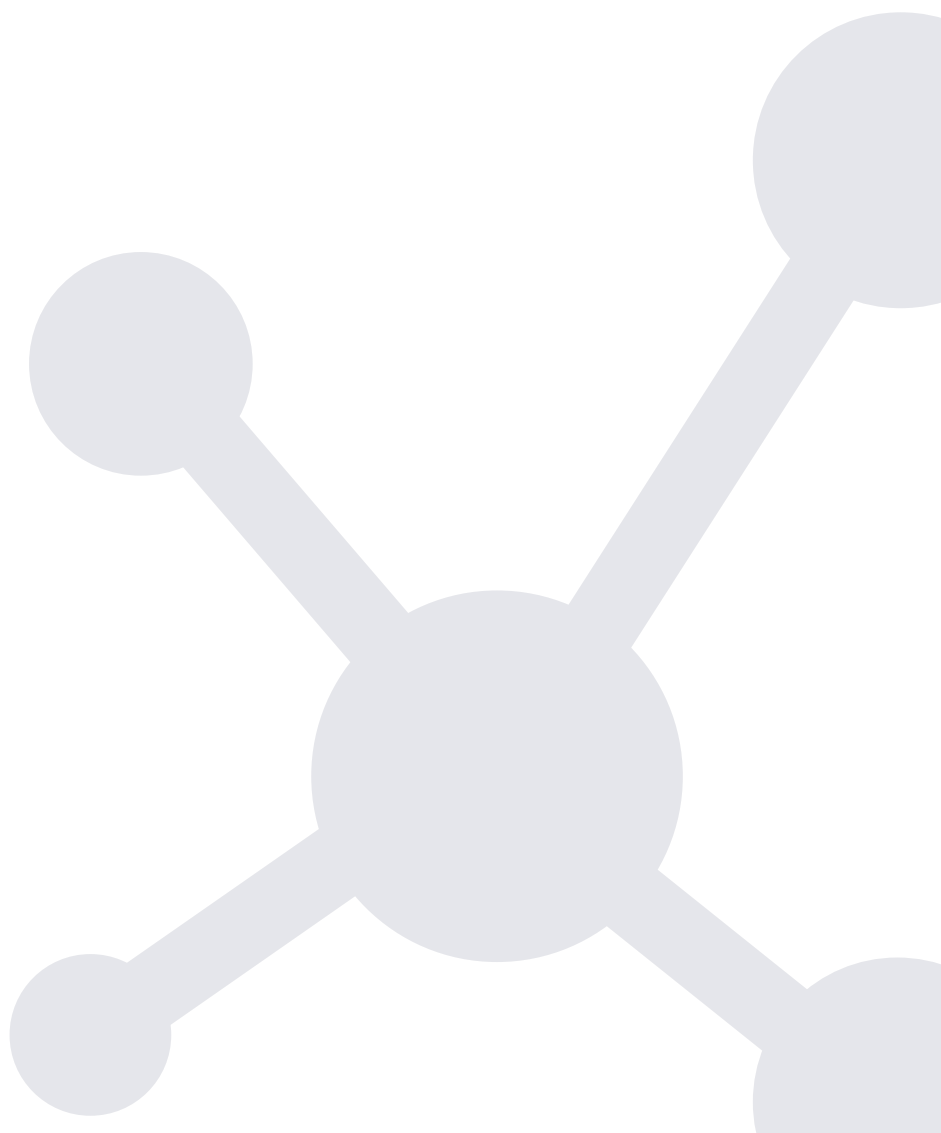


CAMBIA-MENTI

**Rivista dell'Istituto di Psicoterapia
Sistemica Integrata**

Linguaggi, riti, percorsi culturali
Volume 2



Direttore Responsabile

Antonio Restori

Direttore Scientifico

Mirco Moroni

Coordinamento redazionale

Gabriele Moi

Redazione:

Alberto Cortesi, Fabio Sbattella, Alessia Ravasini, Valentina Nucera, Gianandrea Borelli, Francesca Giacobbi, Monica Premoli, Gianfranco Bruschi

Comitato Scientifico:

Marco Bianciardi (Torino), Paolo Bertrando (Milano), Umberta Telfener (Roma), Umberto Nizzoli (Re), Gabriela Gaspari (Lecco), Pietro Pellegrini (Parma), Sergio Manghi (Parma), Lucia Giustina (Novara), Vittorio Gallese (Parma), Giovanni Madonna (Napoli), Camillo Loredò (Roma).

Segreteria organizzativa:

Barbara Branchi



Indice

- pag. 5 **I neuroni specchio: le culture sono incarnate?
E i pregiudizi lo sono?**
Mirco Moroni
- pag. **Rito e Ritualità**
Melinda Celestre, Alessandra Riccò, Roberta Tarantino
- pag. **Il doppio legame in ambiti non clinici**
Giulia Zanvettor
- pag. **La rappresentazione della famiglia**
Elena Pattini
- pag. **Recensioni**





I neuroni specchio: le culture sono incarnate?

E i pregiudizi lo sono?

Mirco Moroni, Direttore scientifico IDIPSI

“Questo è esattamente ciò che lo studio dei c.d. mirror neurons sta mettendo in evidenza quale controfaccia neurofisiologica della costituzione dell’Altro, e quindi della dimensione interoggettiva, come co-costitutiva della nostra soggettività. [...]”

“Qualsiasi sia il nostro approccio terapeutico, non possiamo che lasciarci guidare dall’attenzione e dallo studio dell’interno esperire del malato e dalla nostra risonanza ad esso: vale a dire osservando la soggettività dell’altro mentre si osserva la propria. [...]”

“Si va facendo strada la constatazione della possibile corrispondenza fra neuroscienze e psicopatologia esattamente nella sua declinazione fenomenologica...” (A.Ballerini)¹

Ho iniziato a leggere i lavori di Giacomo Rizzolatti e di Vittorio Gallese dieci anni fa, poco dopo la divulgazione di quella che è ormai considerata da molti la più grande scoperta scientifica degli ultimi venti anni. Mi sono reso conto immediatamente della portata di quell’evento e delle sue implicazioni per la psicologia e la psicoterapia, ma anche per le discipline filosofiche. Si era di fronte a una spiegazione semplice quanto elegante di fenomeni quali l’imitazione, il “mentalismo”, la capacità di riconoscere e prevedere il comportamento altrui.

Vedere compiere una azione e compiere quella medesima azione “attiva” gli stessi neuroni.

Questo, in grande sintesi, il senso profondo della scoperta dei neuroni specchio: ogni volta che vediamo un altro, uomo o primate, compiere un atto motorio, ne riproduciamo “specularmente”, attraverso il substrato di un “format neuronale”, la sequenza, “come se” fossimo noi, in prima persona, a compiere quella azione.

Questo meccanismo automatico, pre-riflessivo, pre-logico e inconscio, è stato definito dai suoi scopritori “simulazione incarnata”. Simulazione in quanto “riproduzione”, a cura di un ipotetico “simulatore interno” neuro motorio e audio-visivo, di azioni osservate e simultaneamente registrate. “Incarnata”, in quanto “fisicamente” fondata e, per così dire, “radicata” e “residente”, in un format neuronale in grado di “contenere”, come un vocabolario, non semplici segmenti di azioni (allunga la mano, apri la mano, afferra l’oggetto, richiudi la mano, ritira la mano), ma interi, e in sé completi e conclusi, “atti motori” (del tipo: prendi-afferra).

La “comprensione” delle azioni altrui è tale in quanto questo meccanismo le rende pre-vedibili e ci consente di cogliere in anticipo le “intenzioni” altrui con immediatezza, senza dover ricorrere a complessi “ragionamenti” ipotetico deduttivi del tipo “se-allora”. La sequenza è semplice: “vedo-so quel che fai² e potrò pre-vederlo automaticamente alla prossima occasione”.

Maturana e Varela³ e l’intera teoria dei sistemi ci hanno in-

segnato qualcosa, sull’atto di osservare e sull’osservatore, in particolare, che mi appare straordinariamente coerente con questa scoperta delle neuroscienze.

Ci hanno insegnato che l’osservatore è parte del sistema che osserva.

Tradotto nella metafora dei neuroni specchio, diremmo, in modo sistemico, qualcosa che a qualcuno potrebbe sembrare paradossale, ed è esattamente questa affermazione: “l’osservazione del movimento altrui è parte di quel movimento” o, in alternativa, “noi siamo parte del sistema motorio che stiamo osservando”.

Ciò che ieri era una verità sistemico costruttivista, oggi è una verità sistemico-biologico-costruttivista. Piaget ne sarebbe entusiasta, credo....

Non solo perché, dopo tanti decenni di mentalismo si restituisce il giusto peso all’intelligenza senso-motoria, ma perché oggi è chiaro che l’intelligenza sensomotoria è prima di tutto una intelligenza “interpersonale” tra osservatori e osservati e, dunque, è intelligenza sociale tout-court.

Infine, a sua volta, l’intelligenza sociale ha un correlato neurobiologico: è una intelligenza sociale “incarnata”.

Siamo, in quanto “creature”, nel senso batesoniano, parte di un sistema più vasto che vive e conosce e conosce perché vive: in quanto osservatori viventi, siamo noi stessi “il sistema”.

Gallese ci ricorda che l’intelligenza sociale precede e fonda quella individuale⁴: prima di essere individui siamo gruppi, super-organismi come i formicai, gli stormi di uccelli, gli sciami di api, le colonie di coralli, creature che fondano la propria possibilità di sopravvivenza fisico-cultural- sistemica sulla propria reciproca mutua- intelligibilità.

Dice un antico proverbio: “..Qui s’assemble se rassemble”. Chi si mette insieme si assomiglia.

Questo sono, dunque, i neuroni specchio: il correlato neurobiologico del riconoscimento reciproco, una predisposizione neurobiologica alla socialità⁵.

¹(Ballerini A.: Psicopatologia fenomenologica e psichiatria biologica: un “salto mortale” epistemico o una possibile convergenza?. COMPRENDRE, 2001, 11: 7-17)

² Giacomo Rizzolatti e Roberto Sinigaglia, So quel che fai. Raffaello Cortina, Milano (2008).

³ Maturana H., Varela, F. L’albero della conoscenza. Tr.it. Garzanti, Milano 1986

⁴ Vittorio Gallese: “La molteplice natura delle relazioni interpersonali: la ricerca di un comune meccanismo neurofisiologico” in Networks, 1: 24-47, 2003 www.Swif Uniba.it

⁵ Per vie diverse, un grande pensatore sistemico costruttivista come Varela si era già posto questa domanda e si era già dato una risposta. Dice Varela: “Come è possibile che un sistema esista in un mondo (o nel suo mondo) se non facendosi una rappresentazione di questo mondo al suo interno?” (Varela, F. Complessità del cervello e autonomia del vivente in La sfida della complessità a cura di Bocchi – Ceruti. Bruno Mondadori, Milano 2007) E, aggiungiamo noi, riprendendo una citazione di Aldo Gargani... “Un osservatore, mentre descrive un mondo, sta contemporaneamente descrivendo se stesso che descrive quel mondo”

E tutto questo cosa ha a che fare con la psicoterapia?

Le considerazioni che abbiamo sviluppato aprono alcuni quesiti fondamentali anche per il nostro lavoro di psicoterapeuti.

Osservare quello che chiamiamo “paziente”, descriverlo, significa infatti essere partedel suo movimento (per dirlo nel linguaggio dei neuroni specchio).

Mentre osservo un sistema, io sono “quel” sistema e descrivendo un mondo, come quello che si costruisce fra me e il paziente, sto descrivendo me stesso mentre descrivo quel mondo⁶.

Ho sempre sostenuto che il lavoro di uno psicoterapeuta è come quello di un sarto, che confeziona vestiti su misura per i suoi pazienti, ma, a ben guardare, anche per sè.

Questi vestiti, o questi costrutti, *fatti della stessa stoffa di cui sono fatti i sogni*, come direbbe Shakespeare, (una stoffa tanto reale quanto impalpabile, un tessuto inconscio, prodotto da paziente e terapeuta), hanno una funzione particolare perché, come “copioni” teatrali, vengono indossati e hanno il compito di proteggere e a volte di sostenere chi li indossa..... fino a quando anche il paziente non sarà in grado di confezionare da sé (o con altri interlocutori) questi abiti.

Non è una cosa molto diversa dalle cure parentali, a ben vedere.

La cosa veramente sorprendente, tuttavia, è questa: mentre i sarti confezionano gli abiti, cambiano contemporaneamente se stessi. Osservo e cambio: sia me stesso che la mia capacità di “pre-vedere”. Più situazioni osservo, più il sistema che mi include, insieme ai miei interlocutori, si fa complesso e condiviso e il mondo “co- costruito” da paziente e terapeuta acquista nuovo equilibrio e nuova coerenza.

E' evidente che ci troviamo all'interno di un mondo caratterizzato da implicazioni assolutamente “interpersonali”.

E la cultura?

Fino a che punto questa fondazione neurobiologica della intelligenza sociale e interpersonale è “culturalmente” implicata?

Se osservo un sistema percettivo – motorio che a sua volta mi implica, non posso ignorare che questo sistema sta all'interno di costrutti culturali più ampi. Cosa succede quando l'incontro dell'osservatore con l' “altro”, è un incontro con l'alterità culturale, con altri mondi di significato?

Nel nostro lavoro di psicoterapeuti l'incontro con l'altro è oggi reso più complesso dalla circostanza per cui molti pazienti provengono da mondi geograficamente e storicamente diversi dal nostro.

Quelli che ci capita di condividere con persone migranti sono mondi interpersonali all'interno dei quali la “prevedibilità” dei loro “movimenti” emotivi, la leggibilità delle loro intenzioni, la possibilità di costruire “consonanze intenzionali” sono rese più difficili da differenze culturali, pur condividendo con loro un identico substrato neuromotorio. Seguendo Vittorio Gallese e le sue più recenti frequentazioni filosofiche sulle orme di Renè Girard⁷, proviamo ad interrogarci sul significato, in ambito psicoterapeutico, degli incontri con culture diverse dalla nostra, portatrici di universi di significato profondamente divergenti.

(...) “ *Che cosa è il mimetismo di appropriazione a cui Girard fa riferimento, e da dove proviene?*”

È la tendenza compulsiva dell'umanità ad imitare i desideri altrui, in modo che ciò che è veramente desiderato e cercato è qualsiasi cosa sia desiderata e cercata dagli altri. Il valore intrinseco degli oggetti del nostro desiderio non è rilevante così come il fatto che gli oggetti stessi sono gli obiettivi del desiderio altrui. (...)

.....al centro di tutte le culture umane sociali di qualsiasi complessità, vi è la nozione di identificazione sociale con i membri di quelle culture. Tutti i livelli di interazione sociale che caratterizzano le facoltà cognitive nei singoli individui, in un modo o nell'altro, si intersecano o sovrappongono con il concetto di reciproco riconoscimento e intelligibilità, ossia, con il concetto di identificazione sociale.

L'identificazione sociale può essere articolata su diversi livelli di complessità. In qualità di esseri umani, noi “sappiamo” implicitamente che noi tutti condividiamo certe caratteristiche: siamo dotati di quattro arti, camminiamo in un certo modo, agiamo in modi peculiari, ecc. Le persone che condividono la stessa cultura, per esempio, tatueranno il corpo in un modo particolare, indosseranno la stessa cravatta regimental durante le riunioni del proprio club, o condivideranno valori politici come essere contro la pena di morte, ecc. L'identificazione sociale è la tassa di iscrizione che tutti i cittadini pagano per garantirsi il senso di appartenenza ad una più ampia comunità di altri individui.

(...) *L'identificazione sociale è adattiva, perché garantisce agli individui la capacità di predire al meglio le conseguenze del comportamento presente e futuro degli altri membri di un dato gruppo sociale. L'attribuzione dello status di “altro Sé” ad altri individui contestualizza au-*

⁶ Si veda Gargani A. Le procedure costruttive del sapere. Relazione al convegno L'immagine de la complexité, Paris, giugno 1986

⁷ “Secondo Girard, ci ricorda Gallese, la cultura umana poggia sulle spalle della religione, che, a sua volta, deriva dalla ritualizzazione della violenza sociale attraverso il meccanismo del capro espiatorio. Come Girard ha scritto in *Violence and the Sacred* (1977, p. 310), “La mia teoria è la prima ad offrire una spiegazione del ruolo primordiale che la religione gioca nelle società primitive, come pure dell'ignoranza dell'uomo di questo ruolo”.

Fondamentale nella teoria di Girard è il concetto di desiderio mimetico, come la fonte principale di aggressività e violenza che caratterizzano la nostra specie. In *Mimesis and Violence* (1979, p. 10) Girard scrive: “Mi sembra che una teoria del conflitto, basata principalmente sul mimetismo di appropriazione, non ha gli inconvenienti di una teoria basata sulla scarsità [di risorse] o sull'aggressività; se correttamente concepita e formulata essa fa luce su molti aspetti della cultura umana, a cominciare dalle istituzioni religiose”. (Vittorio Gallese: “Le due facce della mimesi. La Teoria Mimetica di Girard, la simulazione incarnata e l'identificazione Sociale” in *Psicobiologico*, Anno XXIX N° 2, 77-102)

tomaticamente il loro comportamento. Ciò, a sua volta, riduce le variabili che devono essere computate, ottimizzando così l'impiego di risorse cognitive attraverso la riduzione dello "spazio del significato" che deve essere mappato.

Ogni istanza di risonanza mirroring o interpersonale, in una parola, la simulazione incarnata, è sempre un processo in cui il comportamento altrui viene metabolizzato e filtrato attraverso passate esperienze idiosincratice, capacità e attitudini mentali dell'osservatore. **La ricerca futura dovrà concentrarsi sul ruolo svolto da fattori come specifici tratti di personalità, genere, competenze professionali, ecc. nella modulazione di questi meccanismi neurali**.⁸

In base alle considerazioni di Gallese, ci interroghiamo esattamente sui processi attraverso cui i comportamenti altrui, anche quelli caratterizzati da differenze culturali rilevanti, vengono ...**"metabolizzati e filtrati attraverso le passate esperienze idiosincratice, capacità e attitudini mentali dell'osservatore e sul ruolo svolto da fattori come specifici tratti di personalità, genere, competenze professionali, ecc. nella modulazione di questi meccanismi neurali"**.

Lo faremo, a partire dalla nostra esperienza di psicoterapeuti, esponendo un caso specifico, quello della signora Celestine, che ha importanti implicazioni culturali, religiose e che, per tanti aspetti, rimanda alla teoria mimetica di Girard...

Celestine

Quella che segue è una relazione, redatta da operatori di un Servizio sociale, letta nel corso di una supervisione che vede presenti al completo gli operatori di quattro Servizi: Servizio Sociale, Sert, Neuropsichiatria infantile e Psichiatria.

La supervisione fa parte di un ciclo di incontri inter-servizio dedicata alle cosiddette "Situazioni multiproblematiche" che vedono coinvolti più Servizi di una Ausl.

Celestine. vive a N. da Gennaio 2011, il suo nucleo familiare è composto dal marito Omar., nato in Nigeria il 12/12/1974 e dal figlio Daniel, nato in Nigeria il 22/10/2002.

Il marito lavora come operaio, assunto da una cooperativa, presso un'azienda del paese.

C non ha mai lavorato e il figlio frequenta la terza elementare tempo pieno presso la scuola locale.

Omar è in Italia da diversi anni, mentre la moglie e il figlio sono arrivati nel 2008 in seguito a ricongiungimento familiare. Da allora fino a gennaio la famiglia ha vissuto a T; il trasferimento a N. è stata una scelta dovuta all'avvicinamento al luogo di lavoro del marito per evitare le ingenti spese di viaggio.

La signora non ha parenti in Italia, mentre a P. vive una

sorella di Omar. con la propria famiglia (marito e due figli); le relazioni sono buone con Omar e Daniel, e conflittuali con la cognata.

A fine gennaio il sig. G. si rivolge al Servizio sociale segnalando una difficoltà economica: non riesce a far fronte al pagamento della retta mensa del figlio.

Il 05/02/2011 il Servizio incontra Omar e Celestine, con cui si palesano difficoltà di comunicazione dovute alla barriera linguistica: la signora non parla italiano e utilizza un inglese con cadenza africana.

Il colloquio viene quasi interamente gestito quindi dal marito, che ribadisce nuovamente le loro difficoltà economiche; il Servizio decide di iniziare la prassi per l'erogazione di un contributo economico.

Il 12/02/2011 Celestine viene ricoverata presso l'Ospedale di P in Ortopedia a seguito di una sua defenestrazione avvenuta alla presenza in casa del marito e del figlio.

Inizia la ricostruzione della storia familiare di Celestine, e il marito riferisce che quel giorno la moglie aveva scoperto di.... non essere nuovamente incinta.

Emergerà così che avere un altro figlio è "il motore della vita" della signora che, tra il 2008 e il 2010, ha già avuto due aborti spontanei alla ventesima e ventiseiesima settimana e che uno dei due feti era gravemente malformato.

Legati a questi due lutti, si snodano importanti questioni familiari e culturali: secondo Celestine il primo aborto è stato causato dalla cognata e dal marito che l'avevano costretta a inizio gravidanza a sottoporsi a esami radiologici in seguito a una caduta (non si sapeva ancora che fosse incinta)

Il secondo aborto a detta di Celestine sarebbe invece da attribuire al Pastore della chiesa evangelica frequentata prevalentemente dal marito e dove lei sembra non essere ben accetta.

Durante la degenza ospedaliera che terminerà il 23/03/2011 la signora che si è fratturata entrambi gli arti inferiori, il bacino e un braccio verrà sottoposta a diverse consulenze da parte della Clinica Psichiatrica di P, dalla quale non emergeranno elementi psicopatologici di rilievo.

La signora per tutto il ricovero ospedaliero alternerà momenti di gioia (cantando inni al Signore) ad altri di deflazione timica.

Il rientro a domicilio della signora avviene il 23/03/2011, deciso dall'Ospedale che riteneva concluso il percorso della signora in repart; la stessa rientra a casa ingessata ad entrambi gli arti e immobilizzata anche a causa della frattura del bacino.

Il Servizio Sociale di concerto con il Servizio di Psichiatria territoriale, predisponde un'assistenza a Celestine. nelle ore del mattino (quando il marito è al lavoro esce di casa alle 6.15 e rientra alle 15.00), e una valutazione domiciliare congiunta il 24/03/2011.

Importante segnalare che durante il periodo di ricovero

di Celestine , il Servizio, d'accordo con il padre, ha iniziato un percorso di appoggio per Daniel. non riuscendo Omar. a farsi carico da solo della quotidianità del figlio e della frequenza scolastica.

Ogni mattina Daniel viene accompagnato dal padre presso un nucleo affidatario di N. che lo tiene con sé finché non inizia la scuola.

Durante la domiciliare del 24/03/2011 la signora appare non in grado di restare a domicilio; è necessario indagare in modo approfondito quanto ha causato la defenestrazione di febbraio e le sue attuali condizioni di salute mentale. Manifesta marcata instabilità sul piano timico, con umore disforico e marcata interpretatività.

Viene ricoverata lo stesso giorno presso il Centro residenziale psichiatrico di F.

Durante il ricovero emergeranno la maggior parte delle notizie relative alla sua anamnesi e , anche grazie all'ausilio di un mediatore culturale, le problematiche importanti legate alla frequentazione da parte del marito di una chiesa dove lei non è gradita.

Durante la degenza in PRP, in una settimana, la signora avrà due crisi isteriformi e agiti di etero aggressività.

Dopo un periodo di ricovero la signora ha comunicato di essere probabilmente incinta; eseguito il test il risultato è stato positivo e questo ha comportato la sospensione della terapia farmacologica impostata dal reparto.

Celestine viene trasferita presso il reparto di lungodegenza di S. per la riabilitazione circa un mese dopo, quando le vengono rimosse le ingessature alle gambe.

Dopo 5 giorni viene dimessa per impossibilità della struttura a garantire il ricovero, viste le altre patologie presenti in quel momento nel reparto, non compatibili con la gravidanza della signora.

Inizia così il progetto di presa in carico congiunta da parte dei servizi territoriali. Sono impegnati i seguenti servizi:

- Sociale
- Psichiatria
- Riabilitazione Domiciliare
- Ostetricia/Ginecologia
- Medico curante

Il 23/05/2011 è terminato il progetto assistenziale iniziato il 24/03/2011 che prevedeva l'assistenza nelle ore del mattino a Celestine .

Continua il percorso di appoggio di Daniel a una famiglia di N, ed è iniziata una collaborazione con la neuropsichiatria infantile territoriale di sostegno a D.

Il marito in questi mesi si è dimostrato incapace di assumere una posizione univoca; con i Servizi ha tentato di collaborare, ma, senza essere davvero in grado di rapportarsi con la moglie in modo paritario, asseconda qualsiasi desiderio della stessa (compreso l'iniziare un'altra gravidanza nonostante i due precedenti aborti, la salute mentale della moglie, la frattura di bacino, le difficoltà

economiche).

Ad oggi Celestine vive una situazione di equilibrio, contenta di questa nuova gravidanza e poco consapevole delle difficoltà.

Il Servizio Sociale viene vissuto con ambivalenza, in grado di aiutare, ma temuto per quel che riguarda la valutazione genitoriale relativa a Daniel.

I Servizi vivono una condizione di allarme temendo un'eventuale altra interruzione spontanea, e senza essere in grado di strutturare un progetto per la famiglia che non può prescindere dall'esito della gravidanza stessa.

Un promemoria “sistemico” per una lettura “a specchio” e contestuale di osservatore e osservato (o di “sistema terapeuta” e “sistema paziente”): la griglia.

Nel lavoro di supervisione al caso di Celestine ho utilizzato, con il gruppo di operatori presenti, un piccolo promemoria nella forma della “griglia” che riporto qui sotto.

Può essere “applicata” sia al/ai terapeuti che al/ai pazienti o designati tali.

Il tentativo è quello di mettere in condizione l'osservatore di “osservarsi mentre osserva”, facendo una ricognizione, all'interno del “sistema osservante/osservato” delle risorse e delle criticità presenti nel campo.

Sulla prima colonna sono indicati tre fattori: mandati, editors, connettori.

Sulle colonne successive, seguono quattro possibili livelli/vertici di lettura: istituzionali, gruppali, familiari, individuali.

Una griglia di ricognizione di risorse e criticità				
	Istituzionali	Sociali e/o gruppali	Famigliari	Individuali Intrapsichici
Mandati	Le 'attese' consce e inconse	“.....”	“.....”	“.....”
Editors	Narra di lui e di loro	“.....”	“.....”	“.....”
Connettori	Mette in relazione lui e loro con...	“.....”	“.....”	“.....”

Potremmo definire il Mandato (individuale, familiare, gruppale, istituzionale) come l'anello di congiunzione fra un mito (individuale, familiare, gruppale, istituzionale) ed il modo in cui questo si esprime tramite le aspettative dei singoli membri (della famiglia, del gruppo, della istituzione, del soggetto) e dei genitori o dei loro vicari gruppali e istituzionali.

Marcello La Matina, grande filologo classico, vede un Ascoltatore come un “Editor” di fronte a un testo che, per definizione è “altro”. Un testo che viene “trascritto” emen-

dandolo, integrandolo, eventualmente banalizzandolo, e a partire dal quale viene prodotto un altro testo che, al contrario del testo di partenza, è conforme al sistema linguistico dell'ascoltatore. Ogni vertice (istituzionale, grup- pale, familiare, individuale, produce una sua narrazione sia sull'osservatore che sull'osservato).....

Definiamo "connettore" una dimensione di un'area della personalità (o di una famiglia, di un gruppo, di una istituzione) coesiva, che partecipa alla creazione di una trama organizzatrice, o connettore psichico, che fa da sostegno e contenimento alle esperienze mentali (Sassanelli).

Mandati, Editors, Connettori esercitano la propria funzione a partire da "vertici" diversi: istituzionali, gruppali, familiari, individuali.

I Mandati rappresentano le attese, consce o inconscie, rispetto al contesto, sia degli operatori, nella fattispecie, che dei terapeuti e dei pazienti designati, ma anche delle istituzioni e dei gruppi sociali a cui ognuno degli attori appartiene.

Gli Editors sono i narratori (e le loro diverse narrazioni) presenti nel contesto.

I Connettori, analogamente, sono coloro che mettono in relazione, da vertici diversi, gli attori del contesto.

Il testo del "caso di Celestine" riportato sopra è prodotto, in tutta evidenza, da un vertice (osservatore) istituzionale. Le narrazioni di Celestine e del marito sono "tradotte" da un Editor- ascoltatore istituzionale.

Ma la storia di Celestine ha diverse risonanze nei diversi attori del sistema e il lavoro di supervisione ha come obiettivo, all'inizio, proprio la ri-edizione di tali risonanze che, una volta esplicitate, costituiranno i "mattoni" di una nuova storia.

E' così che il racconto, nella discussione che segue, si arricchisce, coralmemente, di particolari coloriture, commenti, giudizi, prese di posizione a favore e contro, emozioni nuove, interazioni

La ri-edizione della vicenda di Celestine

"...Certo, il suo mandato familiare è quello di avere figli, perché, come dice lei, sono il motore della vita, ma anche perché nella sua cultura, forse, i figli le conferiscono un diverso peso sociale...

Non è difficile parlare con lei, anche se la presenza del mediatore culturale è stata importante. Molto più difficile è capire come vive la sua situazione.

Quando era ricoverata da noi ha raccontato che il pastore della chiesa evangelica a cui appartiene suo marito parla male di lei, perché ritiene il suo abbigliamento troppo vistoso... Dice anche che il pastore della chiesa a cui lei apparteneva era molto più aperto....A proposito di Editors e di narrazioni.... Lei attribuisce al pastore della chiesa del marito altre maldicenze, ad esempio questi so-

sterrebbe che gli suoceri di Celestine, in Nigeria,, presso i quali lei era rimasta col bambino fino a tre anni fa, dicevano che lei non aveva voglia di lavorare.

A me ha detto che lui la voleva esorcizzare e poi rimandare in Africa. Attribuisce a lui e alla cognata dei malefici che sarebbero la vera causa delle malformazioni presentate dal feto....

...Anche se entrambi appartengono a chiese evangeliche qui l'antica cultura magica e la stregoneria la fanno da padroni e, d'altra parte, la stregoneria è il vero DSM dell'Africa. Recentemente è stata fatta una raccolta di definizioni delle malattie psichiatriche tratte dalla tradizione orale della stregoneria: 3000 descrizioni diverse e accuratissime di sindromi...altro che il DSM !

...Magari il pastore e la cognata sono veramente in combutta contro di lei...la figure di connettivo della famiglia allargata sembra essere la cognata da un lato e, sul versante della comunità, c'è il pastore.....

Il marito ha un incarico di rilievo nella chiesa evangelica e non sembra disposto a lasciare questo ruolo. Con noi in reparto si è lasciato andare e ha detto che questa non sembra la stessa donna che ha sposato in Africa....

Eppure lui dipende da lei: è stata a casa solo un giorno , ingessata, due gambe rotte, rotto il bacino e un braccio eppure lui ha aderito immediatamente alla sua richiesta di concepire un figlio...

Chi poteva immaginare che lui fosse così succube..Quando ancora non sapevamo che lei fosse incinta l'ho preso da parte e gli ho detto "mi raccomando, evitiamo altre gravidanze..." e invece era già tardi...al primo colpo è andato a segno...

Per noi è inconcepibile non avere i soldi per la mensa scolastica e mettere al mondo un altro figlio...e poi c'è l'altro bambino...perché cercarne a tutti i costi un altro? Ma scusate, quante donne italiane cercano un figlio a tutti i costi, quante si recano all'estero per gli impianti embrionali? La difficoltà a procreare appartiene a tutte le culture.....

Lei però è simpatica, fisicamente imponente..... certo, quando si arrabbia è terribile. E in questi casi forse è il marito che si spaventa.....

La abbiamo vista in reparto, una volta che si è irritata con un'altra paziente.....Lei è una forza della natura. Anzi, lei è la Natura.

Però, si direbbe che il suo "progetto interno" sia in antitesi con quello degli altri che la circondano..."

Sono molte le cose che colpiscono in questa nuova "edizione" grupale della storia di Celestine.

La prima è relativa al fatto che nel gruppo di operatori si apre un moto di "riconoscimento" vero delle tematiche proposte dalla sua storia quando nelle loro narrazioni

compare, viene “editato” per così dire, il tema della corporeità: in tutte le culture, si dice, è avvertita la difficoltà a procreare...e si vede anche la forza dell’aspetto fisico di Celestine e della sua nuova e, per tutti, fuorchè per lei e per il suo compagno, inaspettata maternità che sembra addirittura superare le barriere e le costrizioni del trauma subito e delle ingessature...

E’ come se, al di qua delle barriere culturali, una corporeità emergente, transculturalmente condivisa, facesse da supporto a un reciproco riconoscimento.

Improvvisamente, da un nuovo racconto collettivo degli operatori, non più “istituzionale o professionale”, ma personale ed empatico, emergono, soprattutto grazie agli interventi della parte femminile del gruppo, alcune consapevolezze intorno alle intenzioni, ai “progetti interni” di Celestine e una nuova lettura della sua storia e delle sue attese, tutte investite, agite, in questa nuova maternità, magicamente riparatrice di lutti e, proprio per questo, “disperatamente” e prepotentemente vitale, fisica.

Stati Nascenti

Diego Napolitani⁹ ci dice qualcosa che sembra scritto ad hoc per aiutarci a comprendere Celestine.....

“...Attraverso l’intenzionalità la madre abita con le sue memorie e le sue attese, con il suo passato ed il suo futuro, con le sue speranze o la sua disperazione, il possibile oggetto-che-diviene-suo-figlio.”

E, citando Stanghellini, in relazione alle difficoltà di comunicazione fra soggetti appartenenti a contesti socio-culturali diversi, così come avviene nel nostro gruppo mentre commenta questa storia

“.....Ciascun interlocutore dispone di un archivio di risposte prêt-à-porter che tendono ad occupare il campo relazionale e, solo quando la domanda investe questa specie di corpo-a-corpo e la strenua difesa che ciascuno opera per conservare le proprie identità pietrificate, si apre lo spazio per una co-costruzione di un senso comune ad entrambi che chiama in causa la reciproca responsabilità, quella disposizione ad avere cura della propria dimora (il greco ethos) fino al punto di una vera e propria ristrutturazione: dal privato al comune e dal comune pietrificato ad un comune nascente”¹⁰.

Vi è, tuttavia, un secondo aspetto che emerge con forza nel nuovo “racconto” degli operatori ed è il conflitto fra due diverse nuove “appartenenze” identitarie di Celestine e di suo marito, quasi ci trovassimo di fronte a due etiche: quella della Chiesa Evangelica e quella delle “radici” africane.

D. Napolitani ci mette a disposizione una bellissima metafora che mi sembra appropriata a descrivere questa condizione: quella degli “Stati nascenti”

“...L’espressione “stato nascente” è riferita originariamente a particolari caratteristiche di aggregati sociali nel loro muoversi contro o oltre le istituzioni, cosa che Max Weber fa derivare dal potere carismatico di un capo che induce nei suoi seguaci una fede assoluta in ciò che profeticamente annuncia secondo la formula «sta scritto, ma io vi dico»...”

(...) Alberoni, pur condividendo con Weber la natura collettiva dello stato nascente, non lo fa strettamente dipendere dal potere carismatico di un capo, ma piuttosto da una conversione repentina di un gruppo, di una coppia o anche di un singolo individuo ad una nuova visione del mondo o del proprio rapporto col mondo.” (...)“.....Il convertito rompe coi vecchi valori e con il suo entroterra di relazioni stabilite in forza della acquisita consapevolezza di valori universali non riducibili al passato che gli appare contingente. Egli “nasce” una seconda volta ad una nuova vita che si presenta a lui come dialetticamente antitetica a quella antica.” (....) Questo termine va qui inteso non secondo l’uso comune per cui si viene convertiti da qualcuno o ci si converte ad un credo già istituito, ma va inteso come un’emergenza auto-ri-organizzativa (Morin, 1986) delle proprie strutture cognitive, attuali o potenziali.”¹¹

La metafora dello “stato nascente” descrive bene la condizione di Celestine e di suo marito.

Essi sembrano appartenere a due diversi Stati nascenti, a due conversioni.

Per lui, che per primo ha scelto di lasciare l’Africa, in adesione, forse, a quella dimensione “mimetica” del desiderio richiamata da Girard, lo stato nascente a cui si converte è, in parallelo, quello che gli consente di entrare in un futuro diverso, mediato dalla adesione alla chiesa evangelica, ma anche quello che gli fa accettare una identità nuova, l’identità del mondo occidentale, con le sue regole, le sue promesse, la sua etica.

Per Celestine lo stato nascente è la riproposizione dell’etica delle origini, la maternità come fatto fisico e psichico, una sorta di patto che presuppone il riconoscimento dell’appartenenza comune a un mondo antico e potente in cui i figli sono, appunto, il motore della vita.

Il marito di Celestine, come si ricorderà, si lascia sfuggire, nei suoi commenti con gli operatori, che “...Celestine non è la stessa donna che ha conosciuto in Africa, che è diversa...”

Ed è effettivamente così, perché lui stesso, per primo, è attraversato dalla “diversità”: un diverso ordine simbolico che segna un punto di rottura col suo mondo precedente, ed è, proprio per questo, un diverso stato nascente.

Dornes dice qualcosa di estremamente puntuale in proposito: “...Gli individui nella società globalizzata

⁹Napolitani IDENTITÀ, ALTERITÀ, CULTURE (Comprendre 19, 2009)

¹⁰(ibidem)

¹¹(ibidem, pag 212-213)

(e non solo i migranti, dunque) non sono più uniti dall'identificazione con un ordine simbolico condiviso. L'auto-organizzazione individuale ha preso il posto dei supporti esterni. I problemi irrisolti della società e della crisi economica sono trasferiti sulla persona. Ciò potrebbe condurre a una crescente vulnerabilità, ad una predisposizione alla malattia mentale – come depressione, paura di fallimento, ansia, sentimenti di depersonalizzazione – in quanto essi non trovano alcun supporto in un ordine generale...¹²

Dice in proposito Güc: ... “I migranti africani provengono da una società in cui regole e tabù hanno un impatto più forte. Si trovano immersi in una società democratica, quella europea, tesa verso la libertà individuale e lo sviluppo dell'autodeterminazione al di là del gruppo familiare di provenienza (Güc 2009). Inevitabilmente, tuttavia, si sentono messi da parte, in quanto il loro potenziale di movimento è legato alla loro socializzazione orientata al gruppo.”¹³

Celestine e suo marito non sfuggono evidentemente a questa condizione, non perché migranti, ma perché, fragili tra i fragili, sono immersi in una etica diversa, nuova, profondamente individualistica, che li sovrasta.

Ciò che andrebbe ricomposto nella coppia è, pertanto, un nuovo ordine simbolico che coniughi a un livello più alto e attraverso una nuova etica inclusiva i lorodue diversi stati nascenti.

Ma, in parallelo, un nuovo ordine simbolico, un nuovo stato nascente, andrebbe ricostruito anche nei Servizi che si confrontano con la loro vicenda umana...

Culture, Pre-giudizi e costruzione del futuro

I presupposti di questo nuovo ordine simbolico esistono e possono essere individuati proprio in quella ambiguità che gli operatori rimproverano al marito di Celestine e che, per il momento, non sembrano invece riconoscere all'interno della propria lettura “istituzionale”.....

Vorrei qui richiamare un brano dalla relazione degli operatori che abbiamo avuto modo di condividere nella sua “prima versione”: “...Il marito in questi mesi si è dimostrato incapace di assumere una posizione univoca; con i Servizi ha tentato di collaborare, ma senza essere davvero in grado di rapportarsi con la moglie in modo paritario: asseconda qualsiasi desiderio della stessa (compreso l'iniziare un'altra gravidanza nonostante i due precedenti aborti, la salute mentale della moglie, la frattura di bacino, le difficoltà economiche)...”

In tutta evidenza il marito di Celestine vive, sia al proprio interno che nella relazioni esterne, questa doppia appartenenza a due codici etici e simbolici: da un lato i Servizi, o la Chiesa evangelica, dall'altro Celestine.

Da un lato ha un mandato etico-istituzionale, quello dei Servizi e della Chiesa, dall'altro un mandato etico-familiare, quello di Celestine.

Il primo gli suggerisce prudenza, valutazione realistica degli eventi, dello stato di salute della moglie, delle compatibilità economico gestionali del menage familiare; il secondo gli si propone con l'urgenza drammatica di una vera e propria sopravvivenza fisica del nucleo familiare contro un destino avverso, gli chiede il suggello un patto intimo, privato, una fedeltà a uno stato nascente originario...

Il marito di Celestine e Celestine stessa possono essere aiutati a uscire da questa empassa solo da Servizi in grado di assumere ed elaborare con loro le “ambiguità” che abbiamo descritto.

Lo possono fare, tuttavia, a condizione di assumere ed elaborare, a loro volta, la propria ambiguità.

Si tratta, per i Servizi, di superare resistenze connesse a diversi tipi di mandati: istituzionali, professionali, culturali. Dice Stanghellini:

*“Il confronto con altre culture non può prescindere dal fatto che chi si confronta lo fa dal vertice della propria cultura, che non solo non può essere ridotta ad alcuna epochè ma che può, al contrario, essere la condizione per un avvicinamento conoscitivo col diverso grazie ad una riflessione critica che essa stessa produce e che viene ulteriormente incrementata proprio dal confronto con l'altro.”*¹⁴

Il “vertice” della propria cultura è sempre all'origine sia dell'identità, così come dell'ambiguità e del pregiudizio di cui ognuno è portatore. E tale “vertice” assume quasi sempre forme istituzionalizzate, soprattutto quando esso è “incarnato”, come nel nostro caso, da gruppi di operatori, perché, come direbbe Bion, “...Il gruppo è un contenitore che trasmette conoscenza(...)L'istituzione ne assorbe le conseguenze, in modo che il gruppo non ne sia distrutto”...¹⁵

Il gruppo, in prima istanza, si difende “istituzionalmente” da tutto ciò che di “alieno” percepisce nella vicenda di Celestine, ma più ci si avvicina, attraverso la discussione e la ri-edizione della storia, a livelli di comprensione profonda, “empatica”, incarnata, più la curiosità e l'interesse prevalgono.

Ci aiuta, in questo approfondimento, un contributo di Gadamer:

“Non sono i nostri giudizi a costituire il nostro essere, quanto i nostri pregiudizi (...)In realtà la storicità della nostra esistenza fa sì che i pregiudizi, nel senso letterale della parola, costituiscano la direzione iniziale di tutta la nostra capacità di esperienza. I pregiudizi sono predisposizioni della nostra apertura verso il mondo. (...) Questa formulazione non significa che noi siamo racchiusi entro

¹² Ernestine Wohlfart Mobilità globalizzata e perdita del collettivo? Uno studio etnopsicoanalitico. (Plexus, n°6, maggio 2011) pag. 230-250

¹³ (ibidem)

¹⁴ D. Napolitani IDENTITÀ, ALTERITÀ, CULTURE (Comprendre 19, 2009)

¹⁵ W. Bion Apprendere dall'esperienza ,(p. 112) Armando , 1982

un muro di pregiudizi e che facciamo passare attraverso le strette entrate soltanto le cose in grado di mostrare un lasciapassare che ci dica "qui non avverrà niente di nuovo". Al contrario diamo il benvenuto proprio a quell'ospite che promette qualcosa alla nostra curiosità"¹⁶

Un salto di qualità

A questo punto, condivise queste riflessioni, la discussione nel gruppo fa un salto di qualità. Ecco il testo dei nuovi interventi:

".....Nessun nuovo "ordine simbolico" può esser imposto da qualcuno di noi, ma va ricostruito attraverso narrazioni che possano essere condivise con loro.

Condividere progetti e obiettivi comuni, ecco cosa si dovrebbe fare, anche se l'incontro individuale con il migrante è molto più complesso e noi, come servizi siamo ancora in difesa e non in fase di mutamento....

.....Indagare con più accuratezza i significati degli eventi di vita nelle loro culture, anche attraverso un atteggiamento di ascolto e d'interesse....

..... Certo, ci sono eventi per noi assolutamente inconcepibili in termini di razionalità, ad esempio una gravidanza riparativa di un precedente aborto e, d'altra parte, occorre prendere atto degli eventi così come si verificano anche se non ne condividiamo le motivazioni....

I servizi devono co-costruire insieme ad una società che cambia, e cambiare essi stessi: rendiamoci conto che in certe culture la maternità è anche negoziazione e potere, la maternità è anche un questione di rango.... E' anche negoziazione di relazioni....

E che la stregoneria è.... "psichiatria"... nelle culture africane...Forse dovremmo costruire un gruppo come spazio di relazione fra culture diverse, sia in termini di servizio sia come dimensione transculturale: un ethos e un echos nuovi con l'impegno di rispettare le culture degli altri per consentire loro di rispettare la nostra.

Forse potremmo pensare a una formazione comune per operatori e associazioni di migranti..... Ma noi, come Servizio psichiatrico siamo "adatti" a svolgere ruoli di ricomposizione di ordini simbolici? O non dovrebbero essere piuttosto altri Servizi, meno condizionati dallo "stigma" a farsi carico di problematiche "di confine" come queste? Dove finisce la "cultura", con tutti i suoi condizionamenti, e dove comincia la clinica? E noi, dove ci collochiamo, come Servizio Psichiatrico, per non connotare i comportamenti di Celestine con ottiche involontariamente patologizzanti?"

Migrazione: una condizione borderline culturale?

Ernestine Wohlhart ci ricorda che ".....Kernberg (1983) lavorò sulle relazioni oggettuali che dovevano essere distrutte più volte, in particolare nelle personalità borderline, che oscillano tra idealizzazione e svalutazione di se stessi e della controparte. Il mondo interno non ha sufficienti oggetti interiorizzati, la psiche non può decidere fra bene e male. Non c'è un ordine generale dove le due forze basiche, la tensione fra Eros e Thanatos, possano essere tollerate."¹⁷

La vicenda di Celestine sembra corrispondere perfettamente a questa descrizione; Amore e Morte stanno al di fuori di un ordine generale o, per meglio dire, di un "ordine simbolico condiviso" al cui interno possano essere tollerati: Celestine oscilla fra l'idealizzazione di una nuova maternità e la sottovalutazione delle difficoltà che alla maternità sono connesse, compresa la possibilità di una nuova, seppure non prevedibile, interruzione di gravidanza.

In parallelo Celestine gioca, nella sua "maternità possibile", la buona o cattiva valutazione di sé, della sua famiglia allargata, del suo nuovo gruppo sociale, dei Servizi....

Il marito, a sua volta, oscilla tra l'affidarsi al parere "istituzionale" dei Servizi, della Chiesa Evangelica e il rifugiarsi nella adesione, per "rispecchiamento", al mondo e alla dimensione simbolica di cui Celestine è portatrice.

Entrambi sembrano non poter decidere fra bene e male in quanto non più in grado di riconoscere "oggetti Interiorizzati" originari e stabili: o perché questi oggetti sono perduti o perché debbono essere abbandonati per far posto a nuovi "oggetti", a nuovi mondi significanti, molto più astratti e, a volte, proprio per questo, vuoti e minacciosi....

"....gli effetti dei processi globali sulle culture globali [...] includono [...] la dissoluzione delle comunità sociali, l'incapacità dei soggetti di integrarsi attraverso relazioni vincolanti, una cresciuta astrazione di tutti i processi della vita" ci ricorda Nadig¹⁸. (Nadig 2002).

E questo ha, oggettivamente, importanti implicazioni:

"...lo spazio fra il mondo interno e il mondo esterno (Kernberg) che è riempito dalle relazioni che permettono all'individuo di sviluppare un'identità stabile, che li definisce e li integra nella società, sembra essere vuoto, ma anche minaccioso..."¹⁹

E' come se, nel mondo globalizzato, tutto venisse messo in discussione e i migranti, i più esposti a questo "vuoto",

¹⁶Gadamer, H.G. Verità e metodo. (1960, pag. 9) Tr.It. Bompiani, Milano 1983

¹⁷Ernestine Wohlhart Mobilità globalizzata e perdita del collettivo? Uno studio etnopsicoanalitico. (Plexus, n°6, maggio 2011)

¹⁸(Ibidem)

¹⁹(Ibidem)

a questa minaccia alla loro identità, per il loro essere culturalmente e geograficamente “di confine” sono la massima espressione di questa contraddizione.

L'unica possibilità vera, a questo punto, di rispondere ai Servizi che si interrogano sul proprio ruolo rispetto a queste nuove dimensioni storico esistenziali, mi sembra essere quella che Stanghellini, con grande lucidità, definisce in questo modo:

“Se accolgo come se fossero miei i moti dell'animo dell'altro, se ne “rispecchio” i caratteri, ho a disposizione una serie di “mattoni” attraverso cui ne ricostruisco l'identità, ricostruzione che avviene nello spazio più privato della coscienza dell'osservatore.²⁰

La ricostruzione dell'esperienza dell'altro si compie cioè all'interno del soggetto che lo esplora.”

Aggiungerei: ...e ciò a prescindere dal fatto che il “soggetto che esplora” sia all'interno di un vertice istituzionale, professionale o religioso....

Se la ricostruzione dell'esperienza dell'altro si compie all'interno del soggetto che lo esplora, allora chiunque può comprendere che i figli, per Celestine sono forse specchi “ricostruttori” della sua identità-esperienza culturale- biologica: un pronto soccorso per la sua identità perduta...

Ma se ci accostiamo, come operatori, a prescindere dai nostri Servizi di appartenenza, alla sua storia empaticamente, seppure come osservatori rispecchianti, allora diveniamo una risorsa, diveniamo , per lei e con lei, “editori” della sua nuova narrazione.

“...Ma questa forma di conoscenza è possibile, dice Stanghellini, solo se osservatore e osservato partecipano del medesimo senso comune, se sono situati nel medesimo orizzonte culturale, ma se uno dei due è radicato nella propria identità “privata” l'approccio empatico non si dà ed ogni riconoscimento di similitudine viene tematizzato dai propri codici la cui prevalenza finisce col produrre una conoscenza in terza persona..... Ciò che consente l'avvio di un superamento (e non un superamento univoco e definitivo) della conoscenza soggettiva e di quella oggettiva (“il cancro della psicologia”, dice Binswanger) è la conoscenza in seconda

persona: conoscenza dialogica condivisa dal “soggetto” e dall’“oggetto” della ricerca. È un tipo di conoscenza centrata sul “noi” [...] essa dischiude, parallelamente alla comprensione dell'altro, la comprensione di sé....

“(.....)Ciascun soggetto porta dentro di sé i suoi gruppi d'identificazione e d'appartenenza primaria nel momento in cui entra in contatto con altri individui. Pertanto l'esperienza transculturale è possibile passando attraverso il conflitto e le barriere che impediscono il contatto e il riconoscimento reciproco e attraverso la costruzione di una (nuova) matrice culturale che consente di mettersi in relazione “al di là delle appartenenze primarie”.²¹

Alla domanda posta dai Servizi sul proprio “ruolo” di confine fra “cultura” e clinica nell'incontro con persone migranti, potremmo rispondere, in base a queste considerazioni, che le condizioni borderline culturali accomunano sia i migranti che i Servizi: questa condizione di difficile rispecchiamento reciproco è un dato di partenza imprescindibile. Occorre perciò andare al di là delle proprie appartenenze primarie e non solo con le persone migranti: chi è in grado di assumere questo nuovo punto di vista “normalmente”, nei confronti dell'alterità di un paziente “locale”, infatti, lo farà anche con un migrante (paziente e non) e chi apprenderà a rapportarsi con l'alterità di un migrante (paziente e non)..... avrà enormi vantaggi a relazionarsi con quella dei suoi pazienti “storici”.

Oggi più che mai il compito di Servizi diversi, come quelli che sono rappresentati in questo gruppo di supervisione, è quello di lavorare con intelligenza e coraggio sulle rispettive terre di confine condividendo quel tipo di etica che appartiene ai pionieri e ai migranti, cioè alle persone capaci di esplorare l'altrove....

Per fare questo occorre accettare la sfida di incontrare, all'interno dei rispettivi pregiudizi , che a volte hanno l'abito degli statuti scientifici, le diverse identità professionali , istituzionali, culturali e personali per rigenerare ,attraverso una nuova simulazione incarnata, un nuovo modello di comprensione di noi stessi e delle persone che siamo chiamati ad accompagnare in momenti cruciali della loro vita.

²⁰ Stanghellini G.: Psicopatologia del senso comune. Raffaello Cortina, Milano, 2008

²¹ (Ibidem)

Bibliografia

(Ballerini A.: Psicopatologia fenomenologica e psichiatria biologica: un “salto mortale” epistemico o una possibile convergenza?. *COMPRENDE*, 2001, 11: 7- 17)

Bion W. *Apprendere dall'esperienza*. Armando , 1982

Ceruti,M. *Il vincolo e la possibilità* Raffaello Cortina Milano 2009

Gadamer, H.G. *Verità e metodo*. (1960, pag. 9) Tr.It. Bompiani, Milano 1983

Gallese *La molteplice natura delle relazioni interpersonali: la ricerca di un comune meccanismo neurofisiologico” in Networks*, 1: 24-47 , 2003 www.Swif Uniba.it

Vittorio Gallese.“ *Le due facce della mimesi. La Teoria Mimetica di Girard, la simulazione incarnata e l'identificazione Sociale” in Psicobiettivo*, Anno XXIX N° 2, 77-102.

Maturana H., Varela,F. *L'albero della conoscenza*.Tr.it. Garzanti, Milano 1986

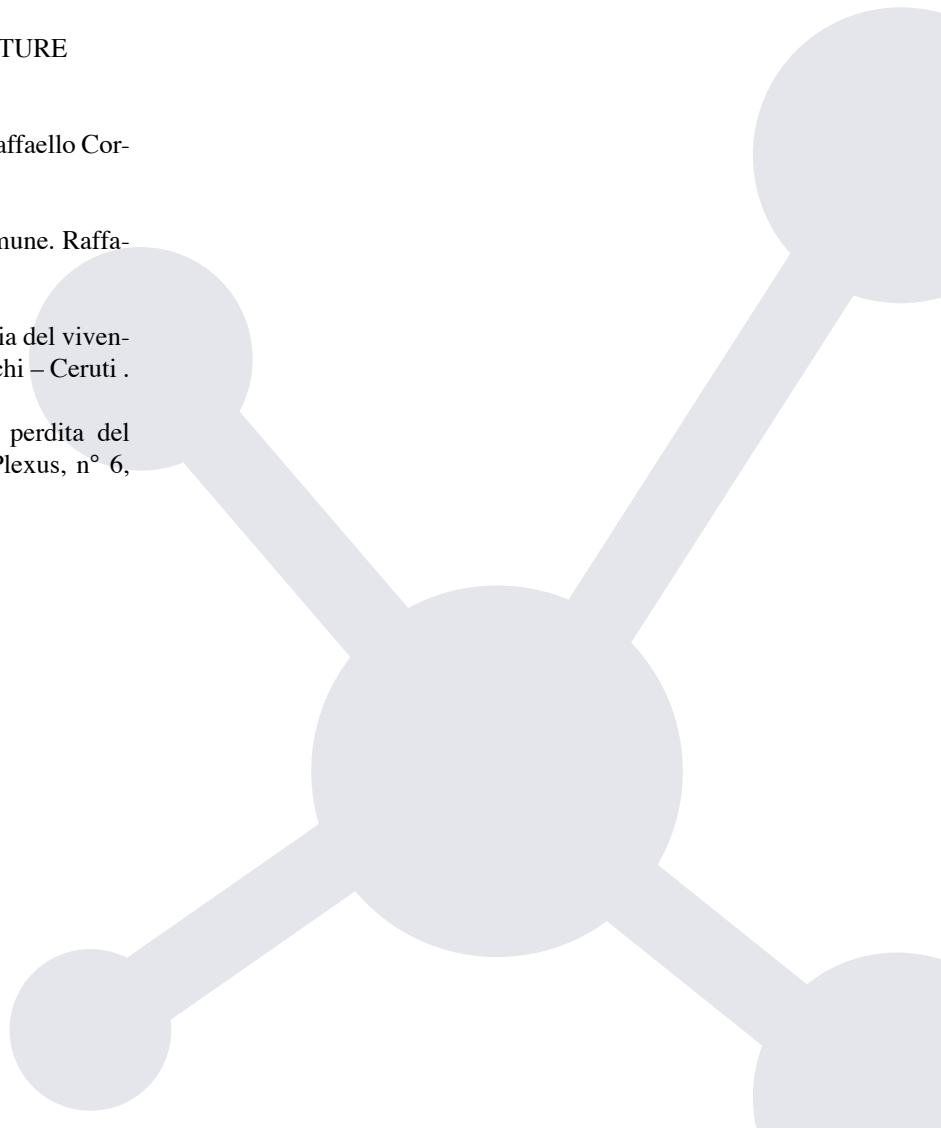
D. Napolitani *IDENTITÀ, ALTERITÀ, CULTURE* (Comprendre 19, 2009)

Rizzolatti, G. Sinigaglia R. *So quel che fai*.Raffaello Cortina Milano ,2008

Stanghellini G.: *Psicopatologia del senso comune*. Raffaello Cortina, Milano, 2008

Varela, F.*Complessità del cervello e autonomia del vivente in La sfida della complessità a cura di Bocchi – Ceruti . Bruno Mondadori, Milano 2007)*

Ernestine Wohlfart *Mobilità globalizzata e perdita del collettivo? Uno studio etnopsicoanalitico*. (Plexus, n° 6, maggio 2011)



Rito e ritualità

Melinda Celestre,
Alessandra Riccò,
Roberta Tarantino
1° anno

Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Sistemico Integrata

PREMESSA

“Il rito non appartiene a nessun ambito specifico dell’esistenza, non è esclusivo del Sacro né del profano, non è prerogativa dell’uomo religioso né di quello secolare; non è fenomeno puramente soggettivo, né unicamente collettivo, non ha scopi solamente propiziatori né solo gratulatori.

Il rito appartiene alla normalità e alla patologia; è presente nelle culture arcaiche e nella civiltà postindustriale; è praticato da persone ingenua e superstiziose e da persone intellettuali e razionali.

Il rito è dell’uomo.

Nell’antropologia, con i suoi riti agrari, nella patologia, con rituali ossessivi eseguiti negli ospedali psichiatrici, nella terapia, con il setting rigoroso della stanza dello psicoanalista, nei momenti cruciali dell’esistenza, con i riti di nascita e di morte, quelli di passaggio all’età adulta, il matrimonio, l’ingresso e l’uscita dall’attività lavorativa...la vita dell’uomo è satura di comportamenti rituali. La loro estensione è universale e la loro presenza attraversa i tempi.

Avvolti da una particolare tonalità emotiva, i riti trasfigurano le persone, i luoghi, oggetti e azioni della quotidianità. Attraverso il rito l’individuo entra in una dimensione che lo sovrasta, e fa esperienza delle realtà transpersonali. La maschera e il travestimento trovano nel rito le loro ragioni storiche e soprattutto psicologiche”.

(Claudio Widmann)

Alessandra.. Melinda.. Roberta..

Il rito

Cos’è il rito?

Diversi studi antropologici hanno evidenziato, attraverso la comparazione di diverse forme sociali e culturali, che i riti rappresentano una costante e che costituiscono un importante aspetto della comunicazione sociale. (1)

Il linguista Emile Benveniste rintraccia l’etimologia del termine “rito” da ritus che significa “ordine prescritto”, termine latino a sua volta associato a forme greche come artus (ordinamento), ararisko (armonizzare, adattare) e arthmos (legame, congiunzione). Questi termini hanno in comune la radice ar, che deriva dall’indoeuropeo vedico

(rta, arta) e richiama il concetto di ordine del cosmo, di ordine di rapporto tra gli dei e gli uomini, l’ordine degli uomini tra loro (Segalen, 1998).

Il rito è un’insieme di atti formalizzati che esprimono e portano una dimensione simbolica. Esso è caratterizzato da una configurazione spazio-temporale specifica, dal ricorso ad oggetti, da comportamenti e linguaggi specifici, da segni emblematici, il cui senso costituisce un bene comune a un gruppo sociale.

Da un punto di vista etologico i rituali possono essere riscontrati sia nelle società umane che nel mondo animale, sono schemi di interazione soggetti a creazione, ripetizione e cambiamento. Ogni rito ha un determinato risvolto neurofisiologico, emozionale e cognitivo. Alcuni rituali sono influenzati maggiormente dalla filogenesi e si ritrovano, simili, in tutte le culture; altri si sono evoluti in riti collettivi; altri ancora sono specifici della vita quotidiana di ogni essere umano (Bonino, 1987; Portmann, 1991).

Per quel che riguarda il rito da un punto di vista antropologico si può notare come in letteratura venga sottolineata la funzione che questo ha nel preservare i meccanismi sociali tipici di ogni società.

Emile Durkeim, che seguì la traccia del sacro, sottolineò come le manifestazioni rituali provocano una frattura nel tran-tran quotidiano, ponendo in secondo piano l’individualità, e mettendo in moto la collettività, la quale si riunisce in gruppi per celebrare in un tempo collettivo rigenerando l’anima. I rituali alternano altresì ai tempi profani i tempi sacri, che originariamente seguivano i fenomeni cosmici e naturali (esempio: le feste pastorali e agrarie degli antichi ebrei).

I riti assumerebbero quindi lo scopo di collegare il presente al passato, l’individuo alla comunità.

Durkeim si interrogò riguardo l’efficacia del rito trovando la risposta nel sociale: esso produrrebbe stati mentali collettivi che derivano dal fatto che il gruppo è coeso al suo interno. Nel rito gli individui si riuniscono, provano sentimenti comuni che si esprimono in atti comuni. Esso è quindi il mezzo con cui il gruppo sociale si riafferma periodicamente. Non può esistere una società che non senta il bisogno di conservare e rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi tramite riunioni collettive (Segalen, 1998).

Altri studiosi hanno invece considerato il rito come espressione di un bisogno intrinseco individuale che si esplica nella sua celebrazione collettiva, rappresentando e legittimando i valori fondanti propri di ogni società, attraverso la comunicazione.

Il rituale, quindi, rende possibili la socialità e la condivisione dei codici comunicativi.

La condivisione dei codici comunicativi si può ritrovare in quello che Goffman ha riscontrato analizzando i comportamenti adeguati alle situazioni, sostenendo che quando gli individui si trovano l'uno in presenza dell'altro pur non comunicando verbalmente, sono comunque impegnati in un tipo di comunicazione che coinvolge l'aspetto fisico e gli atti personali come l'abbigliamento, il movimento e la posizione del corpo, il volume della voce, l'espressione delle proprie emozioni, ciò che egli definisce "idioma del corpo". L'individuo può smettere di parlare, ma non può smettere di comunicare attraverso il corpo; non può non comunicare (primo assioma della comunicazione di Watzlawick). Paradossalmente, il modo migliore per dare meno informazioni su di sé è adeguarsi e agire come ci si aspetta debbano agire persone del suo tipo, il fatto che in questo modo le informazioni su di sé possono essere tenute nascoste è uno dei motivi per continuare a fare le cose come devono essere fatte.

Nell'attraversare le ritualità caratteristiche della comunicazione Goffman parla di "disattenzione civile" che consiste nel concedere all'altro un'attenzione visiva sufficiente a dimostrare che se ne è notata la presenza distogliendo subito dopo lo sguardo per comunicargli che non costituisce l'oggetto di una particolare curiosità o di un'intenzione specifica. Nel compiere quest'atto di "cortesia formale" un ruolo centrale è svolto dagli occhi, dallo sguardo che deve posarsi sull'altro solo un istante per poi spostarsi altrove. Gli sguardi occhi-negli-occhi hanno un ruolo particolare nella vita di comunicazione della comunità, stabiliscono una sottintesa disponibilità verso comunicazioni verbali, così come distogliere lo sguardo sottintende la volontà di estraniarsi da chi sta intorno. Si tratta di uno dei rituali interpersonali più insignificanti, ma regolano costantemente i rapporti sociali nella nostra società (Goffman, 1963).

Anche Leach insiste sulla portata comunicativa del rito, nel quale le parole e i comportamenti, come il linguaggio corporeo, sono indissociabili. Egli introduce una distinzione importante, quella tra i comportamenti privati e i comportamenti pubblici: i primi assumerebbero un significato affettivo mentre i secondi un significato sociale. Tali comportamenti rituali diventano linguaggio del comportamento e sono dotati di "simboli unitari" che hanno significato comune sia per chi li manifesta che per chi assiste. Il simbolismo privato modifica lo stato dell'attore, mentre il simbolismo pubblico agisce sulla situazione modificandola.

Per Van Gennep le società sono caratterizzate da discontinuità, conflitti interni e da una potente spinta alla diffe-

renziamento, il rito cerca di ricomporre l'ordine sociale, rimesso in discussione a ogni tappa del ciclo biologico umano. Studiando i riti di passaggio, egli prese in considerazione i rituali come manifestazione che riguardano sia la vita dell'individuo come ciclo biologico e familiare, sia il trascorrere dei giorni, del tempo, delle stagioni, delle opere. Egli notò nelle civiltà più diverse molte manifestazioni sociali riconducibili allo stesso schema formale e che utilizzano lo stesso quadro di riferimento spazio-temporale.

Secondo questo autore in ogni società la vita dell'individuo è continuamente caratterizzata dal passaggio da un'età ad un'altra e da un'occupazione all'altra: nascita, pubertà, matrimonio, paternità, progressione di classe, morte.

Egli vide nei rituali che scandiscono la vita individuale e il ciclo annuale la costante della transizione da uno stadio, o tappa, all'altro, secondo uno schema rettilineo. Descrive come le religioni hanno integrato le cerimonie pagane, come per esempio sono stati cristianizzati i rituali connessi al calendario pagano: il ciclo della primavera è stato integrato in quello della Quaresima e della Pasqua, e così via. L'ordine sequenziale di tali manifestazioni consiste in una azione composta da un inizio, uno svolgimento e una fine

I riti sono composti da sequenze ordinate, che a loro volta sono costituite da una concatenazione di atti prescritti. Tale ordine costituirebbe già in se stesso un elemento magico-religioso di importanza essenziale.

Per Van Gennep un rituale può essere soggetto a cambiamento di significato a seconda del posto che occupa in una sequenza cerimoniale rispetto a un'altra. Un rito infatti non avrebbe in se stesso un valore definito una volta per tutte, ma cambierebbe di senso secondo gli atti che lo precedono e lo seguono. Per capire un rito quindi non lo si può estrapolare dall'insieme cerimoniale di cui fa parte, e che ciascun elemento dell'insieme deve essere considerato invece nei suoi rapporti con tutti gli altri elementi.

Van Gennep distingue tre stadi nel rituale: la separazione, il margine e l'aggregazione. La forma e la durata del primo e dell'ultimo cambiano in base alla cosa che viene celebrata, per esempio nei riti funerari prevale la separazione, mentre in quelli nuziali l'aggregazione. I periodi di margine talvolta diventano così importanti da acquisire una propria autonomia, come ad esempio avviene per il fidanzamento, margine tra il celibato e lo stato coniugale.

Van Gennep considera i rituali anche dal punto di vista emotivo. La partecipazione di qualcuno a un rituale diventa una guida per valutare il grado di integrazione sociale all'interno della comunità. Anche sottrarsi ostentatamente all'imposizione collettiva di un rito è un modo per esprimere le scelte sociali, per esempio, in Inghilterra non si partecipa ai funerali di qualcuno per rendere di pubblico dominio una lite con la famiglia a cui apparteneva il defunto (Van Gennep, 1981).

I rituali, quindi, soddisfano due importanti aspetti della comunicazione: quello simbolico e quello affettivo. La loro

forza ed efficacia deriva proprio dal coinvolgimento affettivo, è infatti nella condivisione rituale che si manifestano e si condividono emozioni che richiedono un riconoscimento per essere affrontate.

Marc Abelès mette in relazione il rituale con la comunicazione politica moderna. I riti vengono definiti come comportamenti che fanno parte di un sistema di segnali finalizzato a trasmettere informazioni, non tanto per perseguire dei fini, ma in virtù di un codice comunicativo definito culturalmente. Sono comportamenti efficaci di per sé, come fossero comportamenti magici.

Anche Bateson ritenne il rituale come trasmissione di informazione, come un insieme di segni che non solo riconferma le nozioni e le acquisizioni precedenti, ma permette anche di fornire nuove informazioni, come ad esempio l'acquisizione di un nuovo status, l'esistenza di un certo tipo di relazione tra un membro del gruppo e un altro, ecc.

Egli, nella sua riflessione sull'analisi dei processi di socializzazione nella cultura balinese, sottolineò l'importanza di cogliere e descrivere lo stato mentale che caratterizza un certo tipo di comportamento rituale, dove centrale è la funzione del corpo, un corpo socializzato nel rituale. Il sistema mente-corpo nella cultura balinese costituisce per Bateson il presupposto per una condivisione affettiva delle emozioni. Il mondo affettivo, simbolizzato nei contesti ritualizzati, sembra per Bateson assimilabile ad una condizione di illusione che genera nuove possibilità nella relazione dell'individuo con il suo gruppo di appartenenza (Bateson, 1976).

Qual è il senso del rito oggi?

Secondo alcuni autori più le società diventano complesse, meno sono ritualizzate. Nelle situazioni urbane moderne infatti la frammentazione dei ruoli, delle attività e la base materiale della vita contribuirebbero a mantenere separati i ruoli sociali. Altri invece, come per esempio Julian Pitt-Rivers, sostengono che vi sono azioni e pensieri simbolici anche nei riti moderni, per quanto non siano condivisi da una intera collettività, assumano forme diverse e non abbiano più aspetti religiosi.

Molti passaggi della vita che un tempo erano ritualizzati, come il battesimo, il matrimonio e i funerali, oggi sono stati trasferiti nel privato e la loro portata è diminuita. Vi sono però rituali recenti che si sono aggiunti, come per esempio il compleanno, innovazione della borghesia dell'ottocento, o come "il primo libro del bambino", diari su cui le madri segnano tutte le "prime volte" del bambino. I matrimoni non segnano più dei passaggi, e pur rivestendo forme immutate rendono pubblico un impegno già attuato da diverso tempo nel rapporto di coppia; inoltre ogni coppia funge da regista del proprio matrimonio, diventato una cerimonia flessibile in base ai gusti degli sposi. Anche i riti mortuari sono celebrati in forme più modeste, spesso ridotti alla loro espressione più semplice; in assenza di una collettività che condivide un'emozione comune, la durata

dell'afflizione si abbrevia e i segni esteriori del dolore vengono contenuti.

Nelle società "tradizionali" non venivano distinti lavoro e non-lavoro come nelle società moderne, come per esempio avviene nel caso dello sport, del tempo libero e del gioco. Queste infatti erano tra le attività sociali del gruppo e avevano il compito di assolvere funzioni precise. A tali attività erano associate tappe relative alla pubertà, ai riti funebri o alle cerimonie che scandivano i momenti dell'anno. Oggi alcune di queste attività mantengono la loro funzione di rituali, riunendo la collettività e portando forte impatto emozionale. Sembrano inoltre ricostruire delle identità locali che contrastano l'omogeneizzazione tipica della nostra società.

Esistono anche gesti più legati al quotidiano, che possono essere considerati rituali minori, ma di ugual natura dei rituali veri e propri in quanto soggetti a criteri specifici: essi sono ripetuti, hanno un carattere collettivo, comportano una forma di ingiunzione, e hanno un elemento mediatore del rituale che consiste in qualcosa che si consuma insieme, come un pasto o una bevanda. Esempio classico è un insieme di colleghi di lavoro che prendono insieme il caffè.

I rituali oggi scandiscono soprattutto i momenti significativi dell'esistenza, attraverso un'interrotta concatenazione di comportamenti, rendendo significativi momenti della quotidianità e conferendo significato anche a gesti ordinari.

Pinkus, sottolinea come il rito nasca e sia finalizzato a dare un senso alle vicissitudini più importanti della vita umana, dando loro un senso, un significato che risulta creativo ed importante per il processo di individuazione. Inoltre il rito che viene trasmesso e si fa tradizione prepara il futuro del gruppo dei partecipanti al rito e produce possibilità trasformative. L'autore constata tuttavia come i cambiamenti epocali degli ultimi decenni hanno provocato una crisi dei valori condivisi e dei linguaggi simbolici, condizione necessaria per la celebrazione del rito (Pinkus, 2007).

La pratica stessa della ritualità, è vista come una forma vuota, una pura esteriorizzazione, un modello stereotipato di gesti e di regole. Ma in realtà un rito è anche un tipo di azione inseparabile dai significati che la società gli attribuisce, e i significati attribuiti dal rito hanno a che fare col modo di intendere la cultura di una società, se per cultura si intende soprattutto la "ricerca di simboli significanti", che veicolano la percezione, l'emozione e la comprensione.

Ma questi cambiamenti epocali non hanno prodotto modelli alternativi per affrontare le vicissitudini esistenziali: la profonda crisi della dimensione simbolica fa sì che i nuovi 'riti laici' non permettono di entrare in contatto con il mistero dell'esistenza. In particolare Pinkus si sofferma sul rito di accompagnamento della morte, dove centrale è la domanda sul senso della vita. Egli sostiene che quando manca un'attitudine simbolica che sostenga la ricerca di senso, quando viene meno la consapevolezza che il morire

sia il coronamento del processo individuativo e quando la comunità non riesce a vivere collettivamente dei riti che conservino la loro potenzialità evocativa e di trascendimento, la morte diventa un evento terrorizzante la cui minaccia paralizza la vita.

Sulla stessa scia si colloca anche Andreoli, secondo cui la psicopatologia, e in particolare i comportamenti psichiatrici, sono una fenomenologia della morte, da cui la nostra società è terrorizzata. Così, l'ossessione, una delle più diffuse patologie odierne, è legata al tentativo di controllare ogni cosa, nell'inconscia speranza di poter controllare l'evento incontrollabile per antonomasia. La depressione, soprattutto quella malinconica, è una tragica modalità di morire, di cancellarsi assieme al mondo, perché si è perduto il senso della vita e dunque anche della morte come momento della vita stessa.

Infine, particolarmente interessante è la riflessione di questo autore sulla "morte spettacolo" caratteristica della società odierna. Non c'è dubbio che oggi questa società ci ha messo di fronte a una ritualità dell'uccidere, sebbene sempre dentro lo spettacolo. Lo dimostrano, per esempio, gli omicidi seriali, e in particolare il fenomeno "dell'overkilling", una forma di uccisione in cui si continua ad infliggere colpi sulla persona già morta, secondo una ritualità la cui finalità sarebbe un uccidere non la persona, ma la morte stessa. Ugualmente i riti di satanismo non riguarderebbero mai una vittima, che spesso è casuale, ma la morte stessa (Andreoli, 2007).

Rito e patologia

Abbiamo visto come i rituali sono parte integrante della vita sia nella quotidianità che nello scandire i suoi passaggi salienti. E' possibile che l'importanza dei rituali diventi tale da sovrastare altre priorità dell'individuo? Per esempio, è possibile che un rituale debba essere a tutti i costi svolto anche quando interferisce con lo svolgimento della quotidianità? O ancora, può essere che un rituale sia ritenuto più importante delle conseguenze mediche che può comportare? Ed è possibile che un rituale venga considerato prioritario rispetto la legge e i diritti fondamentali della persona?

L'importanza dei rituali per una persona talvolta è talmente smisurata da costituire un sintomo di una patologia, come per esempio avviene nel disturbo ossessivo-compulsivo o nell'autismo infantile.

Incontriamo i rituali nel disturbo ossessivo compulsivo. Le persone che soffrono di tale disturbo mettono in atto tali rituali in modo ripetitivo per tentare di difendersi dalle ossessioni, ma se ne lamentano. Quando si interferisce in questi rituali, nella persona si manifesta ansia.

Anche se il soggetto si lamenta di questi rituali, essi sono molto importanti e devono essere eseguiti in particolari modi per evitare conseguenze negative, e per impedire all'ansia di prendere il sopravvento. Talvolta il soggetto è

convinto che i rituali siano solo un effetto del disturbo, ma anche in questo caso non riesce comunque ad ignorarli; talvolta invece questo comportamento rituale diventa talmente regolare da non essere percepito dal soggetto come degno di nota.

Esempi di compulsioni sono comportamenti come il lavarsi, il controllare, toccare, contare, sistemare e ordinare, svolti in maniera eccessiva; altre possono essere comportamenti rituali che l'individuo esegue perché convinto che abbasseranno le probabilità che una ossessione si manifesti.

Non vi sono solo le compulsioni osservabili, come per esempio il lavarsi le mani, possono anche essere riti mentali come la ripetizione di parole e frasi o il conto.

Nello specifico i rituali possono essere di vari tipi. I rituali preventivi, ovvero orientati al futuro, e messi in pratica per evitare che succeda qualcosa. Esempi sono il lavarsi le mani per paura di essere contaminati (come la paura delle secrezioni del corpo umano quali saliva, sudore, lacrime, muco, urina e feci), evitare il calpestio delle fughe di separazione; allineare perfettamente gli oggetti nel loro insieme, in angolazioni perfette.

Un altro genere di rituali sono quelli propiziatori: come comportamenti eccessivamente superstiziosi o pensiero "magico" per far sì che succeda o si eviti qualcosa, ad esempio salire una scala o entrare in una stanza sempre e solo con un piede anziché l'altro; un sistema di conto specifico, per esempio contare in gruppi di quattro, sistemare le cose in gruppi di tre, sistemare gli oggetti in insiemi pari o dispari; impostare limiti specifici ad azioni in corso, come per esempio raggiungere la propria auto con dodici passi; sostituire i "cattivi pensieri" con "buoni pensieri".

Vi sono poi i rituali riparatori, ovvero orientati al passato, per riparare qualcosa che è già accaduta, esempi sono: controllare ripetitivamente che la macchina parcheggiata sia ben chiusa a chiave, accendere e spegnere le luci un certo numero di volte prima di uscire da una stanza, lavarsi ripetitivamente le mani a intervalli regolari durante il giorno o non riuscire a smettere di lavarsele una volta insaponate; controlli protratti e ripetuti, volti a riparare o prevenire gravi disgrazie o incidenti. (2)

Troviamo i rituali anche nell'autismo infantile, e in diverse forme. Tali rituali sono riconducibili specialmente al voler mantenere costanti gli ambienti frequentati e le proprie routines, e se qualcosa viene cambiato può esserci una esplosione di collera o un altro disturbo emozionale. Esempi possono essere: voler mangiare sempre nello stesso piatto o allo stesso posto a tavola, insistere che tutti i suppellettili stiano nella stessa posizione, tenere sempre i propri giocattoli allineati, il voler percorrere solo una certa strada per andare a scuola o volervi entrare sempre da una specifica porta.

Questi rituali possono essere insegnati inconsapevolmente dai genitori, ma possono essere anche autoimposti dal bambino per mantenere la stabilità ambientale. Con la

maturità molti rituali si evolvono nei più classici sintomi ossessivo-compulsivi. (3)

Ogni popolo in ogni tempo ha ed ha avuto i suoi rituali. Ma ciò che colpisce è come alcuni rituali ritenuti importanti servano alla modifica del corpo dell'individuo al punto di deformarlo e a scapito della sua salute fisica. Gli esempi a tal proposito sono molti, ne riportiamo alcuni.

In alcune popolazioni antiche (dal II al IV secolo d.C.) si riscontrava in alcuni individui un cranio innaturalmente allungato, la dolicocefalia, ciò avveniva per mezzo di una fasciatura rituale che veniva apposta all'individuo già da neonato e che costringeva il cranio a crescere in una forma oblunga, talvolta con l'ausilio di assi di legno.

Le popolazioni che attuavano questo rituale della deformazione erano diverse: i burgundi (popolazione germanica dell'Alta Savoia), i franchi, gli alamanni; esistono inoltre delle indicazioni che fanno pensare agli ostrogoti (o agli gepidi) e anche ai longobardi; l'origine era probabilmente orientale e praticata dagli Unni e dagli Alano-Sarmati. In tali popolazioni non tutti ricevevano questa pratica rituale ma solo una percentuale che variava dall'1 al 5 per cento della popolazione. Solo alcuni bambini quindi venivano resi "diversi", il motivo non è chiaro ma si suppone che appartenessero a una casta sociale, che fossero per esempio sacerdoti o capi militari. Nella necropoli svizzera di Sezegnin gli individui con crani deformati sono stati disposti tutti nello stesso limitato settore del cimitero.

La deformazione del cranio, a partire dalla fronte, apportava ampie modifiche ai tratti somatici dell'individuo sugli zigomi e sul taglio degli occhi, prendendo caratteri somatici mongolici. I crani dolicocefali hanno somiglianza con alcune statuine votive presumeriche. Una spiegazione può essere quindi la volontà di un avvicinamento somatico con la divinità.

Sulle conseguenze mediche di tale usanza vi sono idee discordanti, alcuni archeologi pensano che non comportasse problemi se non una modifica estetica. Altri invece, considerando la delicatezza della cute neonatale, ritengono che le pressioni applicate al cuoio capelluto per deformare il tavolato osseo sottostante provocherebbe, come conseguenza, uno stato ischemico cronico locale della cute con l'insorgenza di una piaga come quella da decubito. Tali lesioni sarebbero state molto rischiose per la vita del neonato: avrebbero causato un'infezione locale e delle delicatissime strutture vicine, come l'encefalo o le meningi, difficilmente risolvibile per la presumibile indisponibilità di antibiotici per curare l'infezione. Da ciò si ipotizza che questo tipo di pratica prevedesse il sacrificio della salute di un certo numero di bambini per ottenerne alcuni con la testa molto allungata, e potrebbe spiegare la poca diffusione della pratica. (4)

Un altro esempio di tali deformazioni rituali lo possiamo trovare nella pratica del Loto d'oro, ovvero la fasciatura deformante dei piedi femminili in Cina, pratica gradualmente scomparsa durante la prima metà del XX secolo.

In questa pratica la pianta dei piedi veniva piegata e mantenuta di una lunghezza tra i 7 e i 12 centimetri. Nelle famiglie più ricche le bambine venivano fasciate già quando erano molto piccole, in base al loro sviluppo, in genere tra i 2 e gli 8 anni; ciò rendeva la pratica meno dolorosa e meno traumatica psicologicamente. Nelle classi contadine la fasciatura cominciava più tardi in quanto le bambine dovevano essere abili al lavoro fino a che non si concordava per loro un matrimonio, o fino a che non erano in età da matrimonio, comunque entro i 15 anni, finché le ossa erano ancora malleabili.

Per deformare i piedi nella loro forma definitiva a mezza luna erano necessari almeno 3 anni, talvolta anche 5 o 10. Per tutta la vita, i piedi necessitavano di continue attenzioni, fasciature e di scarpine rigide che fossero sufficientemente resistenti da sorreggere il peso della donna. Le scarpette andavano indossate anche di notte affinché la deformazione non regredisce. Tali fasciature con bende lunghe fino a tre metri, erano dolorose, provocavano sangue e pus; i piedi erano lavati e puliti dai residui organici (pelle morta e ulcere), quindi erano cosparsi di allume, avente funzione anti-emorragica e coagulante.

La deformazione consisteva in due operazioni distinte: piegare le quattro dita più piccole (ad esclusione dell'alluce) al di sotto della pianta del piede e avvicinare l'alluce ed il tallone inarcando il collo del piede. Le articolazioni del tarso e le ossa metatarsali venivano progressivamente deformate. I talloni diventano l'unico punto di appoggio, causando l'andatura fluttuante della donna, come il loto che si piega al vento.

Nelle famiglie più povere, in cui le ragazze dovevano conservare la capacità di camminare per lavorare, spesso veniva praticata solo la prima delle due operazioni (il ripiegamento delle dita). Il piede rimaneva più grande e precludeva il matrimonio con un uomo di ceto elevato.

Coi piedi deformati si indossavano minuscole scarpine lavorate, fabbricate dalla donna per esaltare la forma arcuata e appuntita del piede e per mostrare le sue doti artigianali. Ogni scarpina era, oltre che una forma d'arte, un "biglietto da visita" della donna: la dimensione del piede, e la struttura della scarpa mostravano ciò che era necessario in una donna: la sua capacità di sopportare il dolore e le sue abilità casalinghe. (5)

La fasciatura dei piedi può suscitare stupore in noi occidentali, ma potrebbe essere paragonata al busto, che era doloroso e che poteva deformare le costole, gli organi addominali e compromettere la gravidanza.

Se la pratica del Loto d'oro è da poco estinta, esistono però ancora pratiche rituali deformanti, dolorose, e pericolose per la salute dell'individuo su cui vengono praticate. Basti pensare a quelle che in Italia chiamiamo donne giraffa, presenti in Thailandia, in Birmania e in una popolazione del sud Africa, gli Ndebele, in cui alle donne vengono apposti fin dall'infanzia degli anelli al collo allungandolo mano a mano, aggiungendo altri anelli. L'effetto del collo

allungato è soprattutto determinato dallo slittamento della clavicola, dalla discesa delle spalle e dalla compressione della cassa toracica verso il basso. (6)

Un altro esempio di rituale dannoso alla salute fisica, e psicologica, e purtroppo di ampio uso in diverse zone del pianeta, è l'infibulazione. Tale pratica è estremamente radicata nelle culture di origine e continua ad essere praticata clandestinamente anche da chi è migrato in paesi occidentali. Nel nostro paese l'infibulazione clandestina miete 30.000 vittime. Nonostante in molti paesi in cui questa pratica ha origine sia ora stigmatizzata e legalmente condannata, L'Organizzazione Mondiale della Sanità stima tra 100 e 130 milioni i casi di donne che hanno denunciato di aver subito questa pratica, e tra queste circa due milioni la impongono poi alle loro figlie. In Italia le vittime accertate tramite processi di immigrazione e per matrimoni misti sono circa seimila.

Questa pratica, di cui l'OMG ha individuato quattro tipologie, ha origini antichissime, precedenti le grandi religioni monoteiste, le prime testimonianze infatti risalgono all'epoca faraonica, tanto è vero che sono state rinvenute mummie che l'avevano subita.

La pratica viene eseguita, nella convinzione di preservare la purezza della donna, su bambine d'età media compresa tra i due ed gli otto anni, ma l'età può variare in base ai paesi e alle tradizioni locali: in Niger su neonate, in Somalia dai due ai sei anni ed in Uganda su adolescenti, come rito di iniziazione all'età adulta. In molti casi viene praticata nuovamente dopo ogni parto. L'infibulazione viene praticata da una mamma, una donna che contemporaneamente svolge il ruolo di sciamana e di ostetrica, ella utilizza strumenti precisi e urla frasi di buon augurio alla ragazza.

Tale pratica è rischiosa per la salute, non solo quando viene effettuata ma durante tutta la vita, esponendo la donna a infezioni e rendendo il parto più faticoso e rischioso per la madre e il bambino.

Pur essendo estranea alle religioni essa è diffusa principalmente in paesi islamici ma anche in paesi di altre religioni. Infatti è diffusa in 40 paesi principalmente in tutta l'Africa sub-sahariana (da est ad ovest), in quella Occidentale, nel Corno d'Africa, Sudan, Niger, Mali, in alcuni paesi della penisola araba meridionale (v. Yemen), in minor misura nei paesi del sud-est asiatico (Malesia, Indonesia, India), in alcune zone dell'Australia, in Europa ed nel continente Nord Americano. In queste zone è stata introdotta dai flussi migratori, intensificatisi negli ultimi anni, dai citati paesi africani, ma anche da zone di guerra come il Pakistan e l'Afganistan.

Nel Burkina Faso l'infibulazione è messa al bando dal 1985, mentre in Egitto, la legge che vieta l'infibulazione è stata approvata solo nel 2008, dopo una discussione iniziata negli anni '90. Tuttavia in alcuni paesi, come in Kenya, l'infibulazione è tutt'oggi necessaria per trovare marito, e se mal eseguita può essere causa di divorzio. Ciò avvie-

ne anche in Somalia, dove una donna non infibulata viene considerata impura e rischia addirittura l'allontanamento dalla società.

Per quanto non sia in nessuna sua parte richiesta dal Corano, in alcuni paesi come l'Egitto, la Somalia, l'Eritrea e la Nigeria, l'infibulazione è una pratica consigliata come sistema utile a mantenere intatta la purezza della donna. In Somalia è diffusa al 98%.

Nonostante nel Cristianesimo le mutilazioni siano considerate un peccato contro la santità del corpo, quindi proibite, in tali paesi anche i ceppi cristiani hanno mantenuto la pratica dell'infibulazione, essendo appunto legata a culture tribali precedenti la cristianizzazione; ad esempio si è conservata, tra i copti nel Corno d'Africa (Eritrea, Etiopia). (7)

Vi sono quindi rituali la cui importanza viene ritenuta maggiore rispetto alla legge e rispetto i rischi che può portare alla persona, in quanto per esempio viene ritenuta necessaria per canoni estetici (come per la fasciatura dei piedi o il collo allungato) o per la certezza della paternità (come nel caso dell'infibulazione). Paradossalmente quindi certi rituali vengono eseguiti per garantire un futuro a chi li subisce, con la convinzione di fare "il suo bene", nonostante siano dolorosi e comportino problematiche fisiche e psicologiche importanti; senza tali rituali c'è l'essere additati, il non riuscire a trovare marito, l'espulsione dalla società. Eppure vi sono anche rituali che vanno oltre, come nel satanic ritual abuse.

La dicitura "abuso rituale satanico" fu usata per la prima volta nel 1980 dallo psicologo canadese Lawrence Pazder riguardo la sua paziente Michelle Smith, in quello che fu il suo best sellers negli Stati Uniti, "Michelle remembers". Si tratta di un fenomeno di massa, originatosi negli Stati Uniti in quel periodo, e seguito da una sua vasta e rapida diffusione in diverse aree del mondo, placatosi alla fine del 1990. Si trattò particolarmente di parecchi casi e segnalazioni di abusi sessuali e molestie fisiche, ad adulti ma specialmente nei confronti di bambini, inseriti nel contesto di una invisibile rete satanica.

Parrebbe che nel nostro secolo vi sia una ricerca di nuove religiosità, di nuove emozioni, del misterioso od occulto. Molte sono le persone che hanno costituito delle pseudo-religiosità con rituali basati sulla trasgressione sistematica dei tabù sociali, morali, religiosi e sessuali oppure, su rituali riesumati dalla preistoria e protostoria antica e reinterpretati a seconda delle tendenze psicologiche individuali. Le pratiche sono impostate sull'adorazione o coinvolgimento di entità di quelle epoche storiche, quasi sempre demoni o divinità che attualmente, più o meno esplicitamente, si identificano nel vasto regno del male o di Satana, anche se non compare sotto tale nome, attribuitogli dalle religioni monoteiste ebraico-cristiane; in suo nome, o per nome dei vari demoni culturali, sono compiuti crimini o atti contro la morale o l'etica umana medesima, pretesto costante di una libertà d'azione incondizionata ed incontrollata.

Diversi autori hanno tracciato topografie e statistiche riguardo tali associazioni, sia nazionali che multinazionali, molto strutturate e che prevedono una gerarchia tra diversi gruppi, oltre che all'interno di ogni sottogruppo. Taluni ritengono che il primato mondiale di sette sataniche spetterebbe a Londra, seguita da Torino, San Francisco, Chicago e Roma (in cui opererebbero almeno 44 sette). Ma altri autori più recenti hanno assegnato tali primati a Trieste, Amsterdam, Praga ed altre città dell'est Europa, in cui è in crescita il satanismo acido giovanile oltre alla presenza di filoni di sette antiche di provenienza extraeuropea. Le sette sono di varie ispirazioni e possono essere più o meno "estreme" nelle ideologie e nei rituali. Per rendere un'idea se ne nomina una tra tante: la "Chiesa dell'Eutanasia", un'organizzazione educativa no-profit dedicata a ripristinare l'equilibrio tra l'umanità e Satana; guidata dal profeta Scott La Morte, il pensiero di fondo è che il nostro pianeta non sia in grado di ospitare questa numerosa umanità in crescita geometrica, ed invitano quindi ad una riduzione della popolazione attraverso la sodomia, l'aborto, il suicidio e il cannibalismo.

Gruppi e associazioni distruttive che praticavano l'omicidio sono sempre esistite: nella Bibbia vengono citati gruppi che compiono omicidi rituali di figli o bambini in nome di Topet o di Moloch.

Oggi sono ricomparse molte religioni preistoriche che si definiscono all'interno della New/Next-Age, portando con sé la metodologia rituale di allora quando rintracciabile, o inventata in base ai racconti in altri casi: ricompaiono sacrifici di sangue e altre violenze fisiche. Alcuni autori ritengono che tutto ciò sia una scusante culturale o ecologica per compiere violenze di ogni genere, giustificandole come reminiscenze culturali rinnovate ed aggiornate. Nuovi riti satanici per esempio hanno assimilato i culti caraibici precolombiani o i culti afrocubani che danno alle sette coinvolte un culto più sanguinario e violento per la presenza del rito ju-ju, che prevede orge e sacrifici umani.

Oltre ad un anticristianesimo palese di cui si fanno parodie di riti, il complesso esoterico occulto del satanismo si propaga con siti internet e spesso sono i giovani e giovanissimi, specie quelli in situazioni di disagio o a rischio, i più attirati dal satanismo con esperienze iniziali piacevoli di droga e sesso. Spesso sono questi gruppi giovani, e quindi poco controllati dagli ispettori dei gruppi più consistenti, che si riuniscono per consumare le loro violenze su minorenni con rituali presumibilmente più di "magia nera" che di vere e proprie messe nere; spesso applicano una sorta di satanismo itinerante molto attuale, come ad esempio la setta satanica di Foligno/Perugia. Altro esempio è il caso delle Bestie di Satana, gruppo che ha ancora agganci attivi a Torino e dintorni, Biella, Canton Ticino e Veneto, regione in cui ha relazioni con gruppi similari; zone in cui sono stati rinvenuti molti "suicidi" che riportavano simboli satanici sul corpo, più degli undici casi in cui la magistratura indaga e che ricondurrebbe a questo gruppo.

I rituali di questi gruppi vogliono annientare le facoltà dell'individuo, grazie anche alla droga, e passano dalla perversione all'abominio, facendoli diventare quotidianità per l'individuo. Il seguace viene disumanizzato: deve abituarsi al disgusto e al dolore, a mangiare anche escrementi, a bere urine e sangue di animali ed anche degli altri adepti, sopportare torture fisiche, psicologiche e morali, subire umiliazioni, infliggere agli altri o a se stessi bruciate, ferite, costituiscono l'espressione di crudeltà e di sadismo durante le cerimonie del gruppo, poi mutilazioni e sacrifici di animali. Quando è presente la pedo-criminalità è quasi sempre dettata da qualche capo incline a ciò, e vengono creati dei rituali in cui i minori vengono violentati in gruppo, torturati, picchiati ed avviati alla prostituzione. Le ossa umane sono componenti indispensabili come suppellettili decorative dei loro rituali.

I satanisti inoltre creano fascino attorno l'idea della morte, anche come atto voluto di ribellione totale e spingendo quindi al suicidio solo o organizzato. L'individuo viene considerato niente, e l'annientamento nella morte viene professato come un valore molto nobile.

Gli adepti che meditano di lasciare il gruppo vengono spinti al suicidio, aiutati a farlo, o "suicidati".

Il satanismo sfocia facilmente nel crimine e nel fenomeno non raro del cannibalismo, autorizza a trasgredire le leggi e i tabù, oltre a mettere in atto quanto ci può essere di più anomalo e perverso; in diversi gruppi, al termine di sacrifici, ci si ciba degli organi del cadavere (Gagliardi, 2010). (8)

In questo paragrafo abbiamo visto che i rituali possono essere trovati nella psicopatologia ed esserne parte integrante e fondamentale, al punto che debbano essere svolti a costo di interferire con lo svolgimento delle attività quotidiane. Abbiamo visto anche come possano essere considerati di tale importanza in una società da risultare prioritari alla salute fisica dell'individuo a cui vengono praticati, individuo che viene mutilato e deformato in nome di ideali sociali. E infine abbiamo visto come tutt'oggi alcuni gruppi sociali praticino rituali che arrivano a trasgredire, oltre che la legge, i diritti fondamentali della persona.

Rito e Terapia

Per poter parlare del rito all'interno del contesto terapeutico dobbiamo prima soffermarci sul perché un rito o una ritualità può avere effetti terapeutici e in particolare sul come questo accade.

Negli anni e nei numerosissimi studi di antropologia il rito ha assunto significati diversi a seconda dell'aspetto che si andava a guardare.

Ogni paese, città, cultura o tribù di cui si parli ha una sua storia, credenze e rituali caratteristici.

E' bene tenere sempre a mente che ogni rito assume un significato particolare a seconda del contesto in cui è inse-

rito, ogni simbolo per quanto uguale cambia di specificità se inserito in contesti differenti.

Rituali religiosi, rituali di passaggio, rituali propiziatori vanno tutti interpretati e inseriti nel proprio contesto di riferimento.

Claudio Widmann nel suo libro “il Rito” nota come comportamenti rituali in contesti sia di psicologia generale, sia di psicologia patologica offrano un’immagine del rito che lo qualifica come luogo esperienziale in cui elementi a forte densità simbolica consentono un incontro ravvicinato con l’archetipo e con le sue potenzialità energetiche.

Per questa ragione il rito porta con sé un duplice aspetto, che guarda da un lato alla caduta patologica e dall’altro all’elevazione individuale, che da un lato offre limitazione e protezione, ma dall’altro promuove espansione e attivazione. Grazie a queste proprietà il rito entra a pieno titolo in ogni stanza della terapia e in tutti i luoghi deputati alla trasformazione terapeutica. Esso è il vero contenitore della relazione, delle dinamiche psicologiche e di tutte le energie psichiche che partecipano al processo terapeutico. Da questo punto di vista il setting si identifica con il rito.

Sempre Widmann sostiene che hanno aspetto e valore di rito codificazioni che sono comuni a tutti gli orientamenti della psicoterapia, come la reiterazione delle sedute, il luogo, l’orario, la durata, la gestione dell’onorario, ecc.

Hanno funzione di rito le prescrizioni specifiche di ogni indirizzo terapeutico, come il silenzio e l’astinenza nell’analisi, la realizzazione di lavori esperienziali nella gestalt-therapy, l’attuazione di esperienze in vivo nella terapia cognitivista, come per esempio la tecnica dell’ordalia (il terapeuta, nel tentativo di guarire un paziente da determinati sintomi, gli assegna un compito esasperante che deve essere più noioso e insopportabile del sintomo stesso senza però risultare troppo duro e quindi impossibile). (9)

Ma hanno valore di rito soprattutto le tacite convenzioni che rapidamente si instaurano in ogni relazione terapeutica come scambiarsi brevi convenevoli o spegnere il cellulare, aggiornare immediatamente sulle contingenze, ecc. Ogni percorso analitico o terapeutico costituisce un’esperienza rituale unica e fortemente soggettiva.

Gli aspetti rituali che ogni psicoterapia propone costellano funzioni e dinamiche a carattere generale, che partecipano all’essenza del processo terapeutico, indipendentemente dalle tecniche e strategie con cui esso viene promosso.

I risvolti rituali della psicoterapia ereditano, ad esempio, il carattere liminale che situa il rito in regioni esperienziali ai margini del tempo e dello spazio. Grazie a questa proprietà essi si sviluppano al confine tra stati consci e non consci; attengono ai passaggi da un livello di consapevolezza all’altro e partecipano alla dinamica fra stati di diversa coscienza che si articola in ogni processo terapeutico. I tratti rituali della psicoterapia mantengono, inoltre, proprietà di mediazione grazie a cui il rito si colloca a ponte fra naturale e culturale.

Gli aspetti rituali della psicoterapia inoltre conservano la

proprietà ordinativa che fa del rito un’universale struttura regolatrice della vita psichica. Il rito nella sua accezione terapeutica si propone di dare ordine agli aspetti caotici dell’inconscio, di armonizzare i contrasti e di riorganizzare la sequenza degli eventi esistenziali entro un piano dotato di senso. Nel processo terapeutico l’essenza ordinativa del rito impronta la ricostruzione del personale percorso di vita e la ricerca di un ordine sensato nella concatenazione degli accadimenti esistenziali.

Attraversando scritti e testimonianze di diversi autori appartenenti, talvolta, a differenti filoni di pensiero, possiamo rintracciare l’importanza e la valenza che un rito o una serie di ritualità possono assumere in un contesto terapeutico.

I rituali hanno, in un contesto di tipo familiare, una funzione di mantenimento dell’identità ed allo stesso tempo di organizzazione della famiglia stessa intorno alla compartimentazione del tempo e dello spazio, organizzando la vita dei membri al suo interno e nei confronti del mondo esterno.

Ogni famiglia può essere considerata come un gruppo di persone aventi una propria “storia”, strutturata sulla base di un “modello” condiviso da tutti i membri che ne fanno parte.

Tale modello è intriso di “regole”, le quali rendono possibile la convivenza partendo dalla prevedibilità dei comportamenti dei singoli membri.

I rituali sono profondamente connessi a tali regole e funzionano seguendo modalità del tutto inconsapevoli; tutti i membri vi partecipano, reagendo agli stimoli con risposte adeguate ma, interrogati sul perché di tali comportamenti, non riescono a fornire risposte esaustive.

Boscolo e Bertrando nel 1993 hanno definito i rituali principali presenti all’interno delle famiglie.

Esistono, quindi, dei “rituali di continuità”, che tendono a stabilizzare l’identità del gruppo, trasmettendo alle generazioni successive modelli relazionali e significati condivisi, ed anche dei “rituali di passaggio”, che, allontanandosi dalla quotidianità temporale familiare, consentono ai membri al suo interno di individuare i punti di discontinuità fra differenti stati e ruoli.

Mosconi et Al., distinguono, invece, nella ritualità familiare, tre diversi livelli: al primo livello troviamo le celebrazioni, ovvero riti di passaggio che segnano l’entrata in determinate fasi del ciclo di vita come matrimoni, battesimi, funerali e celebrazioni di festività sociali; al secondo livello vi sono le tradizioni, ovvero le usanze proprie della famiglia che ne sottolineano l’identità e sono meno condizionate dalla cultura; al terzo livello troviamo le interazioni ritualizzate e cioè le delimitazioni fra l’interno e l’esterno della famiglia e tra un membro e l’altro.

Arrivando ai giorni nostri possiamo notare come i rituali abbiano perso d’importanza, come siano considerati non necessari al vivere quotidiano e come siano del tutto formali.

Secondo Boscolo e Bertrando (1993), “la loro importante funzione di coordinamento fra i tempi dell’individuo, tempi della famiglia e tempi della società, non viene oggi adeguatamente svolta da altri sistemi di comunicazione e ciò da luogo a notevoli problemi per l’individuo, la famiglia e la società”.

In questo tipo di contesto ha iniziato ad assumere sempre più importanza la psicoterapia, diventando un vero e proprio rito di passaggio mediando tra diversi stadi e livelli del ciclo di vita familiare e sociale. Esistono quindi veri e propri rituali terapeutici che mirano a modificare e riscrivere il sistema di regole e significati della famiglia agendo ad un livello di tipo analogico.

Addentrando più nello specifico della terapia sistemica andiamo ad individuare le pratiche attraverso cui la ritualità viene utilizzata all’interno della seduta al fine di apportare delle ridefinizioni familiari.

Ciò che fin dall’inizio ha caratterizzato la terapia di tipo sistemico è stato appunto “l’importanza di presentare il rituale all’interno della più vasta cornice della connotazione positiva” (Janine Roberts).

Nella terapia sistemica il rituale ha il compito di specificare azioni, gesti, parole, tempi e frequenze in cui dovrà venire eseguito, includendo, compiti di facile svolgimento.

Partendo dalla premessa che si “agisce insieme per uno scopo comune” (Burbatti, Formenti, 1985), il rituale coinvolge tutti i membri della famiglia. In tal modo dà la possibilità di vivere una situazione operativa a quelle famiglie che ormai pensano non sia più possibile agire in gruppo.

Partendo dai capostipiti della terapia sistemica e quindi dalla scuola di Milano, notiamo come fin dagli albori la ritualità abbia assunto un significato terapeutico positivo.

L’enfasi nel libro “Paradosso e controparadosso” ricade sulla teatralità e ritualità dell’intervento finale. Il terapeuta, insieme all’equipe, rende alla famiglia una restituzione di quello che essa stessa ha condiviso nelle sedute, cercando di rendere tale messaggio quasi come una “divinazione oracolare”, rendendola ancora più efficace a seconda della velocità e del momento nel quale viene verbalizzata ai componenti. Si parte dal presupposto che più la famiglia resta stupita di tale messaggio e meno tempo ha di articolare una retroazione, più tale restituzione diviene efficace. Un rituale terapeutico, quindi, in questo tipo di contesto specifico, contiene al suo interno una serie di prescrizioni di rituali familiari.

Sempre all’interno degli studi della scuola di Milano possiamo andare a definire che cos’è nello specifico un rituale familiare, come viene elaborato dai terapeuti e come viene restituito alla famiglia. Da un punto di vista formale viene definito come “un’azione o una serie di azioni, combinate di solito con formule o espressioni verbali, cui sono tenuti a partecipare tutti i membri della famiglia”. Come si diceva prima, infatti, il rituale terapeutico trova il suo senso all’in-

terno del gruppo famiglia, non avrebbe lo stesso effetto se venisse effettuato da un solo componente e nemmeno da una parte minore o maggiore della famiglia.

Un aspetto fondamentale del rituale terapeutico è che mira a modificare le regole interne dei gruppi familiari senza ricorrere al linguaggio verbale o alla spiegazione, partendo dall’assunto di base che esiste un’enorme differenza tra il mondo oggettivo e il mondo simbolico e quindi tra il fare pratico e il nominare oralmente tramite l’uso del linguaggio parlato, “tra il livello dell’azione e il livello della descrizione” (Shands).

La componente analogica presente all’interno dei rituali è, per sua stessa natura, portata ad unire e far vivere un’esperienza molto significativa ad ogni membro che vi partecipa proprio perché condivisa e vissuta in prima persona e non solamente legata all’aspetto verbale. La prescrizione del rituale prevede il “segreto” tra chi lo propone e chi lo mette in atto cercando, così, di delineare in maniera decisiva il rapporto che si viene a creare come “rapporto terapeutico” in modo da dare ad esso la valenza terapeutica che porta con sé, sacralizzando il rapporto terapeuta-paziente. In questo senso il paziente “porta con sé il terapeuta” tramite il rituale e il terapeuta a sua volta riesce ad entrare più nel profondo della vita quotidiana del paziente. All’interno della terapia il rituale assume per ognuno dei componenti della famiglia un significato del tutto particolare che potremmo definire criptico, differenziandolo da qualsiasi altro tipo di comunicazione quotidiana. Il rituale sollecita nei soggetti interessati una partecipazione molto attiva facendogli sperimentare, attraverso la prescrizione, una nuova modalità relazionale ed apportando quindi una “ristrutturazione dei significati”.

Esistono due diverse prescrizioni ritualizzate: la prima comprende una componente paradossale portando all’estremo il comportamento sintomatico presentato dalla famiglia, bloccando, allo stesso tempo, le risposte usuali che la stessa solitamente mette in atto, e quindi i sintomi, per cercare di uscire dalle incongruenze presenti nelle premesse; la seconda, invece, prevede un’azione controsistemica, prescrivendo alla famiglia un rituale che va ad infrangere le vecchie regole vigenti proponendone di nuove. Boscolo e Bertrando hanno sottolineato l’importanza che il rituale ha nell’enfatizzare gli aspetti adattivi e nuovi del comportamento della famiglia aprendo una prospettiva positiva. Un altro aspetto che questi autori hanno sottolineato è stata la forte connotazione che la terapia sistemica ha preso, una connotazione “rituale”. Questo è possibile notarlo proprio nella conduzione della terapia, la scansione pre-seduta, seduta, discussione finale, il ritmo e la durata delle sedute, il pagamento della parcella e il responso dopo il ritiro dietro lo specchio, rendono l’idea di come la terapia sistemica abbia assunto dei connotati di “margine” o rito di passaggio.

Si tratta di un passaggio tra la malattia e la salute, da una fase all’altra della vita, che si svolge in un contesto de-

cisamente diverso e separato dalla vita di tutti i giorni. I pazienti e i familiari riescono a raggiungere una profonda comprensione dei significati che sono stati ristrutturati e per questo hanno bisogno di ripetere ritualmente, in certe occasioni, quanto hanno sperimentato in terapia. Dopo questa esperienza porteranno all'interno della loro vita i significati più profondi appresi in quest'arco di tempo rendendo significativi istanti che fino a quel momento non sarebbero nemmeno stati presi in considerazione, dando quindi inizio ad una ricerca di nuovi schemi attraverso cui interpretare la realtà.

Il rituale è, quindi, un insieme di segni, che non offre, però, nell'immediato, una soluzione istintiva, bensì, costringe tutti i partecipanti ad attingere alla propria creatività, sconfinando così in mondi nuovi e sconosciuti che portano ad una ridefinizione degli schemi presenti fino a quel momento.

BIBLIOGRAFIA

- Andreoli V. (2007) "Rito e psicologia", in Widmann "Il rito, in psicologia, in patologia, in terapia"
- Bateson G. (1976) "Verso un'ecologia della mente", Adelphi, Milano
- Bonino S. (1987) "I riti del quotidiano", Boringhieri, Torino
- Boscolo L., Bertrando L. (1993) "I tempi del tempo", Boringhieri, Torino
- Burbatti G., Formenti L. (1985) "La famiglia e il suo modello", Angeli, Milano
- D'Urso V. (1997) "Le buone maniere", Il Mulino, Bologna
- Goffman E. (1963) "Il comportamento in pubblico", Einaudi Paperbacks 25
- Pinkus L. (2007) "Rito e psicologia", in Widmann "Il rito, in psicologia, in patologia, in terapia"
- Portmann A. (1991) "Riti animali", in Neumann, Portmann, Scholem "Il rito, legame fra gli uomini, comunicazione con gli dei", Red Ed., Como
- Segalen M. (1998) "Riti e rituali contemporanei", Il Mulino, Bologna
- Selvini Palazzolo M., et altri (1975) "Paradosso e contro-paradosso", Feltrinelli, Milano
- Van Gennep A. (1981) "I riti di passaggio", Boringhieri, Torino
- Watzlawick P., et altri (1971) "La pragmatica della comunicazione umana", Astrolabio, Roma
- Widmann C. (2007) "Il rito, in psicologia, in patologia, in terapia", MaGi, Roma

SITOGRAFIA DEGLI ARTICOLI:

- [1] Gonzo M. "Miti e rituali nella comunicazione e nella terapia"
<http://www.click.vi.it/sistemiculture/Gonzo.html>
- [2] Sul Disturbo Ossessivo Compulsivo:
Davide Algeri, Il disturbo ossessivo-compulsivo: l'arte del controllo.
<http://www.davidealgeri.com/area-clinica/disturbo-ossessivo-compulsivo.html>
- [3] Sul rituale nell'autismo:
Caratteristiche dell'autismo - Criteri diagnostici DSM-IV.
http://www.angsaabruzzo.it/New/pag_car1.htm
- [4] Sulla Dolicocefalia:
1. Wikipedia: <http://it.wikipedia.org/wiki/Dolicocefalia>
2. Fabrizio Rognone. Anomalie Craniche: analisi ed ipotesi: http://www.acam.it/deformazioni_craniche2.htm
3. Fabio Giovannini. Aspetti della vita collettiva. Deformazione artificiale dei crani nelle popolazioni germaniche altomedievali: http://www.spolia.it/online/it/argomenti/archeologia/archeologia_societ%C3%A0_medievale/1997/crani.htm
4. Lawrence M.F. Sudbury, Gli Unni Figli del Diavolo: <http://www.mondimedievali.net/Barbar/Unni03.htm>
- [5] Sulla pratica del Loto d'Oro:
Wikipedia. http://it.wikipedia.org/wiki/Loto_d%27oro
- [6] Sulle Donne Giraffa:
Wikipedia. http://it.wikipedia.org/wiki/Donne_giraffa
- [7] Sull'Infibulazione:
1. Wikipedia: <http://it.wikipedia.org/wiki/Infibulazione>
2. Giulia Milizia. Infibulazione tra superstizione, società ed assenza di diritti. Breve vademecum per conoscere questa pratica ancora ambigua, 2008 <http://www.diritto.it/art.php?file=/archivio/27087.html>
3. Francesca Spagnotto. L'infibulazione tra onore sociale e diritto individuale, 2008. <http://viadellebelledonne.wordpress.com/2008/04/24/infibulazione-tra-onore-sociale-e-diritto-individuale-di-francesca-spagnotto/>
4. Francesca Cafferri "Mai più donne mutilate". L'Egitto vieta l'infibulazione, 2008
5. <http://www.repubblica.it/2008/06/sezioni/esteri/egitto-infibulazione/egitto-infibulazione/egitto-infibulazione.html>
- [8] Sul Satanic Ritual Abuse:
1. Wikipedia: http://it.wikipedia.org/wiki/Abuso_rituale_satanico
2. Giorgio Gagliardi. Abuso Rituale Satanico, 2010 <http://www.mondomystery.com/author/dr-giorgio-gagliardi/>
- [9] - Jacopo Campidori. La Tecnica dell'ordalia
<http://www.glipsicologi.info/wordpress/ordalia.html>

La doppia natura del doppio legame

Giulia Zanvettor

1° Anno

Scuola di Specializzazione in Psicoterapia
Sistemica Integrata

“Misi di fronte a una finestra, vista dall’interno d’una stanza, un quadro che rappresentava esattamente la parte di paesaggio nascosta alla vista del quadro. Quindi l’albero rappresentato nel quadro nascondeva alla vista l’albero vero dietro di esso, fuori della stanza. Esso esisteva per lo spettatore, per così dire, simultaneamente nella sua mente, come dentro la stanza nel quadro, e fuori nel paesaggio reale. Ed è così che vediamo il mondo: lo vediamo come al di fuori di noi anche se è solo d’una rappresentazione mentale di esso che facciamo esperienza dentro di noi.”

Renè Magritte

Il motivo di una scelta

L’argomento del mio elaborato è stato ispirato dalla lettura di un articolo di Mary Catherine Bateson, intitolato “I due volti del doppio legame”, contenuto nel libro “La natura sistemica dell’uomo. Attualità del pensiero di Gregory Bateson”.

Il mio interesse è stato destato da una riflessione: di solito si studia il doppio vincolo nell’ambito della comunicazione umana, normale e patologica, come elemento potenzialmente coinvolto nella genesi della schizofrenia, come struttura comunicativa che confonde due livelli logici di una comunicazione che sono contraddittori, ma Bateson scrisse anche che la vita di tutti i giorni si presenta ai nostri occhi costellata di paradossi e doppi vincoli e che da questa confusione di piani derivano fenomeni creativi, quali il sogno, l’umorismo, il gioco e i rituali religiosi, l’arte e la poesia.

La mia idea è quella di non soffermarmi sulla struttura di una comunicazione che descrive un doppio vincolo, ma di allargare l’orizzonte di significato ed analizzare questo tema ad un diverso livello concettuale, concentrandomi più sulla struttura del doppio legame, come unità di analisi valida per guardare alla realtà che ci circonda in tutte le sue complesse sfaccettature.

Come scrive sua figlia Mary Catherine (2009), Gregory Bateson era interessato non alle cose, ai contenuti, ma alla forma, ai processi, fedele ad una tradizione che si avvicina al pitagorismo, con il suo interesse per i pattern e le strutture, più che alla scienza empirica, volta al disvelamento di leggi generali e scientificamente giustificabili.

Ciò che mi ha dunque spinto al desiderio di approfondire questo costrutto cardine del pensiero di Bateson è, da una parte la curiosità di comprendere a fondo il doppio vincolo, aspettativa forse un po’ presuntuosa per un’allieva del

primo anno (ma questo non potevo immaginarlo prima di avventurarmi nella pletera di articoli e ritrattazioni, commenti e critiche sull’argomento), dall’altra la convinzione che esso possa davvero essere la chiave di volta per capire contesti e situazioni universalmente presenti e spesso apparentemente indecifrabili nella loro contraddittorietà.

Molte delle domande che mi sono posta non hanno trovato una risposta univoca, perlopiù anzi hanno generato altri quesiti, rimasti anch’essi irrisolti.

Mi consola pensare che questo dubbioso incedere può trovare un senso in se stesso, come movimento esplorativo che non necessariamente pretende di trovare una meta o un fine, ma si sostanzia nel suo stesso essere processo alla ricerca di essi.

Quello che più mi interessa capire è il dispiegarsi del doppio vincolo non in ambito clinico, ma nel quotidiano, nelle istituzioni sociali e partendo da questa ricerca, cercare di rispondere in un’ottica batsoniana a domande come “quali processi permettono al doppio vincolo non solo di esistere, ma di essere un elemento caratterizzante del nostro pensiero?”, “quali potrebbero essere i presupposti per affrontare il doppio vincolo e superare questa potenziale condizione di impasse e sfruttarla a fini creativi ed evolutivi?”.

Se infatti i suoi collaboratori, Jackson e Haley, videro nei paradossi e nei doppi legami delle deviazioni dalla norma da correggere, per Bateson “il doppio legame è una condizione dell’esistenza, non un’imperfezione, e come tale non può, né deve essere corretto. Il doppio legame è parte della condizione umana” (Bertrando, 2009; pg 181).

Le teorie del doppio vincolo: breve storia di un costrutto

1. Il contesto della nascita di un’idea

Nel 1952 G. Bateson invitò tre giovani scienziati, J. Weakland, antropologo, J. Haley, psicologo e W. F. Fry, psichiatra, a collaborare con lui a quello che definiva il “Progetto Paradosso” finanziato inizialmente dalla Rockefeller Foundation e amministrato dal Dipartimento di Sociologia e Antropologia della Stanford University, per poi passare due anni più tardi al finanziamento di Josiah Macy, da cui l’omonima fondazione. L’idea era quella di studiare i vari aspetti che i paradossi dei tipi logici rivestivano nella comunicazione umana. Fry ricorda (2009) come a qualche mese dall’inizio del progetto Bateson propose ai suoi collaboratori un elenco di “luoghi sospetti”

(ibidem pg 100) in cui ricercare il dispiegarsi del paradosso: l'arte drammatica, il cinema, gli spettacoli dei burattini, il gioco dei bambini, l'umorismo, la comunicazione degli schizofrenici, l'addestramento dei cani da guida per ciechi, il gioco tra animali, l'ipnosi, la magia, le manie, la psicoterapia, il mito e il folclore.

Il taglio pragmatico che prese in seguito il progetto e l'interesse per gli aspetti legati alla genesi della schizofrenia e per il trattamento della stessa, fu probabilmente dettato più dall'esigenza di rendere oggettivabili i risultati ottenuti per accontentare i finanziatori del progetto stesso, che dalla volontà di Bateson e collaboratori, come scrisse egli stesso: "Era dalla psichiatria che ci venivano i soldi e ci facevamo influenzare molto, con esiti disastrosi, dalla necessità di applicare la nostra scienza a quel campo." (1991; pg 294)

Questi anni di ricerca ispirarono il famoso articolo scritto a più mani del 1956 "Verso una teoria della schizofrenia", ma esso rappresenta solo una prima abbozzata formalizzazione della teoria, ripresa e ridefinita continuamente nelle opere successive e presente, anche solo accennata, in quasi tutte le pubblicazioni dell'Autore.

Anche Zoletto (2003) sottolinea come Bateson dopo questo primo saggio torni incessantemente a scrivere a proposito del doppio legame, scontento della semplificazione a cui questo costrutto era stato sottoposto, come a voler puntualizzare che c'era stato un fraintendimento del suo pensiero, reificato e ridotto ad un rigido schema di strutture comunicative, che si prestavano ad un'interpretazione oggettiva. L'Autore (2003) propone una lettura differente che ha per oggetto il "pensiero del doppio legame", espresso secondo lui da Bateson in tutta la terza sezione di "Verso un'ecologia della mente", chiamata forse non a caso "Forma e patologia della comunicazione umana"

In questo capitolo ho voluto ripercorrere l'evoluzione del pensiero batsoniano, attraverso la lettura degli scritti più salienti che hanno per oggetto la teoria del doppio vincolo.

1.1 Verso una teoria della schizofrenia (1956)

Questo articolo è la prima formulazione del concetto di doppio legame scritta dal gruppo del Progetto Paradosso, composto da Bateson, Haley, Jackson e Weakland.

Prendendo le mosse dalla russelliana teoria dei tipi logici, secondo cui la classe è un livello di astrazione diverso dai suoi elementi, e che quindi non può essere elemento di se stessa, si afferma che nella comunicazione umana questa regola viene spesso trasgredita e la discontinuità fra i livelli logici ignorata. Nell'articolo vengono identificati vari ambiti in cui interviene una pluralità di tipi logici nella comunicazione umana, ed entro certi limiti dei mammiferi, nel gioco, nei sacramenti, nelle metafore. In questi contesti vengono stabilite delle cornici metacomunicative, di solito espresse in modo non-verbale con atteggiamenti, gesti, espressioni, che indicano come in-

terpretare le azioni. Un altro caso esclusivamente umano riguarda l'umorismo, che esplose nel momento in cui avviene un sovvertimento delle premesse fino ad allora valide, quando ad esempio un messaggio metaforico diviene letterale o viceversa. Altro ambito prettamente umano è quello della falsificazione dei segnali che identificano i modi, come nel caso della risata artificiale, dell'inganno, della simulazione e della presa in giro.

Un discorso a parte merita l'apprendimento, secondo Bateson intrinsecamente legato ai livelli logici intervenienti. Ogni apprendimento infatti pone potenzialmente le basi per ciò che l'Autore definisce "deutero-apprendimento", ossia un apprendimento che si situa ad un livello gerarchico superiore rispetto al precedente.

Un ulteriore sovrapposizione di piani avviene infine nel caso del doppio vincolo.

Il gruppo notò come i pazienti schizofrenici manifestassero difficoltà nell'assegnare il corretto modo comunicativo ai messaggi che ricevevano, a quelli emessi, così come ai propri pensieri e sensazioni, confondendo spesso contenuti letterali e metaforici, in particolar modo usando metafore senza contrassegno e ignorando i segnali di contesto.

Partendo da questa osservazione e considerando che le abitudini di pensiero si formano attraverso l'esperienza di ripetute sequenze interattive, gli autori supposero che le abituali sequenze comunicative di uno schizofrenico si fossero plasmate in un contesto in cui erano comunque appropriate. Nacque così l'ipotesi esplicativa del doppio vincolo.

Le seguenti furono formulate come le condizioni sufficienti e necessarie per il verificarsi di una situazione di doppio vincolo:

- la presenza di due persone, una delle quali per chiarezza espositiva venne definita la vittima;
- la ripetizione dell'esperienza, al punto che la struttura comunicativa divenisse un'attesa abituale;
- un'ingiunzione primaria negativa del tipo: «Non fare così altrimenti ti punirò!» «Se non farai così ti punirò!»
- un'ingiunzione secondaria in conflitto con la prima ad un livello più astratto, e come la precedente sostenuta da punizioni o segnali che minacciassero la sopravvivenza, di solito espressa con mezzi non verbali. «Non considerare ciò come una punizione!» «Non considerarmi come un castigatore!» «Non sottostare ai miei divieti!» «Non mettere in dubbio il mio amore, di cui il divieto è un esempio»;
- un'ingiunzione negativa terziaria che impedisse alla vittima di sfuggire al conflitto;
- una volta che la vittima avesse fatto ripetute esperienze di questa struttura di ingiunzioni contrastanti, il doppio vincolo sarebbe divenuto un modo abituale di sperimentare le relazioni e avrebbe potuto essere attivato addirittura dalle voci allucinatorie;

Il gruppo avanzò l'ipotesi secondo cui una ripetuta esposizione a situazioni di doppio vincolo potesse condurre

ad una sorta di collasso delle capacità discriminatorie fra i diversi tipi logici; non a caso scrissero gli Autori “*gli schizofrenici confondono il letterale e il metaforico nei loro stessi messaggi, qualora si sentano presi in un doppio vincolo*”.

L'individuo, coinvolto in un rapporto intenso, in cui è di vitale importanza capire il messaggio per rispondere in modo appropriato, resta prigioniero di una situazione in cui il suo interlocutore emette contemporaneamente due messaggi di ordini diversi e contrastanti, uno dei quali nega l'altro, rendendo così impossibile la comprensione dei messaggi ed una adeguata risposta. Affinché ciò accada l'individuo non deve essere nemmeno nella condizione di produrre un enunciato metacomunicativo che espliciti la contraddizione.

Ammesso che una persona si trovi in questa situazione, le risposte possibili a questo tipo di sollecitazioni ripetute nel tempo sono diverse: l'abitudine a sentirsi sempre in pericolo di essere ingannati e a ritenere che le cose non siano così come sembrano ma ci siano significati nascosti (paranoia); l'abitudine a codificare qualsiasi messaggio alla lettera e ignorare i messaggi metacomunicativi (ebefrenia); l'abitudine a ignorare i messaggi che gli sono rivolti per non sperimentare la dolorosa sensazione che scaturisce dall'impossibilità di comprenderli (catatonìa). Nell'articolo venne ipotizzata una descrizione della situazione familiare prototipica, esponendo in modo dettagliato la relazione fra madre e bambino e viene sottolineando come la madre esprimesse contemporaneamente almeno due ordini di messaggi contraddittori, uno a commento dell'altro, provocando una necessaria e sistematica distorsione dei messaggi metacomunicativi da parte del bambino. Il piccolo si trovava a questo punto in una situazione di doppio vincolo, poiché sarebbe stato punito sia se avesse discriminato correttamente i messaggi della madre, sia che li avesse discriminati erroneamente; inoltre non era messo nella condizione di poter superare questa situazione metacomunicando su di essa, ossia verbalizzando la contraddizione: la conseguenza ipotizzata era quella che il bambino sarebbe cresciuto senza sviluppare l'abilità di comunicare sulla comunicazione.

Seguiva poi l'enunciazione di un paio di casi clinici, fra cui quello forse più emblematico di un giovanotto che, ricoverato in un ospedale psichiatrico, ricevette la visita di sua madre. “*Contento di vederla, le mise d'impulso il braccio sulle spalle, al che ella s'irrigidì. Egli ritrasse il braccio, e la madre gli domandò: «Non mi vuoi più bene?» Il ragazzo arrossì, e la madre disse ancora: «Caro, non devi provare così facilmente imbarazzo e paura dei tuoi sentimenti»*”.

In chiusura gli Autori sottolinearono le affinità fra i processi che caratterizzano la schizofrenia e altri tipi di comunicazione non patologica, come il gioco, l'umorismo, la poesia, il teatro, e l'ipnosi.

Infine rifletterono sulle implicazioni terapeutiche che una

tale impostazione avrebbe potuto giustificare, in termini di potenziale di cambiamento, sottolineando come la psicoterapia stessa, così come le istituzioni psichiatriche, fossero generatrici di doppi vincoli e potessero contenere degli aspetti schizofrenogenici.

Il saggio si chiudeva con delle argute considerazioni rispetto al potenziale anche terapeutico del doppio vincolo, attraverso la creazione di doppi vincoli, per così dire terapeutici, che potessero generare dei cambiamenti nel modo di organizzare l'esperienza dei pazienti.

1.2 Le emozioni esaminate da un sociologo (1963)

In questo articolo Bateson descrisse il doppio vincolo in una nuova prospettiva.

L'argomento della trattazione sono le emozioni, descritte qui attraverso due linguaggi diversi. Nel primo, quello della psicologia individuale, sono definite da Pribram come “*segnali di stato*”. Il secondo modo invece è un tentativo da parte dell'Autore di descriverle in termini relazionali, partendo dall'osservazione che in ogni atto comunicativo sia insita un'affermazione o una proposta sulle contingenze della relazione, ossia quelle condizioni contestuali che rendono prevedibile il rinforzo (inteso qui come aspettativa di premio o punizione).

Già McCulloch aveva osservato che i messaggi abbiano un duplice aspetto: essi constano di una componente di resoconto ed una di comando. Bateson amplia questa riflessione riconoscendo nei messaggi tre aspetti: quello di stimolo, di risposta e di rinforzo.

I segnali di stato, ovvero le emozioni, avrebbero una funzione prettamente di rinforzo, o a proposito di quello che l'altro ha appena fatto o asserzioni su come sarà accolto il comportamento prossimo.

E' importante sottolineare come una punizione attesa sia un rinforzo positivo rispetto alla percezione delle contingenze della situazione, mentre un premio inaspettato potrebbe essere fonte di penoso sconcerto.

I segnali di stato di solito vengono espressi in un linguaggio non verbale ed in modo inconsapevole; essi sono comuni a quasi tutti i mammiferi. Membri della stessa cultura apprendono normalmente aspettative comuni rispetto alle contingenze delle relazioni; si tratta qui di un apprendimento che, trascendendo i singoli atti comunicativi, si situa ad un livello logico superiore rispetto ad essi.

Il doppio vincolo viene qui introdotto come una patologia della comunicazione, in cui i due organismi coinvolti nello scambio vedono e reagiscono in modo discrepante alle contingenze della relazione. Vengono quindi citati alcuni esempi fra cui una rilettura della nevrosi sperimentale sviluppata dai cani durante gli esperimenti di discriminazione delle forme, qui interpretata in termini di tradimento delle premesse relazionali fra soggetto e sperimentatore. Laddove il cane non riesce più a discriminare un ellissi da un cerchio infatti, “*l'animale è posto in un tipico doppio vincolo*” (1976; pg 343), in quanto il contesto in cui esso

doveva scegliere fra due forme viene meno ed esso si trova improvvisamente in una situazione paradossale in cui gli viene chiesto ora di tirare ad indovinare.

Il secondo esempio è degno di nota perché si allontana dal mondo della clinica psichiatrica ed è tratto dalla letteratura come a sottolineare la diffusione del fenomeno nella comunicazione umana.

*«La bambinaia Mary Poppins ha portato i due bambini Banks a comprare il pampepato. Nella vecchia botteguc-
cia del pampepato ci sono due tristi ragazzone, la signo-
rina Annie e la signorina Fannie. Dal retrobottega sbuca
la signora Corry, una vecchietta tremula e minuta, madre
di Annie e Fannie.*

*«Immagino che siate venuti per comprare del pampepa-
to»*

*«Proprio così, signora Corry» disse urbanamente Mary
Poppins.*

*«Bene. Ve l'hanno dato Fannie ed Annie?» chiese la vec-
chia fissando Jane e Michael.*

*Jane scosse la testa. Da dietro il banco si udirono due
voci soffocate*

«No, mamma» disse timidamente la signorina Fannie.

*«Stavamo proprio per darglielo, mamma» cominciò a far-
fugliare spaventata la signorina Annie.*

*Udendo ciò, la signora Corry si erse in tutta la sua sta-
tura e guardò infuriata le sue gigantesche figlie. Poi con
voce bassa, crudele e terrificante, disse «Stavate per dar-
glielo? Davvero? Questa è proprio bella. E posso chie-
derti, Annie, chi ti ha dato il permesso di dar loro il mio
pampepato?»*

*«Nessuno, mamma. Infatti non gliel'ho dato. Ma pensa-
vo...»*

*«Tu pensavi! Molto gentile da parte tua. Ma sarà meglio
che tu non pensi. Ci sono io, qui, per pensare!» disse la
signora Corry con la sua voce bassa e terribile. Poi scop-
piò in una stridula risata.*

*«Guardatela! Ma guardatela! Ha la tremarella! Frigno-
na!» urlò puntando l'indice nodoso su sua figlia.*

*Voltandosi, Jane e Michael videro una grossa lacrima ro-
tolare sul faccione triste della signorina Annie, ma non
se la sentirono di dire niente, perché davanti alla signo-
ra Corry, pur così minuta, si sentivano piccoli e pieni di
paura.*

Mary Poppins, Travers,
1934 (in Bateson pg 218-219)

1.3 Doppio vincolo (1969)

In questo articolo presentato ad un Congresso dell'A.P.A. oltre dieci anni più tardi dalla prima formalizzazione della teoria del doppio vincolo Bateson espresse l'esigenza di specificare meglio cosa egli intendesse con questo co-
strutto, ammettendo di aver commesso nella precedente
formulazione numerosi errori, a causa della mancata at-
tenta analisi del problema della reificazione:

“in quel lavoro un doppio vincolo viene trattato come un

*“qualcosa”, e se ne parla come se questi qualcosa potes-
sero essere contati”. L*

*l'Autore si chiedeva: “Ma nella mente ci sono doppi vin-
coli? (...) quando percepisco (coscientemente o inconscia-
mente) un doppio vincolo nel comportamento del mio
principale, la mia mente non acquisisce un doppio vin-
colo, ma solo una percezione o una trasformata di dop-
pio vincolo. E questo non è l'oggetto della teoria. Stiamo
piuttosto parlando di certi grovigli nelle regole preposte
alla costruzione delle trasformate e, insieme, dell'acqui-
sizione o conservazione di tali grovigli.”*

Bateson passò dal considerare il doppio vincolo come
effetto percepito e generalizzato di ripetute esposizioni a
messaggi contraddittori, al definirlo come un “groviglio”,
un'anomalia si potrebbe tradurre, nel processo di costru-
zione della propria esperienza e delle proprie abitudini di
pensiero.

A questo punto precisò come quest'esperienza fosse
all'origine di quella famiglia di sindromi che definì tran-
scontestuali, determinanti nell'eziologia della schizofrenia,
ma presenti anche nel comportamento artistico, co-
mico, etc. Qualche pagina più avanti si legge: “Ho detto
prima che la teoria del doppio vincolo si occupa della
componente di esperienza dei grovigli che si formano nel-
le regole o premesse dell'abitudine. Dirò ora di più: le la-
cerazioni percepite nel tessuto della struttura contestuale
sono in effetti “doppi vincoli” e di necessità promuovono
(se in qualche modo contribuiscono ai processi gerarchici
dell'apprendimento e dell'adattamento) ciò che ho chia-
mato sindromi transcontestuali.”

Zoletto (2003) sottolinea come sia interessante che Bate-
son parli di tessuto di messaggi e metamessaggi che for-
mano il contesto della nostra esperienza e di come le “la-
cerazioni” in questo tessuto altrimenti uniforme e regolare
corrispondano ai doppi legami, creando dei “grovigli” nei
nostri abituali modi di pensare, corrispondenti alla fami-
glia di sindromi transcontestuali, che sono sì predisponen-
ti alla schizofrenia, ma anche a comportamenti artistici,
comici, poetici, creativi.

L'elemento essenziale che rende una situazione di dop-
pio vincolo senza via d'uscita e patogena, è l'incapacità
di emanciparsene attraverso la distinzione fra un conte-
sto e il suo metacontesto, sprofondando così in uno stato
di confusione generato dalle ingiunzioni contraddittorie.
Laddove è invece possibile distinguere fra i differenti li-
velli in cui si collocano le affermazioni conflittuali, che
apparentemente violano le regole della logica cui siamo
abituati, si farebbe esperienza di un'improvvisa sovrappo-
sizione di piani che Bateson definiva come fenomeno
transcontestuale. Sono proprio i comportamenti transcon-
testuali, come l'arte, il gioco, l'umorismo, in generale le
circostanze in cui l'uomo è capace di gestire una mol-
teplicità di tipi logici, che consentono quell'esperienza che
Bateson definisce come apprendimento di terzo livello e
che corrisponde ad un cambiamento sostanziale della pro-

pria posizione nei confronti della realtà.

L'Autore sottolinea infatti anche lo stretto legame fra teoria del doppio vincolo e teoria del deuterio-apprendimento, parlando dell'evoluzione dei sistemi biologici, che attuano continui cambiamenti adattivi procedendo per prove ed errori. Siccome gli errori hanno un costo, la conseguenza è che i cambiamenti siano gerarchici: ci sarà quindi un cambiamento che soddisfa la richiesta ambientale e cambiamenti di secondo ordine che predisporranno l'organismo (o gli organismi) a ridurre la quantità di tentativi necessari per ottenere un cambiamento di primo ordine, riducendo così il numero di errori.

Questo è il processo attraverso il quale si formano anche le abitudini, qui definite come modi di affrontare classi di problemi. Le premesse contenute nelle abitudini però sono rigide, astratte e spesso inconsapevoli. Le abitudini coinvolte nelle sindromi transcontestuali sono *“quelle astrazioni formali che descrivono e determinano un rapporto interpersonale”*

Un noto esempio è quella della focena, che impara, nel corso di una dimostrazione al pubblico sul condizionamento operante, a esibire sempre nuovi comportamenti per essere premiata. L'animale per soddisfare le richieste del suo istruttore, che gli chiede di mostrare ad ogni prova nuovi modelli comportamentali, è costretta a infrangere le regole dell'apprendimento di tipo I, secondo il quale ha imparato che a un dato modulo comportamentale corrisponde un rinforzo (del cibo).

Alla fine l'autore sottolinea come l'esempio descriva due aspetti importanti nella genesi delle sindromi transcontestuali: la sofferenza connessa alla situazione in cui un mammifero sperimenta un errore nelle regole preposte alle relazioni con altri per esso importanti, e come la resistenza a questo disagio possa favorire la creatività.

1.4 La teoria del doppio vincolo: un fraintendimento? (1977)

A vent'anni dalla prima formulazione, Bateson sentì la necessità di fare ulteriori precisazioni sulla teoria del doppio vincolo, ispirato da una lettera della dottoressa Stevens allo *Psychiatric News*. Le elencò per punti, riporto i più salienti.

La “schizofrenia” indica un *“aggregato riconoscibile e definibile di caratteristiche formali dell'interazione personale”*. La definizione di queste sequenze interattive richiede la conoscenza della teoria dei tipi logici e della teoria del doppio vincolo.

L'eziologia di queste sequenze può essere varia. Essa spazia da ipotesi genetiche, virali, di intossicazione, familiari, traumatiche, e legate alla malevolenza ed alla disperazione. Nessuna di queste combinazioni può essere esclusa.

La teoria del doppio vincolo non è normativa, né pragmatica, né tantomeno medica, bensì *“concerne il ruolo della tipologia logica (...) nella descrizione del comportamento umano”*

La teoria nacque dalla proiezione dei fenomeni schizofrenici sulla classificazione dei livelli d'apprendimento proposta da Bateson medesimo qualche anno prima.

In conclusione, Bateson riafferma la potenziale utilità della teoria ed i limiti legati al suo utilizzo.

La teoria può essere utile per alcuni pazienti, o per qualche terapeuta, disposto ad una comprensione del cuore, più che intellettuale.

L'Autore si raccomanda di non avere fretta quando si tratta della cura delle persone e avverte dei rischi insiti nel tentare un'applicazione pragmatica della teoria senza averla bene compresa; precisa inoltre che essa non si presta all'utilizzo in ambito clinico, senza prima essere stata capita.

1.5 Umorismo

Un ambito di indagine del gruppo del Progetto Paradossos fu quello dell'umorismo, considerato anch'esso un fenomeno transcontestuale. Fra gli appartenenti al gruppo fu Fry ad approfondire il tema dell'umorismo con degli studi decennali, culminati con la pubblicazione del libro *“Una dolce follia”* (2001), che si proponeva di dare una descrizione dell'architettura formale soggiacente al fenomeno in questione più che offrirne una spiegazione.

A questo argomento venne anche dedicata nel 1952 una Conferenza della Macy Foundation, cui parteciparono fra gli altri Margaret Mead, Warren McCulloch e William Ross Ashby. Come era abituale in questi incontri, un gruppo di specialisti in varie discipline che spaziavano dall'antropologia alla medicina, dalla matematica alla biologia, si confrontarono su questo tema, nel tentativo di esplorare la sua importanza nell'ambito della comunicazione umana. Premessa fondamentale a questo tipo di riflessione è che la nostra esperienza di tutti i giorni sia costellata da paradossi impliciti e dall'accettazione di essi.

Bateson, fungendo da moderatore nella discussione, in apertura racconta una barzelletta allo scopo di evidenziare i punti salienti che intervengono nel suscitare il riso. La riporto per esteso.

“Un uomo lavorava in una centrale atomica e conosceva il guardiano al cancello. Un giorno si presenta al cancello con una carriola piena di segatura. Il guardiano dice: «Ehi Bill, non puoi portare fuori quella roba». E quello ribatte: «E' solo segatura, la butterebbero via comunque». Il guardiano chiede: «A che ti serve?». Insomma lui sosteneva di volerla solo interrare in giardino, perché il terreno era un po' troppo pesante, e così il guardiano lo lascia passare. Il giorno dopo si ripresenta all'uscita con una carriola piena di segatura. E la cosa va avanti per giorni, con il guardiano sempre più preoccupato. Così alla fine questi sbotta: «Guarda Bill, mi sa che devo metterti nella lista delle persone sospette. Se mi dici cos'è che stai rubando dallo stabilimento forse possiamo tenere la cosa segreta fra noi due, ma io sono perfettamente certo che tu stai rubando qualcosa». E Bill: «Ma no, è solo

segatura. Hai guardato dentro ogni giorno scavando fino in fondo. Non c'è niente ». Ma il guardiano insiste: «Bill, non sono soddisfatto. Dovrò proteggere me stesso mettendoti su quella lista, se non mi vuoi dire cosa c'è sotto». Alla fine Bill si arrende: «Va bene, forse possiamo trovare un accordo. A casa, adesso, ho una dozzina di carriole».

Bateson stabilisce subito un legame con il paradosso russelliano, che interviene sempre nel caso di un messaggio sul messaggio (che corrisponde alla classe delle classi) per il carattere autoreferenziale dello stesso.

Alla stregua della cornice che definisce un gioco, il metamesaggio, spesso implicito (espresso con un occholino, una particolare postura o un tono di voce), “questo è uno scherzo” presenta un elemento paradossale che implica un'insolubile oscillazione fra i poli della realtà e dell'irrealtà.

L'umorismo implica improvvisi salti fra diversi livelli di astrazione, che consentono e al contempo costringono ad una ridefinizione del contesto. La cornice umoristica si delinea così come un sistema oscillante di informazioni in cui figura e sfondo sono in competizione per accaparrarsi lo statuto di realtà. Si pensi all'esempio riportato: mentre l'attenzione è focalizzata sulla segatura o su ciò che essa potrebbe celare, una dozzina di carriole passa inosservata sotto agli occhi del guardiano e altrettanto sfugge ai nostri. Il riso scaturisce nel momento in cui ciò che fungeva da sfondo alla vicenda d'improvviso passa in primo piano, sovvertendo l'ordine di realtà costituito.

Il riso sarebbe allora un modo per gestire il paradosso, quando ci troviamo di fronte a due situazioni in qualche modo contraddittorie, ma che non si escludono a vicenda.

L'umorismo supera in questo senso la staticità dei processi logici che creano un paradosso, in favore di una dialettica fra interpretazioni plausibili, ma necessariamente conflittuali fra loro.

L'affermazione di una cornice in questo caso ne invalida parzialmente un'altra, producendo un effetto paradossale, che può tradursi talora in modo creativo, talora in modo patogeno come nel caso del doppio vincolo.

Il doppio vincolo sarebbe l'esito di una fallita ricollocazione di messaggi incongruenti, che genererebbe una confusione nell'interpretazione dei livelli di astrazione; in questo caso la persona resta bloccata in una situazione paradossale, vittima dell'indecidibilità fra due cornici contraddittorie, nel caso di una barzelletta ciò che accade assume infatti al contempo un significato sia concreto che irreal.

Un elemento caratterizzante dell'umorismo rispetto ad altri fenomeni transcontestuali è la presenza di un climax, la cosiddetta punch line, che culmina nella battuta finale. In un movimento umoristico l'attenzione dell'ascoltatore è inizialmente portata a focalizzarsi sulla figura, ignorando lo sfondo, che viene invece improvvisamente portato alla ribalta nel finale, provocando un brusco ed impreveduto

capovolgimento di prospettiva, che porta ad una ridefinizione della realtà.

Bateson sottolinea inoltre il diverso effetto che ha la contraddizione in un sistema logico, atemporale, e uno che egli definisce causale, ossia che ammette la presenza del tempo. Alla luce di questa distinzione si può spiegare l'interesse di Bateson per i “grovigli” e le “lacerazioni” (1976; pg 322) presenti nel tessuto della nostra esperienza, in quanto cambiamenti non pianificati e non prevedibili del pensiero nel tempo, origine della creatività artistica e difesa della nostra libertà di pensiero, come esprime in questo passo: “La nostra tesi principale può essere riassunta in un'affermazione della necessità dei paradossi dell'astrazione. (...) Riteniamo, viceversa, che i paradossi dell'astrazione debbano intervenire in tutte le comunicazioni più complesse di quelle dei segnali d'umore, e che senza questi paradossi l'evoluzione della comunicazione si arresterebbe. La vita sarebbe allora uno scambio senza fine di messaggi stilizzati, un gioco con regole rigide e senza la consolazione del cambiamento o dell'umorismo.”

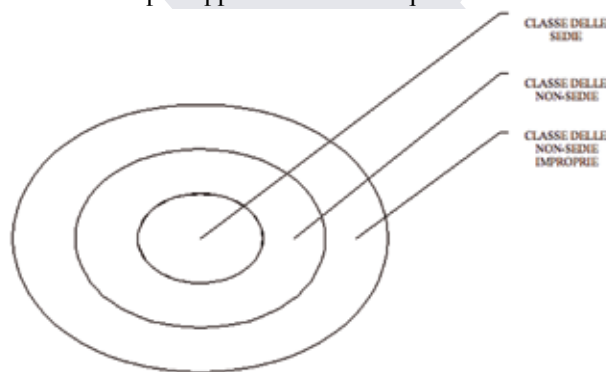
1.6 Il gioco

In tutta l'opera di Bateson il gioco ricopre un ruolo privilegiato, in quanto è un esempio di comportamento che implica la compresenza di molteplici tipi logici nella comunicazione umana ed animale, e viene incluso dall'Autore nei fenomeni transcontestuali.

La Conferenza al Secondo Convegno Macy (1955), che verte proprio sul gioco, è aperta da Bateson con un approccio da lui definito “di tipo sperimentale”, volto alla comprensione del paradosso espresso nella teoria dei tipi logici di Russel e Whitehead.

Una premessa fondamentale alla batsoniana teoria del gioco è infatti che “la comunicazione verbale umana può operare e in effetti opera sempre, a molti livelli di astrazione tra loro contrastanti”, il cui livello più astratto “comprende quei messaggi espliciti o impliciti in cui l'oggetto del discorso è il linguaggio” (1976; pg 219), metalinguistico dunque. “L'altro insieme di livelli di astrazione sarà da noi chiamato metacomunicativo” ed avrà per oggetto “la relazione fra gli interlocutori” (ibidem).

Accettando il presupposto secondo il quale noi utilizziamo



mo dei nomi per designare oggetti e concetti, dopo aver creato una *'classe delle sedie'*, egli invita i partecipanti a nominare qualche elemento che appartenga alla *'classe delle non-sedie'*. Tutti pensano ad oggetti concreti, Bateson allora propone *"domani"* e sottolinea come allora vi siano necessariamente due accezioni per utilizzare il "non" che formano due classi differenti.

Una prima classe comprende 'tavolo', 'pianeta', 'cane', 'persone', 'automobili, elementi appartenenti allo stesso livello logico della 'sedia', dunque formanti lo sfondo 'proprio' per la 'classe delle sedie'. Vi sono poi una serie di elementi come 'domani' e 'amore' che si collocano ad un diverso livello di astrazione e che compongono la seconda classe, cui appartiene anche la stessa 'classe delle sedie' che potrebbe essere definita come 'classe delle non-sedie improprie'. Questo accade perché nel momento in cui si definisce una classe, è necessario escludere dal suo 'sfondo proprio' gli elementi che appartengono ad un tipo logico diverso dai membri della classe; la classe stessa si pone ad un livello sovraordinato rispetto ai suoi elementi.

"Questo è un gioco" è un messaggio necessariamente paradossale, in quanto, designando una classe di comportamenti ovvero fungendo da cornice per certe azioni, rappresenta "un'asserzione negativa che contiene una meta-asserzione negativa implicita" (1976; pg 221), che se sviluppata assume la seguente forma *"Le azioni che stiamo compiendo non denotano ciò che sarebbe denotato da quelle azioni che queste azioni denotano"* (ibidem).

Dall'osservazione di alcune lontre allo zoo di San Francisco, l'Autore dedusse che un elemento imprescindibile affinché il gioco possa aver luogo è la capacità di chi vi prende parte di sapere metacomunicare.

Avviene così un passo "straordinario nell'evoluzione della comunicazione" (1996; pg 49) dei mammiferi, quando l'organismo cessa di rispondere meccanicamente ai segni d'umore, automatiche ed involontarie esteriorizzazioni di stati d'animo interiori, e "diviene capace di riconoscere che il segno è un segnale (...) e che i segnali possono essere creduti, non creduti, contraffatti, negati, amplificati, corretti e così via" (1976; pg 219).

Il messaggio "Questo è un gioco", in qualsiasi forma esso venga espresso, dimostra la capacità da parte di un organismo di ritenere che un messaggio o un atto siano in grado di influenzare gli altri esseri viventi e che i segni automatici possano essere emessi volontariamente come segnali. Il gioco evidenzia il rapporto fra comunicazione e metacomunicazione, ossia fra linguaggio e oggetti che esso denota, consentendo così la scoperta delle relazioni fra mappa e territorio ipotizzata da Korzybsky (1941).

Bateson in un articolo del 1954 sostiene che "l'inquadramento di gioco (...) come un principio esplicativo, comporta una speciale combinazione dei processi primario e secondario. (...) Nel processo primario la mappa e il ter-

ritorio sono identificati; nel processo secondario essi possono essere distinti. Nel gioco vengono sia identificati, sia distinti." (1976; pg 227).

Il gioco si situa così al confine fra i processi di pensiero primario e quelli del secondario, poiché in esso i due modi si mescolano, e la corrispondenza fra mappa e territorio, fra significante e significato, viene continuamente messa in discussione in un'incessante oscillazione fra livelli logici. All'interno della cornice che descrive l'affermazione "Questo è un gioco" avvengono continui spostamenti di piano (1976; pg 221); infatti "il mordicchiare giocoso denota il morso, ma non denota ciò che sarebbe denotato dal morso"(ibidem).

I partecipanti alla Conferenza Macy (1955) tornano più volte nel corso della discussione a rimarcare l'importanza che riveste il gioco nell'apprendimento, qui inteso come la capacità di orientarsi in situazioni che presentano messaggi collocati su differenti livelli logici. Bateson afferma infatti come i bambini proprio attraverso di esso imparino a comportarsi secondo ruoli diversi, diventando così consapevoli dell'esistenza di vari tipi e categorie di comportamento, sperimentando "la flessibilità degli stili e il fatto che la scelta di uno di essi o di un ruolo è collegata alla cornice e al contesto del comportamento" (1996; pg 35).

L'Autore sostiene inoltre che sia sempre attraverso il gioco che impariamo la non-esistenza degli oggetti e il loro sistema di stratificazione in categorie, che è culturalmente determinato e conformato in modo simile alle bucce di cipolla. L'Autore sottolinea l'importanza del "non" quando si parla del gioco infatti si dice che non è serio, non è reale: "il gioco è una classe di comportamenti definiti attraverso un negativo, senza identificare, come si fa di solito, che cosa quel negativo neghi" (1996; pg 113)

Nella Conferenza Macy viene inoltre introdotta l'importante distinzione fra play e game.

Il game è un gioco con regole altamente strutturate, in cui si persegue una finalità determinata a priori, si pensi ad esempio alla canasta e a come sia plausibile ridiscutere esplicitamente le regole al di fuori del contesto del gioco. Un altro esempio di game è quello proposto da Von Neumann e Morgenstern nella "teoria dei giochi", criticata da Bateson perché non considera il fatto che "gli organismi, compreso l'uomo (...) non vivono in un universo in cui le regole del gioco sono costanti e soprattutto non possono mai essere motivati da un «utile» semplice, di qualunque tipo esso sia" (1991; pg 179). Le complesse motivazioni che muovono gli organismi viventi nelle loro interazioni ludiche cambiano costantemente, rendendo labili le cornici contestuali entro cui si determinano i significati delle loro azioni.

Nel gioco, play, inteso invece come azione comunicativa, è impossibile distinguere i momenti/livelli di gioco da quelli che non lo sono per definire o ritrattare le regole che si stanno seguendo: le mosse stesse devono allora diven-

tare proposte per cambiare le regole del gioco.

“L’atto di confondere i tipi logici è un autoesperimento attraverso il quale il giocatore scopre nuove possibilità di pensiero e di codificazione dei messaggi. Altrimenti, proseguendo rigorosamente all’interno di un solo metodo di codificazione – una struttura a buccia di cipolla – non si sperimenta mai alcun cambiamento. Si rimane bloccati all’interno del gioco come i giocatori di canasta.” (1996; pg 118)

E’ dalla possibilità di infrangere le regole dei tipi logici, compiendo nel gioco dei balzi dentro e fuori dalle cornici che definiscono il contesto interattivo, che scaturisce la creatività e si esprime il potenziale di cambiamento.

“Questi problemi astratti del gioco mi interessano perché vorrei scoprire i processi attraverso i quali gli esseri viventi si tirano da soli fuori dai pasticci. E lo fanno, per conto mio, liberandosi dalle regole della comunicazione – le strutture a buccia di cipolla – all’interno delle quali stanno operando. Giocano con queste strutture o queste regole e così si muovono verso nuove regole e nuove filosofie.” (1996; pg 149)

Forse è proprio questa capacità di oscillare fra realtà e finzione ludica che rende piacevoli, ma anche necessari, gli atti del gioco e che ne sostanzia tutto il potenziale evolutivo attraverso la sperimentazione di ruoli ed azioni altrimenti impossibile, ma soprattutto attraverso l’esperienza della possibilità di salti logici che scavalcano la similitudine, la quale per definizione esplicita il “come se”, con l’uso della metafora, la quale consente invece un continuo movimento altalenante fra i diversi livelli di significato (cioè fra mappa e territorio).

Nel cammino verso la differenziazione fra mappa e territorio sono assimilabili al gioco anche la minaccia, l’inganno e il comportamento istrionico, e nell’universo umano, rituali e cerimonie; tutti messaggi che implicano la consapevolezza di poter influenzare un altro essere vivente.

2. Dal punto di vista dell’osservatore (un ribaltamento di prospettiva) di prospettiva)

2.1 Due lingue, due modi di pensare: il condizionamento linguistico

“ Il più grande ostacolo che noi terapeuti dobbiamo affrontare nell’approccio alla famiglia, (...), è dentro di noi. Tale ostacolo consiste nel nostro proprio, e inevitabile, condizionamento linguistico.”

In *“La tirannia del condizionamento linguistico”* M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin e G. Prata (1975) riflettono su come gli individui concettualizzino la realtà in termini linguistici, quindi inevitabilmente secondo un modello lineare, finendo spesso per confondere due sistemi distinti e incompatibili: quello simbolico del linguaggio, descrittivo, statico e lineare e quello vivente, dinamico e circolare. Accade così che spesso la realtà venga confusa

con la descrizione verbale che di essa viene prodotta.

L’uomo ha dovuto integrare due modalità comunicazionali distinte e spesso intraducibili, quella analogica e quella digitale. Per descrivere una transazione è così inevitabile operare continue dicotomizzazioni, “giacché è impossibile descrivere un’organizzazione circolare proprio perché la natura dell’operazione simbolica è diversa dalla natura delle operazioni viventi”²²

Il linguaggio costringe a postulare dei tempi, un prima e un poi ed un nesso causale, qualcuno che agisce e qualcuno altro/qualcos’altro che subisce l’azione.

Già Bateson aveva osservato come il comportamento linguistico fosse prettamente digitale, mentre il linguaggio corporeo sfruttasse codici analogici. Per spiegare la relazione fra questi due simultanei canali di comunicazione Bateson utilizzò come modello la teoria dei tipi logici di Russel, sostenendo che la comunicazione analogica fosse di tipo logico più elevato e quindi avesse funzione di qualificatore per il messaggio digitale.

Partendo da considerazioni di tipo clinico, ossia riflettendo sulla comunicazione in psicoterapia, Watzlawick (1980) analizza come le nostre immagini del mondo siano fortemente condizionate dai nostri sistemi di descrizione della realtà. Per dirla alla Korzybsky (1941) il nostro accesso alla conoscenza del territorio è mediato dagli strumenti che abbiamo a disposizione per elaborare le mappe che lo descrivono.

Watzlawick parla di due tipi di lingue, una è quella che ci consente di dare definizioni, obbiettiva, logica, e analitica è la voce della ragione, della scienza, dell’interpretazione e della spiegazione, l’altra è la lingua della poesia, della metafora, della pars pro toto, del simbolo, della totalità.

In modo analogo la psicologia del pensiero distingue fra pensiero diretto che segue le leggi della logica linguistica, ossia grammatica, sintassi e semantica e pensiero non diretto che segue delle regole particolari, apparentemente “illogiche” che si esprimono nel sogno, nella fantasia, nel mondo interiore, ma anche nello scherzo, nel gioco di parole, nella freddura, nella condensazione e nell’insinuazione.

In linguistica queste distinzioni corrispondono alla bipartizione fra digitale e analogico.

L’esistenza di due lingue e due modi di pensare lascia supporre plausibilmente che ad esse corrispondano due diverse immagini di realtà che si vanno costruendo; infatti nel corso dei millenni della storia del pensiero umano nella letteratura, nell’arte, nella scienza, nella filosofia, nella religione coesistono due forme di comprensione della realtà, una che segue un procedimento logico-metodico che si concentra sul dettaglio e l’altra di tipo globale-olistico che coglie totalità e forme. Si pensi ad esempio in ambito religioso alla dicotomia fra ortodossia e misticismo: due pratiche che partono da presupposti completamente diversi e assumono forme di culto assai differenti, ma non per

²² SHANDS H.G., The war with words, Mouton, The Hague-Paris, 1971

questo incompatibili.

L'Autore si spinge ancora oltre e trova giustificazione a questi differenti modi di guardare la realtà nel nostro substrato neuro-anatomico con la teoria emisferica.

L'emisfero sinistro, che nell'individuo destrimane è quello dominante, è specializzato nella traduzione dei fenomeni cui prendiamo parte in rappresentazioni logiche, semantiche e fonetiche, in chiave logico-analitica. E' l'emisfero verbale, deputato all'interpretazione dei dettagli, coinvolto nei processi secondari.

L'emisfero destro, invece, è atto a cogliere i contesti nella loro totalità, le configurazioni e strutture complesse, esso riesce a cogliere la totalità anche in presenza di una piccola parte di essa, fondandosi sul principio della pars pro toto, capace di ricondurre all'interezza partendo da un piccolo dettaglio. Molto probabilmente è di competenza di questo emisfero anche la costruzione di categorie logiche e la formazione di concetti che da essa deriva. Nell'emisfero destro hanno luogo associazioni non lineari caratteristiche dei processi primari; il linguaggio è arcaico e atemporale, mancano tutti gli elementi della grammatica, della semantica, della sintassi, i concetti presenti in esso sono ambigui, vi è la tendenza ad argomentazioni logiche basate su semplici associazioni di suoni, confusioni fra concreto e metaforico, vi è però la capacità di precise percezioni quantitative nella comprensione di dimensioni spaziali.

In condizioni normali i due emisferi raggiungono un alto grado di integrazione e di complementarità, reagendo ciascuno agli stimoli propri del suo ambito; ne consegue che noi viviamo ogni giorno due tipi di esperienze completamente diverse, spesso in traducibili fra loro: si pensi all'evenienza di descrivere a parole l'esperienza di un concerto sinfonico o alla possibilità di illustrare "la democrazia richiede partecipazione informata"²³

Vi sono però alcune situazioni in cui gli emisferi possono lavorare separatamente ed addirittura entrare in conflitto, si verificano in questo caso secondo Watzlawick quelle esperienze descritte da Hoppe (1975) come commisurazioni funzionali, che producono conflitti definiti da Bateson come doppi vincoli, in cui comunicazioni verbali e non-verbali si contraddicono, o perlomeno sono percepite da noi come contraddittorie. A questo punto è come se il soggetto fosse di fronte a due diverse raffigurazioni di realtà, fra loro incompatibili.

2.2 Una riflessione su chi osserva

"Una descrizione del mondo presuppone qualcuno che lo descrive (osserva). Ciò di cui dunque abbiamo bisogno è la descrizione del descrittore o, in altre parole, ci occorre una teoria dell'osservatore"

H. Von Foester, 1974²⁴

Ritengo questa parte sull'osservatore di primaria importanza per capire meglio il discorso generale che vado facendo, a prescindere dalle considerazioni di natura scientifica e neuroanatomica in essa contenute. L'importanza della posizione di Watzlawick sta nello spostare il focus dell'attenzione dai processi coinvolti nella struttura del doppio vincolo a chi lo osserva. Pare che appunto, ammesso che esistano delle condizioni definibili come doppio vincolo, esse sono strettamente collegate non solo agli attori coinvolti in esso, ma anche a chi si rappresenta questi processi.

I piani di possibile descrizione sono molteplici: ipotizziamo per assurdo che i legami doppio vincolanti siano un modo di leggere determinate relazioni, che hanno la stessa concretezza della nostra percezione dei colori. E' risaputo che la nostra visione dei colori è molto limitata rispetto ad esempio a quella degli insetti: quello che per noi è bianco assume per un'ape molteplici sfumature per noi probabilmente non solo non percepibili, ma nemmeno immaginabili. Allo stesso modo ipotizzare un pensiero del doppio legame potrebbe essere una visione riduttiva, traslata dalla nostra predisposizione a dicotomizzare la realtà sia nelle descrizioni che ne produciamo attraverso i due codici linguistici che abbiamo a disposizione, sia nelle rappresentazioni che di essa ci facciamo, mediate dalla differenziazione emisferica. Non si tratta a questo punto di trovare un substrato neuro-anatomico che spieghi la costruzione del processo che ci espone a cogliere i doppi vincoli, ma a elevare questa discussione su un piano differente e capire se è possibile collocare il pensiero del doppio vincolo ad un livello superiore, andando oltre questa dicotomizzazione piuttosto lineare.

Si torna allora alle considerazioni di Zoletto (2003), il quale interpreta il doppio legame come un movimento oscillatorio del nostro pensiero, che grazie alla presenza del tempo nei sistemi viventi supera la rigidità dei paradossi logici, che, in quanto statici, non possono mai essere risolti altrimenti. Ciò che Bateson definisce doppio vincolo non è più qualcosa di stabile, una situazione, uno scambio comunicativo dato una volta per sempre, ma un continuo spostamento fra piani diversi, una ininterrotta oscillazione fra livelli logici differenti, un potenziale modo di sovvertire le cornici che definiscono la nostra attribuzione di significato alle esperienze.

Solo in questa ottica si può provare a capire appieno il pensiero del doppio vincolo, ammesso che sia qualcosa di comprensibile, perché esso si avvicina più ad un modo di sentire, di guardare, che è difficile descrivere in termini linguistici, proprio perché la lingua tende a sistematizzare, a reificare, ed è fondamentalmente inadeguata a descrivere simili processi di pensiero.

²³ L'esempio è di GALIN D., Implication for psychiatry of left and right cerebral specialization: A neurophysiological context for unconscious processes, in Archives of General Psychiatry, 31, 1974, pp 572-583

²⁴ H. VON FOESTER, Notes pour une épistémologie des objets vivants, in L'unité de l'homme, a cura di E. Morin e M. Piatelli-Palmarini, Edition di Seuil, Paris, 1974

2.3 Un'alternativa: la metafora, i sillogismi in erba e le storie

*Gli uomini sono mortali.
Socrate è un uomo.
Socrate è mortale*

*Gli uomini sono mortali.
L'erba è mortale.
Gli uomini sono erba.*

Bateson, ispirato dalla lettura dei *"Septem sermones ad mortuos"* di Jung osserva che si possono distinguere due mondi esplicativi, rappresentanti l'antica dicotomia fra forma e sostanza. Il mondo della Creatura è l'universo visto come mente, in cui *"gli effetti sono provocati (...) dalla differenza"*, mentre *"il pleroma è il mondo in cui gli eventi sono causati da forze e urti e nel quale non vi sono distinzioni"* (1976; pg 496).

Sua figlia Mary Catherine (1989) afferma come Gregory riteneva che la lingua, pur prodotta dalla Creatura, si fosse foggata al fine di descrivere il Pleroma, nel suo costante tentativo di nominare le cose attraverso l'uso dei sostantivi. Il linguaggio della Creatura invece è una comunicazione che riguarda la struttura e la relazione fra le parti. *"La metafora percorre da cima a fondo la Creatura"* sosteneva Bateson (1989; pg 51), proponendo l'idea che potesse essere la metafora il modo in cui sono trasmesse le informazioni nel mondo degli esseri viventi, il modo cioè di pensiero e linguaggio della Creatura.

Questo paragrafo si apre con l'esempio di due sillogismi. I sillogismi in erba sono differenti da quelli classici in Socrate, nei primi gli uomini diventano erba per somiglianza, condividendo con essa il destino di morte, i secondi invece identificano delle classi in modo da poter distinguere soggetti e predicati, ma questo è possibile solo all'interno di un linguaggio verbale: per comunicare le interconnessioni fra idee nel mondo del processo mentale l'espressione deve essere un'altra.

La logica infatti secondo Bateson (1991; pg 297 e 321) non è adatta a descrivere i sistemi causali circolari e riflessivi come quelli viventi, in quanto ad essa manca la dimensione temporale, che è un elemento imprescindibile per quei sistemi capaci di affrontare i paradossi (1984; pg 159).

L'uso dei sillogismi della metafora era per Bateson un metodo, quello dell'abduzione, che consentiva una comprensione per analogia, fondamentale per approcciare ai fenomeni naturali. La metafora, come espressione di identità fra due entità, veicola quelle somiglianze che in zoologia vengono chiamate omologie e che suggeriscono una relazione fra parti, un parallelismo strutturale.

Il metodo dell'abduzione, a metà strada fra la deduzione e l'induzione (si ipotizza infatti una regola e, disponendo di casi particolari, si verifica se questa regola possa essere

confermata), e con esso la metafora gettano un ponte fra scienza e religione e arte, consentendo una visione unificata e integrata delle complesse relazioni che intercorrono fra le parti, della "struttura che connette", una visione "estetica" dell'universo, che in ultima analisi è l'unico sguardo che ci consente di cogliere quella che l'autore definisce come la "sacra unità".

Si tratta qui di quella caratteristica peculiare dei processi mentali, ossia la capacità di pensare per storie, che nel pensiero batsoniano altro non sono che "metafore estese" (1989; pg 290), dotate di un inquadramento temporale. *"Una storia è un piccolo nodo o complesso di quella specie di connessione che chiamiamo pertinenza"* (1984; pg 28), laddove per pertinenza s'intende il legame contestuale che intercorre fra gli elementi della storia.

Ma cosa centrano la metafora, i sillogismi in erba e le storie, questi modi particolari di organizzare il pensiero con il doppio vincolo?

Zoletto (2003) nota come ogni metafora abbia un carattere paradossale, legato all'impossibilità di esplicitare la sua natura col messaggio "questa è una metafora", pena la trasformazione in similitudine, che obbligherebbe alla scelta di un unico contesto interpretativo, stabilendo così una relazione logica fra le parti associate.

La metafora invece, restando per sua natura ambigua, ci costringe ad un'oscillazione del pensiero fra piani differenti, lasciandoci nel dubbio se crederci o meno e fino a che punto, ovvero se leggerla in senso letterale o metaforico.

Non a caso gli schizofrenici, afflitti da quella che Bateson chiama "sindrome transcontestuale", che consiste nell'incapacità di riconoscere e gestire i diversi livelli comunicativi di astrazione, hanno non poche difficoltà a dare un senso diverso dal letterale ai messaggi che vengono loro rivolti e spesso anche a quelli emessi da loro medesimi. Si badi bene però che "la particolarità dello schizofrenico non è quella di usare metafore, ma quella di usare metafore senza contrassegno" (1976).

Zoletto sostiene che il doppio legame sia *"alla fin fine una metafora"* (2003), o quantomeno abbia un modo simile di funzionare. La metafora, considerata da Bateson come espressione privilegiata della Creatura, non si oppone mai definitivamente al linguaggio pleromatico, scrive infatti "naturalmente la mia asserzione che tutta la comunicazione preverbale e non-verbale dipende da metafore e sillogismi in erba o da entrambi non comporta che tutta la comunicazione verbale sia, o debba essere, logica non metaforica." Semplicemente "con le parole, è possibile passare dal modo metaforico e poetico alla similitudine". (1989; pg 51). La metafora sarebbe il modo in cui "adottando certe regole contestuali e pur continuando ad usare la lingua, è possibile sospendere proprio le potenzialità della lingua che consentono di parlare del Pleroma" (1989; pg 295). In questo senso la metafora si

colloca a cavallo fra il pensiero della Creatura e quello del Pleroma, mettendoli in un rapporto dialogico, necessariamente discontinuo e doppio legante. Essa ci consente di superare quella reificazione della realtà, inevitabile a livello linguistico, che consiste nel trattare le idee come se fossero degli oggetti.

Per richiamare una ricorrente metafora del pensiero batsoniano, la metafora, così come i sillogismi in erba, sono un linguaggio tale per cui di fronte ad un quadro, possiamo cogliere contemporaneamente sia il contenuto dell'immagine racchiuso nella cornice, sia la parete cui è appeso il quadro incorniciato, contesto e metacontesto assieme.

3. La doppia natura del doppio legame

3.1 Altri doppi vincoli

F. ...Ti ricordi che una volta hai chiamato la Natura bastarda doppio-vincolante?

P. Fra le tante divulgazioni del doppio vincolo, c'è anche il suo uso per descrivere qualunque situazione senza via d'uscita. Se citi quella mia definizione, la gente penserà semplicemente alle carestie e ad altri disastri naturali. Invece qui devono intervenire i tipi logici.

F. Sì, specie quando il nostro tentativo di discutere le relazioni fra le relazioni fra le relazioni, questo regresso all'infinito di cui hai parlato più volte, provoca un collasso del pensiero. Così come il nostro pensiero ha una capacità limitata di spingersi in questo regresso, anche i sistemi biologici devono essere sicuramente limitati e i livelli devono sprofondare uno dentro l'altro.

(1989)

Mary Catherine Bateson (2009) semplifica il doppio legame in questi termini: si tratta di un processo in cui sono coinvolte due parti (non necessariamente persone), legate da un'importante relazione a lungo termine, in cui ci sia una ripetuta contraddizione tra due livelli di comunicazione. In quest'ottica è leggibile secondo l'autrice anche quel fenomeno così pervasivo in Natura che noi chiamiamo Morte: da una parte gli individui evolvono per lottare contro di essa, ad un livello differente però la morte è necessaria nel processo evolutivo di tutte le specie e ne è un elemento essenziale assieme alla riproduzione bisessuale. La morte è intrinseca alla vita e non aliena ad essa, nonostante vi sia la tendenza a rifuggirla a livello individuale, ed il suo avvento è una condizione necessaria per le specie a fini evolutivi.

3.2 Doppi vincoli nel sistema educativo.

Fin da bambini ci confrontiamo con l'esperienza piuttosto ambigua del non-sapere. Occorre infatti per aprirsi alle nuove conoscenze, ammettere la propria ignoranza o impreparazione in alcuni ambiti. Purtroppo il sistema scolastico, istituzione che è deputata all'insegnamento/ap-

prendimento, attraverso i suoi metodi fra cui l'inevitabile momento della valutazione, spesso rimanda al bambino un meta-messaggio, poiché rispetto al livello di contenuto si situa su un piano superiore, di inadeguatezza o di incompetenza, tendendo a sottolineare quello che il bambino non sa o non è stato capace di apprendere, piuttosto che trasmettere il piacere di apprendere e la curiosità verso ciò che ancora non si conosce. Il risultato è che molti studenti, anche capaci, nel loro percorso di studi fanno dell'apprendimento un'esperienza quantomeno stressante, che diviene talvolta addirittura fonte di frustrazione, meta-apprendendo così a odiare il processo stesso ed a reificarlo come mezzo per giungere ad un fine, ad esempio un titolo di studio, un diploma, una laurea, un master, una riga in più da aggiungere su un curriculum, spesso svuotata del suo profondo significato di accrescimento della propria cultura e delle proprie competenze.

Personalmente ritengo che dopo tanti anni trascorsi all'interno del circuito formativo siamo così pregni di questo sistema valutativo lineare, che prevede il raggiungimento di determinati obbiettivi, che propone una visione manicheista del sapere, secondo cui esistono risposte giuste o sbagliate, a prescindere dai processi e dai contesti che le hanno prodotte, che di fronte alla richiesta di un apprendimento differente si resta spaesati e spesso insoddisfatti, con la pesante implicazione di avere una bassissima resistenza all'errore, che si traduce nell'incapacità di tollerare gli sbagli, elemento invece quasi sempre essenziale nel percorso di esplorazione e scoperta del nuovo. In effetti come propone un vecchio detto popolare è solo "sbagliando che s'impara", ma se non abbiamo nel nostro percorso di apprendimento imparato, nel senso di deutero-apprendimento batsoniana, a vederci concessa questa possibilità, sarà difficile sperimentarsi in nuove situazioni in cui l'errore è quantomeno probabile.

Si pensi ad esempio anche all'ambiguità del rapporto fra formatore e formando. Quando uno studente si trova di fronte al suo "maestro" che gli chiede di sentirsi libero di esprimere le sue opinioni, di mettersi alla prova, di sperimentarsi, la maggior parte delle volte è assai presente lo spettro della valutazione e del giudizio, nonostante la richiesta esplicita sia di altra natura. Il messaggio implicito è alla stregua del più famoso e dibattuto "Sii spontaneo!", ma le condizioni gerarchiche che legano queste due persone impediscono a priori la spontaneità; lo studente è infatti più o meno costretto a dare il meglio di sé per soddisfare le aspettative del suo formatore, secondo standard precedentemente concordati, ed il maestro è costretto a cercare qualche criterio di valutazione, se vorrà insegnare qualcosa al suo formando. Sono così stretti un doppio legame definito dai loro stessi ruoli, a meno che non decidano di sovvertirne momentaneamente la gerarchia ed allora il formando potrebbe proporre qualche nuova apprezzabile idea, ma se ciò si protraesse nel tempo questa

inversione di ruoli finirebbe per minare alla base il loro rapporto formatore-formando e o uno o l'altro probabilmente si chiamerebbero fuori dalla relazione.

Un altro tipo di doppio legame che mi viene in mente in ambito educativo è quello che intercorre fra utenza e personale nei lavori sociali, anche se si situa su un piano differente rispetto ai precedenti.

Si pensi ad esempio ad un educatore che opera in una casa famiglia per minori o come educatore domiciliare: la sua professione consiste nel creare una relazione positiva e il più possibile stabile con l'utenza con cui è a contatto, e attraverso questa portare in qualche modo sostegno e nella migliore delle ipotesi anche qualche cambiamento. E' importante sottolineare come questa rimanga una prestazione lavorativa. La contraddizione nasce nel momento in cui ad una persona viene richiesto di instaurare una relazione professionale, che però sarà al contempo inevitabilmente personale (chi lavora nel sociale sa quanto sia difficile, anche per un semplice assistente domiciliare, farsi sostituire nei periodi di ferie e far accettare all'utente ed alla sua famiglia un'altra persona parimenti qualificata anche solo per due settimane). Ecco dove sta il doppio vincolo: nel mettere in campo una relazione personale, incorniciata però in un contesto professionale. Prendiamo il caso estremo di una promozione ad un incarico di coordinamento o semplicemente di un'opportunità lavorativa più remunerata: si paleserà la contraddizione. L'educatore dovrà inevitabilmente tradire il mandato di stabilità della relazione per accettare una proposta più vantaggiosa, ed il messaggio che passerà all'utenza sarà di abbandono; si pensi a minori senza famiglia che vivono in comunità ed alla fatica che possono provare nell'instaurare un rapporto di fiducia con i propri operatori, cosa proveranno a vedere l'ennesimo loro educatore che lascia il posto per andare altrove? Mi chiedo a proposito se non valga la pena di fare una riflessione profonda in merito, tenendo conto dell'alto tasso di burn out presente in simili strutture e condizioni di lavoro.

3.3 Il caso delle istituzioni psichiatriche

“L'ambito psicoterapeutico e l'ambiente ospedaliero creano al loro interno situazioni di doppio vincolo. (...) Poiché gli ospedali sono fatti a beneficio del personale, oltre (se non più) che a beneficio dei pazienti, sorgono talvolta contraddizioni, qualora certe azioni, compiute 'benevolmente' a favore del paziente, siano in realtà compiute per la maggior comodità del personale. (...) Penseremmo che in tutti i casi in cui il sistema è organizzato a beneficio del personale, e al paziente viene annunciato che si agisce a suo vantaggio, si perpetua una situazione schizofrenica.” (1976)

Mi chiedo anche se non sia lecito, ad un macrolivello, porre la questione in altri termini.

Le istituzioni psichiatriche nascono in un contesto di con-

trollo, in cui la funzione principale dei manicomi era quella più di proteggere la società dai propri ospiti che l'inverso. Risulta ovvio come questo tipo di ospedali, delle vere e proprie strutture detentive, fossero luoghi preposti al contenimento, più che alla cura.

Un possibile doppio vincolo che si crea fra le istituzioni psichiatriche e il paziente si situa ad un altro livello rispetto a quello analizzato da Bateson, più sociologico se vogliamo.

La persona diagnosticata come portatrice di disturbi psichiatrici infatti si trova sempre e comunque di fronte ad un messaggio altamente contraddittorio da parte dei servizi: da una parte riceve la proposta di un aiuto, con l'implicita promessa di essere curata, ma affinché questo possa avvenire il paziente è costretto a sottomettersi alle prescrizioni dell'istituzione stessa, che molto probabilmente ha in mente un percorso di guarigione predefinito, che prescinde la soggettività dell'utente.

“Per quanto benintenzionata sia la spinta a curare, l'idea stessa di «curare» non può prescindere dall'idea di potere.” (Bateson, 1991)

Se questo tipo di processo è accettabile e funzionale in campo strettamente medico, dove si ha un malato che per essere curato si deve sottoporre alle cure prescrittegli secondo un modello piuttosto lineare e reificante, mutuare questa procedura in ambito psicologico è quantomeno pericoloso.

Mi viene in mente una considerazione di Bateson a proposito del gioco *“è possibile per un medico prescrivere un gioco? O questa prescrizione è una contraddizione in termini? Un gioco prescritto non è più un gioco.”* (1996) Non è forse allo stesso modo una forzatura trasformare il processo di miglioramento delle proprie condizioni psicologiche in un percorso coercitivo, sia esso farmacologico, di ricovero e anche psicoterapeutico? Non è forse auspicabile un movimento attivo verso la salute mentale, che lasci aperte tutte le possibilità adattive che un individuo ha a disposizione e che possono trovare infinite forme di realizzazione?

3.4 Una riflessione sulla democrazia e sul contatto fra culture

Bateson nel corso dei suoi studi come antropologo scrisse molto sui processi complementari e simmetrici che avvenivano all'interno delle culture per mantenere l'omeostasi interna dell'ambiente, ossia uno stato stazionario.

In Una sacra unità osserva come ad esempio nella Nuova Guinea l'omeostasi sia mantenuta attraverso dei complessi rituali di comportamento complementare, agiti al fine di compensare gli eccessi di rivalità simmetrica. Questo equilibrio viene minacciato da alcuni cambiamenti nell'assetto socio-governativo, l'instaurarsi infatti di governi occidentali e la sempre più massiccia presenza di missionari potrebbero forse impedire lo svolgersi di

questi rituali. La cultura si troverebbe allora in un vero e proprio doppio vincolo secondo Bateson: si tratterebbe per gli Iatmul di scegliere fra lo sterminio dall'esterno oppure la distruzione dall'interno, una metamorfosi sarebbe il prezzo da pagare per la sopravvivenza.

Il discorso si fa ancora più complesso quando si parla di democrazia, ritenuta dalla nostra cultura occidentale come la massima espressione di civiltà:

“Certi discorsi sulla democrazia danno ovviamente l'impressione che noi ci proponiamo di piazzare dei democollaborazionisti in tutte le aree non democratiche del mondo; questa sarebbe una procedura contraria a tutte le premesse fondamentali della democrazia” (1991; pg 83)

In questo caso infatti non solo si stravolgerebbero gli assetti precedenti di una cultura, ma si imporrebbe un tipo di governo che per sua natura prevede la sovranità del popolo, elemento che richiede, affinché possa essere realizzato, delle premesse socio-culturali non sempre presenti.

Prendiamo il caso dell'Iraq citato anche dalla figlia di Bateson, Mary Catherine “(...) e oggi di nuovo gli Stati Uniti hanno iniziato un conflitto sulla base dell'idea che con la guerra sarà possibile imporre la democrazia in Iraq. E' un classico doppio legame!” (2009; pg 19).

Mi chiedo a cosa abbia portato l'imposizione di un governo democratico, come avvenne a seguito della Seconda Guerra del Golfo, dopo aver demolito il ventennale regime di Saddam Hussein e aver gettato il Paese nel caos, mantenendo sotto controllo i conflitti interni attraverso la militarizzazione del territorio da parte di forze armate straniere. Mi sembra lecito chiedersi quanto ci sia veramente di libero e democratico nelle prime elezioni parlamentari del 2005 e in quelle successive avvenute nel gennaio di quest'anno.

L'esportazione della democrazia è uno dei tanti esempi nel contatto fra culture diverse che creano dei doppi vincoli; alla fine mi sembra abbastanza ovvio che partendo da premesse e abitudini diverse l'incontro fra questi differenti modi di intendere le forme di governo e le norme sociali possano generare dei paradossi.

Riportando il discorso ad un livello più generale mi sembra importante un'ulteriore riflessione sull'assetto interno di una cultura e sulle sue istituzioni.

All'interno di una cultura le istituzioni, come il governo, la scuola, gli ospedali, le forze dell'ordine, alla fine non sono altro che la fondazione, a seguito del riconoscimento di determinati diritti, norme ed esigenze da parte di una società, di organi deputati alla tutela della stessa.

Le istituzioni sono in qualche modo delle idee condivise rese tangibili attraverso la costruzione di edifici, la formazione di persone atte a rappresentarle, la strutturazione di processi burocratici che consentano di regolarne l'accesso, la creazione di norme e consuetudini ad esse legate.

Il carattere di necessità assommato alla inevitabile reifi-

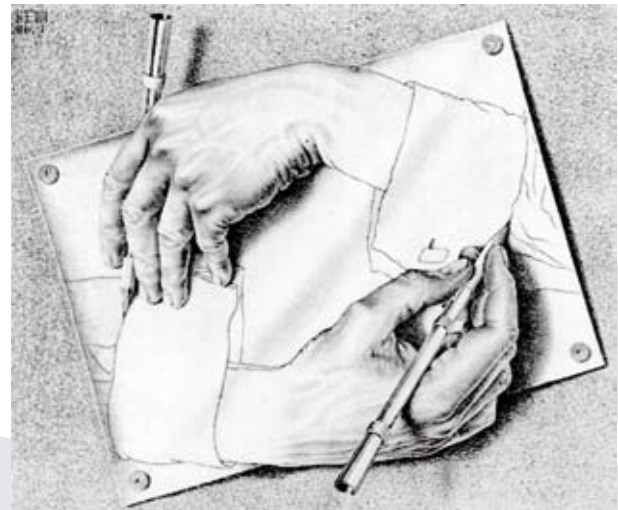
cazione dei principi che ne hanno ispirato la creazione, espone inevitabilmente le istituzioni al rischio di generare dei doppi vincoli.

Non a caso ho citato l'esempio della scuola, delle strutture psichiatriche ed infine della democrazia.

Mi sembra insomma che se il modo di procedere nell'evoluzione da parte della natura è costellato di contraddizioni fra piani logici, altrettanto lo è il pensiero umano in tutte le sue forme e realizzazioni.

L'organizzazione sociale ha una tale complessità che permea simultaneamente molti livelli di astrazione logica, rendendo così innumerevoli le situazioni di doppio vincolo in cui sono costretti l'individuo ed i gruppi.

4. Conclusioni: come venirne a capo? Un'apologia del doppio legame



“Così, procedendo su questa strada, arriviamo ad un mondo che è molto diverso da quello rappresentato dal linguaggio ordinario, un mondo che ha essenzialmente una doppia struttura. (...) Tra questi due livelli c'è una strana sorta di accoppiamento imperfetto. Noi siamo per lo più al piccolo livello dell'apprendimento, ma siamo anche creature del livello molto più grande. Quello in cui viviamo è un curioso mondo paradossale, in cui facciamo del nostro meglio. (...) Ci sono diversi tipi di movimento, credo, e uno dei tipi più interessanti è quello che compiamo grazie alla scoperta che siamo lacerati tra questi mondi a due diversi livelli. (...) Che attraverso quel doppio, attorcigliato... quello che qualche anno fa abbiamo chiamato doppio vincolo, si giunge a un altro stadio di saggezza” (1991)

Questa tesina è stata per me occasione per una maggior conoscenza di ciò che Bateson intendesse per doppio vincolo. Va precisato che, com'è nello stile dell'Autore, il Suo pensiero non è mai statico, ma in perenne evoluzione; risulta quindi difficile l'approdo ad una comprensione de-

finitiva o assoluta. Lo stesso concetto di doppio vincolo è alla fine molto difficile da definire in tutti i suoi aspetti e si configura più come una struttura oscillante, che attraversa molti ambiti dell'esistenza, a partire dalla comunicazione umana sino ad arrivare all'evoluzione biologica ed all'organizzazione sociale. Se infatti si intende il doppio vincolo come incapacità di discernere contesto e metacontesto risulta chiaro come questa coppia abbia infinite declinazioni potenziali, che si situeranno sempre a differenti livelli di astrazione.

Bateson (1991), in un articolo che aveva per oggetto la relazione fra doppio vincolo ed epistemologia, si chiede in quali situazioni un organismo si metterebbe spontaneamente in una dolorosa posizione di doppio vincolo. Questa evenienza spiegherebbe secondo lui come sia possibile il progresso, nonostante il simultaneo decadimento mentale e culturale. Avanza l'ipotesi che vi sia un'implicita aspettativa di una ricompensa spirituale o edonistica e cita l'esempio di un alpinista, che ignorando i messaggi corporei di dolore e affaticamento scala la montagna fino alla cima. Infine suppone che sia possibile una certa misura di assuefazione ai tormenti derivanti dall'affrontare e superare con successo i doppi vincoli.

Personalmente mi chiedo se non sia forse proprio questa la ricompensa ultima: innanzitutto il riconoscimento della relatività di qualsiasi messaggio (persino corporeo o emesso da noi stessi) e con esso anche la piacevole scoperta di una possibile doppia posizione: essere al contempo attori e spettatori del proprio destino. Questa rivelazione si configura come un salto epistemologico non di poco conto, che consente di superare una visione lineare e deterministica del nostro modo di approcciare alla conoscenza, per approdare ad un nuovo orizzonte di significato.

Anche Zoletto (2003) parla di una duplice postura, nel senso di atteggiamento ambivalente di chi cerca di stare sia fuori che dentro un contesto, ed afferma che un doppio legame non possa mai essere controllato o sciolto, ma semplicemente subìto. Egli sostiene che Bateson ci abbia suggerito che solo attraverso l'esitazione è possibile un atteggiamento etico; solo nella piena consapevolezza dell'indecidibilità noi possiamo assumerci davvero la responsabilità delle nostre scelte.

Il doppio vincolo diviene così, se riconosciuto ed accettato, un modo altro di guardare alla realtà ed un'opportunità per superare la rigidità formale dei paradossi dell'astrazione; esso si delinea in questo senso come uno stimolo per quei processi creativi che consentono un ampliamento della prospettiva e costringono all'assunzione di responsabilità nel collocarsi all'interno degli infiniti universi di significato possibili.



Bibliografia

Bateson G. Verso un'ecologia della mente. Adelphi, Milano, 1976

Bateson G. *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984

Bateson G. *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente* Adelphi, Milano, 1991

BATESON G. "Questo è un gioco", Raffaello Cortina Editore, 1996

BATESON G. *L'umorismo nella comunicazione umana*, Raffaello Cortina Editore, 2006

Bateson G. e BATESON M. C., *Dove gli angeli esitano*. Adelphi, Milano, 1989

BATESON M. C. I due volti del doppio legame in BERTRANDO P., BIANCIARDI M. *La natura sistemica dell'uomo, attualità del pensiero di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina Editore, 2009

Bianciardi M. , "Il concetto di Doppio Legame: una proposta di revisione logica", *Terapia Familiare*, n. 26, marzo 1988

SELVINI M.P. et al., *La tirannia del condizionamento linguistico*, in *Paradosso e controparadosso*, Feltrinelli Editore, Milano, 1975

BERTRANDO P. Bateson e Perceval. *Psicosi, psichiatria, illuminazione* in BERTRANDO P., BIANCIARDI M. *La natura sistemica dell'uomo, attualità del pensiero di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina Editore, 2009

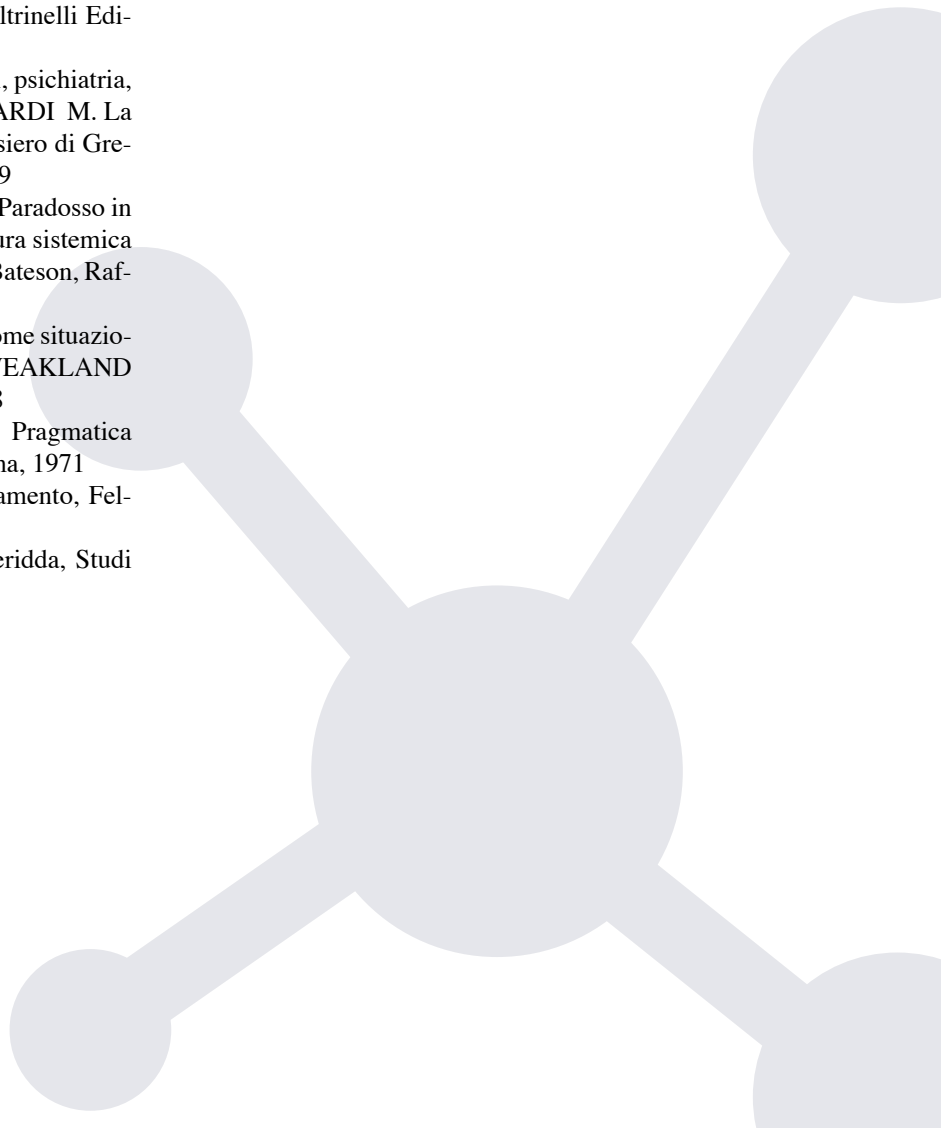
FRY W. F. *Lavorare con Gregory al Progetto Paradosso* in BERTRANDO P., BIANCIARDI M. *La natura sistemica dell'uomo, attualità del pensiero di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina Editore, 2009

SLUZKI C. E VERONE E. *Il doppio legame come situazione patogena universale* in Watzlawick P., WEAKLAND J.H. *Prospettiva relazionale*, Astrolabio, 1978

Watzlawick P., Beavin J.H., Jackson D.D., *Pragmatica della comunicazione umana*. Astrolabio, Roma, 1971

WATZLAWICK P., *Il linguaggio del cambiamento*, Feltrinelli, Milano, 1980.

ZOLETTO D. *Il doppio legame Bateson* Deridda, Studi Bompiani, 2003



La rappresentazione della famiglia

- per un'iconografia della relazione -

Elena Pattini

1° anno

Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Sistemico Integrata

*Imparare a vedere, è il tirocinio più lungo di tutte le arti
(E. De Goncourt)*

*Né la cosa più insignificante, né quella più ammirevole scaturiscono immediatamente da un solo uomo, da una sola epoca; al contrario si potrebbe, pensandoci bene, ricostruire per l'una come per l'altra un albero genealogico
(J.W. Goethe, Viaggio in Italia)*



1. La fotografia della famiglia

Guardate queste immagini.



Fig.1

Intorno a loro. Di certo si era meno avvezzi a farsi fotografare a fine '800 rispetto ai giorni nostri in cui proporsi attraverso l'immagine è non solo quotidiano, ma quasi un obbligo (pensiamo alle fotocamere dei cellulari, piuttosto che alle foto dei "profili" sui social network). A mio avviso il dettaglio più interessante è l'immagine

della relazione che si vuole, più o meno volontariamente, dare in questi scatti: nella Fig. 1 la famiglia non è di certo



Fig2

colta in un momento di scambio affettivo, l'unico gesto (e azzardo, probabilmente suggerito dal fotografo più per tradizione estetica che per altro...) di contatto è una timida mano del fratello maggiore sulla spalla di quello minore e della nonna su quella del nipote; al contrario nella Fig. 2 l'affettività è centrale nell'immagine con un sentito abbraccio a tre che trasuda amore e armonia (o almeno così sembra), visto che ad oggi una foto di famiglia "deve" essere più o meno così, niente rigidità, tanta confidenza, contatto fisico e larghi sorrisi. In questo momento mi verrebbe da chiedere a chi legge di spostare lo sguardo sulle cornici del salotto per verificare se almeno in una fotografia ci sia uno "pseudo momento rubato" o un'immagine in cui l'affettività fisica è presente in modo inequivocabile. Ma nell'800 non era pensabile proporre un atteggiamento di quel genere: per la foto si indossava l'abito della festa, si cercava di stare il più dritti possibile e si sperava che tutti venissero bene per non doverla rifare (problema risolto con l'avvento delle macchine digitali). Era diverso il modo di intendere gli scambi affettivi, ricordiamo che in molte famiglie si dava del "voi" ai genitori, non era ammissibile la spudoratezza di un gesto d'affetto intimo in una foto di famiglia; di certo negli anni 2000 non è così.

Un altro particolare che voglio sottolineare è che nelle immagini del passato traspare la sensazione di voler fissare un'identità familiare una volta per sempre, nel senso che le occasioni per farsi ritrarre probabilmente non erano frequenti, a parte matrimonio, comunione e foto di famiglia, quindi, il momento quotidiano in cui le peculiarità di ogni nucleo familiare emergono non era contemplato come momento da ricordare; di conseguenza i ritratti che abbiamo sono molto simili (a parte l'aspetto fisico o qualche dettaglio sulla classe sociale) risultando molto difficile ricavare altre informazioni sulla vita di queste persone, mentre oggi l'immagine declina fin troppo le peculiarità della vita di tutti i giorni e ci regala dettagli di cui a volte si farebbe volentieri a meno.

Per quanto riguarda i ruoli all'interno della famiglia nel dagherrotipo sono molto chiari, nell'immagine qui sopra lo sono un po' meno: il bel ragazzo al centro chi sarà? fidanzato della figlia maggiore? nuovo compagno della mamma? figlio della coppia, avuto a 18 anni? Potrebbe essere tutto questo e, attenzione, non c'è giudizio morale in queste domande, ma solo la constatazione che i ruoli non sono immediatamente deducibili da questa bella foto di famiglia allargata - nella concezione moderna non è necessario che lo siano - mentre nell'immagine dell'800 lo erano ed i figli non sarebbero mai potuti essere accompagnati da un fidanzatino temporaneo né la mamma avrebbe potuto portare il suo nuovo compagno (non per volontà del fotografo, ma perché la società di allora non lo avrebbe permesso in quanto disdicevole). In questo la rappresentazione della famiglia è cambiata, perché i modelli sociali sono mutati e l'apertura a nuove forme familiari si vede anche nell'iconografia di queste, ma il fatto di poterle rappresentare non è sinonimo di accettazione a tutti i livelli o di passaggi esenti da difficoltà; tutt'altro, tuttavia è diventata una cosa "rappresentabile" e di conseguenza "pensabile".

Proprio perché ora non ci sono molte limitazioni, né di posizione né di espressione, sarebbe interessante, durante le sedute di terapia familiare e precisamente durante la "scultura familiare" (una sorta di rappresentazione dram-



Fig3

matizzata delle relazioni familiari), fotografare la disposizione dei soggetti e farlo di nuovo dopo un determinato numero di sedute, lasciando la famiglia libera di proporsi a suo piacimento e secondo il "sentire" di quell'istante; infine, lasciare a loro stessi la possibilità di osservare e analizzare le due immagini, concedendo ad ogni membro la possibilità di commentare la posizione o l'espressione di un altro componente, in un'ottica circolare, ovviamente per comprendere come ci si colloca (anche fisicamente) nella relazione con l'altro.

In un'ottica complessa anche il terapeuta dovrebbe chiedersi dove si colloca mentalmente nella disposizione, o ancora a monte, ritiene di dover far parte della fotografia? Di doversi collocare all'esterno della fotografia o all'interno? In che posizione? Facendo riferimento alla seconda cibernetica, dovremmo dire che il terapeuta che osserva è all'interno del sistema e non indipendente da esso, nonché tenere conto di quanto queste condizioni il nostro modo di "guardare" la famiglia e il modo in cui essa "si guarda" in un gioco di reciproche perturbazioni.

La funzione comunicativa delle foto familiari diventa ancora più precisa e spesso intenzionale quando si parla di famiglie "influenti" (politicamente per esempio) ed il messaggio comunicativo diventa un messaggio politico con uno scopo preciso.

Le due fotografie sottostanti rappresentano senza dubbio due famiglie di tale tipo: nella Fig. 4 sono immortalati i reali di Baviera ('800) mentre nella Fig. 5 la famiglia Obama (2010).



Fig.4



Fig.5

È interessante notare l'estrema diversità delle due immagini ed il diverso intento comunicativo. A sinistra i soggetti, composti ai limiti dell'austerità, sembrano voler sottolineare l'eleganza, la nobiltà, l'opulenza e di conseguenza la distanza tra loro e il resto del popolo; d'altronde l'irraggiungibilità e la differenza con il resto delle persone era un messaggio incoraggiato dai reali, che dovevano esigere rispetto e aggiungerei timore affinché il loro potere non fosse messo in discussione dalla gente comune (non teniamo conto per il momento delle rivoluzioni); se invece osserviamo Barack e famiglia il messaggio sembra essere: "ehi ragazzi, sono uno di voi, votatemi perché se sono come voi non posso fare cose contro di voi". Direi che su un asse vicinanza/lontananza ci aggiriamo più dalle parti della vicinanza ed il taglio affettivo delle posizioni suggerisce l'idea della normalità, dell'affetto sincero (non per convenienza) nonché di una famiglia come tante; di certo ha senso in una democrazia dove è il popolo a scegliere

e votare i propri governanti che di conseguenza devono convincere e conquistare il cuore degli elettori. Ancora una volta i cambiamenti politico-sociali, in una parola il mutato contesto, influiscono sulle rappresentazioni sociali di famiglia, sul contenuto di queste rappresentazioni e sul modo di comunicare attorno ad esse, ma anche viceversa in un clima di vicendevoli perturbazioni.

2. La famiglia nell'arte

La pittura di famiglia ha avuto nel corso del tempo un intenso periodo di ascesa e uno di declino che coincide approssimativamente, considerando il XX secolo, con il secondo dopoguerra in cui le ambizioni estetiche erano quasi totalmente rivolte verso l'arte astratta e di conseguenza le raffigurazioni di ogni genere non si trovavano più al centro dei pensieri degli artisti. L'immagine della famiglia, infatti, ha un momento di potente presenza nella prima metà del secolo, per diminuire velocemente nella seconda metà, e riprendere, pur debolmente, alla fine del '900, con raffigurazioni di una grande libertà formale ed intellettuale.

Occorre premettere innanzitutto che le rappresentazioni della famiglia si sono, ovviamente, modificate nel tempo in base ai cambiamenti socio-culturali: la famiglia novecentesca, per esempio, è emersa dalla mutazione epocale borghese e trova in un'epoca di passaggio come tutto il '900 un motivo che la sta portando, nel nuovo millennio, a forme più libere e aperte. Proviamo a pensare all'attuale rapporto, spesso paritario, tra madre, padre e figli che non ha più nulla in comune con quello riscontrabile all'inizio del secolo scorso, ancora segnato da una gerarchia inflessibile. La famiglia, così come la concepiamo oggi, in un'ottica se vogliamo più moderna, è segnata da una parità anche da un punto di vista legislativo ed in questa parità il dialogo attorno alle relazioni unisce o allontana i suoi membri come mai prima era avvenuto.

Tornando all'arte, la pittura di famiglia è esplosa tra il XIV ed il XVII secolo, ma non è una famiglia comune ad essere rappresentata perchè si parla della Sacra Famiglia e non c'è pittore, in quel lasso di tempo, che non vi si sia cimentato. In quel periodo è la famiglia umana stessa a diventare sacra; Dio, venuto tra gli uomini e fattosi carne, è un bimbo in mezzo a noi. Questo mistero sacralizza la famiglia e non c'è più l'esigenza di ricercare un antenato simil-divino. Di certo, senza ricorrere a facili misticismi, è intuibile l'impatto mentale che la Sacra Famiglia ha avuto sulle relazioni familiari. Un'opera che esprime bene questo tipo di movimento è L'adorazione dei Pastori (La notte) di Correggio (1528-1530) - Fig. 6. Se osserviamo la luce, eccessiva per gli occhi altrui, che emana dallo sguardo madre/bambino è evidente la risonanza tra questa e l'idea del figlio sempre più luce agli occhi dei genitori o della parentela.

²⁵ La Sacra famiglia, comunque, attraversa secoli di storia dell'arte e tende a diventare in definitiva la Famiglia, (soprattutto in Italia per ovvi motivi), nel '700 illuminista, quando molte iconografie sacre, sotto l'impulso della spinta razionalista, diventano veicolo di comunicazione profana. Non è un caso che questo passaggio avvenga molto tempo prima proprio in quella civiltà che più di ogni altra si era distinta come borghesia capitalistica e progressista, quale fu, appunto, la civiltà dei Paesi Bassi tra '500 e '600.



Fig.6

Un'opera cruciale nel considerare le trasformazioni delle rappresentazioni pittoriche della famiglia risale a metà del '500 con Pieter Jan Foppeszoon Patrizio di Haarlem con la famiglia di Maarten van Heemskerck, uno dei primi – se non il primo – quadro di famiglia. L'opera (Fig. 7) è la trasposizione della Sacra Famiglia all'interno della famiglia borghese²⁵. È evidente la differenza tra lo sguardo del padre e della madre: il primo sembra cercare lo sguardo dello spettatore mentre il secondo risulta dimesso ed umile. La madre porta sul vestito un rosario di chicchi d'uva, ha tra le braccia un bimbo con in mano una croce e guardando la tavola non si possono non vedere le assonanze con l'Ultima Cena.



Fig.7

Si ha la sensazione di un padre che guida e di una madre disposta al sacrificio, d'altronde già nel secolo precedente era viva l'idea di una famiglia numerosa guidata dal padre col compito di espandere il patrimonio ed a questo scopo vi doveva essere un unico erede (maschio possibilmente) con degli obblighi nei confronti degli altri famigliari. Non è un caso quindi che, nelle pitture del XIV – XV secolo, la donna, madre e moglie è ai margini o non degna di essere rappresentata.

Circa a metà del '600 emerge un nuovo tema nella pittura familiare: l'intimità di coppia e quindi una figura femminile con un valore differente all'interno della famiglia, il famoso Gruppo familiare in un paesaggio di Frans Hals (1645 – 1648) - Fig. 8, è caratterizzato da un accenno ad un passo di danza della coppia e dal loro sguardo complice, il figlio maggiore ed il servo con i loro sguardi a noi rivolti sono gli esclusi dalla complicità, sulla scena si recita la complicità erotica di coppia che separa chi ne è in possesso da chi ne è escluso.

L'intimità di coppia e famiglia richiede, infatti, la strutturazione di confini escludendo l'estraneo (pensiamo ai codici linguistici, ai rituali, alle tradizioni tipiche di ogni



Fig.8

nucleo familiare) con lo scopo di creare un'identità dei membri come appartenenti a quel gruppo familiare, a quella coppia e non ad un'altra.

Sempre nel '600 emerge l'individuo nel suo sentire e così il pittore si autoritrae, così come ritrae la sua famiglia; non c'è quindi più bisogno di essere nobili od aristocratici per essere i soggetti di un dipinto. Nel quadro di Pieter Paul Rubens Il pittore con la moglie e il figlio (1634 – 35) - Fig. 9, la centralità è costituita dalla donna-madre, è lei che è guardata da Rubens con dolcezza anche se è il pittore a reggerle il braccio e ad indicarle la strada. La stessa complicità di coppia che Hals rappresentava con gli sguardi, il fiammingo Rubens lo fa comunicando l'affetto tenero nei confronti della donna.



Fig.9

Il Settecento conferma i precedenti valori e aggiunge la conversazione come emblema di quel privato che sta diventando il mondo familiare, nella famiglia ci si riunisce a conversare e diventa il luogo di condivisione simboleggiato dall'essere attorno ad una tavola a condividere il cibo come nel celebre *La colazione* di François Boucher (1739) in cui padre e figlia, trovandosi sulla stessa diagonale rendono evidente il tema del dialogo, mentre la madre osserva la figlia che ha tra le mani vari giocattoli; si impone così la divisione tra i mondi: da un lato il "sociale" e dall'altro "il privato".

Nell'800 abbiamo un altro punto di svolta, la pittura cerca di svelare i retroscena della facciata onorevole rappresentata, emblema di questo nuovo modo di rappresentare la famiglia è la tela *Famiglia di Carlo IV* (1800 – 1801) di Francisco Goya - Fig. 10, in cui il pittore, come un moderno Velázquez e collocatosi all'interno della raffigurazione (nell'angolo sinistro), sembra reclamare lo sguardo dello spettatore per indagare con attenzione ciò che si cela dietro allo sfarzo e ai fronzoli della famiglia reale: infatti, il pittore vuole far emergere, al di là della apparenze, la follia che serpeggia nei regnanti, la malattia mentale nascosta dall'opulenza e dalla messa in scena secondo copione. Chiaramente il "non detto" non riguarda solo il sangue blu, ma anche più comuni relazioni familiari, che non sempre sono caratterizzate da armonia e benessere ma

anche da valenze molto più distruttive. Questo percorso di “disvelamento della verità” arriverà fino a Degas nella *Famiglia Bellelli (1859)* - Fig. 11, in cui una separazione tra i coniugi è dipinta attraverso l'isolamento dei membri, nessuno di loro infatti incontra lo sguardo dell'altro; è evidente la crisi matrimoniale, evento sempre da nascondere per salvaguardare le apparenze e il concetto di famiglia ad ogni costo. Di qui una riflessione, sempre attuale, sulle difficoltà di creare una famiglia, di conservarla, proteggerla e di ammettere la crisi come elemento davanti a cui non chiudere gli occhi, ma da collocare in un percorso di accettazione che conduce a legami più maturi, meno idealizzati e maggiormente consapevoli. Tornando al quadro di Degas si può evocare anche un rimando al tema degli “schieramenti familiari” (una delle figlie è infatti ben vicina alla madre che la attira a sé con una mano sulla spalla) che tanto spazio ha occupato nella letteratura di settore.

Una trattazione a parte andrebbe fatta per l'opera *Las Meninas* di Diego Velázquez che non si limita a mostrarsi nell'atto di dipingere, con il pennello nella mano destra e la tavolozza nella sinistra, ma dà la possibilità a membri della famiglia reale e cortigiani di assistere al suo lavoro. Per essere più precisi, il centro fisico della metà inferiore della tela è occupato dall'Infanta Margarita, di appena cinque anni. Alla sua destra è inginocchiata, nell'atto di servirle un búcaro rosso su un vassoio d'argento, donna María Augustina de Sarmiento, mentre alla sua sinistra si china verso di lei una damigella d'onore, donna Isabel de Velasco. Vicino alla giovane Isabel c'è la nana di corte Mari-Bárbola; accanto a lei un altro nano, Nicolás Perusato, che poggia un piede sul dorso del cane appisolato in primo piano. Dietro donna María Augustina si trova il pittore stesso intento a dipingere, curiosamente a qualche metro dal dorso della sua tela, che occupa quasi per intero il bordo sinistro del quadro. Dietro donna Isabel c'è una donna vestita da monaca, donna Marcela de Ulloa, e accanto a lei una guardia delle dame. In fondo alla sala, nel vano di una porta aperta, si scorge la figura di José Nieto Velázquez, maresciallo di palazzo e custode degli arazzi della regina. Sulla parete di fondo della sala, sopra la testa dell'Infanta, è posto uno specchio di medie dimensioni che è di fronte a noi spettatori del dipinto e che riflette l'immagine di Filippo IV e della seconda moglie, Mariana d'Austria. Da questa descrizione emergono però molti dubbi: cosa o chi stanno guardando alcuni dei personaggi, come il pittore, l'Infanta, donna Isabel, la nana e Nieto? Dove si trovano i reali spagnoli riflessi nello specchio? Cosa sta dipingendo Velázquez sulla gigantesca tela? A questi interrogativi hanno tentato di rispondere storici dell'arte come Leo Steinberg e Svetlana Alpers, due filosofi quali John R. Searle e Ted Cohen e un professore di storia e teoria della fotografia, Joel Snyder, che con i loro saggi si sono confrontati con le pagine dedicate a *Las Meninas* dal filosofo del linguaggio Michel Foucault.

Secondo quest'ultimo il tema espresso nell'opera sarebbe quello della Rappresentazione; l'analisi mostra come vi siano raffigurati tutti i temi della concezione classica della rappresentazione: il pittore, che ha smesso per un attimo di dipingere, sta fissando uno spazio nel quale siamo collocati noi, in quanto spettatori. Non possiamo vedere cosa stia dipingendo, perché la tela ci volge il retro. Tuttavia, proprio per la composizione del quadro, noi siamo assoggettati allo sguardo del pittore, siamo uniti al dipinto in quanto sembra che il pittore stia guardando proprio noi. Il filosofo sostiene che Velázquez stia dipingendo un ritratto dei sovrani, la cui immagine è riflessa nello specchio della parete di fondo. Quindi la rappresentazione dipenderebbe da un punto esterno al dipinto, a noi invisibile perché lo occupiamo, dove si trovano i regnanti. Ed ecco prodotto il paradosso della reciprocità: il quadro nella sua totalità guarda una scena per la quale esso è a sua volta una scena. Partendo dalla complessità di un'opera come *Las Meninas* si può passare ad un altro ragionamento: dietro ad ogni rappresentazione, in questo caso artistica ma vale anche per altri generi, c'è la mano di colui che dipinge e la rappresentazione diventa così una delle punteggiature possibili della realtà che si va via via costituendo. Questo processo non avviene nel vuoto, ma esprime l'interazione tra diversi contesti e tra diversi livelli e non è privo di tensioni; proviamo a pensare ai salti logici che il tentativo di conoscere ha portato con sé; nell'arte, per esempio, il passaggio dalla bidimensionalità alla prospettiva. Questi cambiamenti, frutto di una tensione che costringe a mutare punto di vista e a ribaltare le premesse fondanti precedenti, diventano rotture necessarie per evolvere. Penso che anche nelle relazioni, a volte, ci si senta costretti a cambiare prospettiva, a fare un salto di livello o più semplicemente a scegliere, consapevolmente o meno, di essere liberi oppure stretti in vincoli che ci lasciano, non solo immobili, ma sofferenti.

Dobbiamo sempre ricordare che ogni rappresentazione è la rappresentazione di qualcuno, delle sue premesse e il



Fig.10

percorso che porta alla consapevolezza di queste è cruciale per scoprire sia i vincoli che le risorse utilizzabili per evolvere. Relativamente a ciò mi chiedo: noi terapeuti familiari quanto siamo consapevoli delle nostre coordinate e della natura degli strumenti che usiamo per descrivere una famiglia? Quanto la nostra rappresentazione di famiglia ci condiziona? E quanto lo fa consapevolmente? Queste, a mio avviso, sono domande che ogni terapeuta dovrebbe costantemente farsi.



Fig.11



Fig.12



Fig.13

3. Il Novecento

Nel '900 ci si inoltra nel periodo in cui la pittura di famiglia perviene al suo culmine per poi decadere, non va dimenticato che questo è il secolo del conflitto cruciale tra "collettivo" ed "individuale", la famiglia può produrre anche il male ed è soggetta al male che viene dal sociale, non dimentichiamoci delle due guerre che flagelleranno il XX secolo e, dunque, in questo clima i pittori ci comunicano sentimenti di compassione ma anche di rifiuto e di ribellione. Accanto a queste rappresentazioni si collocano però anche dipinti su un altro versante, quello dell'Idillio e rappresentano bene un'evoluzione della pittura non solo di famiglia, ma pure di "coppia" che è cambiata notevolmente nel tempo. La tela Ritratto della sorella della signora Pisani con il fidanzato di Giacomo Balla (1901) - Fig. 13, rappresenta un tipico spaccato borghese: una donna timida di profilo se pur in primo piano e un uomo che guarda in modo determinato allo spettatore con un piglio da futuro capofamiglia, il tutto avvolto da un clima pudico e



Fig.14

riservato. Ben cinquant'anni dopo Franco Gentilini in *Fidanzati al caffè* (1955) - Fig. 14, ci presenta un'immagine molto simile come posizione, due fidanzati uno a fianco dell'altro, ma il rapporto è molto diverso la ragazza non è umile e timida ma molto più attiva e spigliata, si rivolge al compagno con una consapevolezza che la allontana parecchio da un ruolo di subordinazione.

Un altro passaggio, sempre riferito al ritratto di coppia, è quello che riguarda versioni poetiche e mitologiche degli amanti, pensiamo al famoso *Ettore e Andromaca* di De Chirico degli anni venti - Fig. 15, testimone di quel classicismo diffuso e di quell'idealismo filosofico che hanno prodotto alcune raffinate versioni auliche dell'idillio d'amore. A questi esempi di inizio secolo, caratterizzati senza dubbio da una castità, scalfita solo da qualche audacia futurista, si contrappongono le produzioni artistiche di fine secolo, come la passione carnale dichiarata nell'opera di Bulzatti - Fig. 16, in linea con la libertà di costumi, anche da un punto di vista sessuale, che sta tuttora attraversando l'epoca contemporanea.

Sempre in riferimento alla sensualità è da notare il cambiamento anche nel ritrarre la nudità, in passato i nudi riguar-



Fig.15



Fig.16

davano cortigiane o al massimo classiche veneri, mentre a metà '900, la carnalità espressa può riferirsi anche a momenti di intimità familiare, basta guardare la *Mimise che dorme* di Guttuso (1940) - Fig. 17, sono infatti spesso al centro delle opere piccole sezioni di interni, la cucina, la camera da letto, la sala da pranzo, tutti quei luoghi testimoni dei riti familiari quotidiani. Ci si potrebbe domandare quale contesto, ad oggi, sarebbe emblema dell'intimità familiare, sarebbe ancora il momento del pranzo o della cena?, vale ancora il riunirsi obbligatoriamente attorno ad una tavola come esempio di momento di "famiglia"? o si sono sostituiti altri tipi di "copioni" familiari? Sarebbe interessante chiedersi, per ognuno di noi, quale momento della nostra quotidianità familiare rappresenti o abbia rappresentato il simbolo della nostra intimità familiare, una sorta di lessico familiare situazionale.

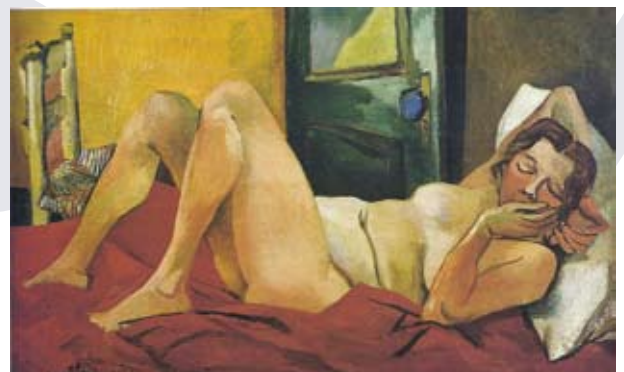


Fig.17

Nella prima metà del '900 viene rappresentata sulla tela anche la genealogia, il tema dei progenitori, che di certo non è un tema nuovo, da un punto di vista iconografico, ma nel passato i protagonisti di queste tele erano Adamo ed Eva ed eventualmente Caino e Abele, nel decennio tra il 1920 e il 1930 si dipinge la genealogia della famiglia "comune", un po' come quel percorso che in tempi più antichi aveva portato alla rappresentazione della famiglia

umana a partire dalla Sacra Famiglia. I temi trattati riguardano, per esempio, i caratteri costanti della famiglia come La genealogia di Achille Funi (1918) - Fig. 18, in cui una serie, francamente un po' inquietante, di busti - ritratto mette in scena un filo conduttore familiare, impossibile non ricondurla a tutto quel filone di ricerche sulla famiglia trigerazionale che indaga nei legami più prossimi, in termini genealogici, per individuare delle risonanze e delle connessioni con le relazioni attuali.



Fig.18

Le radici familiari sono profondamente esplorate anche da un artista d'oltreoceano: Frida Kahlo che dipinge il proprio albero della discendenza nell'opera Family Tree del 1936 - Fig. 19.



Fig.19

Nell'opera Frida colloca se stessa bambina legata con la mano destra al proprio cordone di sangue, cioè alle sue radici che sono sia europee che sudamericane e lei stessa, attraverso un potente linguaggio simbolico, trasmette il desiderio di coltivare le proprie radici in modo da tenere insieme le varie anime del suo orgoglioso "meticcio". La famiglia stessa è unione di due diversità, di due indi-

vidui, prima estranei, ma anche di due tradizioni, culture e regole. Attraverso questo processo di familiarizzazione l'estraneo, il nuovo, diventa familiare e facente parte di un sistema più ampio senza perdere la propria identità. Questa integrazione è un processo che deve essere messo in atto in ogni famiglia se si pensa all'individuo singolo, e diventa cruciale in particolar modo nelle famiglie migranti che hanno necessità di non perdere la memoria delle proprie origini e di vederle riconosciute, pur coniugandole necessariamente con una cultura differente, un percorso che spesso è accompagnato da criticità ed alti livelli di sofferenza.

Vorrei riservare un piccolo spazio a Marc Chagall e non solo per la poetività evocativa dei suoi dipinti, ma anche perchè il pittore si è occupato di trasporre sulla tela il rito che, per eccellenza e per tradizione, dà i natali alla famiglia: il Matrimonio (1944) - Fig. 20. Nelle Nozze (1910) - Fig. 21, gli sposi sono preceduti nel corteo da due musicisti e un particolare da notare è la compartecipazione della comunità all'evento nuziale, fatto che scade di valore e che smette di essere tradizione verso la fine del XX secolo.



Fig.20

In Europa, dopo la metà del '900, la pittura familiare subisce un forte declino figurativo ed esce praticamente di scena²⁶, basti pensare che il testo "Arte Italiana. Ultimi quarant'anni. Pittura iconica." edito nel 1997, non riporta alcun quadro di famiglia e non si tratta solo dell'avvento dell'astrattismo, della pop art o di altre correnti artistiche a carattere poco figurativo, ma anche perchè altri ambiti

²⁶ L'unico a ritrarre scene familiari è infatti Fernando Botero che con il suo stile iperbolico ed ironico tiene viva l'iconografia della famiglia.

quali la fotografia, il cinema e la pubblicità hanno ampiamente sfruttato il filone familiare. Anche nella formazione dei terapeuti familiari si tende a non usare l'immagine pittorica ma piuttosto la pellicola cinematografica, forse più efficace nell'evocare un'emozione e a volte anche di più facile comprensione, il dipinto ha sicuramente meno ricchezza di linguaggi, però è anche vero che il suo essere più complesso davanti ad uno sguardo profano, permette di evocare molte immagini mentali, pensieri, intuizioni e connessioni personali proprio perchè non utilizza il linguaggio discorsivo della ragione.

Considerando quindi la storia e la nascita della rappresentazione pittorica familiare, si può concludere ricordandosi che entrare in contatto con una famiglia significa partecipare ad una sacralità di legami e il rispetto è un elemento cardine che il nostro sguardo di terapeuti deve avere nell'accostarsi ad essa. Nell'incontro con l'altro, con la famiglia, il nostro sguardo ci permette di cogliere le connessioni e di crearne di nuove, pur essendo all'interno della "tela" come un moderno Goya o Velasquez e mentre scegliamo il colore, la luce o le ombre noi stessi siamo colorati, illuminati o messi in ombra avendo sempre come fine ultimo la relazione.



4. La famiglia nella pubblicità

Fig21

Se pensiamo all'immagine di famiglia che ci viene quotidianamente proposta dai media, come teatro di violenze, di instabilità e di difficoltà verrebbe da chiedersi quale sia il salto, senza gradazione di grigio, attraverso cui la famiglia consumatrice è proposta candidamente innocente, fin dall'inizio della *reclame*. Nella messa in scena pubblicitaria la famiglia è messa in vetrina al pari dell'oggetto che vorrebbe sponsorizzare, e verrebbe da domandarsi quanto a volte si abbia la sensazione che sia possibile scambiare la famiglia con i suoi oggetti di consumo e viceversa. Il messaggio, molto banale ad una attenta riflessione, ma anche subdolo nei suoi meccanismi è quello di fare dell'oggetto il veicolo della serenità familiare, del buon rapporto genitori - figli, insomma una sorta di "oggetto magico" dispensatore di pace e affetto domestico.

La pubblicità ha ovviamente a che fare con lo sviluppo economico e l'aumento dei beni di consumo che per l'Italia, per esempio, coincide con il boom economico degli anni '60: si è passato dal soddisfacimento dei primi bisogni irrinunciabili per accedere alla vita moderna all'evoluzione di teorie di marketing con lo scopo di emancipare gli stili di vita trasformando in necessario il superfluo, in bisogno il desiderio, in distinzione e differenziazione l'omologazione (Abruzzese, 2002). Si nota in queste immagini di famiglie perfette una grande strategia pubblicitaria che punta il suo successo sulla forza comunicativa degli stereotipi, dell'omologazione, della ripetizione piuttosto che scommettere sull'innovazione e sulla sperimentazione. Pensiamo agli spot dei Baci Perugina e del Mulino Bianco (una vera *summa* della pubblicità per famiglie), in cui lo sforzo comunicativo, nei riti, nei personaggi e nel packaging, è costretto nei codici etico-morali dell'istituzione familiare. Eppure davanti a queste situazioni domestiche non si ha la strana sensazione di lontananza e vicinanza allo stesso tempo? Di qualcosa di artificiale ma anche legato ad un immaginario collettivo che ci sembra appartenere? Oppure ci fanno vedere come la famiglia, da un punto di vista simbolico, sia sopravvissuta alle forze dissacranti della vita contemporanea?

Infatti, è evidente quanto siano caute e velate le allusioni della pubblicità ai mutamenti della struttura familiare, probabilmente perchè si è voluto tentare di metabolizzare alcuni cambiamenti avvenuti nell'epoca moderna piuttosto che esasperarli col rischio di creare un rifiuto da parte del target, perchè è vero che sapere di realtà differenti non coincide con l'accettazione della loro rappresentazione in un messaggio collettivo come quello pubblicitario.

Famiglie reali e famiglie pubblicitarie sono coinvolte in un meccanismo circolare di influenza e perturbazione reciproca, in cui le prime sono sicuramente affascinate e sedotte dai modelli acflittuali delle seconde e, viceversa, molte pubblicità hanno dovuto slegarsi da uno stereotipo di perfezione in virtù dei cambiamenti socio - culturali della famiglia media italiana.

Prendiamo nello spot dei sughi pronti Knorr, sebbene l'ambientazione sia simile a quella di altre *reclame*, la frase pronunciata dal piccolo protagonista. "ma tu mi vuoi bene anche se non sei il mio papà" rivela in modo esplicito che quella che viene rappresentata, non è una famiglia tradizionale.

D'altronde come afferma Berman (1990) "la pubblicità fa molto di più che persuaderti a consumare beni e servizi: essa ci dice chi siamo" e non è solo un mero "persuasore occulto".

La comunicazione commerciale continua, tra l'altro, a rappresentare nuclei familiari in cui i figli sono quasi sempre piccoli e solo in qualche caso adolescenti, in contrasto con la realtà italiana in cui si è accentuata la tendenza da parte dei figli adulti di prolungare la loro permanenza nel-

la famiglia di origine (Istat, 1998); perchè? probabilmente perchè questo passaggio è dovuto a motivi economico – sociali con valenza negativa e dunque non rappresentabili proprio per evitare un’associazione tra il desiderio di un oggetto e una situazione di insoddisfazione e spiacevolezza.

In conclusione, i messaggi pubblicitari appaiono, per la maggior parte, ancora legati all’immagine della famiglia tradizionale; riguardo al rapporto genitori – figli, si valorizza soprattutto la componente ludica, è assente qualsiasi riferimento ai possibili conflitti generazionali, comuni nella realtà, del resto i figli rappresentati sono quasi sempre piccoli e non credo sia un caso, a quell’età, infatti, sono estranei a questo tipo di problematiche. Anche nei casi in cui la famiglia ha una struttura non convenzionale, il rapporto tra genitori acquisiti e figli appare sempre connotato positivamente.

In fondo, vedere la famiglia del Mulino Bianco dopo le scene di ordinaria follia e sangue che spesso popolano i nostri scenari mediatici quotidiani, ha anche una funzione consolatoria e ci dà l’idea, anche se idealizzata e artificiale, di un’alternativa con possibilità di esistenza (che poi questo mi faccia acquistare un pacco di biscotti è un’altra storia...).

Samuel Johnson sosteneva che “Le promesse, le grandi promesse, sono l’anima della pubblicità” e in questa frase è racchiusa tutta la potenza del messaggio pubblicitario, anche quando al centro della scena si trova una famiglia, è per questo che le pubblicità spesso funzionano, perchè è difficile non farsi sedurre dall’idea di un nucleo familiare in cui tutto funziona in armonia, e non importa quale magic object illusorio occorre acquistare per realizzare questo sublime incantesimo o, spostandosi nell’ambito della psicoterapia, quali bugie o miti costruiscono i membri di un sistema familiare per mantenere degli equilibri fasulli che non sanno modificare.

Io credo, infine, che l’arte, la fotografia, la pubblicità abbiano in comune un concetto e una funzione del pensiero umano meravigliosa: la creatività; intesa come capacità di vedere nuovi legami, nuove connessioni (prima non evidenti), di fare salti logici ed anche uno strumento che permette di non farsi irretire dallo sguardo dell’abitudine, della ripetizione, della scontatezza, nonché della fissità di ruoli. Inoltre consente di essere consapevoli di avere un grosso potere, quello del cambiamento, perchè mentre individuiamo nuove relazioni tra i fenomeni o collochiamo ad un livello differente relazioni che sembravano congelate nell’immobilità, diamo una possibilità alle persone che guardano e che SI guardano di accettare o meno le visioni alternative della realtà, offerte allo spettatore dalle diverse forme d’arte. Cos’è questo se non il lavoro dello psicoterapeuta?

Elena Pattini

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. (2002), *La famiglia nell'arte. Storia e immagini nell'Italia del XX secolo*, De Luca Editori d'Arte, Roma.
- Abruzzese A., (2002), *La famiglia in vetrina* in AA. VV. (2002), *La famiglia nell'arte. Storia e immagini nell'Italia del XX secolo*, De Luca Editori d'Arte, Roma, pp. 31-36.
- Berman R. (1990), *Pubblicità e cambiamento sociale*, Angeli, Milano.
- Cigoli V., (2009), *Pittura di famiglia: come si trasformano le relazioni familiari?*, *Terapia Familiare*, 90, pp. 5-22.
- Cigoli V., (2006), *L'albero della discendenza. Clinica dei corpi familiari*, Angeli, Milano.
- Foerster H. Von. (1987), *Sistemi che osservano*, tr. It, Astrolabio, Roma.
- Foucault M. (1967), *Le parole e le cose*, BUR, Milano.
- Ginsborg P. (2002), *Percorsi storici e rappresentazione delle famiglie italiane* in AA. VV. (2002), *La famiglia nell'arte. Storia e immagini nell'Italia del XX secolo*, De Luca Editori d'Arte, Roma, pp. 27-30.
- Magni P. (2002), *Famiglia: le tentazioni del contemporaneo* in AA. VV. (2002), *La famiglia nell'arte. Storia e immagini nell'Italia del XX secolo*, De Luca Editori d'Arte, Roma, pp. 25-26.
- Sette M.A., (2002), *Per una nuova iconografia della famiglia* in AA. VV. (2002), *La famiglia nell'arte. Storia e immagini nell'Italia del XX secolo*, De Luca Editori d'Arte, Roma, pp. 21-24.
- Strinati C., (2002), *Casa e famiglia* in AA. VV. (2002), *La famiglia nell'arte. Storia e immagini nell'Italia del XX secolo*, De Luca Editori d'Arte, Roma, pp. 19-20.

SITOGRAFIA

<http://it.wikipedia.org/>
www.foglidarte.com
<http://papaverodicampo.blogspot.com>

RECENSIONE

TITOLO DEL VOLUME: *Idee Perfette, Hybris delle prigioni della*
AUTORI: Gianfranco Cecchin, Tiziano Apolloni
EDITORE: Franco Angeli
ANNO: Prima edizione 2003.

Prologo della recensione

... la prima volta che incontrai di persona Gianfranco Cecchin (sino a quel momento ne avevo sentito parlare e lo avevo, solamente, visto in fotografia) fu al Residenziale della Scuola di Specializzazione del Centro Milanese di Terapia della Famiglia a Riccione nell'2006, in un Simposio parallelo, dove portavo un mio intervento (... supervisionato dal dott. Restori), come allieva del primo anno della Scuola, sede Episteme, di Torino. Erano circa le 14.30 quando iniziai a parlare (primo intervento del Simposio post prandium!!!); i chairmen stavano presentando l'intervento e, improvvisamente, vidi entrare dalla porta in fondo, della sala (porta di solito dedicata ai ritardatari o a coloro che amano stare in fondo durante gli interventi, almeno se dò ascolto alle mie premesse), il Prof. Cecchin. Non sto qui a raccontare le mie Emozioni connesse alle mie premesse, alle mie Idee Perfette legate al ruolo di professore, che negli anni mi ero costruita, e in particolare di quel Prof., didatta, ma vi dico che dopo pochi minuti, mentre parlavo e raccontavo la mia esperienza, con lo sguardo cercai di incrociare il Suo..., ma "vidi" o "pensai di vedere solo" un uomo, un didatta di circa 74 anni, che stava tranquillamente riposando... "ronfando"! ... Per fortuna o per "Fede" i miei incontri successivi con i suoi discenti più "grandi", ormai didatti o a quel tempo allievi didatti mi permisero di allargare il mio pensiero, irrigidito dall'agire delle mie emozioni di quel giorno, e mi dissero : "Conoscendo Gianfranco il fatto che "dormisse" dopo pranzo è "normale" e potrebbe essere una bella cosa per te...!" ... Oggi, fiduciosa di queste parole, un po' magiche, dopo la Significativa lettura dei Suoi libri e scritti e dopo averLo visto lavorare in terapia con un ragazzo, che tutti vedevano solo come un Autistico, mentre Lui come Ike e grazie a questa possibilità, che mi è stata donata, di poter riflettere sul libro a due voci di Cecchin e Apolloni, posso raccontare a Voi, che il mio modo di pensare e vedere rischiava di restare un' Arrogante Idea Perfetta di come deve essere un Professore, un Didatta, idea perfetta, in cui doveva, in quel pomeriggio rientrare anche Cecchin..., ma che ora è una posizione che non sento più essere mia! ... E questo potrebbe essere solo un piccolo

Recensione

"...Noi terapeuti non possiamo fare a meno di cercare continuamente la parola che faccia un effetto, che porti qualcosa di innovativo, ...anche se sappiamo che inevitabilmente diventerà perfetta...Ricordando Wittgenstein e il suo celebre finale del Tractatus- su ciò di cui non si può parlare, si deve stare zitti - sembra che la terapia sia imparare a non dire niente. Ma sulla conclusione di Wittgenstein, Rilke aggiunse "ma si può sempre fischiare". Che significa conversare, commentare di continuo perché è sempre possibile un segno, un'irriverenza contro le idee perfette. ... si può sempre fare un gesto, un'aneddoto, una metafora, inventare un verso, esistere, aggiungere sempre qualcosa anche e soprattutto alle idee del terapeuta, perché nessuno mai abbia l'ultima parola, perché non ci sia mai un silenzio finale" (Cecchin, Apolloni, 2003, p.86)".

Possibile epilogo della recensione

Leggendo questo testo, soprattutto ripensandoci nella pratica clinica di ogni giorno, suggerirei vivamente di adottarlo come una possibile cornice di lettura, ricca di significati e possibilità di fronte all'idea perfetta che, spesso, lo psicoterapeuta utilizza come misura oggettiva, idea precisa di riferimento, nel trattamento del disagio mentale. Riproponendo la storia degli autori che "Ammazzare il lupo non funziona", mentre, potrebbe servire maggiormente nell'incontro terapeutico con la patologia, ristrutturare un'idea, un sintomo, un disagio, ri-significandola, un po' come per gli autori fece San Francesco, agendo in modo terapeutico, incontrando e dialogando con il lupo e dichiarando che il lupo mangiava le pecore non perché era feroce, ma perché era affamato. Questa modalità secondo Cecchin e Apolloni potrebbe svincolarci dall'idea perfetta che viene reiterata e irrigidita e che, spesso, diviene ideale e quindi ineliminabile; ci permetterebbe di non credere ad una cosa, una patologia data per scontata e ci darebbe la possibilità di proporre significati altri, per le medesime cose, patologie. Darebbe, anche la libertà di pensarle in modo diverso. "... I Sintomi, se vengono letti bene, ci danno la possibilità di comprendere la direzione verso cui dobbiamo lavorare per ampliare la capacità dei sistemi viventi. ... posizione altamente strategica. Possono essere visti come malattia, ma anche, come risorsa. Le sintomatologie evidenziano sia la situazione di rigidità e di "stasi perfetta" in cui si trova il sistema, sia le fessure e le debolezze attraverso le quali produrre il cambiamento. ... Negare la duplicità funzionale dei sintomi ed iscriverli solo in un dominio di patologia è un modo del sistema per difendersi ed autopertuarsi." (Cecchin, Apolloni, 2003, p.91).

Gli autori mi perdoneranno lo scrivere, forse, irriverente!

Barbara Branchi