

ANTROPOLOGIA E PSICOANALISI. LE RADICI STORICHE DEL RAPPORTO

Domenico Scafoglio

1. I modi storici dell' incontro

Il rapporto tra la psicoanalisi e l' antropologia è quello che maggiormente sembra originato dal problema, che appartiene alla fine a tutto il mondo della ricerca scientifica: l' antropologo deve necessariamente fermarsi dove finisce il suo territorio e inizia quello della psicoanalisi, oppure deve ritenere che le due discipline separino quello che nella realtà è profondamente intrecciato e fuso, e che perciò, fermandosi, rischia di perdere qualcosa di non trascurabile, se non di essenziale, per un percorso autentico di conoscenza? In apparenza il problema sembra sia stato risolto nel più lapalissiano dei modi: secondo modalità codificate dalle procedure accademiche, è legittimo, se non inevitabile, che scienze diverse dividano e analizzino separatamente ciò che è indissolubilmente unito, salvo poi a riconoscere la complementarità delle spiegazioni e ricomporre l' unità mediante l' individuazione di connessioni e incastri interdisciplinari: di fatto, però, questi incastri si rivelano sempre difficoltosi e i fili di una disciplina faticano ad annodarsi con quelli della disciplina che si suppone contigua. La conseguenza è che in questo modo dimensioni a volte importanti e perfino decisive della realtà rimangono inesplorate negli interstizi delle varie discipline, rendendo ragione di una annotazione estremamente interessante di Michail Bachtin, secondo cui "la vita più intensa e produttiva della cultura si svolge proprio ai confini dei suoi singoli campi, e non dove questi campi si chiudono nella propria specificità" (1).

Certamente il rimedio non passa attraverso l' apertura indiscriminata dei confini disciplinari: ogni disciplina ha un suo oggetto specifico, che, in ultima analisi, è una sua costruzione, non esiste fuori di essa e, dissolvendosi il quadro disciplinare, lo stesso oggetto finisce per dissolversi. Quello che si può ragionevolmente fare nell' immediato è intensificare i rapporti (bilaterali, multilaterali ecc.) tra le discipline, incrementare i transfert interdisciplinari, legittimare gli sconfinamenti, riscrivere i confini, senza rinunciare del tutto alla prospettiva di una maggiore approssimazione alla comprensione dei principi organizzatori della conoscenza, meta indispensabile per una ristrutturazione unitaria dei saperi.

L' antropologia e la psicoanalisi hanno, per così dire, una lunga storia di reciproca attrazione (quasi del tutto assente, tuttavia, per certi periodi, in alcune tradizioni culturali nazionali, come quella italiana o quella inglese), che si è espressa in una varietà di forme, non facilmente riconducibili ad unità. A volte i rapporti tra antropologia e psicoanalisi si sono configurati come sconfinamenti fecondi degli psicanalisti nei territori degli antropologi: si pensi, tra i tanti esempi di psicanalisti che si sono avvalsi di materiali antropologici, al Freud autore di *Totem e tabù*. In genere queste incursioni hanno avuto lo scopo - prevalente, se non unico - di dimostrare la validità delle teorie e dei metodi psicoanalitici nel settore degli studi dedicato ai "selvaggi", assimilati dagli psicanalisti, con un largo margine di arbitrio, ai nevrotici. Il punto di vista rimane psicoanalitico, trasferito nel territorio dell' etnologia nel pieno disinteresse per i suoi quadri teorici e i suoi strumenti ermeneutici; ci si sposta dall'

individuale al collettivo, ma gli strumenti analitici rimangono quelli della psicologia individuale. In modo particolare l'etnografia della sessualità ha fornito soprattutto alla prima generazione di psicoanalisti materiali che a Freud sono parsi di estremo interesse: si pensi - ma è solo un esempio - all'interesse di Freud per la rivista "Anthropophyteia", che lo volle nel suo comitato scientifico insieme a Franz Boas, e per il folklore sessuale e i testi erotici di tutto il mondo da essa raccolti nell'arco di più lustri. (2) A loro volta gli antropologi, di norma correttamente restii a trasformarsi in analisti clinici, hanno utilizzato alcuni strumenti e cifre della psicoanalisi, o si sono avvalsi di risultati delle ricerche psicoanalitiche, o hanno rimesso in discussione gli uni e gli altri alla luce delle loro esperienze sul campo e delle loro conoscenze di culture lontane e diverse, su cui hanno costruito un meritorio decentramento della conoscenza all'interno della cultura occidentale. Tra essi annovereremo Malinowski, conoscitore non superficiale di Freud.

Sono esistiti infine ed esistono situazioni intermedie, in cui si collocano figure bifronti - per lo più psichiatri - che, dotati di un duplice ordine di competenze, e titolari di due diverse procedure di ricerca - l'analisi clinica e la ricerca sul campo - hanno creato un territorio che è insieme antropologico e psicoanalitico, e che si avvale della contaminazione di quadri concettuali, procedure e tecniche di entrambe le discipline. Transitato felicemente da pochi, questo territorio è attualmente quasi del tutto occupato dall'etnopsichiatria e dalla psichiatria interculturale.

2. Freud

1. Ontogenesi della cultura

Uno dei nodi problematici intorno a cui si è addensata la discussione tra l'antropologia e la psicoanalisi è costituito dal peso e dal ruolo della cultura nel comportamento umano. Secondando schemi ancora ottocenteschi, Freud ritiene che la storia umana ripeta l'evoluzione della vita dei singoli individui e che la psicologia individuale sia specchio della psicologia sociale, per cui i primitivi corrisponderebbero perfettamente ai fanciulli e le forme più avanzate della civiltà sarebbero l'equivalente collettivo della maturità personale. Non diversamente dai grandi teorici dell'universalismo, egli crede dunque nell'universalità della natura umana, le cui componenti bio-psichiche, la libido e i complessi, determinerebbero i modi dell'agire degli uomini. In questo egli non è diverso dai grandi teorici dell'universalismo antropologico, con la differenza che le generalizzazioni degli antropologi si fondavano su un intenso lavoro comparativo, che metteva a confronto le culture esistenti su scala planetaria, mentre Freud lavorava su un solo gruppo sociale, esponendosi all'accusa di aver conferito universalità alle caratteristiche di un gruppo di nevrotici viennesi. Il metodo comparativo, perciò, si rivelava l'elemento più prezioso che l'antropologia potesse offrire alla psicoanalisi per verificare l'universalità o la relatività dei comportamenti e la responsabilità dell'ereditarietà o dell'ambiente, della natura o dell'educazione.

Le leggi del comportamento umano sono dunque per Freud indipendenti dall'influenza del contesto socio-culturale: la diversità culturale è un fenomeno di superficie e nei fatti umani i

fattori culturali giocano una parte secondaria: determinanti sono invece le pulsioni inconse, sempre presenti nella diversità delle culture e dei tempi storici: sono anzi esse a determinare le forme stesse della cultura. Si prenda l' esempio della possessione. Per Freud i demoni della possessione sono il rimosso che ritorna, i desideri cattivi, gli istinti riprovevoli repressi. Nelle culture religiose questi enti psichici vengono proiettati nel mondo esteriore, assumendo la forma di mostri; noi invece li facciamo nascere nella vita interiore dei malati, in cui essi risiedono, nella forma di sintomi della nevrosi. "Noi *introiettiamo*, mentre i nostri ascendenti *proiettavano*".

Che il diavolo e i mostri vengano dall' inconscio è cosa di cui ormai è impossibile dubitare; ma Freud trascura il fatto che il ritorno del rimosso avviene nella possessione secondo modalità culturalmente previste e codificate, che conferiscono ad esso direzione e senso: nella possessione *spiritica* - è solo un esempio - la possessione è il risultato dell' incontro, suggerito e orientato da uno schema culturale straordinariamente articolato, della parte oscura del posseduto col carattere, la storia e il destino dell' anima del morto impressi traumaticamente nella memoria collettiva, e diventati affabulazioni collettive e narrazioni mitiche: queste credenze *producono* la forma specifica della possessione spiritica; (3) quando cambia il contesto culturale e il sistema delle credenze, la possessione diventa un' altra cosa: possessione *demoniaca* o *dionisiaca* o *candomblé* o *tarantismo* o *estasi* o *pentecostalismo* e così via. E' vero che tutte queste forme di possessione possono avere la medesima matrice psicologica, ma il loro significato e la loro funzione non possono essere appiattiti sulla comune base clinica: le differenze non sono superficiali, ma essenziali, nella misura in cui sono il risultato di percorsi diversificati, e producono effetti diversi e perfino opposti.

A conclusioni analoghe ci conduce l' analisi della nozione di *abreazione*, opportunamente utilizzata ancora da Freud a proposito della possessione: nell' analisi freudiana il momento catartico rappresentato dalla liberazione "esplosiva" dell' energia psichica è prodotto dalla possibilità di far rivivere, presentificandolo, il trauma iniziale, portando alla luce della coscienza i contenuti rimossi; ma una analisi del fenomeno che tenga in conto tutti gli elementi del rito esorcistico ci porta a conclusioni diverse: il posseduto non rivive il trauma iniziale, ma la rappresentazione mitica del suo male, quale si è costituita nella sua mente e nell' immaginario collettivo col soccorso del complesso sistema di credenze comuni e attualizzata attraverso il rito. La catarsi è un fatto culturale oltre che psichico, e la scarica dell' energia psichica è plasmata dal sistema delle credenze, che trasformano il conflitto interiore in un dramma sacro, in un' epica lotta tra Dio e il Diavolo. La manipolazione simbolica della transe influenza fino in fondo il percorso della possessione, al punto da trasformare l' isteria del posseduto in una prova religiosa e il posseduto stesso in un eletto del Signore, consentendo la sua integrazione sociale attraverso l' integrazione religiosa (4).

Dalla sottovalutazione freudiana della cultura derivano altre importanti conseguenze, che hanno consentito agli antropologi di rimproverare al freudismo: a) l' incapacità di rendere ragione della diversità culturale; b) il peso abnorme attribuito all' infanzia nella formazione del carattere; c) l' importanza eccessiva attribuita ai condizionamenti bio-psichici e all' ereditarietà.

2. Filogenesi della cultura e complesso edipico

Al problema della nascita della cultura Freud aveva dedicato quella sorta di romanzo psicoanalitico-antropologico, *Totem e tabù*, di cui gli antropologi hanno dimostrato facilmente l'infondatezza documentaria. E' nota la trama dell'opera: il padre originario monopolizza sessualmente le donne del gruppo, figlie e sorelle; i figli gli si ribellano, lo uccidono e ne divorano le carni, assorbendone le qualità; poi, rosi dal rimorso e dal senso di colpa, reprimono i desideri sessuali verso le proprie madri e sorelle, a causa dei quali hanno ucciso il padre, e creano il totem, simbolo animale del genitore: sul divieto dell'incesto, l'esogamia e il totemismo viene fondata l'organizzazione sociale basata sulla repressione degli istinti. (5)

Nel pensiero di Freud il complesso edipico è una ripetizione del parricidio originario; in realtà quest'ultimo è una ipotetica costruzione mentale che ripete nei tratti essenziali il complesso edipico: il padre primitivo che si arroga l'uso esclusivo delle donne corrisponde al padre che monopolizza l'amore della madre; l'ambivalenza (odio/amore) dell'atteggiamento del selvaggio nei confronti del padre primitivo è un'ipotesi liberamente elaborata a partire dall'ammirazione e dalla gelosia che nella nevrosi connotano sempre i rapporti figlio/padre; l'uccisione del padre primordiale corrisponde al desiderio di morte che nel complesso edipico il figlio prova per il padre, col senso di colpa che ne deriva; al pasto totemico corrisponderebbe l'interiorizzazione del principio dell'autorità (coincidente di fatto col Super-ego), incarnato nel padre, con la conseguente repressione della vita istintuale, indispensabile alla socializzazione. Il passato sembra costruito deduttivamente dal presente, per essere paradossalmente riproposto come suo fondamento. Il presente si riflette sul passato, per essere poi spiegato col suo medesimo riflesso. Costruito sulla base degli studi sul totemismo di Robertson Smith e di Frazer, già ampiamente superati in quegli anni, *Totem e tabù* non convinse e non convince nel disegno filogenetico, per cui la proposta più valida rimaneva quella della ontogenesi edipica della cultura: ma occorre, preliminarmente, dimostrare l'universalità del complesso edipico, e gli antropologi, specialisti della diversità culturale, erano i soli abilitati ad assumere questo problema. E' su di esso che si incentrano negli anni successivi i rapporti tra psicoanalisi e antropologia.

Al complesso edipico Freud connette il *periodo di latenza*, in cui l'oblio rimuove nel bambino il desiderio di possesso della madre, che riapparirà quando il suo organismo diventerà capace di possedere sessualmente. Sarà questo, per gli antropologi, un altro punto contestabile della teoria freudiana.

3. Malinowski e i configurazionisti americani

1. Funzionalismo, culturalismo e psicoanalisi

La presenza o meno su scala planetaria del complesso edipico e del periodo di latenza avrebbero potuto essere confermati o smentiti soltanto attraverso il lavoro sul terreno; toccava dunque all'antropologia pronunciarsi, ed è quello che fece Malinowski, con cui si apre e chiude in seno all'antropologia sociale britannica il colloquio con la psicoanalisi.

Malinowski non è solo incuriosito, ma anche fortemente attratto dalle analisi di Freud: non ne condivide alcune, a cominciare dall'idea del parricidio originario, e di quelle che

maggiormente lo interessano cerca confronti e riscontri nella ricerca sul campo: dà per scontata l'esistenza del complesso edipico, ma dimostra, sulla base dell'osservazione diretta, che tra i trobriandesi, a differenza di quanto accade nelle società patrilineari, le pulsioni ostili non sono dirette verso il padre, ma verso lo zio materno e i desideri incestuosi sono per la sorella: (6) quanto bastava per convincere molti che il complesso edipico non è universale e, non essendo tale, non può essere considerato il fondamento della cultura, dal momento che esso stesso è un prodotto culturale.

Come se non bastasse, l'antropologo cercò di dimostrare che le fasi dello sviluppo infantile individuate da Freud nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità* (1905) non sono presenti in tutte le società. (7) Anche se egli era sinceramente convinto della possibilità della collaborazione tra l'antropologia e psicoanalisi, le sue idee sono largamente responsabili della diffidenza dell'antropologia sociale britannica per la psicologia del profondo.

Quasi tutta l'antropologia configurazionista americana, rigorosamente culturalista e relativista, sembra muoversi, nonostante le sue curiosità e le sue piccole aperture alla psicoanalisi, in direzione opposta al biologismo e universalismo freudiano. Se contro le istanze freudiane sembravano militare i più nuovi e clamorosi risultati delle ricerche sul campo, soprattutto delle allieve di Franz Boas, Ruth Benedict e Margaret Mead, e in modo particolare l'attenzione rivolta dagli americani alla varietà dei processi di acquisizione della cultura durante l'infanzia, questo accadeva perché il quadro in cui i risultati del lavoro sul terreno si collocavano era quello del determinismo culturale e perciò militavano inevitabilmente contro le posizioni freudiane classiche.

In questo modo il panorama transculturale, fino allora inedito, ha consentito non solo di confermare che il complesso edipico o non è onnipresente nelle culture o prende forme significativamente diverse nelle varie culture - per Margaret Mead (1928) non c'è il complesso di Edipo nelle isole Samoa -, ma anche di accertare che: a) la crisi puberale non è un fatto biologico e non è universalmente presente; b) in alcune culture gli uomini adulti sono più feticisti dei bambini e non sempre i bambini sono più fantasiosi degli adulti; c) gli uomini non sono dappertutto più attivi delle donne e in molte società essi si comportano come le donne degli altri paesi, e così via. (8)

Queste ed altri accertamenti sembravano portare a conclusioni che rovesciavano le importanti posizioni fondamentali del freudismo: a) è il culturale a determinare lo psichico; b) ad ogni tipo di cultura corrispondono rispettive strutture psichiche; c) l'ereditarietà non ha alcun peso nella formazione dei modelli di comportamento delle società: due gruppi umani della stessa razza, gli amerindi, hanno modelli e stili di vita opposti, l'uno apollineo e l'altro dionisiaco; un bambino di razza cinese, se educato in America, non sarà diverso dagli altri americani.

Né la situazione cambia, quando il determinismo culturale dei configurazionisti viene successivamente corretto, con l'acquisizione che non conta soltanto il modello culturale del gruppo, ma anche - insieme al peso specifico della specie - la cultura individuale (9). Questo primo incontro tra psicoanalisi e antropologia non sembra esser maturato nel segno della reciproca comprensione e volontà collaborativa; probabilmente perché i configurazionisti lavorano sui significati manifesti e la psicoanalisi su quelli latenti, ma soprattutto perché la conoscenza che gli americani avevano della psicoanalisi era piuttosto superficiale e limitata. Tuttavia è proprio all'interno dell'antropologia culturale statunitense, e segnatamente nel

gruppo di "Cultura e personalità", che, soprattutto con Horney e Roheim, nasce e alla fine si spegne la collaborazione tra antropologia e psicoanalisi.

2. I configurazionisti neofreudiani

In questo contesto culturale si colloca infatti la posizione revisionista dei medici psicanalisti influenzati dall' antropologia culturale americana relativista o di essa interamente partecipi, di norma indicati come neofreudiani. Karen Horney, tedesca emigrata negli Stati Uniti (1885-1952), studiando le nevrosi dell' uomo americano arriva a conclusioni di questo tipo, (10) che le meritano le critiche di Adorno, Pontalis e Lacan: a) la cultura non deriva dagli istinti: è anzi la vita delle pulsioni e tutta la loro storia evolutiva ad essere influenzata dalla cultura; b) il mondo non è monoculturale, esiste una molteplicità di culture, che rende ragione dei fenomeni nevrotici e li plasma, rendendoli a volte radicalmente diversi; c) non è solo l' infanzia a influenzare lo sviluppo dell' uomo e a rendere ragione delle sue nevrosi, ma le condizioni della società in cui vive lungo tutto l' arco della sua vita.

Anche Abram Kardiner, psicoanalista del gruppo di "Cultura e personalità" e collaboratore dell' antropologo Linton, respinge l' universalismo e il biologismo. (11) Per Freud - egli sostiene - c' è una universale natura umana e una altrettanto universale cultura: in realtà quella che lui chiama cultura universale è solo la cultura viennese del suo tempo; nel lavoro sul terreno noi ci imbattiamo invece in una molteplicità di modelli culturali, che strutturano diverse "personalità di base". Ancora: è la realtà biologica che si adatta alla cultura, e non il contrario; per esempio, "il carattere anale non si spiega con l' erotismo anale, ma con una norma sociale, quella della pulizia, dell' ordine ecc." Freud ha considerato l' Io "la parte dell' es a contatto col mondo esterno", sottovalutandone l' autonomia e l' importanza. In realtà, l' io è il risultato dell' interazione della realtà biologica con le istituzioni e con le modalità cognitive e comportamentali del gruppo. Secondo Kardiner Freud ha preso in considerazione solo la libido sessuale, non la totalità dell' individuo, e le varie fasi della libido spiegano poco della formazione del carattere.

3. Un freudiano ortodosso: Geza Roheim

Se in Kardiner la psicoanalisi sembra fagocitata dall' antropologia culturale, in Roheim potrebbe dirsi sia avvenuto il contrario. Ungherese migrato negli Stati Uniti nel 1938, Geza Roheim (1891-1953), psicoanalista, allievo di Ferenczi, condusse ricerche sul campo da antropologo in Nuova Guinea, Australia e Nordamerica, usando categorie di Freud e di Melanie Klein. Freudiano antirevisionista, definì la sua attività di ricerca "antropologia psicoanalitica". (12)

Roheim crede nell' universalità della psiche umana e rifiuta perciò il relativismo dei configurazionisti americani. Egli non dà molta importanza alle differenze culturali dei vari gruppi (ma anche dei singoli individui) e le spiega come prodotte dall' interazione delle costanti biofisiche universali (rapporto affettivo-libidico madre/figlio, sessualità precoce), cui egli conferisce invece un' importanza decisiva, con i diversi modelli culturali delle varie società; più

esattamente, le differenze culturali risalgono ai traumi infantili, e al loro modificarsi per l'influenza dei costumi: il modo in cui tra gli Arunta australiani le donne dormivano col figlio maschio somigliava esattamente a quello dell'uomo che copula con una donna: questa esperienza traumatica e la confusione che ne conseguiva hanno dato vita al rito della sub-incisione, che consisteva nel tagliare la parte inferiore del pene fino all'uretra, e rappresentava il tentativo di possedere al tempo stesso la vagina e il pene: in questo emergerebbe la femminilità latente dei maschi. Di tutto questo esiste un riflesso mitico, rappresentato dal giovane iniziato che viene violentato da una donna anziana e poi, unito a lei, diventa la via latte.

L'esemplificazione non è particolarmente convincente, ma, anche se fosse accettata, solleverebbe importanti problemi teorici: innanzitutto, basta questo per spiegare il modello culturale che rende omogeneo il temperamento degli Arunta? Inoltre, la psicoanalisi spiega le conseguenze del trauma nella formazione dell'uomo e nella costruzione del modello culturale, ma non spiega perché le madri si addormentano come se copulassero con i loro figli: l'origine di questo costume, non potendo essere biologica, sarà necessariamente culturale. Se all'origine della formazione c'è il trauma, all'origine del trauma ritroviamo la cultura: ma su questo Roheim potrebbe non consentire.

Studiando gli indigeni australiani Roheim rileva che i bambini che succhiano il latte della madre per parecchi anni più del solito diventano adulti generosi, con un senso positivo dell'esistenza. Un corollario di grande portata potrebbe essere allora questo: per rendere generosa una società di gente avida (per esempio, la società capitalista), non basta cambiare i fondamenti del suo sistema economico; conclusione alla quale peraltro si può arrivare per altre vie. Ma vale anche il contrario, che cioè, per ottenere una società di uomini generosi, ottimisti e solidali, basta assicurare ai bambini una alimentazione libera e lasciarli succhiare quando e quanto vogliono il seno della madre?

Quanto al complesso edipico, Roheim abbandonò negli anni maturi la tesi del trauma filogenetico del parricidio primordiale. Ma della teoria freudiana della genesi della civiltà esposta in *Totem e tabù* continuò a condividere le critiche della civiltà repressiva approfondite da Freud in *Il disagio della civiltà*, che costituirono le pezze d'appoggio per l'esaltazione di società primitive, che gli apparivano più felici perché meno sessualmente repressive.

Rifiutato sul piano filogenetico, il complesso edipico viene confermato felicemente, come struttura universale, sul piano ontogenetico: in polemica con Malinowski, Roheim dimostrò con una ricerca sul campo nell'isola di Normanby che il complesso avuncolare è un derivato del complesso edipico: i bambini trobriandesi bambini fino vengono allevati dalla coppia madre/padre fino ai sette anni; lo zio materno subentra al padre a quell'età, in cui il complesso edipico si è già formato. Anche Roheim ribadisce l'importanza dell'infanzia nella formazione dell'uomo. Egli spiega tutta la cultura come "un tentativo di riunirsi alla madre attraverso i legami libidici col gruppo" superando "il trauma della nascita e l'angoscia della separazione". Roheim considera sublimazione (un altro concetto mutuato da Freud) tutta l'attività produttiva dell'uomo, la cui origine va sempre ricercata nelle esperienze dell'infanzia depositate nell'inconscio; per esempio, il soldato "riproduce le sue fantasie di distruzione del corpo o il suo complesso di Edipo", il pittore "continua a giocare con le sue feci". Al tempo stesso la sublimazione è "una via di mezzo tra la posizione narcisistica e quella erotico-oggettuale, un punto di stabilità per l'oscillazione della libido". La sublimazione, ossia, in ultima analisi, la cultura, è un modo obliquo di realizzare quei sogni infantili, che, se realizzati

direttamente, condannerebbero l'individuo alla solitudine: "Il grande pericolo contro cui il genere umano ha sviluppato la cultura - conclude Roheim - è la perdita oggettiva, l'essere lasciato solo al buio".

Un bilancio definitivo di questo incontro tra la psicoanalisi e l'antropologia in America è tutt'altro che negativo. Molte critiche americane al freudismo sembrano ispirate dal buon senso, ma risultano, alla fine, tutt'altro che infondate. Certamente in America gli antropologi e gli psicanalisti avevano idee diverse sull'origine della cultura e sull'importanza dei traumi infantili nella formazione del temperamento dei gruppi umani, ma gli uni erano interessati al lavoro degli altri, anche se ne facevano un uso proprio. I risultati delle ricerche sul campo diventavano per gli antropologi un mezzo per correggere o rifiutare le idee freudiane, per i freudiani un mezzo per confermarle; intanto, però, gli antropologi nel confronto con gli psichiatri si rendevano conto dell'importanza dei traumi infantili, e orientavano in questo senso le loro indagini sul terreno, e gli psicanalisti li seguivano, verificando le loro idee su un campionario di situazioni immensamente più ampio e vario di quello, tutto europeo, trattato da Freud.

Gli uni e gli altri capivano l'importanza dell'incontro tra le due discipline, e, anche se su uno sfondo di problemi lasciati irrisolti, si elaboravano progetti di collaborazione, alimentati da speranze che avevano il colore di generose utopie: "abbiamo bisogno - chiedevano gli psicanalisti - di un resoconto molto dettagliato del trattamento dei bambini di questi gruppi, in successive età dello sviluppo; nel primo periodo, se essi sono allevati dalle madri e sfamati fino a che hanno fame, o sono spesso lasciati soli a piangere; se sono svezzati presto o tardi; se ci si aspetta che siano puliti, e a quale età, o se gli si permette di essere sporchi a loro piacimento; se è concesso loro il libero gioco sessuale con altri bambini; se i genitori e i parenti più anziani stimolano i loro genitali; se hanno l'opportunità di assistere ai rapporti amorosi dei loro genitori, eccetera. Anche qui gli antropologi hanno iniziato a fornire dati rilevanti; ma occorrono ulteriori informazioni prima che possano essere stabilite correlazioni definite. È un compito che richiede una stretta cooperazione tra psicoanalisi e antropologia. Il lavoro dello psicoanalista dovrebbe essere quello di stabilire quali fattori individuare; e quello dell'antropologo di determinare il loro peso relativo. (...) Potremmo sperare di formulare leggi sociologiche che darebbero all'uomo quello che non ha mai avuto prima: il potere di modellare il carattere delle generazioni future secondo la sua volontà". (13).

5. Lévi-Strauss e Lacan

Se in America antropologi e psicanalisti si incontravano per lo più a valle, in Francia l'incontro avveniva su un piano teorico notevolmente elevato. Sicuramente il rapporto tra antropologia e psicoanalisi diventa, grazie a Lévi-Strauss e Lacan, un felice rapporto di reciprocità, in cui non è facile fare i conti del dare e dell'avere, nonostante la signorilità con cui entrambi si sono prodigati nel riconoscimento dei propri debiti. Risulta perciò più produttivo lasciar cadere il discorso delle derivazioni e delle influenze (senza peraltro ignorare la dipendenza di entrambi dalla linguistica strutturale), a vantaggio di quello delle convergenze.

Per entrambi sia la psicoanalisi che l' antropologia indagano i contenuti latenti, il che significa che le regole fondamentali del comportamento umano vanno ricercate nell' inconscio, e il modello esplicativo dell' inconscio è quello fornito dalla linguistica strutturale. Lévi-Strauss lo ha in più occasioni esplicitato con chiarezza: "la fonologia passa dallo studio dei fenomeni *coscienti* a quello della loro infrastruttura *inconscia*; rifiuta di considerare i *termini* come entità indipendenti preferendo invece come base dell' analisi le *relazioni* tra i termini; introduce la nozione di *sistema*" (14). Gli fa eco Lacan, sul fondamento della convinzione che l' inconscio è strutturato come un linguaggio: "La forma di matematizzazione in cui s' iscrive la scoperta del *fonema* come funzione delle coppie d' opposizione formate dai più piccoli elementi discriminativi afferrabili della semantica ci conduce ai fondamenti stessi nei quali l' ultima dottrina di Freud indica, in una connotazione vocalica della presenza e dell' assenza, le fonti soggettive della funzione simbolica" (15).

Sia Lévi-Strauss che Lacan riscrivono dunque l' inconscio freudiano alla luce della linguistica. Esso è per entrambi non un serbatoio di pulsioni individuali, ma il luogo delle strutture logiche dell' inconscio collettivo, che si ritrova come fondamento inconsapevole delle istituzioni sociali: ciò che è nella mente è anche nella realtà. E' questo passaggio dall' inconscio individuale all' inconscio collettivo che ha reso possibile la saldatura tra l' antropologia e la psicoanalisi. Prima dello strutturalismo il collettivo era il dominio dell' antropologia e l' individuale era il territorio della psicologia.

Le strutture logiche nel loro gioco combinatorio producono le forme uguali e diverse dell' agire umano: nella prospettiva strutturalista trovano la loro ricomposizione anche l' universalità e la diversità, l' identico e l' altro.

Le leggi dell' inconscio sono la "la condizione universale di ogni rapporto intersoggettivo"; in altri termini, l' inconscio è ciò che determina il rapporto dell' Io con l' Altro, secondo regole ineludibili, che sono le stesse della comunicazione linguistica, e di altre forme fondamentali di comunicazione, quali lo scambio delle donne, i sistemi di parentela, il divieto dell' incesto. L' uomo è dunque *agito* da leggi che non sono una sua creazione, ma creano, esse stesse, il senso non manifesto delle sue azioni. La psicologia e l' antropologia non sono mai state così vicine.

NOTE

- 1) B. Bachtin, *Scienza della letteratura e scienze umane*, tr. it., "Scienze umane", 4 aprile 1980.
- 2) D. Scafoglio, *Note storiche su una demologia sommersa*, in Id., *Racconti erotici italiani*, Roma, Meltemi, 1996, pp. 9-27.
- 3) D. Scafoglio - S. De Luna, *La possessione diabolica*, Roma, Avagliano, 2002.
- 4) D. Scafoglio - S. De Luna, *op. cit.*, pp. 171-79, 247-49.
- 5) S. Freud, *Totem e tabù*, tr. it., in *Opere*, vol. VII, Torino, Boringhieri, 1975.

- 6) B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1969 (ed. or. 1927), pp. 163-200.
- 7) B. Malinowski, *op. cit.*, pp. 78-101.
- 8) M. Mead, *L'adolescente in una società primitiva*, tr. it., Firenze, Giunti Barbera, 1954 (ed. or. 1928).
- 9) E. Sapir, *Antropologia culturale e psichiatria*, in *Cultura, linguaggio e personalità*, tr. it., Torino, Einaudi, 1972 (ed. or. 1949), pp. 113-30.
- 10) K. Horney, *Nuove vie della psicoanalisi*, tr. it., Milano, Bompiani, 1959 (ed. or. 1939).
- 11) A. Kardner, *L'individuo e la società*, tr. it., Milano, Bompiani, 1965 (ed. or. 1939); Id., *Le frontiere psicologiche della società*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1973 (ed. or. 1945).
- 12) G. Roheim, *Origine e funzione della cultura*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1972 (ed. or. 1943); Id., *Psicanalisi e antropologia*, tr. it., Milano, Rizzoli, 1973 (ed. or. 1957); Id., *L'enigma della sfinge*, tr. it., Firenze, 1971 (ed. or. 1934).
- 13) R. Money-Kirley, *Superstizione e società*, tr. it., Milano, Il Formichiere, 1978 (ed. or. 1938), p. 154.
- 14) C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, tr. it., Torino, Il Saggiatore, 1966 (ed. or. 1958).
- 15) J. Lacan, *Scritti*, tr. it., Torino, Einaudi, 1976 (ed. or. 1964).