner fanno carte false per sfuggire alla eventualità di perdere la loro forma umana. Il principio che ispira la formazione dei rapporti riguarda la possibilità di trovare un'altra persona sulla base della condivisione imitativa di stati difettuali. Un giovane che aveva messo gli occhi su una ragazza che perdeva sangue dal naso finge di soffrire dello stesso problema producendosi il sangue con terribile botte sul setto nasale. L'istituzione/resort è portatrice di valori falsificati basati sull'appiattimento e l'imitazione conformistica che generano una sessualità meccanica e anaffettiva, anonima e impersonale. Il protagonista pensa di aver trovato una sua possibile 'anima gemella' in una donna fredda e crudele, che lo espone ad una prova terribile uccidendo il fratello che era stato a suo tempo trasformato in un cane. In seguito a questa esperienza il protagonista fugge dal resort e raggiunge una comunità di ribelli che si erano a loro volta imposti la legge di rimanere single. Le regole di questo gruppo ribelle, ma a sua volta fortemente istituzionalizzato e che vive nella marginalità di un bosco, sono anch'esse feroci e totalitarie. Non è consentito alcun rapporto affettivo e le trasgressioni a questa regola sono punite con crudeltà. Il protagonista a questo punto si innamora di una giovane donna che lo corrisponde. Il loro amore viene scoperto dalla leader tirannica del gruppo che, con la scusa di un'operazione laser per la miopia, la rende cieca. Di nuovo il protagonista riesce a scappare, questa volta dal gruppo ribelle/tirannico oltre che dal modello sociale dominante e, per condividere con lei la sua condizione, si acceca a sua volta. Un accecamento che ha poco di Edipico ma che piuttosto si colloca nell'area di una relazione simbiotica/sincretica e imitativa che sembra l'unico tentativo, possibile ma fallimentare, di trovare una via di fuga dalla follia di un'istituzione totale che, nei suoi rappresentanti opposti (il gruppo dominante e quello dei ribelli), esprime il senso di una glaciazione psicotica dei sentimenti. Esso che non ha tanto a che fare con una tensione alla dimensione della morte come fatto presente nell'esistenza, quanto con una istituzionalizzazione di regole mortifere in vita. Le istituzioni in questa dimensione divengono una sorte di *istituzioni zombie* bloccate in un presente 'non vissuto', che ocludendo il senso del futuro in una forma di utopia distopica, impediscono l'elaborazione del passato ed il riscatto dalle condizioni inevitabilmente precarie e dall'ansia di incompletezza della vita.

Ora il punto centrale risiede nel fatto che, se è vero che alcune devastanti esperienze storiche, oppure determinate manifestazioni attuali di 'fondamentalismo istituzionale' che si fonda su ideologie o forme di religione interpretate e messe in 'atto' in modi estremi e falsificati, sembrano avvalorare l'idea che una certa idea dello 'Stato' o del 'Potere' costituiscono l'essenza dell'istituzione, cioè che l'istituzione sia sempre o prevalentemente espressione di uno 'stato d'eccezione' (Agamben G., 1995), è anche

vero che altrettanti esempi di 'buone' istituzioni ci rendono più ottimisti nella considerazione di un rapporto più equilibrato e 'creativo' tra individuo/gruppo/istituzioni. Nonostante chiunque legga un testo di storia, o un giornale oggi, si renda conto della quantità di guerre, conflitti e crudeltà che hanno infestato e ancora oggi infestano l'esistenza, la sensazione è che in un bilancio complessivo i sentimenti di coesione e solidarietà sociale nel complesso prevalgano sugli aspetti più deleteri e distruttivi. Alcune considerazioni sul piano antropologico e psicoanalitico sulle istituzioni ci possono aiutare a comprendere meglio questi fenomeni complessi e contraddittori.

La società descritta nel film *The Lobster* ci consente di immaginare una situazione estrema di esplicitazione di un potere delle istituzioni che non consente una via di uscita alla scelta individuale se non come fuga verso la morte e l'esclusione. L'individuo, anche colui che tenta di opporsi ad un'istanza di socialità sincretica nel senso di una negatività indifferenziata è intrappolato nel sistema chiuso di un gruppo governato da assunti di base (dipendenza, attacco/fuga, accoppiamento) (Bion W.R., 1961) che sono tra loro in un rapporto di irrigidimento statico piuttosto che di compresenza dinamica. Gli assunti di base, e le emozioni primarie che esprimono, non consentono in quello scenario alcun movimento e fluidità; sono compresenti ma senza possibilità di essere confrontati, cosa che non permette di fare entrare in dialogo gli aspetti passionali della vita sociale. Questi al contrario vengono espulsi per poi rientrare in gioco nella forma di una prevalente angoscia paranoica che attraversa ogni forma di possibile intimità.

Quello che ho tentato di mettere in luce è il fatto che questa realtà paradossale e radicale assunta nel film in qualche forma ha trovato, nel corso della storia e in particolare nella modernità, dimensioni significative di realizzazione, a un livello macro-sociale negli episodi ricorrenti ed estremi di sterminio e di genocidio, a livello medio-micro sociale, nei tentativi di fuga in quelle istituzioni che in molti casi corrispondono alla adesione a forme di istituzioni/setta. Nella vita contemporanea quotidiana questo sentimento si articola in un forte senso spesso condiviso di concepire le istituzioni come vincoli restrittivi l'espressione dell'individuo nella sua persona, nella sua creatività in relazione al gruppo a cui appartiene. Questo avviene nel lavoro nei contesti psicologici-psichiatrici, nelle istituzioni di base dell'organizzazione politica sociale, negli assetti rituali che a queste realtà attengono.

2. La psicoanalisi e le istituzioni

Ho proposto di partire da queste considerazioni da cui emerge una relazione problematica dell'individuo con le istituzioni sociali in quanto questi aspetti sono parte importante della percezione e della realtà della vita istituzionale che non può essere tralasciata. L'esperienza, però, ci consente di considerare la necessità, oltre che la possibilità, di concepire le istituzioni espressioni di processi che le culture, in senso lato e nelle loro declinazioni di politiche sociali, mettono in atto. Le istituzioni rappresentano modi in cui si articolano costruzioni creative che formano il senso di solidarietà di gruppo, arricchiscono l'esperienza individuale in modo tale che la

cultura sociale viene vissuta e percepita come una condizione di appoggio alla sua esistenza, altrimenti esposta ad un eccessivo senso di precarietà.

Nelle riflessioni e negli approfondimenti proposti da autori che si muovono nel campo antropologico o in quello psicoanalitico le istituzioni si presentano come un sistema estremamente complesso. Le considerazioni che nascono da esperienze psicoanalitiche sul piano istituzionale tendono ad evidenziare le strutture emotive soggiacenti un campo istituzionale collettivamente condiviso che è "costituito dal confluire in un unico agglomerato di una massa complessa di vissuti, emozioni, pensieri, immagini, sogni, forze libidiche e distruttive" (Correale A., 1991, p. 53). C'è la necessità di pensare l'istituzione nelle sue caratteristiche generali e per questo si fa ricorso a teorie allargate, come ad esempio quella del multistrato complesso che fa riferimento non solo a modelli psicoanalitici ma a teorie sistemiche che mettono in campo un ventaglio di spiegazioni che consente di porre in relazione esperienze e fattori diversi attinenti alla vita nelle istituzioni psichiatriche. Per Multistrato complesso si intende "una configurazione macro-gruppale globalizzante, mista di reale e virtuale, che si presenta come una porzione di spazio-tempo dentro cui si individuano identità, forze, relazioni, vertici di osservazione multisensoriali ed accadono fenomeni inerenti il fisico, il biologico, lo psicologico (Margherita G., 2012, p.48). Oppure l'istituzione viene concepita come una struttura predisposta che precede il singolo e lo inserisce in un ordine più generale di simboli, ponendosi in una posizione di alterità rispetto all'individuo determinandone, però, i processi di soggettivazione. (Kaes R., 1988). Idea che ritroviamo in qualche modo anche in Bion che ritiene che l'istituzione sia "il corpo che governa la società; nel campo del pensiero gli corrisponde la disposizione pre-esistente o pre-concezione" (Bion W.R., 1970, p. 88). Ma i livelli di funzionamento istituzionale sono molto dinamici; se possiamo, infatti individuare in un'istituzione modalità di socialità sincretica per come l'ha descritta Bleger allo stesso tempo essa costituisce anche il luogo in cui si costruiscono contesti relazionali: "In tutti i gruppi, l'identità gruppale comporta due livelli. Il primo è quello dell'identità procurata da un lavoro fatto in comune e che arriva a istaurare alcune regole di interazione e di comportamento che il gruppo istituzionalizza; Questa identità si viene stabilendo mediante la tendenza all'interazione e all'integrazione degli individui e delle persone. Ma in tutti i gruppi esiste un'altra identità, e a volte l'unica, (o la sola che si possa raggiungere in un gruppo); si tratta di un'identità molto particolare che si chiama identità gruppale sincretica e che si appoggia non su un'integrazione, un'interazione o regole di livello evoluto, ma su una socializzazione in cui tali limiti non esistono; ognuno di coloro che, da un punto di vista naturalistico, vediamo come soggetti o individui o persone, non possiede un'identità in quanto tale, la loro identità sta nella loro appartenenza al gruppo" (Belger J., 1971 p. 72). Le istituzioni sono attinenti anche a quelle che potremmo definire forme di mascheramento che corrispondono a quegli aspetti 'forclusi' dell'esperienza psichica che devono essere posti fuori dal soggetto nelle strutture istituzionali a rappresentare gli aspetti denegativi del patto narcisistico che Kaës definisce come "... la formazione intermedia generica che in ogni legame - si tratti di una coppia, di una famiglia, di un gruppo o di un'istituzione - vota a un

destino di rimozione, di diniego e di sconfessione, o mantiene nell'irrappresentato o nell'impercettibile, tutto ciò che metterebbe in causa la formazione di tale legame e degli investimenti di cui è oggetto. Si può dunque considerare il patto denegativo come uno dei correlati del contratto di rinuncia e della comunità della realizzazione e del contratto narcisistico" (p. 47-48).

In questo senso la percezione di sé, sia quella riguardante un adeguato funzionamento di pensiero simbolico, sia quella relativa ad aspetti che non possono essere 'trattati' nel passaggio dal campo dell'intrapsichico a quello dell'intersoggettivo nelle sue controparti sociali e istituzionali, è posta dentro e fuori di sé, cioè a dire nelle istituzioni (Kaës R., 1988). In questo modo possiamo descrivere principalmente gli aspetti alienanti dell'istituzione che però non esauriscono il senso della funzione delle istituzioni. Il rapporto tra individuo, gruppo e cultura istituzionale, se da un lato può essere concepito come un insieme di regole limitanti dall'esterno la vita del soggetto, dall'altro esprime un processo di correlazione stretta e di costruzione che non si riduce ad una pur necessaria funzione di identità ma si declina in un processo intrecciato tra molteplici fattori coesistenti e compresenti. In questi termini, da un punto vista 'storico' "l'istituzione è caratterizzata da elementi specifici che lentamente si aggregano costituendo un'identità che può essere paragonata ad una <personalità> dell'istituzione. Gli elementi che costituiscono tale struttura caratterizzante sono: l'affettività, la storia, il linguaggio, la memoria" (Correale A., 1991, P. 40).

Un punto centrale sembra essere quello del rapporto tra istituzione e organizzazioni o istituzione e compito. Quando gli aspetti organizzativi, pur necessari, o quelli troppo vincolati a compiti predisposti, prevalgono su assetti esperienziali più liberi si rischia una sclerotizzazione degli aspetti creativi dell'istituzione. L'istituzione, invece, può rappresentare, un luogo dove si favorisce un processo di riconoscimento dell'individuo accogliendo i bisogni vitali del soggetto (Tagliacozzo R., 1995). L'istituzione, da questo punto di vista, consente agli individui che ne fanno parte di vivere non solo un senso dell'appartenenza ma anche il processo di trasformazione che comprende la dinamica individuo, gruppo e cultura nel senso più allargato. L'istituzione rappresenta un pensiero condiviso che connette gli aspetti emotivi-affettivi a quelli più 'razionali' e comporta una sorta di bonifica delle angosce di base legate alla dimensione sociale attraverso un'esperienza costruttiva e creativa che arricchisce la posizione dell'individuo nel mondo (Boccaro P., Riefolo G., Neri C., 2014). Se rivalutiamo questi aspetti creativi-costruttivi delle istituzioni possiamo considerare che "le organizzazioni sono contemporaneamente: un tipo specifico di istituzione; soggetti decisionali; sistemi che elaborano informazioni complesse; sistemi che definiscono ruoli e competenze; vincoli e setting per le decisioni; fonti di routine; generatori culturali. In tutti i casi, esse sembrano svolgere compiti che il singolo da solo non potrebbe portare a termine per le sue limitate risorse e per l'incertezza che permea il tessuto sociale. La natura delle istituzioni si radica nel riconoscimento dei limiti del soggetto: per ciò che esse evocano perlopiù, sul piano fantasmatico, una entità positiva, che aiuta, protegge e sostiene l'individuo nel tragitto verso uno scopo" (Patalano R., 2014, p. 249).

3. Antropologia delle istituzioni

Quest'ultima formulazione ci porta ad indagare una relazione più stretta tra le considerazioni che attengono la psicoanalisi delle istituzioni e la funzione che le scienze antropologiche hanno attribuito alle istituzioni nelle loro forme più varie. Gli studi antropologici sull'istituzione sono improntati ad approfondire il rapporto tra politica, potere e pratiche quotidiane della relazione sociale all'interno di determinati contesti culturali. Questi ultimi sono considerati nella loro processualità in atto (Abélès M., 2001). Gli antropologi oggi privilegiano l'atteggiamento etnografico che è basato sull'osservazione dei modi in cui le istituzioni, i costumi e regole locali che sono inclusi in esse, si trasformano nel contatto culturale. Mary Douglas ha proposto la sua riflessione su *'Come pensano le istituzioni'*. Questo significa che il processo culturale è concepito come un modo di pensare che si incarna nelle istituzioni attraverso uno stile di pensiero e corrisponde ad uno stile di vita che lega in modo diretto gli individui alle specifiche culture istituzionali. L'istituzione, nelle sue più varie forme (famiglia, gioco, cerimonia) traccia la direzione o le direzioni della vita dell'individuo e contribuisce in modo determinante a dare un senso all'esistenza, soprattutto fornisce, per quanto è possibile, risposte alle domande implicite sul significato di alcuni comportamenti che sono messi in correlazione con le 'cosmologie culturali' sui quali si appoggiano, acquisendo il credito di divenire convenzioni: "Riteniamo, cioè, che quando istituzioni ben radicate vengono messe in dubbio, possono basare le loro pretese di legittimità sulla corrispondenza con la natura dell'universo. Una convenzione è istituzionalizzata quando, sebbene la prima risposta possa essere formulata in termini di convenienza, la risposta finale alla domanda <perché lo fate in quel modo>? fa riferimento alla posizione dei pianeti nel cielo o al modo in cui le piante, gli animali o gli esseri umani si comportano naturalmente" (Douglas M. 1986, p. 83). Le istituzioni, e le convenzioni che esprimono, hanno il potere di vita e di morte sull'individuo e conferiscono l'identità. In questo processo che ha forti caratteristiche funzionali, però, l'individuo, anche se non ha una sua vera e propria posizione fuori dell'istituzione, non ha un ruolo passivo. Infatti la formazione di un senso dell'identità, pur passando inosservata in quanto risultato di un processo implicito, è una costruzione che si fonda sulla coerenza del sistema degli elementi che la compongono e si uniscono in relazioni di 'similarità' che, come "qualità intrinseca agli oggetti continua a riaffacciarsi perché all'interno di ogni particolare cultura certi insiemi di cose sono così istituzionalizzati e presi per scontati che l'identità dei loro elementi ha acquistato l'autorità dell'autoevidenza" (Douglas M., 1986, p.98).

Mary Douglas ci induce a riflettere sul rapporto tra individuo, istituzione e identità in termini antropologici. A mio avviso, nella sua concezione, che ancora risente di una visione funzionalista, l'individuo non è un soggetto 'passivo' che subisce il modello culturale a cui appartiene quasi impoverendo il suo senso di sé, ma ha un ruolo attivo nella costruzione dell'identità come fattore istituzionale. Nel momento in cui, però, si costituiscono determinati 'stili di vita' o forti 'culture di appartenenza' l'individuo sembra muoversi prevalentemente all'interno dei valori che sono funzionali a quelle specifiche culture. Non emerge in questo modo più chiaramente la componente

creativa che è insita nel rapporto tra individuo, gruppo e istituzione. Dimensione che è invece molto accentuata nella ricerca sulle culture dell'Oceania dell'antropologo Adriano Favole che, pur non sottovalutando gli aspetti conflittuali relativi alla colonizzazione e ai processi postcoloniali successivi, invita a non considerare le culture native come passive nel loro rapporto di incontro/scontro con la cultura occidentale. Già l'antropologia dinamista di Balandier, ma soprattutto la ricerca di Lanternari sui movimenti religiosi, avevano ampiamente valutato la relazione dinamica nei processi di acculturazione. Lanternari attribuiva alle forme di sincretismo religioso, che costituivano modalità di contaminazione creativa sul piano culturale, una forte spinta trasformativa che veniva determinata dalle reazioni attive delle culture dell'Africa o extraeuropee in generale che interpretavano aspetti mutuati dalle religioni monoteiste quali il cristianesimo, ma anche l'islam, in una visione di liberazione messianica dall'Occidente (Lanternari V., 1960). Favole entra, però, più nel dettaglio, facendo ricorso ad un'ampia esperienza etnografica sul campo, nell'analisi degli elementi creativi, che le culture e gli individui che ne fanno parte mettono in campo, per trasformare e creare nuovi assetti istituzionali nella relazione interculturale. A questo riguardo sostiene che i 'tropici non sono necessariamente tristi' e descrive in modo molto appropriato come le istituzioni locali, che si fondano sul prestigio acquisito tradizionalmente dai capi, si accompagnano alle forme di democrazia determinate dal colonialismo francese e lo stesso accade nella interazione o nella relazione di contiguità tra la dimensione economica dello scambio e quella connessa alla funzione del denaro nei termini della cultura prevalente in Occidente e ovviamente nel mondo globalizzato. Infatti: "pur nella crescente interdipendenza che caratterizza il mondo globalizzato, le culture locali mantengono una loro autonomia e continuità storica, ovvero la capacità di organizzare in maniera specifica i flussi di mercati, tecnologie, idee, provenienti da altrove" (Favole A., 2010, p. 21). Nella cultura di Foutune, isola dell'Oceania, lo scambio di ignami e delle formule rituali, presenti in ogni momento di edificazione delle diverse forme istituzionali, sono il prodotto di un intenso processo creativo *"che scaturisce con particolare forza nell'incontro, nella relazione, nella situazione di compresenza e convivenza, a volte persino nell'impatto tra culture e società differenti"* (Favole A., 2010, p 36). Favole fa propria una formulazione del leader locale Tjibaou che, riferendosi ad un *'germoglio di parola'* nella sua lotta costruttiva e non nichilista contro le forme del potere coloniale imposte, che riguarda un'idea dell'identità che è *'davanti a noi'*, come un processo di trasformazione, sempre incompleto e imperfetto (Lombardozzi A., 2015), "depurandolo dalle incrostazioni reificanti, dal rischio della chiusura etnica, dall'ambito dei concetti anti-creativi. Queste inversioni o ricariche semantiche, che abbiamo già visto all'opera in relazione a termini come 'tribù', 'tradizione' e nello stesso etnonimo 'kanak', sono molto importanti nella prospettiva della creatività. 'L'identità davanti a noi' inoltre è il frutto di un pensiero che pone l'accento sull'improvvisazione e sulla scelta" (Favole A., 2010, p. 179). Se c'è un conflitto questo attiene all'opporsi ad un modo di considerare l'identità come un'entità definita e rigida piuttosto che il processo di un continuo intreccio di fattori culturali, biologici, individuali e di gruppo che disfanò e ricreano continuamente nuovi assetti

istituzionali. In questo senso la metafora/concetto dell'articolazione sembra più adeguata a far fronte alla complessità della dimensione storica e culturale. In quest'ottica "l'articolazione permette di pensare le società come composite non più 'corpi' che vivono e muoiono quando i loro organi vitali sono intaccati, bensì 'coalizioni politiche', 'cyborg', o 'discorsi' che possono essere smontati e ricomposti in forme nuove, anche a partire da materiali esogeni" (Favole A., 2010, p. 97).

Il discorso di Favole risulta per molti versi convincente anche se andrebbe certamente più approfondito il problema di cosa accade quando le istituzioni non si presentano come 'creative', ma al contrario divengono strumenti che privilegiano un conformismo imposto dal prevalere di dinamiche di potere implicite e esplicite. A questo riguardo è importante fare riferimento ad una visione molto complessa delle istituzioni che contenga modelli interpretativi comprendenti, oltre alla dimensione sociale, anche quella psichica, che può aiutare per un'analisi più compiuta dell'alternanza tra fenomeni distruttivi e creativi nei processi istituzionali.

4. Trasformazioni gruppo-istituzione

Propongo, a questo fine, un breve esempio clinico. Un gruppo che si svolge in una scuola di formazione professionale produce dinamiche che possono essere interessanti per il tema del rapporto gruppo/istituzioni. Affronterò il tema individuando alcuni punti generali, piuttosto che dettagli più accurati, limitandomi ad evidenziare elementi che attengono prevalentemente all'analisi degli aspetti distruttivi e creativi delle istituzioni. Il gruppo, prevalentemente al femminile, in un periodo precedente aveva espresso una forte tensione alla creatività generativa sognando e immaginando figure femminili, con forti aspetti contrastanti, che si caratterizzavano per le capigliature molto lunghe e fluenti che rimandavano all'idea di una donna preraffaellita immersa in un mondo acquatico e lacustre. Una donna che ispirava una forte potenza generativa, rappresentata in forma quasi fiabesca, tra la strega e la fata. (Lombardozi A., 2015). Le capigliature diventavano un modo per rappresentare tracce dell'identità che mettevano in correlazione direttamente i vissuti individuali e di gruppo. Questo lavoro produceva, però, resti non elaborati di elementi beta che prendevano la forma di immagini concrete in alcuni sogni-incubi, che riguardavano sempre i capelli, in cui questa volta erano impigliati animali simili a crostacei che creavano un'atmosfera di inquietudine e di angoscia.

Sulla base di questo background, nel corso di una seduta, un membro del gruppo sogna di arrivare nella stanza d'analisi in una situazione in cui appaiono sullo sfondo persone che appartengono all'istituzione dove il gruppo si tiene. Accompagna una donna giovane molto agitata che si comporta come un'ossessa posseduta. Ci sono anche dei bambini ed è preoccupata che si possano spaventare. Nel sogno il conduttore ha l'aspetto di un prete e rassicura che tutto è tranquillo e che non c'è pericolo per i bambini. L'istituzione, che il conduttore rappresenta, viene in qualche modo concepita nei suoi aspetti 'chiesastici' che da un lato rassicurano, dall'altro temporaneamente attenuano e ridimensionano aspetti più inquietanti senza, però, farli evolvere in una forma di pensiero più libero e gruppale. Questi aspetti riguardano la spinta creativa del gruppo delle donne preraffaellite che mettono in campo lo loro

potenza di generare contenuti simbolici molto potenti, e anche molto inquietanti, ma che rimangono come depositati nel campo del gruppo in attesa di essere elaborati. Qualche seduta dopo la stessa persona propone un altro sogno in cui figura un bambino i cui giochi occupano lo spazio del gruppo ed escono fuori come da un cavallo di Troia. Anche il questo caso è molto presente sullo sfondo l'istituzione. C'è un riferimento anche alla presenza di un crostaceo, forse un'aragosta. In una seduta ancora successiva un altro tema centrale del gruppo riguarda una serie televisiva che si svolge in un paese isolato dove i morti ritornano e convivono con i vivi creando una situazione di sconcerto e sconvolgendo l'ordine delle relazioni sociali. Tornano i crostacei, gamberi o aragoste che siano, che però non sono più impigliati nei capelli, ma sono visibili e trattabili, cucinabili come qualcosa che può essere cotto e digerito. Queste sequenze ci aiutano a pensare il modo in cui i processi gruppali interagiscono con il contesto istituzionale specifico che li caratterizza.

Il gruppo sembra rappresentare in questa particolare esperienza un mediatore tra individuo e istituzione. E' anche un luogo, un campo complesso, dove si articolano diverse declinazioni degli assetti istituzionali. Si profila il rischio, dopo che il gruppo ha espresso la spinta creativa della sua generatività al femminile, che l'istituzione sia vissuta, attraverso la funzione espressa dal sogno del conduttore-prete, come un'entità rassicurante, che ridimensiona esorcizzandoli gli elementi creativi ma anche inquietanti, in un assunto di dipendenza che sembra avere una qualche definizione troppo sbilanciata verso l'assunzione di un compito di tipo 'burocratico'. Il prete sembra un leader-conduttore che è il garante della scuola di formazione come una chiesa. Da un altro punto di vista la dinamica del gruppo 'psicoanalitico' attiva un'articolazione degli assunti di base che si muovono in un campo poliedrico, che consente l'alternanza della loro correlazione e la compresenza di stati mentali e affettivi del gruppo in dialogo tra loro. E' possibile allora fare emergere la funzione del gruppo con una parte dell'istituzione che 'pensa emotivamente' e consente di tenere nel campo, contenendoli, anche quegli aspetti persecutori che esprimono una forma di funzionamento primordiale al livello di un organismo 'semplice' quale un crostaceo. C'è insomma un passaggio, attraverso l'intrusione di una funzione del tipo 'cavallo di Troia' in assunto attacco-fuga, di elementi beta/gruppo/istituzionali che sono tolti o sfilati dall'intrigo di pensieri dei capelli per poter almeno essere osservati come oggetti, animali rappresentanti forme lontane dall'umano, con cui il gruppo può lavorare psichicamente, nel tentativo di non rimaner bloccato nel congelamento di assunti di base che colonizzano il gruppo uno alla volta senza dialogare tra loro, come accade nella situazione estrema del film *The Lobster*. Il gruppo in questo scambio tra elementi mutuati dall'istituzione, vissuti intrapsichici profondi, aspirazione a figurarsi come 'gruppo di lavoro', contesti extra-analitici di realtà esterna (antropologici in senso lato), si configura nella sua funzione di coesione ma in un campo complesso. Si costituisce in divenire quello che potremmo definire un *oggetto sé gamma-generativo*, un'articolazione tra la funzione del gruppo come oggetto sé (Neri C., 1995/2004) e la funzione gamma (Corrao F., 1981), che è anche una funzione creativa del gruppo. Il costituirsi di questa funzione gruppale rappresenta un processo di facilitazione ed elaborazione per contenere, e di conseguenza trasformare,

il campo nella sua complessità dove c'è spazio anche per le ferite del tempo, della perdita e del lutto, fattori che vengono evocati nel ritorno dei morti e che esprimono forti angosce di possibile disgregazione. Il conduttore, che rappresenta un vertice istituzionale, propone un assetto associativo, che si discosta dalla condizione 'chiesastica' dell'istituzione, per riattivare una memoria temporale e culturale del gruppo. Suggerisce l'idea che i morti possano essere anche i portatori della memoria di tutti i gruppi che sono passati in quello stesso spazio, quasi a rappresentare un funzione simile a quella degli antenati in alcune società africane, di cui racconta l'organizzazione, o qualcosa di simile ai 'lari' protettori della casa nella romanità classica. Immette in questo modo spunti di diacronia nella sincronia del campo del gruppo cercando di favorire un senso di continuità dell'esperienza nella 'costruzione' di una funzione sufficientemente stabile di quello che ho chiamato *oggetto-sé gamma generativo*, che consenta l'alternanza dinamica degli assunti di base in modo da poter fare evolvere e trasformare aspetti distruttivi e creativi. Gli elementi beta elaborati possono essere in questo modo mobilitati e non depositati in una condizione di congelamento.

5. Istituzioni, area transizionale e liminalità

Un ulteriore esempio, questa volta tratto dalla letteratura, può forse dare qualche spunto a riguardo. Il suggestivo libro *Il totem del lupo* dello scrittore cinese Jiang Rong (2004) racconta l'esperienza di un giovane cinese che si reca nella Mongolia interna per una 'educazione al lavoro' nel corso della rivoluzione culturale. Si trova coinvolto nella vita, nelle tradizioni e nei costumi delle popolazioni nomadi locali. In particolare viene affascinato dal rapporto tra gli uomini e il lupo che rappresenta un totem. E' un rapporto ambivalente ma anche di forte rispetto e ammirazione; i lupi attaccano il bestiame (pecore, mucche e cavalli), sul cui allevamento si basa la sussistenza del gruppo, ma la loro forte caratteristica di predatori non è sufficiente a farli considerare come un nemico diabolico. Il gruppo dei lupi per gli uomini della cultura mongola rappresenta un modello di comportamento su cui si è strutturata la disposizione guerriera delle popolazioni nomadi. Inoltre il lupo, proprio in quanto predatore che seleziona nella caccia le vittime deboli e in numero limitato di altre specie animali, è un fattore importante di equilibrio del sistema ecologico locale. Il gruppo di lupi in relazione al gruppo degli uomini si configura come un fattore di rischio nella contingenza ma, allo stesso tempo, di sopravvivenza nel medio e lungo periodo. E' anche una sorta di totem che media con il sacro e le sue istituzioni rituali. In termini psico-culturali, riferendosi al modello degli assunti di base adattato ad una scala sociale più ampia rispetto al piccolo gruppo a funzione analitica, le condizioni di dipendenza, tra il lupo e l'uomo, di attacco fuga nella reciproca caccia, di accoppiamento per la protezione di un ambiente condiviso in una prospettiva futura, entrano in una forma di correlazione dinamica che fanno coesistere la violenza distruttiva e la creatività generativa di una cultura naturale che unisce gli uomini e i lupi. L'intervento ottuso delle forze militari dell'Istituzione culturale cinese, che si maschera di 'rivoluzione' e si orienta verso una 'politica' distruttiva dei lupi, mette a rischio l'equilibrio e la sopravvivenza di quell'ambiente culturale oltre che naturale.

Quello che emerge da tutti questi contesti diversi presi in considerazione è l'impossibilità di ridurre l'analisi dell'istituzione e il rapporto tra creativo/distruttivo entro modelli di spiegazioni generalizzati. La stessa condizione del potere sovrano in quanto declinazione di uno stato di eccezione dell'homo sacer, se è un'esauriente formulazione di alcune condizioni storiche della violenza del potere ridotto a 'nuda vita', non ritengo sia utile se rappresenta uno statuto ontologico allargato a più complesse forme del potere che, invece, si articolano in pratiche culturali differenziate. Le istituzioni possono essere portatrici di istanze conformistiche o devitalizzanti oppure possono essere contenitori di forme che accolgono dentro di sé aspetti di falsificazione, trasformando gli elementi di imbarazzo di una 'cultura' in difetti condivisi nell'*intimità culturale*, in modo tale da presentarli come motivo di orgoglio identitario (Hetzfeld M., 2000). Non per questo, però, vanno delegittimate le funzioni creative che rendono le istituzioni anche vettori sociali di apertura e trasformazione. Il mistico distruttivo di cui parla Bion (1970), che porta l'idea nuova nel gruppo decostruendone le basi canoniche di convivenza, è anche portatore di elementi creativi che sono necessari alla sopravvivenza attiva del gruppo e della cultura che lo contiene. Quando il mistico o l'uomo sacralizzato, o il gruppo che si riconosce in una modalità esclusivamente distruttiva ammantata di una falsa creatività, si definisce in una rigida identità nichilista, allora è il momento in cui si profila il rischio che questo movimento lasci dietro di sé, questa volta sì, una sorta di 'deserto ontologico' che è l'esito di ogni totalitarismo.

In conclusione, per alcuni aspetti gli esempi proposti descrivono gli esiti drammatici dell'irrigidimento delle istituzioni quando si definiscono prevalentemente come 'strutture' statiche. Se, però, focalizziamo l'attenzione sui processi di trasformazione e sul 'flusso' dell'esperienza sociale, lo scenario acquista una maggiore dinamicità. Sembra, infatti, sempre possibile l'espansione dell'area liminale nel senso dell'antropologia della ritualità (Turner V., 1982), assimilabile all'area transizionale che garantisce la crescita creativa dell'individuo (Winnicott D.W., 1971) e favorisce l'oscillazione e l'articolazione tra la tendenza all'irrigidimento delle istituzioni sociali e la inevitabile e forte spinta alla creatività delle forme culturali. Turner, infatti, nelle sue analisi sui processi rituali riprende gli studi di Van Gennep (1909) sui riti di passaggio individuando tre momenti significativi: *separazione*, *margini* (o *Limen* 'soglia') e *aggregazione*. Il soggetto rituale, individuale e collettivo allo stesso tempo, si separa da una situazione di vita 'precedente' abbastanza strutturata per passare attraverso un momento più fluido e riaggregarsi in una condizione di relativa stabilità. La liminalità attiene alla situazione di fluidità che è la fase di transizione nel rito in cui l'individuo e il gruppo si destrutturano, per ricostituire, in forme nuove e trasformate, il proprio senso di appartenenza al mondo ed alle istituzioni culturali che lo rappresentano (Turner V., 1966).

Le parole di Victor Turner ci consentono di congedarci con una se pur provvisoria e parziale conclusione: "Io invece sono del parere che l'essenza della liminalità, la liminalità *par excellence*, consista nella scomposizione della cultura nei fattori costitutivi e nella ricomposizione libera o 'ludica' dei medesimi in ogni o qualsiasi configurazione possibile, per quanto bizzarra. Tutto ciò emerge chiaramente dallo

studio delle fasi liminali dei riti più importanti in epoche e culture differenti. Quando cominciano a comparire regole implicite che limitano le possibili combinazioni dei fattori entro certi schemi, disegni o configurazioni convenzionali, ciò a cui stiamo assistendo è allora, secondo me, l'intrusione della struttura sociale normativa in quello che potenzialmente e in linea di principio è un settore della cultura libero e sperimentale, un settore in cui possono essere introdotti non solo nuovi elementi, ma anche nuove regole combinatorie, e in modo più rapido di quanto avvenga nel linguaggio" (Turner V., 1982, 61-62).

Bibliografia

- Abélès M. (2001). *Politica, gioco di spazi*, Roma: Meltemi.
- Agamben G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Bion W. R. (1961). *Experiences in Groups And Other Papers*. London: Tavistock. Trad. it. *Esperienze nei gruppi*, Borla, Roma, 1971.
- Bion W.R. (1970), *Attention and Interpretation*. London: Tavistock. Trad. it. *Attenzione e interpretazione*. Roma: Armando, 1973.
- Boccaro P., Costignola F., Rossetti M. (2014). La cura nei servizi. In C. Neri, R. Patalano, P. Salemme (a cura di), *Fare gruppo nelle istituzioni. Lavoro e psicoterapia di gruppo nelle istituzioni psicoanalitiche*. Milano: Franco Angeli.
- Bleger J. (1971). Il gruppo come istituzione e il gruppo nelle istituzioni In J. Bleger et al., *L'istituzione e le istituzioni. Studi psicoanalitici*. Roma: Borla, 1988.
- Correale A. (1991). *Il campo istituzionale*. Roma: Borla.
- Corrao F. (1981). Struttura poliadrica e funzione gamma. In Corrao F., *Orme. Contributi alla psicoanalisi di gruppo*, vol. 2. Milano: Raffaello Cortina, 1998.
- Douglas M. (1986). *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse Univ. Press. Trad. it. *Come pensano le istituzioni*. Bologna: Il Mulino, 1990.
- Favole A. (2010). *Oceania. Isole di creatività culturale*. Bari: Laterza.
- Herzfeld M. (2000). *Cultura e intimità. Antropologia e nazionalismo*. Napoli: L'Anchoredel Mediterraneo.
- Illiano F., Riefolo G. (2014). Come adattare il modello psicoanalitico ai servizi. In C. Neri, R. Patalano, P. Salemme (a cura di), *Fare gruppo nelle istituzioni. Lavoro e psicoterapia di gruppo nelle istituzioni psicoanalitiche*. Milano: Franco Angeli.
- Kaës R. (1988). *L'istituzione e le istituzioni. Studi psicoanalitici*. Roma: Borla.
- Margherita G. (2012). *L'insieme multistrato. Gruppi, Masse, Istituzioni tra Caos e Psicoanalisi*. Roma: Armando.
- Lanternari V. (1960). *Movimenti religiosi e di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli.
- Lombardozi A. (2015). *L'imperfezione dell'identità. Riflessioni tra psicoanalisi e antropologia*. Roma: Alpes Italia.
- Lombardozi A. (2015). Cultura di gruppo. Un campo esteso alle trasformazioni sociali. *Koinos. Gruppo e funzione analitica*, 2.
- Neri C. (1995). *Gruppo*. Roma: Borla.

- Neri C. (2014). Introduzione. In C. Neri, R. Patalano, P. Salemme (a cura di), *Fare gruppo nelle istituzioni. Lavoro e psicoterapia di gruppo nelle istituzioni psicoanalitiche*. Milano: Franco Angeli.
- Patalano R. (2014). Istituzione e organizzazioni. In C. Neri, R. Patalano, P. Salemme (a cura di), *Fare gruppo nelle istituzioni. Lavoro e psicoterapia di gruppo nelle istituzioni psicoanalitiche*. Milano: Franco Angeli.
- Rong J. (2004). *Il Totem del lupo*. Milano: Mondadori.
- Tagliacozzo R. (1995). L'accoglimento: un cemento e un progetto vitale. In N. Bonanome, L. Tagliacozzo (a cura di), *Ascoltare il dolore. Scritti*. Roma: Astrolabio.
- Turner V. (1966). *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*. Brescia: Morcelliana.
- Turner V. (1982). *Dal rito al teatro*. Bolohna: Il Mulino.
- Van Gennep A. (1909). *Les Rites de Passage*. Trad. it. *I riti di passaggio*, Torino: Boringhieri, 1981.
- Winnicott D.W. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock. Trad. it. *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974.

Alfredo Lombardozi E' psicoanalista della *Società Psicoanalitica Italiana (SPI)* e dell' *International Psychoanalytical Association (IPA)*, socio ordinario con funzioni di training dell' *Istituto Italiano di Psicoanalisi di Gruppo (IIPG)*, antropologo di formazione ha lavorato presso il *Museo delle Arti e Tradizioni Popolari* di Roma ed è stato docente di Antropologia psicoanalitica all'Università di Chieti e dell'Aquila. E' stato direttore della rivista *Koinos-Gruppo e funzione analitica*. Ha curato molte pubblicazioni riguardanti il rapporto tra antropologia e psicoanalisi. In particolare ha pubblicato due volumi: *Figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi* (Borla, Roma, 2006) e *L'imperfezione dell'identità. Riflessioni tra psicoanalisi e antropologia* (AlpesItalia, Roma, 2015).

E-mail: alfredo.lombardozi@gmail.com