varchi

tracce per la psicoanalisi

# stranieri
# percezione dell'altro
# e diritti inviolabili

# SOMMARIO


4 **Editoriale**

**MAPPE**

6 **Ma chi è lo straniero?**
**Mappe, immagini, idee per capire**
di Gabriella Paganini

19 **La percezione dell'altro**
**Dialogo con Luigi Zoja**
di Monica Marinelli

26 **E se "lo straniero" diventa l'IO?**
**Una rilettura di Albert Camus**
di Anna Bozano

33 **Lo straniero che è in noi**
**La lezione di Julia Kristeva**
di Viviana Leveratto*

**SERVIZI**

37 **Minori stranieri non accompagnati**
**Intervista a Giancarlo Rigon**
di Sara Reggio

42 **Psicologi e migranti**
**La parola ai servizi**
di Gabriella Mommo

48 **Illegittimi e fuori luogo:**
**giovani stranieri in carcere**
di Doriano Saracino

**ESPERIENZE**

54 **Lo straniero sono io**
**Un antropologo in Benin**
di Mauro Carosio

59 **Identità di confine: un adolescente meticcio**
di Valentina Donato

64 **Il mediatore culturale nella psicoterapia individuale**
**con il paziente straniero**
di Paolo Chiappero

74 **Immigrazione e mancata simbiosi**
di Elisa Carrozza

78 **Gli "ebrei-arabi" di Djerba**
**Un caso di convivenza fra "stranieri"**
di Giovanna Parodi da Passano

82 **L'incontro con lo straniero**
**Un viaggio oltremare**
di Giulia Deseri

**TEORIE**

88 **Il senso degli altri**
di Roberto Bertolino

97 **"Fai come se fossi a casa tua"**
**Migrazioni, storie, dolori, speranze, traumi**
di Cristiana Vasino

108 **Diritti inviolabili**
**e tutela del soggetto vulnerabile**
di Alessandra Ballerini e Nicola Rossi

# EDITORIALE

Questo numero è dedicato al tema dello *straniero.*

*Varchi* ha sempre sostenuto la necessità di osservare e riflettere sulle problematiche sociali dell'oggi, su come sono percepite e su come sono trattate, a partire da quanto emerge nella nostra città.

I pensieri e le esperienze riportati negli articoli, molto diversi tra loro, hanno in comune lo sforzo e la responsabilità soggettiva degli autori di rapportarsi con umiltà e competenza ad una questione molto complessa senza nessuna pretesa di esaurire la questione, anzi ogni articolo potrebbe dar vita ad un nuovo dibattito.

Diamo quindi merito a chi ha scritto proprio perché nella tendenza attuale prevale il bisogno di liquidare la faccenda con argomentazioni superficiali, che si rifanno alla dicotomia bene/male, affermando in questo modo le posizioni culturali dominanti nella società.

Come se fosse unicamente un problema di carattere morale e non un fatto da governare e gestire per il benessere comune.

Ed è così che lo straniero entra in categorie già definite, vittima o criminale, e la realtà concepita è quella immaginata e non quella data.

Gli studiosi e gli operatori, compresi quelli che hanno collaborato a questo numero, che con l'accresciuta presenza degli stranieri nel nostro paese e nella nostra città si misurano nel lavoro quotidiano, sembrano non incidere sul vissuto della gente.

Troppi mondi chiusi, che non trovano una strada per coinvolgere nel dibattito e nella gestione dei problemi la gente comune.

La percezione concreta della presenza dello straniero per lo più si limita a quei momenti in cui capita di essere interrotti fastidiosamente in una conversazione da chi chiede elemosina o cerca di vendere chincaglierie.

I politici, tutti, sembrano essere impegnati a trovare le migliori strategie per liquidare il problema.

Che è, poi, lo stesso messaggio veicolato dai media: liquidare il problema per essere liberi di dedicarsi ad altro.

E intanto qualcuno, come dimostrano i recenti fatti di cronaca, mette in atto la liquidazione alla lettera, sparando e uccidendo.

Nelle pagine di questo numero compare spesso lo straniero con tanto di nome: Sophie, Peace, il dott. Alì e il mediatore Jalal e il meticcio K. ci coinvolgono nelle loro storie e mettono a nudo noi stessi.

In un articolo si parla di una ragazzina spaventata/spaventante senza nome: il suo nome è uguale al nostro, potremmo chiamarla Follia, perché l'irrazionale e il non senso ci accomuna a lei.

Basta un nome, un contatto, l'accettazione di una relazione e "la dolce indifferenza del mondo" si rompe e nello stesso tempo "l'insensatezza del mondo" di cui parlava Camus si svela ai nostri occhi.

E come sempre è dal carcere e dalla psichiatria che si risale ad una conoscenza più profonda e più veritiera di cosa siamo *noi* e cosa sono *loro*.

Qui si scopre che quel che vale per uno è dannoso per un altro, la presenza del mediatore in un caso sembra risolutiva in un altro per nulla, oppure si scopre che gli strumenti di mediazione, come la pittura, superano le difficoltà della lingua. Potremmo azzardarci a riconoscere le nostre arretratezze, la nostra mancanza di creatività e di capacità di elaborare risposte nuove a bisogni e desideri antichi.

"Vorrei una vita" dice "un sopravvissuto" davanti al suo avvocato; motiva così alle autorità competenti la sua richiesta di asilo e la sua odissea.

E inizierà da lì una nuova odissea, un viaggio nelle contraddizioni delle nostre leggi, delle nostre istituzioni e della nostra gente per il suo diritto alla vita. Un viaggio che per qualcuno finisce in carcere, per qualcuno in psichiatria. Qualcuno scappa, qualcuno finisce nelle mani di chi sa chi…

E questa è la fine di molti minorenni che fuggono perché vogliono raggiungere qualcuno di conosciuto. Le tentano tutte. A volte sbagliano e finiscono nelle mani dell'Orco che credevano di aver ormai sconfitto.

Per qualcuno sarà *doppia assenza* per molto tempo, doppia mancanza di appartenenza, non è più uno del paese da cui è arrivato e non è ancora uno di noi, forse non lo sarà mai.

Altri cercano rifugio nella magia o nella follia per un'inconciliabile *doppia presenza*, il legame con le origini della madre e il legame con le origini del padre: essere meticcio. Così come può diventare inconciliabile il passato con il presente o il presente con il futuro. Persone che vivono nella sensazione di appartenere a un *non luogo* senza casa, famiglia, risorse. Spaventati e spaventanti.

Eh già l'altro da sé è una minaccia!

Sulle prime è sempre così ma a volte, poco dopo, la minaccia si trasforma in opportunità. Cosi ci racconta il nostro straniero antropologo bianco in Benin. Lo straniero è una minaccia per qualcuno e un'opportunità per qualcun altro in Benin!

Con sarcasmo dobbiamo costatare che anche qui da noi è così: gli stranieri neri in Puglia sono un'opportunità per i lavori sottopagati nei campi e gli stranieri che a Genova vivono ammassati in scantinati affittati a loro dal genovese sono ancora un'opportunità per facili guadagni.

Siamo tutti vulnerabili perché, come dice Zoja, il male è asimmetrico sul bene, "l'impulso distruttivo si comunica in un attimo mentre la solidarietà diventa un discorso più astratto e culturale, che richiede un dibattito e non un'emozione istantanea e immediata".

# MA CHI E' LO STRANIERO? MAPPE, IMMAGINI, IDEE PER CAPIRE

di Gabriella Paganini

Chi è lo straniero? L'altro, il diverso da noi, che oggi coincide nel comune sentire essenzialmente con il migrante. Sullo straniero la riflessione pubblica nel nostro paese non è all'altezza della complessità del problema: da un lato si enfatizza la dimensione della minaccia, creando un vero e proprio mercato della paura; dall'altro spesso si indugia su una retorica umanitaria che ignora il disagio dell'incontro.

Per avere qualche utile strumento di analisi della questione e mettere un po' di ordine tra le idee, ci siamo rivolti ad alcuni operatori sociali, per intercettare uno sguardo diretto sulla realtà, e al mondo della cultura per raccogliere le diverse prospettive, antropologiche, sociologiche e filosofiche con cui ci si può avvicinare a questo tema. E un buon inizio è partire dai numeri.

**Evidenza statistica e rappresentazione**

Maurizio Ambrosini, docente di Sociologia delle migrazioni all'Università di Milano e direttore della rivista *Mondi migranti*, in una conferenza del 3 aprile 2017 a Palazzo Ducale, *L'immigrazione oltre Lampedusa. La realtà dell'immigrazione oltre gli stereotipi*, dati alla mano smontava una serie di affermazioni considerate sacrosante dalla vulgata corrente: il fenomeno è percepito in drammatico aumento, ma i dati dicono che è stazionario, attestato sui 5,5 milioni circa di presenze, tra cui circa 400.000 irregolari; si pensa che la motivazione principale sia la richiesta di asilo, mentre in realtà la maggior parte arriva in un primo tempo per lavoro e poi per i ricongiungimenti famigliari; si ritiene comunemente che gli immigrati siano prevalentemente maschi, musulmani e originari dell'Africa e del Medio Oriente, mentre le statistiche dicono che l'immigrazione è prevalentemente europea, femminile e proveniente da paesi di tradizione cristiana. Solo un terzo è di religione musulmana e comunque è il cristianesimo ortodosso la seconda religione nostrana. Infine 2,3 milioni risultano occupati regolari e circa un milione sono i minori. La rappresentazione corrente coincide con la realtà del fenomeno nella sua fase iniziale, risalente a 20-25 anni fa, ma col tempo le componenti dell'est europeo hanno preso il sopravvento, anche se tendiamo a non vederle perché sono donne che lavorano nelle famiglie con gli anziani e quindi sono meno visibili di chi gira per la città, magari in gruppo, magari scuro di pelle come la maggior parte dei rifugiati o mendica fuori dal nostro supermercato.

Non siamo gli unici a sovrastimare il fenomeno, ma, conclude Ambrosini, l'Italia spicca perché è il paese in cui la differenza tra il dato stimato e quello reale

è più alta, il 17%, mentre negli altri paesi arriva al massimo al 10%. Noi sovrastimiamo tutto, il numero dei migranti, l'aiuto che ricevono e questo nonostante Tito Boeri, presidente dell'INPS, abbia dichiarato che gli immigrati prendono 3 miliardi a fronte dei 9 che versano in contributi a fondo perduto: costa il pezzo dei richiedenti asilo, ma sulle pensioni sono contribuenti attivi.

I dati aggiornati al 2017 forniti dal Dossier statistico immigrazione, elaborato dal Centro studi e ricerche Idos, in partenariato con la rivista Confronti, analizzando e incrociando dati dell'Istat, dell'Inps e del ministero dell'Interno, confermano la sovrastima del fenomeno: al 31 dicembre 2016 il numero dei cittadini stranieri residenti in Italia (5.047.028) è aumentato di appena 20.875 persone rispetto al 2015, e rappresenta il 13,7% rispetto all'Europa. Nel 2016 sono entrate 181.436 persone, il numero più alto mai registrato, ma tale numero si è drasticamente ridotto dal luglio 2017 (gennaio-ottobre -30% rispetto allo stesso periodo del 2016 e -68% nei mesi successivi) per una serie di accordi con la Libia, peraltro fortemente contestati per la criticità che presentano nei percorsi internazionali di protezione.

I dati ci riportano alla realtà anche come liguri e genovesi: in Liguria sono 138.000 i residenti di nazionalità straniera, 71.000 a Genova. Otto persone su 100, con un aumento minimo dell'1,5% rispetto all'anno precedente. Sono in gran parte giovani: 34 anni di età media contro i 49 anni degli autoctoni. Inoltre in Liguria sono 117.000 i titolari di un permesso di soggiorno, ma la gran parte di essi, il 66%, ne possiede uno di lungo periodo, a fronte dei permessi per richiesta di asilo, quelli che colleghiamo agli sbarchi, che sono in Liguria 2235, molti di meno di quelli rilasciati per motivi famigliari, che sono 3028. I richiedenti asilo ospitati in regione sono 5.787 (dato del 31/3/2017), pari al 3% degli immigrati accolti in Italia. Circa la metà sono stati accolti in varie strutture a Genova, la maggioranza nei Centri di Accoglienza Straordinaria (CAS) disposti dalle Prefetture e 517 nel circuito SPRAR gestito dai Comuni.

Senza contare che in Italia il saldo della bilancia migratoria è negativo: secondo le Anagrafi consolari sono 5.383.199 gli italiani all'estero a fronte dei 5.359.000 residenti stranieri. E senza contare che in realtà l'86% delle persone in cerca di asilo trova accoglienza in paesi del cosiddetto terzo mondo e meno del 10% arriva in Europa (nel 2015 ad esempio il Libano ha accolto più rifugiati siriani dei 28 paesi dell'UE messi insieme, 1.100.000 in un paese di 4,5 milioni di abitanti).

**Radici... e memoria**

Le radici e le tradizioni culturali che invochiamo per reagire allo spaesamento e all'inquietudine che il contatto con lo straniero provoca in noi, e che da questo sentiamo minacciate, potrebbero al contrario fornirci una chiave adeguata di lettura del presente e delle nostre paure e uno strumento per affrontarle.

Umberto Curi, professore emerito di Storia della filosofia presso l'università di Padova, in un'opera del 2010 intitolata *Straniero* ci guida a questo scopo in un viaggio a ritroso dall'antichità classica fino agli esiti più rilevanti della ricerca contemporanea: l'idea fondamentale è che una possibile mediazione tra le due posizioni estreme dell'accoglienza e del respingimento sia da rintracciare proprio nella natura ambivalente dello straniero, colui che ci minaccia, ma ci fa anche un dono perché ci conferisce la nostra identità, costituendo l'altro termine di un binomio dal quale non possiamo prescindere. E il mondo greco e latino proprio di questa ambivalenza aveva lucida consapevolezza, come dimostra il termine *xenos* che indicava al tempo stesso lo straniero come ospite e come nemico, cosa che accade anche per la parola latina *hostis* che, accomunata dalla stessa radice a *hospes*, ha mantenuto la stessa ambivalenza per sette secoli, fino al *De officiis* di Cicerone, cioè al I secolo d.C. Scrive Curi: "Le nozioni di nemico, di straniero, di ospite, che per noi formano tre unità distinte – semantiche e giuridiche – presentano strette connessioni nelle lingue indoeuropee antiche". Dopo il primo secolo l'ambivalenza originaria si scioglie e *hostis* rappresenta lo straniero con cui si ha un rapporto conflittuale e *hospes* quello con cui si ha un rapporto di ospitalità. "Ma – aggiunge Curi - se anche lo straniero è colui che può diventare *hostis*, questa parola non esaurisce in alcun modo il significato dello straniero, per il quale resta sempre aperta la possibilità di divenire ospite, oggetto di dono e di accoglienza". I due termini non indicano due stati, due condizioni immutabili, segnalano piuttosto dinamiche che si intrecciano e che almeno virtualmente sono suscettibili di modificarsi e di tradursi l'una nell'altra.

Non stupisce quindi che nel mondo classico questa ambivalenza conviva con una concezione sacra dell'ospitalità. Ulisse naufrago approda all'isola dei Feaci: in un primo momento si nasconde dietro una roccia e poi si fa avanti. L'aspetto non è rassicurante, è lacero, con la barba folta. Le ancelle fuggono impaurite, ma Nausicaa le riporta alle ferree e sacre leggi dell'ospitalità: è *xenos*, va accolto; prima va ripulito, rifocillato e solo dopo è lecito accertarsi della sua identità e delle sue intenzioni. È uno dei numerosi esempi che Curi trae da Omero o dalla letteratura tragica. Perché, si chiede il filosofo, ci siamo così allontanati da questa mentalità?

Gilda della Ragione, già docente di Antropologia delle religioni presso l'Università di Genova, definisce accoglienza questo tipo di disponibilità, distinguendola dall'ospitalità. "Accoglienza verso una persona significa essere disponibile per lei perché è in una situazione di difficoltà, ospitalità è quando ci si dà da fare per aiutarla, ma anche senza entrare in empatia. L'ospitalità è importante, intendiamoci, ma l'accoglienza è un fatto di mente, di spirito, vuol dire aprirsi a qualcosa che non si conosce, mettersi in gioco in prima persona per cogliere la risonanza emotiva che l'incontro con l'altro provoca in noi, rendendoci consapevoli della qualità dell'esperienza e del fatto che l'alterità è un modo per scoprire

la nostra identità, è una dinamica in cui io posso essere al posto dell'altro e viceversa. E allora nell'incontrare qui lo straniero, il migrante, io non capisco chi non riesce a fare questa considerazione di poter essere al posto suo e lo demonizza senza neanche sapere chi è. Ci sono delle popolazioni, ad esempio i beduini, che se tu arrivi ad una tenda ti accolgono, ti danno da mangiare e per tre giorni ti ospitano; e in quei tre giorni nessuno ti chiede niente, cosa che io trovo di grande civiltà. E ti danno tutto il meglio che hanno, il miglior letto, il miglior cibo perché si identificano in te; poi naturalmente ognuno torna nella sua identità".

Recuperare l'ambivalenza del concetto significa anche evitarne l'appiattimento sulla connotazione positiva dell'*hospes*, perché questo ci impedirebbe di prendere atto della fondatezza delle nostre paure, di riconoscerle e prenderci cura di esse, non limitandoci semplicemente a censurarne le manifestazioni e meno che mai ad alimentarle per scopi politici. "Quella paura – conclude U. Curi – indica che, per quanto confusamente, si è colto un punto decisivo, nel senso che questo *altro* che mi si pone di fronte mi obbliga a rimettermi in discussione, mi chiama ad un confronto a cui non posso sottrarmi. Se opportunamente "curata", e non strumentalmente utilizzata, quella paura può diventare un elemento essenziale nella costruzione di una relazione di ospitalità, in quanto rende chiara fin dall'inizio la natura intrinsecamente ambivalente di quella relazione". Recuperare l'ambivalenza del concetto è quindi per Curi l'unica strada che ci può preservare dalle facili semplificazioni dell'odierno linguaggio comune, che da un lato tende a confondere gli stranieri in una massa anonima e indifferenziata, dall'altro ad inscriverli in categorie (migrante, rifugiato, profugo, esiliato, clandestino, minore non accompagnato) che, lungi dal rivelare un nostro desiderio di comprensione, sono solo determinazioni semanticamente inscritte nell'opposizione irriducibile noi-loro, tese a esercitare al più un controllo rassicurante sul fenomeno.

**Noi e loro: chi insegna a chi?**

Luca Jourdan, docente di Antropologia culturale e Antropologia politica presso l'Università di Bologna, ha condotto numerose ricerche etnografiche soprattutto nella Repubblica democratica del Congo e in Uganda e così spiega il suo impatto con l'Africa: "Mi sono accorto di avere più cose in comune con i miei amici a Kampala, con cui sento musica e parlo di politica, che con il mio vicino di casa. Mi sono anche accorto di come ci sia in Africa una dimensione della vita che definirei come ricerca dell'avventura e del rischio che noi non abbiamo, perché siamo molto più calcolatori. Certo l'Africa è un continente giovane, l'Italia è il paese più vecchio al mondo, ma questo per me ha costituito un motivo di forte fascino. E poi mi ha sempre colpito l'impatto con i cosiddetti bambini soldato di 15-16 anni: mi narravano la loro esperienza di vita, una vita densissima in cui ne avevano fatte di cotte e di crude, nel bene e nel male, di fronte ai quali io, che pensavo di arrivare da un mondo più evoluto, mi sentivo

il bambino, io che avevo il doppio dei loro anni ma l'esperienza di vita piuttosto noiosa e limitata di un piccolo borghese di provincia. Mi colpiva la densità di queste vite a fronte del pregiudizio dell'occidentale che pensa di andare lì e insegnare qualcosa... era come se si invertissero un po' i ruoli".

Analogamente Alessandra Risso, operatrice della Cooperativa *La comunità*, sente cadere le barriere davanti ai minori che arrivano dopo viaggi drammatici: "Ti fanno riflettere tanto. Ne ricordo due giovanissimi, scappati a 16 anni: arrivavano dalla Grecia dopo avere fatto tutta la Turchia a piedi; erano arrivati ad Ancona, uno aggrappato sotto un autobus e l'altro nascosto dentro. Il primo pensiero è stato: io non ce l'avrei mai fatta, soprattutto a 15 anni, sarei morta dopo due settimane".

Così G. Della Ragione racconta quello che ha imparato dal suo lavoro di antropologa, svolto prevalentemente nelle isole della Polinesia: "Ho smesso di giudicare: l'antropologia insegna che di fronte all'altro all'inizio è necessario il più possibile essere una tabula rasa, fare silenzio dentro, come di fronte al mare aspettando l'onda che viene. È necessaria una grande apertura perché quello che c'è dietro è molto di più di quello che appare ed è molto più interessante e arricchente". E offre la possibilità di una prospettiva inedita da cui tornare ad uno sguardo su di noi: "In Papua Nuova Guinea – continua - mi portavo sempre nello zaino del riso, dei dolci, avevo la preoccupazione di rimanere senza cibo. Una sera mi trovo in un posto e decido di tenere i viveri per l'indomani. Mi guardano e mi chiedono perché. Spiego che non si sapeva se l'indomani avremmo trovato qualcosa e loro mi spiazzano dicendo 'ma che ne sai del domani? Mangia adesso perché ce l'hai adesso'... vivono il momento presente, mentre noi abbiamo una mentalità calcolatrice".

Santa Bellomia, operatrice del Consorzio Agorà, spiega come anche nei Centri di accoglienza per migranti emerga spesso, anche se non esplicitata con piena consapevolezza, l'idea della loro arretratezza di fronte al nostro sviluppo tecnologico: "C'è sempre quest'idea che noi siamo più avanti, lo senti nelle parole che le persone usano per rapportarsi a questo fenomeno. Tutte parole che significano che noi abbiamo già fatto un pezzo di strada che loro devono ancora fare. Per esempio mi disturba molto la parola 'dialetto'. Le persone che arrivano dall'Africa parlano le lingue veicolari dei colonizzatori, ma poi hanno la loro lingua che è una lingua strutturata; nel momento in cui anche persone inserite nel sistema, istruite e rispettose di quello che sta accadendo, la definiscono dialetto, in realtà la sminuiscono". "L'altro giorno – aggiunge Michele Corioni, educatore del Consorzio Agorà - una psicologa mi chiedeva se avevamo dei mediatori per parlare i dialetti dei ragazzi. Ma scusi, faccio io, il dialetto di questi ragazzi è il bambara; era un impero che, quando c'era, era grande come l'impero romano!". Anche secondo loro l'incontro con questi giovani stranieri può essere occasione di una doppia conoscenza, di loro e di noi: "Ci vedono vecchi – aggiunge S.

Bellomia – e notano sorpresi il nostro modo di vivere la quotidianità, sempre di corsa, senza riflettere, spesso senza prendersi il tempo per salutare la persona che incontriamo per strada e scambiare due parole con lei". Sottolinea come ci regalino un nuovo sguardo sulle cose, un modo inedito di vivere il mondo, sentendo quasi come magici aspetti per noi scontati. Mi fa vedere una foto che ritrae un ragazzo di colore alla Madonna del Monte, che con le infradito e le calze sembra danzare felicemente stupito sotto la neve che non aveva mai visto. "Un'altra cosa che mi piace molto – continua - è come vivono il passato e il presente; con qualcuno mi è capitato di parlare in maniera più profonda di come fanno a non avere incubi, a non stare male pensando a tutto quello che hanno passato. Noi schematizziamo per facilità e diciamo che c'è la rimozione, ma non è così. Loro dicono: io ora sono qui, quello è passato, non ha più senso, non sono più lì". "E poi - aggiunge M. Corioni – mettono in luce, anche senza saperlo, le nostre contraddizioni, come l'insofferenza che emerge verso il diverso addirittura dentro i servizi sociali, e il fatto che siamo fascisti e razzisti nonostante la nostra Costituzione... e poi le nostre paranoie, sulla salute per esempio e sulle malattie. Faccio un esempio. C'è un caso di tubercolosi in comunità, quindi screening, test mantoux a tutti gli operatori e ragazzi: il 50% risulta positivo e tutti, all'Ufficio di igiene a S. Martino, terrorizzati si chiedono come fare. Ma ci sono in Italia delle linee guida sulla tbc del Ministero della salute, che tra l'altro in una pagina riportano i paesi che fanno la vaccinazione nei primi anni di età a tutti gli abitanti. Quasi tutti i ragazzi che abbiamo da noi sono vaccinati, è per quello che risultano positivi; però la paranoia è totale".

**Chi è lo straniero?**

Spesso lo straniero che arriva comincia ad esistere per noi nel momento in cui varca la frontiera, come se non avesse una storia alle spalle solo perché non condivisa con noi. "Arrivano qui in una condizione particolare - sottolinea Simona Binello, coordinatrice dell'area migranti del Consorzio Agorà che gestisce circa 400 posti per l'accoglienza - perché non sono più quello che erano prima, sono sempre ex qualcosa, o ex papà, o ex mariti, o ex lavoratori di una certa professione. Questo aspetto non è trascurabile, perché lo straniero deve lavorare su di sé per riconoscere queste parti del suo passato, non può rinnegarle e al tempo stesso deve trovare prospettive e aperture per il futuro. L'operatore deve aiutarlo proprio a ricucire il passato col presente e il futuro".

Con lo sguardo della sociologa Gabriella Petti, docente di Sociologia della devianza presso l'Università di Genova, considera quello di straniero un concetto-contenitore. "Io non lo vedo lo straniero, nel senso che lo straniero è qualcosa che non dovrebbe esistere... e poi c'è da chiedersi 'straniero rispetto a chi?': non è straniero un inglese? O un americano, o un russo? Ma il permesso di soggiorno va chiesto solo a chi proviene da quei paesi dove l'allarme sociale è più alto,

nessuno lo chiederebbe mai ad un americano o ad un canadese. Siamo tutti lo straniero di qualcuno e noi per primi siamo stranieri in ogni paese; da noi fino a poco tempo fa lo straniero era il meridionale, oggi è il rifugiato… sostanzialmente è una categoria della marginalità e dell'allarme sociale. È la costruzione del nemico, un nemico che di volta in volta cambia".

Anche per Emanuela Abbatecola, docente di Sociologia del lavoro presso l'Università di Genova, concetti come straniero e migrante dipendono dallo sguardo della società, declinato in base a criteri che creano diseguaglianze: "È una rappresentazione con un confine costruito rispetto alla provenienza, al colore della pelle con tutte le sue gradazioni e al capitale socio-culturale o economico. Il termine extracomunitario lo spiega bene: sulla carta definisce una persona appartenente ad un paese che non fa parte della Comunità Europea, ma se io chiedo ai miei studenti di dire di pancia chi è extracomunitario tre un rumeno e uno svizzero, dicono il rumeno. Ogni volta che c'è un'alterità la società costruisce barriere, come i muri o i Cie, ma ci sono anche altri modi, come il linguaggio: extracomunitario, badante, negli anni '80 *vu cumprà* sono tutti modi per ridimensionare, screditare".

"C'è un bellissimo passaggio di Georg Simmel nei suoi scritti di sociologia – nota Walter Baroni, assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Genova - in cui afferma che lo straniero è colui il quale giunge nei pressi dell'autoctono e con lo sguardo da esterno mette in discussione l'ovvio, ciò che è dato per scontato, ciò che scompare nell'opacità della quotidianità. Per me lo straniero è quello che arriva e non ti salva, come fa lo straniero teologico della religione cristiana, ma ti aiuta a ripensare ciò a cui normalmente non pensi. Ma nella retorica massmediatica sulle migrazioni, sia nel discorso di senso comune sia interculturale, nella galassia di termini con cui viene indicato il migrante, rifugiato, richiedente asilo, migrante economico ecc., la casella dello straniero nell'accezione di Simmel, quello che vede le cose che tu non vedresti, è sempre vuota, perché gli darebbe troppa dignità; il migrante, che scappi da guerre o da miseria, è sempre e solo colui che è in una posizione di bisogno".

**Non solo vittime**

Appiattita sulla categoria del bisogno, la figura del migrante emerge essenzialmente come vittima, dimensione rassicurante perché evoca sottomissione, passività, magari anche scarsa difesa della propria dignità e, sicuramente, nessuna pretesa o rivendicazione di diritti.

S. Binello rifiuta questa impostazione: "Noi non abbiamo mai considerato queste persone come delle vittime, mancanti di qualcosa. È un trattamento che a volte può sembrare asettico, meno animato da empatia, anche se poi non è così vero, però aiuta a riconoscere loro delle risorse. Loro tendono ad avvicinarsi a chi ha un approccio un po' pietistico, perché sul qui e ora c'è maggior ritorno. Se ti

dico 'sei in gamba e puoi fare da solo una serie di cose' sono diversa da quello che ti dà magari dieci euro per un servizio. Lì per lì i dieci euro sono più gratificanti, ma queste risposte a breve termine non garantiscono un'integrazione. Noi abbiamo sempre trattato i nostri beneficiari, e ci tengo a chiamarli beneficiari e non utenti, come persone in grado di fare delle cose. E se si sottraggono, non facciamo sconti, come con gli italiani. Noi ti diamo gli strumenti e tu ti attivi, perché l'unica sfortuna che hai avuto è di essere nato dalla parte sbagliata del mondo... Però il loro pezzo lo devono fare. Noi non ci possiamo sostituire a loro. Molti dei mediatori che abbiamo arrivano dalle nostre accoglienze, ce li siamo coltivati per anni, alcuni da quando erano minorenni e oggi hanno famiglia".

Il rifiuto dell'immagine dello straniero come vittima può diventare dirompente se oltrepassa la dimensione dell'accoglienza per abbracciare quella del fenomeno migratorio nel suo complesso. È la prospettiva di una corrente sociologica che vede nello straniero un soggetto politico fondamentalmente caratterizzato dalla capacità di autodeterminarsi, di affermare, magari inconsapevolmente, una volontà di libertà, una legittima aspirazione all'emancipazione, una ostinata determinazione a difendere la propria identità. Luca Queirolo Palmas, docente di Sociologia delle Migrazioni presso l'Università di Genova, così spiega questo punto di vista: "L'idea dei nostri studi è quella dell'autonomia delle migrazioni, che consiste nel partire dalla soggettività che esprimono le persone in transito per capire questo fenomeno. Questo per evitare di cadere in una lettura funzionalistica, idraulica delle migrazioni, come se i soggetti fossero delle pedine che si muovono da un luogo all'altro e questo movimento fosse scandito da istanze legate a grandi fattori strutturali di tipo politico-economico-demografico. Questi fattori ovviamente operano e agiscono, però c'è sempre una dimensione legata alla soggettività, al desiderio, all'ambizione, all'avventura, all'affetto, all'emozione che è quella che in ultima analisi spiega la forza che il migrante mette nel viaggio. Basta guardare le ultime foto di questi ragazzi con le scarpette da tennis e lo zainetto sulle montagne di Bardonecchia mentre cercano di passare il confine... Quel tipo di energia è qualcosa che eccede qualunque lettura funzionalistica delle migrazioni. Anche l'esperienza di Ventimiglia o di Calais può essere letta nella prospettiva di questa effervescenza, di questa energia collettiva che prova ad abbattere il confine, il proibizionismo migratorio europeo; ci parla della resistenza di questi soggetti ad essere trattati come cose che possono essere spostate, espulse, ricollocate, ammesse, riammesse, inserite dentro un sistema di accoglienza, e della loro determinazione ad affermare i loro bisogni e desideri, che poi sono quelli di qualunque essere umano, di raggiungere i propri famigliari in Inghilterra o in Germania, o semplicemente avere una vita migliore".

Nel campo di Calais L. Queirolo Palmas ha condotto un'esperienza di ricerca etnografica, raccolta nell'articolo *Tra le macerie della "jungle" di Calais, a*pparso lo scorso marzo sulla rivista *Etnografia e ricerca qualitativa.* E a colpirlo

immediatamente è stata proprio la distanza tra la realtà di questo aggregato di 10.000 persone, assolutamente cosmopolita, e il racconto egemonico che le riduceva a vittime. "Quella che veniva chiamata la giungla di Calais - racconta - era mille volte più cosmopolita della città di Calais, assolutamente provinciale, e rivelava una straordinaria capacità di fabbricazione dell'urbano: quella che i giornali chiamavano giungla in realtà era una città, perché era costellata da un insieme di luoghi, di istituzioni che creavano spazio pubblico. A Calais si poteva ballare la notte, si poteva pregare, la chiesa cattolica stava accanto alla moschea, si poteva giocare a biliardo, mangiare la migliore cucina curda o sudanese, vi erano delle scuole, delle radio e tutto questo è nato nell'ambito più o meno di un anno. Ritornando all'idea della lebbra in Foucault come meccanismo di messa a parte, è chiaro che l'intento dei poteri pubblici era quello di creare un lebbrosario in cui confinare i rifugiati per toglierli dalla strada; i lebbrosi però hanno creato un mostro che non era più riconosciuto da chi aveva creato il lebbrosario ed è per questo, perché non era una giungla ma una città, che quel luogo andava smantellato, perché era pericoloso in sé, perché produceva dei soggetti che fuoruscivano dalla condizione di vittime e si ponevano in maniera da un lato creativa e dall'altra ostile, ma soprattutto collettiva, alla creazione del confine".

E andava smantellata anche perché Calais è l'esempio di una lotta vincente da parte dei migranti; infatti questo scandalo umanitario ha obbligato lo stato a offrire una soluzione a quelle 10.000 persone al di fuori degli accordi di Dublino, facendo quindi saltare per loro il principio che il primo paese in cui si mettono le impronte sia quello definitivo.

Sembra proprio riferita a fatti come questo l'idea che dello straniero ci offre M. Corioni: "Oggi gli stranieri rappresentano l'unica genuina forza politica perché, anche se non lo sanno ancora, non tutti, non completamente, sono al di fuori dell'angusta contabilità a cui si è ridotta la politica e portano l'ideale, la volontà di miglioramento". "Hanno speranza nel futuro – conclude S. Bellomia – e noi no. Sì, sono portatori di speranza ed io, che ho lavorato per tanti anni con le persone senza dimora, quindi gli ultimi degli ultimi sul territorio, la prima cosa che ho pensato quando ho iniziato questo lavoro è stato proprio questo, che ci regalano una visione del futuro continuamente migliorabile".

**Sul versante dell'accoglienza. Sfide, insidie, contraddizioni**

Se l'accoglienza nell'accezione indicata da G. della Ragione presuppone l'apertura dell'animo ad un rapporto simmetrico con l'altro, quando diventa un sistema organizzato da uno stato, con il suo corredo di impostazioni teoriche e soluzioni pratiche, può nascondere lati insidiosi e contraddittori, al di là dell'impegno profuso da chi opera al suo interno. Già il termine accogliere, sia per E. Abbatecola che per G. Petti, è fuorviante, come il concetto del "prendersi cura" di qualcuno: entrambi mettono l'altro in una condizione di inferiorità, senza una

soggettività politica piena; al massimo lo inscrivono in una cornice esotica considerata arricchente, senza però mai presupporre una contaminazione reciproca: "Più che di accoglienza – precisa G. Petti - io parlerei di convivenza; parlerei di individui e di possibilità di convivenza tra individui. L'unico modo, se si deve parlare di aiuto, credo sia quello di rendere consapevoli le persone dei diritti che hanno, altrimenti si rischia di attuare una modalità di governo inferiorizzante, a prescindere che diventi assimilazione o espulsione. Ritengo semplicemente che alcune modalità di controllo siano più immediate, rintracciabili e criticabili perché sono orrende, e altre avvengono in modo talmente subdolo da sembrare buone. È un fatto, a mio parere, che ora per lo straniero esistono due sole chance: o essere vittima di qualcosa, di qualunque cosa, per essere catalogato come rifugiato, oppure essere considerato criminale, fonte di paura. Non esiste il *range* della normalità, della quotidianità".

Il corollario teorico attualmente più condiviso nei sistemi di accoglienza è il concetto di interculturalismo, contrapposto a quello di multiculturalismo che, entrato nell'uso comune alla fine degli anni '80, è oggi accusato di essenzialismo culturale e identitario, con l'effetto paradossale di creare una frammentazione sociale di culture rispettate, ma separate e chiuse nei propri limiti, in sostanza sciolte dall'onere di relazionarsi e ghettizzate da un relativismo culturale acritico e asettico. Emblematica è la politica francese: le culture possono vivere solo nell'ambito del privato famigliare o di gruppi ristretti, dal momento che la *laicité* non consente alcuna forma di visibilità a segni e simboli che identificano una cultura e una religione. La prospettiva interculturale si presenta invece come autentico superamento della mentalità etnocentrica e apertura alla conoscenza, al contatto e allo scambio tra culture, qualsiasi sia il loro tipo o livello di progresso, che nel confronto reciprocamente si possono modificare e arricchire. W. Baroni, in una prospettiva foucaultiana, ha analizzato (*Contro l'intercultura: retoriche e pornografia dell'incontro,* 2013) le modalità retoriche con cui si produce la trasfigurazione discorsiva dei migranti in carne e ossa nel simbolismo interculturale, attraverso l'esame di materiali eterogenei, italiani, francesi e inglesi: dalle campagne di comunicazione visiva di governi, ONG e associazioni contro la discriminazione alle opere di scienziati dell'intercultura, sociologi, psicologi, pedagogisti, fino alla letteratura della migrazione. Ne ha ricavato la conclusione che la prospettiva interculturale, nonostante si presenti in opposizione al discorso reazionario centrato sulla minaccia dell'immigrato criminale, in realtà intrattiene con esso una sorta di solidarietà segreta: "Mi sono occupato non dei concetti generali, ma degli apparati metaforici, non delle grandi dichiarazione di principio, ma del modo in cui vengono messe su pagina... una specie di analisi dell'inconscio discorsivo, dell'involontario linguistico. Un lavoro di ingegneria del discorso. I risultati sono stati sconfortanti. Posto che l'altro interculturale in questo momento è il migrante, la grande narrazione dell'intercultura è che l'altro arriva e con l'autoctono si produce uno scambio di segni culturali e attraverso questo scambio si realizza

un arricchimento reciproco. Avrei almeno un paio di obiezioni. La prima è che questa storia è bellissima, ma ha un forte sfondo economicistico che la trasforma in una variopinta favola neoliberale: il luogo di scambio per eccellenza nella nostra contemporaneità è il mercato, per cui la grande narrazione dell'intercultura è omologa alla grande narrazione del mercato, unico orizzonte possibile della comunicazione: ci si scambia un bene, il bene interculturale, e attraverso lo scambio si realizza il profitto. Questo è fondato sulla riduzione del valore d'uso delle culture al loro valore di scambio. Operazione silenziosa ma violentissima perché ciò che ha rilevanza è ciò che può essere scambiato per arricchirsi. Uno va bene per l'altro se lo arricchisce. L'altra obiezione che mi provoca inquietudine è: e se nessuno si arricchisce? Il corollario inevitabile è che se l'altro non mi arricchisce allora è estraneo, da rigettare... Dietro il discorso interculturale, c'è la necessità dell'immigrato di doversi ipergiustificare per essere là dove non dovrebbe essere. Ma tecnicamente l'incontro è pura contingenza, accade e non c'è modo di dire prima che è fortunato o sfortunato, il senso verrà ricostruito a posteriori. Se l'incontro deve accadere perché deve arricchire, chi dell'incontro è parte ha un peso mostruoso sulle spalle. L'altro interculturale è oberato dal peso di portare ricchezza, il che getta un'altra luce inquietante sul discorso perché sembra la trascrizione eufemizzante del classico discorso di senso comune sugli immigrati che fanno i lavori che gli italiani non vogliono più fare e quindi contribuiscono all'economia nazionale, pagando anche le nostre pensioni, perché immettono manodopera giovane in uno dei paesi più vecchi d'Europa. Un'altra perplessità: 'dimmi chi sei, io ti dico chi sono e instauriamo un dialogo' dice l'intercultura. Però il modello in cui chiedo informazioni all'immigrato è quello dell'interrogatorio giudiziario o di polizia. Il discorso interculturale è una specie di immagine speculare del modello giudiziario. L'onere della prima risposta tocca sempre all'altro, perché io so chi sono io, e questo è il modello dell'interrogatorio. Il lavoro che ho fatto io andava proprio a vedere se ci fossero questi modelli oscuri all'interno del discorso interculturale. È come prendere il paradigma del "clash of civilisations" di Huntington e rovesciarlo trasformando lo scontro di civiltà nell'incontro di civiltà, senza però criticarne minimamente i presupposti: come lo scontro delle civiltà è una pura invenzione, pura poiesi politica che però salda interessi di potere e frammenti di discorso razzista, se tu rovesci semplicemente il discorso sei prigioniero degli stessi presupposti e finisci per pretendere che lo straniero offra giustificazioni della sua presenza. Non ci sono queste giustificazioni, bisogna dire che è una domanda senza senso. Dubito che siano venuti qui per derubarci, ma dubito anche che siano venuti per arricchirci e penso che venire qui sia anche un loro diritto. Dopo di che, nel corso delle cose, qualcuno si dedicherà al crimine, qualcuno metterà in piedi un bell'incontro, ma come è raro il primo penso lo sia anche il secondo. Le condizioni per l'incontro sono la *filia* o l'*eros* e già anche quelli sono incontri complicati. L'idea che ci possa essere

un incontro istituzionale francamente la trovo abbastanza risibile. Le istituzioni possono fare tanto ma non certo permettere un incontro... possono dare un quadro".

Anche la prospettiva interculturale nasconde quindi secondo W. Baroni un etnocentrismo di fondo difficile da superare perché non del tutto consapevole, lo stesso che sottolinea L. Jourdan riferendosi alla cooperazione internazionale: "Si parla di produrre uno sviluppo, con poca consapevolezza di quello che è il peso della storia in quei contesti, finendo per non fare altro che esportare dei modelli egemoni nelle periferie del mondo. È l'idea stessa di sviluppo forse da mettere in discussione: banalmente il nostro modello non è esportabile perché ci vorrebbero 18 pianeti; è un modello capitalistico che ha una data di inizio e prima o poi crollerà; è un modello che al centro produce benefici, ma nelle periferie disastri immani".

Anche G. della Ragione nota che uno strisciante etnocentrismo è presente in chi per lavoro dovrebbe essere portatore di ben altra apertura. Nella sua esperienza di formatrice ha incontrato infermieri, ma soprattutto medici, insofferenti per esempio del fatto che le donne marocchine dopo il parto per 40 giorni non fanno nulla; e questo nonostante venga loro spiegato che, secondo la loro cultura, dopo la nascita del bambino una donna è considerata una principessa, una figura spirituale molto vicina alla divinità, a cui addirittura ci si rivolge per avere delle grazie. Sottolinea l'ostinazione di alcuni medici a seguire le nostre procedure quando con poco sforzo si potrebbe accogliere la cultura dell'altro: "Non andiamo da sole dal ginecologo? E perché loro devono andarci col marito? Per noi lo straniero deve essere una persona sempre pronta a dire sì, se una persona ha dignità non ci va bene".

Una delle contraddizioni del nostro sistema di accoglienza riguarda gli operatori che lavorano nell'ambito dei CAS organizzati dalle Prefetture. M. Corioni la definisce dissonanza cognitiva e così la spiega: "Tradizionalmente il privato sociale ha sempre lavorato con i Servizi sociali del Comune, quindi dialogava con un interlocutore, a volte favorevole a volte no, ma pur sempre politico; qui il committente è governativo e la Prefettura, che ha il compito di far eseguire i decreti legge, le leggi sull'immigrazione, le procedure che vengono man mano perfezionate per il riconoscimento/accoglienza, si configura come un interlocutore essenzialmente tecnico. Questo cambia molto il modo di concepire il lavoro nel settore dell'accoglienza, perché sacrifica tutta la parte di idealità etica e politica che accompagna il lavoro di molti operatori, attenti al senso del loro lavoro, interessati all'informazione reale rispetto a quello che stiamo vivendo, a quello che vivono le persone che transitano nel Mediterraneo, a quello che stiamo facendo noi come italiani ed europei di fronte alle scelte politiche di respingimento che vengono messe in atto in questi ultimi tempi. Quando entrerà in vigore pienamente il decreto Minniti, noi responsabili di struttura saremo dei pubblici

ufficiali e saremo obbligati per esempio a segnalare alla Prefettura chi si rifiuterà di firmare il risultato della commissione territoriale perché negativo, firmando la sua condanna. Fino ad un minuto prima sei stato il suo punto di riferimento per avere aiuto e un secondo dopo il suo boia in fascia tricolore". È come se in questo tipo di operatore sociale confluissero in modo stridente, riprendendo la famosa terminologia di Bourdieu, la mano sinistra dello Stato, a cui afferiscono educazione, assistenza e sanità, e quella destra, essenzialmente repressiva e ruotante intorno al trinomio polizia, giustizia e carcere. Due ambiti tradizionalmente in rapporto dialettico, ma separati. "A noi – aggiunge S. Bellomia - richiedono un controllo: i ragazzi non possono sostare fuori dalle strutture di accoglienza dopo le 23 e prima delle 7 del mattino, perché ci chiedono una doppia firma, serale e mattutina. A guardare la cosa un po' più dall'alto, c'è una limitazione nel movimento dal loro paese all'Europa, e poi c'è la limitazione qui. E io mi chiedo: una volta espletate tutte la pratiche burocratiche, nella relazione con loro e con chi è all'esterno sto spostando un pezzettino? Sto almeno trasmettendo un modo di guardare a questa realtà più civile? Finché mi rispondo sì posso continuare ad andare avanti, ad un certo punto mi risponderò no e dovrò decidere che cosa fare". M. Corioni ribadisce che si tratta pur sempre di un servizio di accoglienza, ma se prevale l'aspetto organizzativo e tecnico di efficienza del servizio, verrà a mancare proprio tutto quello che riguarda l'accoglienza nella sua specificità: "Non può essere che io ti do il letto, la colazione, il pranzo e la paghetta di 2.50 euro e questa è l'accoglienza, non può essere questo solo il mio lavoro. Se finirà per prevalere il fare, gli operatori che hanno motivazioni più alte se ne andranno e rimarranno gli esecutori o, al peggio, quelli che ci godono a fare gli sceriffi".

# LA PERCEZIONE DELL'ALTRO
# DIALOGO CON LUIGI ZOJA

di Monica Marinelli*

Luigi Zoja ha lavorato in clinica a Zurigo, a Milano, a New York e ora nuovamente a Milano come psicoanalista.

Dal 1984 al 1993 è stato presidente del CIPA, Centro Italiano di Psicologia Analitica e dal 1998 al 2001 ha presieduto la International Association for Analytical Psychology (IAAP).

Ultimi testi in italiano: *Paranoia. La follia che fa la storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; (con S. Argentieri, S. Bolognini, A. Di Ciaccia) *In difesa della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2013; *Utopie minimaliste*, Chiarelettere, Milano 2013 (Premio Rhegium Julii); (con Leonardo Boff) *Tra eresia e verità*, Chiarelettere, Milano 2014; *Psiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre,* Nuova edizione rivista, aggiornata e ampliata, Torino, Bollati Boringhieri, 2016; *Centauri. Alle radici della violenza maschile*, Nuova edizione rivista, aggiornata e ampliata, Torino, Bollati Boringhieri, 2016. *Nella mente di un terrorista. Conversazione con Omar Bellicini*, Einaudi, Torino 2017.

Presente a Genova con un suo intervento al Festival della Criminologia (13 gennaio 2018, Palazzo Ducale) ha gentilmente accettato di dialogare con la sottoscritta sorseggiando un the caldo al limone al sole di piazza Matteotti.

**Rispetto alla percezione dell'altro/straniero, in alcuni suoi testi fa riferimento al concetto di "*Pseudospeciazione*" di E.H. Erikson: una sorta di atteggiamento paranoico, di eccesso di distanziamento e diffidenza in cui tutto un gruppo cade in condizioni limite.**

**Cosa può dirci in proposito?**

La pseudospeciazione, concetto a mio avviso molto importante, ripreso solo da Irenäus Eibl-Eibesfeldt nei suoi testi sull'etologia umana, fa riferimento proprio all'istinto di diffidare dell'altro.

A tale proposito, se devo essere sincero, posso dire che non vorrei essere uno straniero e non vorrei essere neanche uno dei miei figli, perché la loro generazione è destinata a vivere in un mondo sempre più influenzato da questa diffidenza di fondo verso l'altro.

Tale percezione appare influenzata da diversi fattori, di ordine sociale culturale e psicologico.

Una delle più grandi conquiste del XX secolo, la diffusione dell'informazione, per esempio, pur avendo portato ad un miglioramento dei livelli di democra-

zia, ha permesso la diffusione dell'informazione cattiva assieme a quella buona, per cui oggi assistiamo ad un proliferare di post verità o verità alternative.

I mass media inoltre funzionano come degli "amplificatori della paranoia": un evento lontano e relativamente insignificante può divenire fonte di ansia poiché i mezzi di informazione possono renderlo "vicino", "in tempo reale". Questo produce violenza laddove in altri tempi non ce ne sarebbe stata: per esempio la sola notizia di una violenza lontana è sufficiente a provocare il riarmo.

Un altro fattore che può spiegare l'atteggiamento paranoico rispetto alla percezione dell'altro è il concetto *asimmetria del male* per cui il male disporrebbe di un vantaggio, di una forza asimmetrica rispetto al bene. Gli impulsi alla pace non sono accompagnati da forti emozioni, mentre gli impulsi distruttivi sono inebrianti, soprattutto all'interno di una folla che diluisce la responsabilità e rinforza le emozioni. Quando accade un evento violento si assiste ad una sorta di epidemia psichica molto rapida.

All'interno dei seminari sulla paranoia collettiva, quando chiedo alle persone presenti se pensano di sapere cosa avvenga nei prodromi di un linciaggio, tutti mi rispondono in modo affermativo: ciò accade non perché quelle persone abbiano vissuto tali esperienze ma perché il contagio del *"massacriamo i cattivi"* è qualcosa che sentiamo istintivamente, appartiene alla nostra parte più animale, disgiunto dalla razionalità. Infatti, se nel corso di un assalto potessimo interrompere l'azione e scattare una sorta di "fermo immagine", nessuno dei partecipanti saprebbe dire chi sta aggredendo e per quale motivo: il contagio psichico nelle situazioni limite è molto forte.

A questo fenomeno occorre aggiungere poi l'effetto moltiplicatore permesso dai politici disonesti che cavalcano l'onda dell'odio, facendo aumentare quindi la percezione del diverso come pericoloso e sfruttando un istinto, una pulsione animale presente in ognuno di noi. Come il processo psicologico della pseudo-speciazione ci insegna, l'eccesso di diffidenza e di distanziamento determina una epidemia psichica che porta poi intere popolazioni a diventare razziste: se l'altro è troppo diverso lo si allontana e poi se non basta lo si elimina.

Le culture umane, sviluppando particolarità e lingue che le rendono uniche, sentono spesso per gli altri popoli quella estraneità che gli animali sentono per le altre specie. Quando le differenze (di lingua, abbigliamento e così via) sono troppo acute e la mente del soggetto che le sperimenta è relativamente semplice e impreparata, l'istinto può portare a percepire l'altro come non appartenente alla specie umana. Questo fenomeno culturale rompe l'istinto sociale e ci rende molto più distruttivi, facendo cadere l'inibizione ad uccidere, poiché uccidere il bestiame, quindi un'altra specie, è un atto ammesso e non provoca troppi sensi di colpa. Quando si decostruisce l'aspetto maschile civile, quello del padre, si costruisce una pseudo-speciazione che separa maschile da femminile.

Tra migliaia di persone che si radunano in una piazza è raro possa esservi

empatia e solidarietà, mentre questo meccanismo animale per cui si agisce aggressivamente all'unisono è potenzialmente sempre presente e più forte. Come si diceva prima, l'impulso distruttivo si comunica in un attimo mentre la solidarietà diventa un discorso più astratto e culturale, che richiede un dibattito e non un'emozione istantanea immediata.

**René Girard, antropologo e filosofo francese, all'interno della sua opera *La violenza e il sacro*, del 1972, parla di "violenza mimetica", ossia della ricerca di un capro espiatorio su cui riversare i nostri istinti vendicativi, una sorta di fame di nemici; può dirci in che modo tale fenomeno si relaziona con gli attentati terroristici che continuano a colpire l'Europa?**

Tale relazione a mio avviso è forte e ben visibile. Oggi, dai dibattiti a cui ho assistito sulla criminologia, sembra che tutti vogliano vedere il crimine e poi la sua semplificazione (un po' come nei film o nelle serie poliziesche): come dire, esiste un forte desiderio di ricerca e ritrovamento del nemico/criminale.

Malgrado sia in aumento ed abbia ucciso sempre di più, ad oggi il terrorismo in Italia non ha ancora fatto stragi (dovremmo essere a 0 come numero di vittime nel 2017) e la percentuale dei musulmani fanatici e pericolosi è infinitamente più bassa della percentuale dei musulmani che vivono, girano e lavorano nel nostro Paese. Nonostante ciò è sentito come un tema caldo che riaccende il dibattito sulla sicurezza e sulla paura e di cui è necessario occuparsi.

Probabilmente è anche vero, in un certo senso, che questo tipo di preoccupazione ha permesso di adottare un alto livello di controllo che garantisce ancora di più la protezione del nostro Paese.

Siamo portati a chiederci e a ricercare il motivo per cui le cose vadano male e ciò conduce ad una certa ricerca del capro espiatorio, dimenticando però che il terrorismo non può essere l'unica risposta a tale domanda.

Sono in aumento i reati per terrorismo ma sono in aumento anche il numero dei morti per la cattiva qualità dell'aria che, dagli ultimi dati dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, sono più di sei milioni e mezzo nel mondo e sembra stiano arrivando a mezzo milione in Europa. Pensate inoltre che si calcola (secondo dati elaborati dalla Nasa) che solo la corrente di El Niño metterà in pericolo la vita di 60 milioni di persone.

La paura per la nostra vita individuale sembra essere più presente e forte, probabilmente perché, a proposito del terrorismo, possiamo attribuire la colpa ad un nemico malvagio, mentre per la degenerazione del pianeta ognuno dovrebbe attribuire una parte di responsabilità a se stesso.

Nei Paesi del Nord Europa la sensibilizzazione verso i problemi dell'inquinamento e del surriscaldamento globale è più forte poiché la qualità dell'informazione pubblica porta a dibattere anche su questi temi, mentre in Italia i mezzi di comunicazione tendono a mettere in primo piano il crimine.

Anni fa il gruppo di intellettuali, di cui anche io facevo parte, affidò il compito di dibattere la paura dal punto di vista politico a Ilvo Diamanti (giornalista di Repubblica). La sua ricerca ci portò a conoscenza del fatto che, nonostante in Germania ed in Italia il numero di grossi crimini non fosse molto diverso, in Italia era diffusa la convinzione che ve ne fossero molti di più. Ciò accadeva poiché, nel nostro paese, ogni telegiornale, sia pubblico che privato, conteneva una media di almeno due crimini al giorno, mentre in Germania si arrivava a tale cifra a malapena in una settimana, producendo quindi una diversa percezione del fenomeno sull'opinione pubblica.

Si creava così (ed ancora oggi la situazione appare invariata) una discrepanza molto forte tra il fenomeno reale e la sua percezione psicologica. Questo per dire quanto siamo influenzati dalla cattiva qualità dei media e quanto anche essi siano interessati alla ricerca di un capro espiatorio.

Come l'antropologia ci ricorda, nelle società primitive l'espulsione del capro, considerato per i suoi attributi molto vicino al demonio, equivaleva all'espulsione del male.

Hitler utilizzò proprio questo fenomeno affermando che gli ebrei fossero la causa dei mali del mondo e fece di tale supposizione un programma politico. Il suo stile di pensiero privo di dimensione morale, ma con una preoccupante contagiosità sociale, raggiunse un'intensità esplosiva quando fuoriuscì dalla patologia individuale e infettò la massa, imprimendo il proprio marchio sulla storia.

La paranoia in questo caso equivale alla ricerca di un capro espiatorio e alla proiezione del negativo su un soggetto "altro", attivando così movimenti populisti e sciovinisti.

È la spia di una ipersemplificazione della realtà che non ammette autoanalisi, che non contempla la possibilità di riflettere su se stessi e sui propri comportamenti. Da questo punto di vista la paranoia è antipsicologia assoluta. Un paranoico populista non si metterà mai in gioco perché ha risposte certe e a portata di mano per tutto e per tutti.

**A proposito dell'onda anomala di migrazioni che il Medio-Oriente ha scaricato sull'Europa dal 2015 e che ancora oggi continua, lei più volte ha sottolineato la necessità di volgere lo sguardo ai precedenti storici, facendo soprattutto riferimento al fenomeno migratorio che investì l'America dopo la sua scoperta e che diede poi origine a due realtà molto diverse tra loro. Cosa può dirci in proposito?**

Lo studio dei precedenti storici è importante per capire quali spinte agitino, in simili casi, le masse e a quali conseguenze possano portare; a tal proposito ciò che avvenne nelle due Americhe è un caso emblematico a cui è necessario guardare.

Mentre nell'America settentrionale, divenuta oggi il prototipo della ric-

chezza e della modernità, gli immigrati giungevano dal mondo anglosassone ed erano per lo più costituiti da famiglie, in quella più a Sud, per tutto il primo secolo e la maggioranza del secondo, arrivarono solo bande di uomini provenienti dalla Spagna e dal Portogallo (i conquistadores).

Questo fatto storico e statistico dovrebbe far riflettere sui fenomeni che possono scaturire quando si ritrovano insieme milioni di maschi senza donne. Con la "conquista", infatti, i maschi indigeni vennero uccisi o destinati al lavoro nelle miniere, mentre le loro donne a quello domestico, che includeva anche prestazioni sessuali. Solo col tempo e timidamente dall'Europa cominciarono ad arrivare pure le donne, ma nel frattempo si era costituita una secolare società meticcia con figli bastardi: un marchio che nei secoli lascerà una immensa ferita psichica collettiva, sotto forma di scarsa autostima.

In spagnolo la parola *"mestizo"*, infatti, in virtù di tale vissuto storico, ha ancora oggi un significato molto più forte e peggiore del corrispondente in italiano, ed equivale al termine *"bastardo"*. Sempre a tale proposito, nella storia dell'America Latina, generazioni intere di figli hanno avuto una madre ma non un padre e per tale ragione, ancora oggi, in Messico, di fronte ad un evento meraviglioso si esclama *"Que padre!"* proprio perché per il messicano è stata a lungo la cosa sognata e mai avuta.

La stratificazione della società americana è iniziata quindi molto presto e non a causa delle degenerazioni dell'ultimo secolo, dell'industrializzazione o del capitalismo, né tanto meno della mancanza di risorse naturali o intellettuali (le prime università dell'America Latina erano molto più antiche di quelle di Harward e Yale), ma per i motivi storico-culturali sopra esposti.

La vera differenza sembra proprio stare nell'identità di una società di *bastardi*, nell'aver subito una ferita storica, che, usando un termine junghiano, è rimasta nell'inconscio collettivo e non si supera così facilmente.

**I mass media, soprattutto negli ultimi tempi, riportano fatti di cronaca che hanno per oggetto crimini praticati da immigrati. Dai fatti di Colonia del gennaio del 2016, l'Occidente appare ancora impreparato ad affrontare questa regressione della mascolinità alla violenza e all'uso della forza fisica a fini distruttivi, da lei concettualizzata nel fenomeno del centaurismo. Cosa può dirci di più in proposito?**

La possessione o stupro di gruppo appare configurarsi come la sorprendente ricomparsa di un mito classico nel cuore della modernità, ovvero quello dei Centauri, per i quali la vita sessuale e la violenza sessuale erano una cosa sola. Essi simboleggiano una regressione della mascolinità al branco animale e alla forza fisica data dal numero.

Del resto la loro rappresentazione scissa, metà umana nella parte alta del corpo e metà animale in quella bassa, significa per immagini quello che poi dice

il mito: il maschile non riesce a staccarsi dalla sua natura animale, non riesce a completare la propria umanizzazione.

Se la società non contribuisce a incanalare gli impulsi, si tende a formare un mondo più fragile (come avvenuto nell'America Latina), dove gli uomini, invece che capofamiglia, spesso diventeranno maschi del branco, rissosi e competitivi.

Inoltre la diversa cultura di appartenenza può portare a interpretazioni errate rispetto alla disponibilità sessuale di una donna. Per ovviare a tale problema, per esempio, in Germania stanno organizzando, per l'inserimento degli immigrati, dei corsi di educazione ai costumi locali utilizzando le illustrazioni per ovviare al problema linguistico.

Al di là degli enormi problemi dovuti alle differenze culturali, va inoltre considerato che in tutti i continenti, la maggioranza del crimine è maschile: ciò avviene non perché i maschi siano più immorali delle femmine, ma per il ruolo giocato dalla combinazione di fattori culturali e biologici. Nell'uomo il *padre* e il *maschio animale* sono due polarità, in equilibrio precario una sopra all'altra, e mentre il primo, in rapporto all'evoluzione, è una costruzione recente ed anti istintuale, il secondo (il maschio animale) tende a riemergere in circostanza particolari (condizioni di povertà economica e culturale, assenza di uno Stato di diritto, stato di guerra, abuso di alcool e sostanze ecc…). Il centaurismo è una delle possibili evoluzioni di questo fenomeno, che può interessare non solo coloro che appartengono a culture diverse da quelle in cui si trovano a vivere: qualche mese fa una banda di adolescenti benestanti ha isolato una ragazza che è stata poi stuprata a turno da tutti, per ore. La cosa impressionante è che, una volta interrogati, questi giovani non provano alcun senso di colpa per quanto commesso. Il problema è dunque culturale: e può essere visto come la riattivazione, nell'inconscio sociale, del mito dei Centauri. Si tratta dunque di un maschile violento che mette in atto possessioni di gruppo simili a quelle che i trattati di psichiatria – penso per esempio a quello scritto da Jaspers – chiamano "epidemie psichiche".

Accogliere, oggi come ieri, grandi masse di maschi senza famiglia equivale all'innesto di una pianta avvelenata che può contaminare la società per generazioni. Occorre riconoscere tale fenomeno e usare il pensiero per provare a contenerlo e modificarlo. Basti pensare che i due terzi dei richiedenti asilo in Germania sono maschi, e per la quasi totalità provengono da società in cui la sessualità è fortemente repressa. Un rischio superato solo da quello dell'Italia, dove i richiedenti, seppur in numero minore, sono maschi al 90% (Economist 16/01/2016).

Quando un Paese apre le frontiere per questioni umanitarie, quali condizioni a suo avviso sarebbe necessario porre per cercare di arginare il più possibile i fenomeni di cui abbiamo parlato?

La politica non può più permettersi di rinviare o posticipare poiché il pro-

blema è urgentissimo e si propaga nel tempo: i giovani immigrati che arrivano adesso devono ricevere un'educazione sulla cultura e sui costumi del paese ospitante, proprio come stanno tentando di fare in Germania.

Considerando i fenomeni di cui abbiamo parlato, quando un paese apre le sue frontiere, a mio avviso, avrebbe il diritto di porre delle condizioni mettendo qualche filtro. Per esempio andrebbero identificati e respinti tutti coloro che hanno dei precedenti ritenuti criminali: gli Stati Uniti hanno mantenuto il loro carattere anglosassone proprio usando per secoli questo criterio. Un altro potrebbe essere quello di dare la precedenza a famiglie già composte e ai soggetti più deboli rispetto ai maschi adulti.

A proposito della nostra storia recente e di scelte politiche, come ha detto uno dei migliori giornalisti del *New York Times,* Roger Cohen, la Merkel può essere considerata una "leader di statura immensa", mille miglia più in alto del politico medio europeo, poiché lei guarda alla storia: nonostante sapesse che si sarebbe giocata milioni di voti, ha affermato che era un dovere morale accogliere i profughi, e in particolar modo per la Germania, proprio per via del suo passato razzista.

Sebbene qualcuno obietti che il suo "sì" ai migranti sia stato dato senza sapere se vi fossero i mezzi per assorbirli, si può ribattere che anche Lincoln disse "sì" alla liberazione degli schiavi, pur dubitando che l'America fosse pronta ad integrarli. Eppure si è trattato di un atto epocale.

Come andrà e quanto tempo occorrerà affinché questo processo di assimilazione possa compiersi, lo si vedrà solo in futuro, quando scriveranno i libri di storia: immagino che tra le righe si dirà che sarà stato difficile, ma che qualcuno ci ha provato con molto coraggio e che il "buttiamoli a mare" non poteva essere la risposta di un politico, ma quella di un bullo di quartiere.

*__Monica Marinelli__ è psicologa e psicoterapeuta.
www.monicamarinelli.com marinelli@ordinepsicologiliguria.it

# E SE "LO STRANIERO" DIVENTA L'IO? UNA RILETTURA DI ALBERT CAMUS

di Anna Bozano*

*"Oggi la mamma è morta. O forse ieri, non so".*

Sono queste le prime parole, pronunciate dal protagonista del celebre romanzo *L'étranger* (1942) di Albert Camus (Mondovì, Algeria 1913 - Villeblevin, Yonne 1960). L'incipit racchiude tutta la pregnanza dello stile e del significato dell'opera, che fin dalla prima riga spiazza il lettore, gettandolo in uno stato di sconcerto. Questa sensazione inquietante lo accompagnerà irrimediabilmente fino alla chiusura del sipario, perché scaturisce dalla modalità, spregiudicatamente passiva e attonita, con la quale Patrice Mersault racconta in prima persona gli eventi che, semplicemente, gli accadono.

In un'afosa Algeri a far da cornice alla scena, vedere la realtà attraverso gli occhi alienati del modesto impiegato di origine francese, ci fa vivere sulla pelle la sua apatia fino all'epilogo, che sarebbe tragico, se non fosse narrato con il medesimo distacco affettivo. Egli è straniero rispetto a ciò che lo circonda e solo all'ultimo si sente in sintonia con qualcosa e, cioè, con la "dolce indifferenza del mondo". Ma è straniero soprattutto rispetto a se stesso, di cui non riconosce le minime variazioni interiori, interpretando ogni segnale solo come mera sensazione fisica di caldo, fame o sonno.

Il libro si divide in due parti. Nella prima la sintassi è lineare, costruita con frasi concise e schematiche che rendono l'idea dell'immediatezza degli atti compiuti dal protagonista e del suo sguardo spoglio sulla realtà. Nessun pensiero interiore o riflessivo compare nel dialogo interno e tutte le relazioni interpersonali si dipanano in una distaccata normalità.

Il primo pensiero di Mersault, dopo aver riletto il telegramma e non aver trovato la data di morte della madre, è rivolto al suo principale. Aveva notato infatti sul suo volto un'aria tutt'altro che benevola, quando gli aveva chiesto due giorni di ferie per i funerali. Si era allora persino scusato, mentre avrebbe dovuto ricevere delle condoglianze! Risolve l'elucubrazione, immaginando che certamente gli verranno fatte dopo il funerale, quando tutto avrà un andamento ufficiale. E conclude: "Per adesso è un po' come se la mamma non fosse morta".

Senza palesare alcuna reazione emotiva, si reca a mangiare nella solita trattoria, dove tutti, dice, avevano molta compassione per lui. Si sente solo un po' intontito e questo lo ascrive al fatto di esser dovuto passare a farsi prestare una cravatta nera e la fascia da mettere al braccio da un amico, aver poi corso per non perdere l'autobus sotto il sole delle due ed essersi infine assopito per tutto il tragitto.

Quando Mersault si sveglia, addossato ad un militare seduto accanto, il vicino gli domanda se viene da lontano e lui annuisce, per non dover conversare. Ma arrivato alla casa per anziani, lo accoglie un portinaio che "non smetteva più di parlare" e lo conduce dal direttore. Costui, fissandolo con i suoi occhi chiari, gli stringe la mano, secondo lui tanto a lungo da non saper come fare per ritirarla. Lo nomina come l'unico sostegno della defunta e sembra che voglia rimproverargli qualcosa. Ma poi lo rassicura, sottolineando il fatto che lì sua madre stava bene e poteva vivere con persone della sua età.

Mersault, tra sé e sé, concorda e rivede lo sguardo di sua madre mentre lo seguiva per casa in silenzio. Ricorda che i primi giorni all'ospizio piangeva sempre, e dice: "Era per via dell'abitudine. Dopo qualche mese avrebbe pianto se l'avessero portata via di lì. Sempre per l'abitudine". Per questo motivo, oltre al fatto di perdere la domenica, comprare i biglietti per prendere l'autobus e fare due ore di viaggio, confessa di non esser quasi mai andato a trovarla nell'ultimo anno. Quando il direttore lo accompagna poi nell'obitorio, lui si sofferma ad osservare nei dettagli il mobilio della stanza luminosa e, in particolare, le scanalature della bara di noce in cui erano conficcate, ma non del tutto, le viti lucide. Poco dopo, arriva di corsa il portinaio per svitarle e mostrargli il corpo della madre, ma lui imbarazzato lo interrompe. Sente che non avrebbe dovuto e quando l'altro gli domanda il perché, Mersault risponde: "Non so".

Durante la veglia si sente vincere dal sonno e, mentre gli altri piangono e si avvicinano al cadavere, lui rimane a debita distanza. Al funerale non versa una lacrima, ma sente solo il caldo soffocante sotto i vestiti scuri. Segue con lo sguardo i movimenti di un tale, che il direttore gli aveva raccontato essere "il fidanzato" della madre.

Tutto però, dice, si svolge in maniera precisa e naturale. Si sente solo "un po' perso fra il cielo azzurro e bianco e la monotonia quei colori, nero vischioso dell'asfalto aperto, nero sbiadito degli abiti, nero laccato della vettura". La gioia per Mersault arriva quando l'autobus lo riporta nel "nido di luci" della città e pensa che sarebbe andato a letto e avrebbe dormito dodici ore.

Al risveglio, accorgendosi che è sabato, capisce finalmente il cipiglio del suo principale: compresa la domenica erano quattro giorni di vacanza e certo non poteva fargli piacere. Tra sé e sé, si dice che, anche se non era colpa sua se avevano seppellito la mamma il venerdì, questo non gli impediva di capire perfettamente il suo datore di lavoro. Mentre si rade chiedendosi che fare della giornata, decide di andare a fare un bagno in mare. In acqua incontra Marie, che aveva lavorato nel suo ufficio e gli "aveva fatto venir voglia a suo tempo". Nuotano e ridono insieme. Sul molo le chiede di andare al cinema e lei gli dice quale film le piacerebbe vedere. Quando si rivestono, Marie nota la cravatta nera e lui confessa il lutto, ma questa volta riesce a non scusarsi, perché "non significava nulla. In un modo o nell'altro si è sempre un po' in colpa".

La sera era tutto dimenticato e sul finire del film Mersault bacia la ragazza, ma "male" pensa. Poi vanno a casa insieme e al suo risveglio l'indomani mattina Marie è già andata via. La giornata trascorre annoiata tra una stanza e l'altra, fumando in terrazzo e osservando la gente che passa nelle diverse ore.

Secondo Greenson, anche la noia fa parte dell'apatia ed è uno stato d'animo di spiacevole indifferenza, di attesa passiva e senso di solitudine. Il tempo sembra non trascorrere mai e vi è un ritiro della libido dagli oggetti esterni. La rimozione delle mete pulsionali crea una sensazione di insoddisfazione dovuta al fatto che nessuno stimolo sembra capace, potenzialmente, di suscitare interesse.

Il giorno seguente Mersault si ferma a pranzo dal suo vicino, Raymond Synthés, che ci presenta come noto sfruttatore di donne, anche se si dichiara magazziniere. In quest'occasione il malavitoso gli chiede di scrivere una lettera all'amante araba, per attirarla in casa sua e, sul più bello, sputarle in faccia. Lui allora cerca di accontentarlo, perché non aveva "alcun motivo per non farlo".

In seguito Raymond, dopo un violento litigio con la sua amante, teme una reazione da parte del fratello di lei, ma riesce a convincere Mersault a mentire in suo favore. Quella stessa sera, tornando a casa, il protagonista incontra lo strano vicino che inveiva e percuoteva sempre il suo cane, disperato per averlo perduto. Quando chiude la porta, al di là della parete lo sente singhiozzare e, senza sapere perché, pensa alla madre. Ma siccome la mattina dopo avrebbe dovuto alzarsi presto e non aveva fame, se ne va a dormire. Un giorno Raymond chiama Mersault in ufficio e lo invita con Marie a trascorrere la domenica nella casa al mare di alcuni amici. Lui, preoccupato di ricevere telefonate personali sul lavoro, vuole tagliar corto, ma l'amico gli confessa tutta la sua preoccupazione per essere stato seguito da un gruppo di arabi. Poco dopo il principale lo manda a chiamare e, mentre lui si aspetta una critica, l'altro gli offre la gestione di un ufficio in Francia. Mersault, nonostante la giovane età e l'interesse per la vita parigina, si dispiace di non poterlo accontentare perché non trova motivo per dover cambiare vita e perché "del resto tutte le vite si equivalgono".

Quella stessa sera Marie gli domanda di sposarla. Lui le risponde che la cosa gli è indifferente e che, se voleva, potevano farlo. Lei gli chiede se l'ama e Mersault risponde, che "ciò non voleva dire nulla", ma che era certo di non amarla. Quando la ragazza gli ricorda allora che il matrimonio è una cosa seria, lui nega. E alla domanda se avrebbe sposato un'altra donna, alla quale fosse stato legato, così come con lei, risponde: "Naturalmente".

Secondo Helen Deutsch quando l'Io non può tollerare la tensione del lavoro del lutto, utilizza l'autoprotezione narcisistica al fine di aggirarne il processo. Il dolore che ne minaccia l'integrità può venir trasformato regressivamente in angoscia infantile precoce oppure il pericolo psichico può venir evitato mobilizzando i meccanismi di difesa, dei quali l'espressione più estrema è la mancanza dell'affetto. L'eventualità della prima o della seconda via dipende dal bilancio di

due forze contrapposte: da una parte la carica affettiva che irrompe e dall'altra la forza che l'Io può mettere in campo per contrastare la tempesta emotiva. Se l'intensità dell'affetto è troppo forte o se l'Io è troppo debole per farvi fronte verranno chiamati in causa i meccanismi respingenti. La condizione necessaria per la soppressione permanente di un gruppo di affetti insostenibili può portare però come effetto sfavorevole alla paralisi di tutta la vita affettiva, sacrificando non solo le emozioni negative, ma anche quelle positive.

L'autrice postula anche che un affetto soppresso cerchi successivamente la sua realizzazione, analogamente a quanto accade nel caso dei comportamenti criminali collegati ad un precedente senso di colpa, in cui viene commesso un crimine per soddisfare un senso di colpa inconscio, il quale precede anziché seguire l'esecuzione dell'atto. Qualunque sia il motivo che conduce l'Io all'esclusione dell'affetto, per la sua immaturità come nei bambini, per la sua debolezza come nei casi di un preesistente conflitto con l'oggetto perduto o per la sua sottomissione ad altre richieste dell'Io, specie attraverso l'investimento narcisistico, una sorgente di energia inconscia spingerà affinché il processo del lutto venga portato a compimento. Arriva per Mersault la domenica organizzata al mare e si gode la spiaggia con gli amici. Mentre Marie si butta subito in acqua, lui passeggia sul lungomare con Raymond e l'amico Masson. A volte le onde gli bagnavano le scarpe di tela, si sentiva mezzo intontito dal sole e non pensava a nulla.

Ad un tratto nota un cenno tra i due amici e in lontananza vede due arabi che venivano verso di loro. Dopo poco li incontrano e uno dei due è proprio il fratello dell'amante di Raymond e mostra loro un coltello. Nello scontro in cui lui non interviene, gli arabi scappano e l'amico rimedia solo qualche ferita. Ma dopo essersi fatto curare, vuol tornare sul lungomare e Mersault lo accompagna. In fondo alla spiaggia ritrovano gli arabi, tranquilli come se nulla fosse stato. In tasca Raymond ha una rivoltella e chiede all'amico: "Lo faccio fuori?" Mersault gli consiglia una lotta tra uomini e per lui, quando l'altro gli consegna l'arma "il sole c'è scivolato sopra". In quel momento pensa che "si poteva sparare oppure non sparare e che una cosa valeva l'altra."

Gli arabi invece indietreggiano e loro ritornano verso la casa al mare ma, arrivati a destinazione, il protagonista si ferma seduto sui gradini delle scale con "la testa rimbombante di sole" incapace di trovare le forze per salire. "Restare lì o andar via, una cosa valeva l'altra" e passato un istante si dirige verso la spiaggia. Cammina a lungo sotto il sole, sentendo la fronte gonfiarsi di calore. Stremato si avvicina lentamente alle rocce dove c'era una fonte. Voleva trovare l'acqua, l'ombra e il riposo, ma lì, sdraiato al sole, trova l'arabo. Rimane stupito, pensando che quella faccenda ormai per lui fosse chiusa e che fosse "venuto lì senza pensarci affatto". L'altro, appena lo vede, porta la mano alla tasca e anche Mersault naturalmente stringe la rivoltella di Raymond. Pensa di poter tornare indietro, ma poi ricorda di avere tutta una spiaggia infuocata da attraversare. Sono ancora

lontani e il protagonista fa qualche passo verso la fonte, poi si ferma e nel gioco di ombre gli sembra che l'altro rida. Il sole gli infuoca le guance e gli fa colare il sudore sulle sopracciglia. Ricorda: "Era lo stesso sole di quel giorno che avevo sotterrato la mamma e, come allora, era la fronte che mi faceva più soffrire: tutte le vene mi battevano insieme sotto la pelle".

Greenson ritiene che gli stati d'animo non derivino soltanto dalle rappresentanze interne degli oggetti esterni, ma assumano spesso le sembianze di un proprio stato psichico del passato. Esiste dunque uno stretto rapporto tra oscillazione nell'investimento degli oggetti interni e stati d'animo. L'esame di realtà risulta intimamente legato ad essi, in quanto la sua prima e immediata meta è di riscoprire l'oggetto, ricercato all'esterno, sulla base delle imago interne.

A quel punto il protagonista fa un altro passo e questa volta l'arabo gli mostra il coltello. Mersault racconta: "Non sentivo più altro che il risuonar del sole sulla mia fronte e, indistintamente, la sciabola sfolgorante sprizzata dal coltello che mi era sempre di fronte… Tutta la mia persona si è tesa e ho contratto la mano sulla rivoltella. Il grilletto ha ceduto, ho toccato il ventre liscio dell'impugnatura ed è là in quel rumore secco e insieme assordante, che tutto è cominciato. Mi sono scrollato via il sudore e il sole. Ho capito che avevo distrutto il silenzio di una spiaggia dove ero stato felice. Allora ho sparato quattro volte su un corpo inerte dove i proiettili si insaccavano senza lasciare traccia. E furono come quattro colpi secchi che battevo sulla porta della sventura".

Si chiude così con quest'azione assurda, la prima parte. Mersault uccide senza apparenti motivazioni, quasi per caso. Rimane inerme di fronte agli eventi che gli accadono, estraneo a se stesso e alle leggi del mondo. Le esperienze che racconta non rivestono per lui alcun significato, ma si succedono come gesti meccanici ed equivalenti, persino quando si tratta dell'assassinio.

Secondo Zilboorg a differenza del dolore consapevole, in alcuni casi l'angoscia non viene correlata ad alcun oggetto e la persona resta in una condizione spiacevole di attesa indefinita. Il contenuto ideativo resta isolato, ma in un modo del tutto particolare in quanto, pur essendo presente nella coscienza, rimane estraneo all'Io e relegato al ruolo di stimolo che mette in moto una reazione eminentemente fisiologica. Quando il contenuto ideativo si apre una breccia dall'isolamento psichico, ne consegue un'esplosione nella quale il tono affettivo, il contenuto ideativo e la componente motoria si esprimono contemporaneamente.

L'omicidio dell'arabo è suicidio per Mersault, che una volta arrestato non cerca giustificazioni, né dà spiegazioni di alcun genere. Il lettore che si attende una progressione psicologica verso il pentimento, un tentativo di difesa o almeno la disperazione, resterà deluso. Il protagonista non si rende conto di possedere legami e risposte emozionali impoverite, meccaniche e poco genuine, né percepisce gli altri come diversamente sensibili.

La Deutsch ha coniato il termine di personalità "come se", per descrivere la persona che non dimostra alcuna consapevolezza della sua affettività contraffatta. All'epoca della sua presentazione davanti alla società psicoanalitica di Vienna nel 1934, doveva ancora emergere il termine "borderline" e questa concettualizzazione identificava un'area diagnostica che si avvicinava alle psicosi per il narcisismo e la povertà di relazioni oggettuali, pur mantenendo un esame di realtà completamente integro.

Rispetto al blocco dell'affettività che si riscontra nei pazienti narcisisti, in questo caso l'emozione non c'è e viene simulata perché non è stata rimossa, ma deriva da una vera e propria perdita della capacità di investimento pulsionale. La relazione apparentemente normale con il mondo corrisponde a una forma di imitazione infantile che serve per mostrare un buon adattamento alla realtà. Una prima conseguenza è la totale passività dell'atteggiamento, pronto a modellarsi con grande plasticità a seconda delle situazioni e l'espressione di questa malleabilità è l'identificazione con quello che gli altri pensano o sentono. Altra caratteristica distintiva è l'alta suggestionabilità. Poiché l'Io "come se" resta subordinato a identificazioni mai introiettate, il conflitto con il Super-Io viene evitato e l'aggressività rimane totalmente mascherata.

Nella seconda parte del libro gli episodi vengono ripercorsi durante il processo e la struttura sintattica del testo si fa più articolata per dar voce alle descrizioni altrui, ben più complesse rispetto alla semplice innocenza con cui il protagonista viveva gli eventi in prima persona. Dietro ogni frase c'è l'interpretazione di senso che cerca di dare il mondo, a volte a tutti i costi. Mersault viene infatti giudicato colpevole senza riserve e condannato alla ghigliottina, senza esplicitarne il movente. Davanti ad un assassino inconsapevole del senso o del non senso del suo crimine, la giuria desume la sua malafede dalla sua indifferenza. Non manifesta infatti pentimento, non sa spiegare il suo atto che in termini fisici, per il riverbero del sole, ma i quattro spari successivi lo contraddicono.

Le indagini proseguono, portando alla luce la sua mancata esternalizzazione del lutto, che diventa prova schiacciante della sua malvagità. Nemmeno in questo caso Mersault si ribella e accetta il suo destino assurdo in modo totalmente passivo, scagliandosi solo contro il prete, che cerca di avvicinarlo al conforto della fede religiosa. La coerenza del suo atteggiamento indifferente alla fine la ritrova nell'insensatezza del mondo e con queste ultime parole si arrende: "Nel trovarlo così simile a me, finalmente così fraterno, ho sentito che ero stato felice e che lo ero ancora. Perché tutto sia consumato, perché io sia meno solo, mi resta da augurarmi che ci siano molti spettatori il giorno della mia esecuzione e che mi accolgano con grida di odio".

Con questo personaggio l'autore vuole incarnare una visione del mondo che simboleggia l'assurdo della vita, non come destino individuale, ma collettivo. L'indifferenza è la lucidità esistenziale al caos dell'umano, una volta persa

la fiducia nella trascendenza del divino e nel senso della storia. La contemplazione dell'assurdo comporta una sensazione di vuoto che pone l'uomo di fronte all'unico problema veramente serio della filosofia: se la vita vale la pena di essere vissuta. Camus rifiuta il suicidio ed esorta a ribellarsi, resistendo alle vertigini della vita con dignità umana.

Il breve romanzo fa parte del primo ciclo produttivo dell'autore, che comprende il saggio *Il mito di Sisifo*, le sceneggiature del *Caligola* e *Il malinteso*. Filosofia per titolo accademico, letteratura per professione e teatro per passione concorrono infatti a sviluppare il suo sistema di pensiero. Per Camus l'Io non viene invaso dalla società come in Sartre, ma da se stesso e l'estraneità non è con l'altro, ma con il "me". Così mentre Antoine Roquentin nel romanzo "La nausea" di J. P. Sartre è catapultato in una realtàà dove la vergogna e la colpa regnano sovrane a causa del mondo esterno, per Mersault questa condizione è esistenziale in quanto deriva dal suo mondo interno.

Nella trilogia successiva che comprende *La peste*, *L'uomo in rivolta* e *I giusti*, il tema conduttore è la solidarietà, che non costruisce in generale un mondo migliore, ma migliora sicuramente il mondo in cui si vive. La vera rivoluzione è contro i valori negativi, come l'oppressione e le ingiustizie, per l'affermazione del loro opposto.

In gioventù Camus aveva aderito al partito comunista per poi uscirne, perché condannava ogni rivolta che richieda il sacrificio di vite umane. A Stoccolma nel 1957, in occasione della consegna del premio Nobel, pronuncia infatti una frase che diventerà famosa e che lo porterà alla rottura definitiva con Sartre: "Amo mia madre e amo la giustizia, ma tra mia madre e la giustizia, scelgo mia madre".

***Bi bliografia***


Camus A., *Lo Straniero,* trad. A. Zevi, Bompiani, Milano, 1947.

Deutsch H., *Absence of Grief*, trad. in "Il sentimento assente", Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Greenson R. R., *Explorations in Psychoanalysis,* trad. in Noia e Apatia, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Todd O., *Una vita*, Bompiani, Milano, 1997.

Zilboorg G., *Anxiety without Affect*, trad. in "Il sentimento assente", Bollati Boringhieri, Torino, 1992.



***Anna Bozano,** psicologa, psicoterapeuta, lavora presso l'associazione Lesch-Nyhan Famiglie Italiane Onlus, che si occupa dello studio e della gestione della rara malattia genetica di Lesch-Nyhan. Svolge attività clinica e gestisce lo spazio associativo e culturale "La casa di Garibaldi" nel comune di Genova. annabozano@yahoo.it

# LO STRANIERO CHE E' IN NOI
# LA LEZIONE DI JULIA KRISTEVA

di Viviana Leveratto*

Chi è lo straniero? Ad un primo sguardo egli si differenzia dai membri della comunità di appartenenza per i tratti fisici che gli conferiscono quella "singolarità" che, pur essendo di ciascuno, tendiamo a riconoscere solo a ciò che non ci è familiare. Lo straniero è anche colui che ha "perso" la propria casa, realtà centrale e condivisa dell'umanità che comprende, oltre l'entità concreta, anche l'insieme dei sentimenti associato alle condizioni di allevamento. Simbolo di "rifugio" nei giochi d'infanzia e di meta cui si tende (la tomba come ultima "dimora"), la casa è presente dalle origini alla morte e permette la coesione degli opposti: amore e discordia, distanza e prossimità, rivalità e collaborazione, contrastando la scissione e creando le condizioni per costruire un senso di sicurezza e di prevedibilità. Assieme al paese d'origine, alla lingua madre, all'abitudine a certi suoni, odori, sapori, paesaggi e architetture, la casa rappresenta un aspetto centrale del substrato d'identità dell'individuo il quale, sradicato e dipendente da una società in cui facilmente vive un senso di esclusione, può trovarsi ad esperire una lacuna inspiegabile in quanto corrispondente a qualcosa che non era consapevole di possedere. Lo straniero ha perduto la madre-terra, non appartiene ad alcun luogo: "nulla lo lega più all'origine né lo fissa ancora al paese ospitante, il suo è un continuo errare senza fermata"; libero da legami, è solo e spesso manifesta contemporaneamente sia la fierezza per la sua autonomia sia l'odio, per se stesso, per gli altri o generico, che nasconde la nostalgia e la fragilità della sua condizione. Lo straniero è "chi non appartiene ad un gruppo, ad una categoria, è definito per negazione, è *l'altro* rispetto alla famiglia, alla tribù, si confonde col nemico, è colui che è esterno alla propria cultura, religione, impero; egli esiste, insomma, in virtù di un gruppo sociale strutturato intorno ad un potere". Ma lo straniero non è solo questo: nel suo libro più famoso *Stranieri a noi stessi* (prima edizione 1988, Librairie Artheme Fayard) Julia Kristeva, bulgara naturalizzata francese, evoca affascinanti e profonde riflessioni sulla vita *da straniero e con lo straniero*, ricostruendo il destino di quest'ultimo nella civiltà europea dalle origini fino ai giorni nostri; un "viaggio" attraverso il tempo e lo spazio, tratteggiando i contorni dello straniero nel contesto storico e letterario di ogni epoca, che culmina con l'illuminante identificazione dello straniero con la parte più estranea, inconoscibile ed inconciliabile di sé. Questo viaggio parte dall'epoca classica nella quale il primo straniero che si incontra è il *barbaro* delle tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide, con il ruolo del "non greco" o dell'"eccentrico" (mentre l'accezione di "crudele", che attribuiamo noi al termine, è posteriore alle invasioni

barbariche dell'impero romano). Dalla massa barbara si distingue lo straniero domiciliato in Grecia, il *meteco*, che entra in rapporto contrattuale con la Città pagando una tassa di residenza: questi può anche arrivare a ricoprire ruoli elevati, come accade ad Aristotele, ma ciò viene considerata un'eccezione. L'autrice si chiede se la mentalità odierna nei confronti degli stranieri sia rimasta ai tempi dei meteci Greci, dal momento che spesso sembrano essere considerati in virtù della loro utilità economica, facendo di questa il ponte tra xenofobia e cosmopolitismo. L'ellenismo si mostra maggiormente aperto nei confronti dello straniero e nello stoicismo troviamo le radici del primo cosmopolitismo politico che, fondandosi sui valori della conciliazione e dell'universalismo, estende i confini della patria a tutto il mondo e considera tutti gli uomini equamente, come parte di Dio. Ma tutto ciò è destinato a restare un'utopia in quanto, dietro alla facciata egualitaria dello stoicismo, si cela un individualismo illuminato che, oltre a cogliere l'altro solo per negarlo, crea un'altra tipologia di stranieri costituita da coloro che, contrariamente ai saggi stoici, non hanno accesso alla virtù della ragione. Con l'avvento del cristianesimo gli stranieri e gli emarginati diventano i destinatari privilegiati del messaggio di pace, amore ed accoglienza su cui la religione si costituisce: San Paolo rivolge la sua predicazione alle donne, agli immigrati, ai banditi e rende l'ospitalità verso lo straniero gratuita ovunque mentre la Città viene sostituita dall'Ecclesia che si fonda sull'estraneità di Cristo nel quale tutti, estraniandosi da sé, si riconosceranno. Per tutto il Medioevo e l'Età moderna i pellegrini vengono protetti dalla Chiesa; tuttavia la religione si trasforma presto in dogmatismo che genera l'estraneità di coloro che professano altre fedi, fino a costituire l'Inquisizione. Il Medioevo pone così lo straniero sotto il regime cristiano da un lato e politico dall'altro, creando eretici e barbari. A questo punto l'autrice passa in rassegna diversi celebri autori della letteratura le cui opere ruotano attorno al fascino e al disagio che lo straniero incarna: da Rabelais che, nel suo metaforico *Quarto libro*, racconta il viaggio fantastico dell'estraneità del suo tempo, fatta di ideali e dogmi che si conclude con la ricerca continua (di sé?), a Tommaso Moro che rammenta che senza un'*Utopia*, che è di per sé "estraneità", non può esserci libertà, a Montaigne e Diderot che, sottolineando la natura doppia di ciascuno di noi, gettano le basi per un nuovo cosmopolitismo basato sull'universalità dell'Io fragile che viaggia dentro di sé. Ritornando alla storia, la Kristeva pone la nostra attenzione sugli avvenimenti della Rivoluzione francese, che è nata onorando gli stranieri e termina con la loro persecuzione, e sul nazionalismo romantico che, basato su una lingua e una cultura condivise rispetto alle quali vengono identificati gli stranieri, sfocerà nella perversione della supposta superiorità nazionale che sarà a fondamento della futura ideologia nazista. Al di là delle differenze tra paesi, epoche storiche e culture, l'autrice nota che lo straniero, salvo rare eccezioni, è sempre stato escluso dalla funzione pubblica e ciò sottolinea la difficoltà dell'essere umano di vivere *come gli altri* e *con gli*

*altri*. A conclusione di questo percorso colloca la psicoanalisi che, come "viaggio nell'estraneità del sé e dell'altro, tende ad un'etica del rispetto dell'inconoscibile e dell'inconciliabile". Per Freud l'inconscio è *l'altro*: l'Io arcaico proietta all'esterno ciò che all'interno è avvertito come pericoloso o spiacevole e ne fa un doppio straniero e malevolo in cui espelle la parte distruttiva che non può contenere e che, dunque, viene rimossa. Quando il rimosso riaffiora provoca quella sensazione di cui Freud parla nel saggio *Il perturbante* e che l'autrice definisce *inquietante estraneità*, che è quell'elemento angosciante legato a qualcosa di familiare (in quanto appartenente a sé e in seguito proiettato e rimosso) che avrebbe dovuto rimanere nascosto ma che ritorna. Le condizioni che possono far sorgere questo senso di inquietante estraneità sono, per esempio, la morte, le pulsioni e, in generale, le situazioni in cui "vengono meno i limiti tra realtà e immaginazione che provocano il crollo delle difese coscienti a partire dai conflitti che l'Io prova di fronte a un altro (lo strano) nei cui confronti sente, a un tempo, bisogno di identificazione e paura di essa (Bouvet)". L'inquietante estraneità non è l'angoscia legata ad un oggetto, ma una destrutturazione dell'io che, se perdura, può portare al sintomo psicotico, altrimenti può condurci all'apertura verso il nuovo, l'insolito ed è in quest'ottica che l'autrice sostiene che può essere letto l'incontro con lo straniero: una depersonalizzazione relativa ai desideri e alle paure infantili dell'altro (l'altro della morte, della pulsione incontrollabile, del rimosso). Da questa sofisticata analisi consegue che lo straniero è dentro di noi e che "quando lo combattiamo lottiamo contro il nostro inconscio", contro la nostra alterità reificata all'esterno in una minaccia; ed è solo riconoscendola al nostro interno che potremo evitare di perseguitarla fuori. In una nazione polimorfa e polivalente come quella attuale, la consapevolezza delle proprie e altrui estraneità è fondamentale per mitigare i reciproci atteggiamenti di rifiuto e diffidenza. Julia Kristeva rivolge questo messaggio in particolare alle nuove generazioni, identità anch'esse polifoniche i cui i suoni, talvolta disarmonici o silenti, concorrono a creare singolari composizioni, "affinché possano appropriarsi della cultura in cui sono insediate ed incarnarla, rivalutarla, innovarla".

***Bibliografia***

Julia Kristeva, *Stranieri a noi stessi*, Donzelli Editore, 2014.
Renos K. Papadopoulos (a cura di), *L'assistenza terapeutica ai rifugiati, nessun luogo è come casa propria*, Magi Edizioni, 2006.

***Viviana Leveratto** è psicologa psicoterapeuta; www.vivianaleveratto.it; info@vivianaleveratto.it

# MINORI STRANIERI NON ACCOMPAGNATI INTERVISTA A GIANCARLO RIGON

di Sara Reggio*

MSNA. Un nuovo acronimo nel linguaggio giuridico, sociale e culturale di questi nostri tempi. Soggetti giuridici, individui, esseri umani. Giovani esseri umani, giovanissimi, in cerca di una casa, di un lavoro, di una nuova storia. Recano con sé speranze, dubbi, paure, storie spesso tremende di miseria, guerre e famiglie sterminate. A cui si aggiunge l'esperienza del *Viaggio*, che spesso dura mesi o addirittura anni, per mari e per terre, a piedi, a cavalcioni di un tubolare di un gommone o aggrappati al semiasse di un autotreno. Cercano un posto, nel mondo, per loro e per chi hanno lasciato, scontrandosi spesso con l'indifferenza, il timore e il pregiudizio del nuovo mondo che li *accoglie*. E sono soli, a fare tutto questo.

Per cercare di conoscere e comprendere la condizione giuridica e psicologica di un Minore Straniero Non Accompagnato, chiediamo aiuto a Giancarlo Rigon, medico specializzato in Psichiatria e Neuropsichiatria infantile. Ha diretto l'Unità operativa complessa di neuropsichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza dell'AUSL di Bologna ed è presidente della Sezione Regionale Emilia Romagna della Società Italiana di Psicoterapia Medica. È autore di numerose pubblicazioni scientifiche[1], ed è autore del libro *Cercare un futuro lontano da casa. Storie di minori stranieri non accompagnati* insieme a Giovanni Mengoli[2].

**Prima di interrogarci sulle storie, sulle persone, proviamo ad inquadrare da un punto di vista giuridico i Minori Stranieri Non Accompagnati. Chi sono i "MSNA"? Quali sono i diritti che vengono loro riconosciuti?**

Partiamo dalla definizione che troviamo nel testo della Legge approvata alcuni mesi fa, nell'Aprile dello scorso anno, la Legge n. 47, nota anche come Legge Zampa dal nome dell'On. Sandra Zampa, prima firmataria della proposta di legge. Una legge che finalmente permette di passare da una gestione emergenziale ad una ordinaria della immigrazione, prevedendo per questo anche la dotazione di un fondo economico specificamente dedicato.

"Ai fini di cui alla presente legge, per minore straniero non accompagnato presente nel territorio dello Stato si intende il minorenne non avente cittadinan-

1 Tra cui l'articolo "Adolescenze: i minori stranieri non accompagnati", In "Varchi. Tracce per la psicoanalisi" N. 12, anno 2015.

2 Giovanni Mengoli, religioso dehoniano, presidente del Villaggio del Fanciullo di Bologna, è presidente del Consorzio Gruppo CEIS, e vicepresidente della coop. Sociale CEIS A.R.T., gestore di comunità per MSNA. Volontario al carcere minorile del Pratello, è capo scout AGESCI, organizzazione con la quale collabora come formatore in campi scuola.

za italiana o dell'Unione europea che si trova per qualsiasi causa nel territorio dello Stato o che è altrimenti sottoposto alla giurisdizione italiana, privo di assistenza e di rappresentanza da parte dei genitori o di altri adulti per lui legalmente responsabili in base alle leggi vigenti nell'ordinamento italiano".

Si tratta del primo provvedimento organico in Europa dedicato all'accoglienza e alla protezione dei tanti bambini e adolescenti che giungono da soli nel nostro territorio, fuggendo da realtà fatte di guerra, persecuzione, estrema povertà.

Questa legge rappresentata sicuramente una importante conquista nella tutela dei diritti dei MSNA in Italia, in una prospettiva di inclusione e di equità. Essa risponde anche agli aspetti più critici del sistema italiano di accoglienza emersi nel corso degli ultimi anni, aspetti che sono documentati anche nelle dieci storie di minori stranieri non accompagnati che raccontiamo nel nostro libro. Ne cito alcuni:

Divieto assoluto di respingimento alla frontiera.

Ampliamento del divieto di espulsione: il provvedimento di espulsione può essere adottato solo a condizione che non comporti "un rischio di danni gravi" per il minore.

Accoglienza: da garantire il più precocemente possibile in strutture specificamente dedicate ai minori e facilitando l'accesso ai servizi del sistema di accoglienza denominato SPRAR (Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati) a tutti i MSNA.

Tutela legale**:** è prevista l'istituzione di elenchi di tutori volontari su tutto il territorio nazionale e la promozione dell'affido familiare. La figura del tutore volontario può essere vista come il riconoscimento di una genitorialità sociale.

Procedura unica d'identificazione del minore**:** sono introdotte maggiori garanzie procedurali, tra cui la presenza di mediatori culturali e l'armonizzazione delle pratiche di accertamento dell'età nell'ambito di un approccio multidisciplinare con attenzione ad evitare esami medici invasivi.

Sistema informativo nazionale: comprende la raccolta delle *cartelle sociali* contenenti tutti gli elementi utili alla determinazione del successivo percorso del minore, anche per quanto riguarda i procedimenti amministrativi e giudiziari, nel suo superiore interesse.

Questo sistema dovrebbe aiutare a limitare, se non ad eliminare, il fenomeno della "scomparsa" dei minori subito dopo il loro arrivo sul nostro territorio. Questi ragazzi e ragazze sono frequentemente vittime della malavita organizzata con evidenti rischi per la loro incolumità fisica, morale e psichica. Si tratta di un fenomeno molto preoccupante: si pensi che oggi solo questi minori che risultano *irreperibili* sono 1/3 del totale! Nel 2016 sono stati 17.373 i MSNA giunti nel nostro Paese; ebbene, oltre 6.000 sono poi risultati irreperibili!

**Cosa possiamo dire circa i motivi che spingono questi ragazzi, a volte davvero poco più che bambini, alla partenza? Si tratta di scelte autonome (per quanto si possa parlare di scelte) o c'è un mandato, un invio da parte della famiglia d'origine?**

Il progetto migratorio di questi ragazzi è quasi sempre concordato con le famiglie, con le quali viene mantenuto un rapporto telefonico; la prima telefonata è infatti per loro. Per quel che posso dire, il rapporto affettivo con la famiglia rimane forte durante tutto il viaggio; e forte è il senso di responsabilità per l'impegno assunto con il progetto migratorio.

I ragazzi della migrazione del 2011, legata alla Primavera araba, di cui parliamo nel libro, avevano come caratteristica la ricerca di un lavoro per poter mandare a casa del denaro che compensasse quello dato dalla famiglia ai trafficanti per il viaggio in clandestinità.

**Come reagisce la mente al Viaggio (e a tutti gli eventi che lo hanno reso necessario)? Quali sono le sintomatologie psichiatriche che vengono più frequentemente osservate nei MSNA?**

In tutti i casi è presente una condizione post traumatica conseguente al viaggio migratorio; spesso una buona accoglienza è sufficiente a far superare lo stato di ansia e insicurezza che caratterizza la condizione psicologica all'arrivo.

Vi sono però casi, descritti nel libro, come quelli di Hamin, afgano, che per arrivare a Bologna ha viaggiato aggrappato al semiasse di un autotreno, o di Tarik che si tagliava nelle braccia e nelle gambe e non riusciva a dormire perché ricordava che nella barca della traversata verso Lampedusa chi si addormentava veniva gettato in mare, che richiedono un trattamento psicoterapico e farmacologico di lunga durata.

Tra le condizioni più tragiche che causano danni all'equilibrio psichico dei migranti c'è l'assistere alla morte in mare di persone care durante i frequenti naufragi; fu questo il caso di due donne africane che videro morire i loro bambini vicino a sé. Di uno di questi non fu più neppure trovato il corpo; il lavoro psicologico di recupero di questi traumi è lungo e impegnativo; in quella occasione consistette anche nella possibilità di far celebrare, secondo il rito islamico, una cerimonia funebre in memoria della bimba scomparsa.

Nelle Linee Guida IASC elaborate da un comitato scientifico dell'ONU si calcola che i casi nei quali è necessario l'intervento di medici o psicologi specializzati siano circa il 10% del totale; per il 60% è invece sufficiente fornire una risposta alle necessità di base come cibo, acqua, vestiti, un riparo sicuro affinché riescano a recuperare la condizione traumatica; per il restante 30% occorrono anche interventi di sostegno psicologico condotti da personale specificamente formato e supervisionato da medici o psicologi.

**La lettura che viene data ai segni (ai sintomi) che l'individuo porta su di sé deve, in questi casi, necessariamente prendere in considerazione l'aspetto transculturale, di cui l'etnopsichiatria si è ampiamente occupata. Quali sono le difficoltà (o le risorse) specifiche nel lavoro con i MSNA?**

L'approccio transculturale è imprescindibile; occorre quindi innanzitutto una formazione specifica per gli operatori che si occupano dei migranti; questa formazione si va realizzando sempre più in Italia nei Dipartimenti di Salute Mentale e nei Servizi di NPI e di Psicologia.

Il riferimento ai casi cui ho accennato sopra conferma quanto sia necessaria anche per gli operatori una formazione specifica sulla psicotraumatologia, tema sul quale è fortemente impegnata la Società Italiana di Studio dello Stress Traumatico (SISST).

**L'adolescenza, vissuta in contesti di non emergenza, porta con sé tutta una serie di compiti specifici. Come si declina dal punto di vista dello sviluppo psicologico l'adolescenza in situazioni così destabilizzanti?**

L'adolescenza è un concetto occidentale, correlato alle condizioni sociali; nelle culture africane e di altre realtà non occidentali esistono riti di iniziazione che segnano il passaggio dall'infanzia all'età adulta, ma non una fase di transizione strutturata e di lunga durata come da noi. I compiti di sviluppo che consideriamo caratteristici dell'adolescenza (strutturazione dell'identità, rapporto coi pari, cambiamento del corpo e scoperta della sessualità, conseguimento dell'indipendenza dall'adulto) sono declinati in maniera completamente diversa per tempi e modi nelle culture non occidentali. Ecco perché è così necessario, come dicevo sopra, una formazione sulla psicologia e psichiatria transculturale.

**Per concludere, quali sono gli interventi di aiuto che vengono impiegati a livello psicologico e/o psicoterapico con gli MSNA nelle strutture di accoglienza?**

Le comunità di accoglienza svolgono un importantissimo lavoro di supporto psicosociale e di tutela della salute mentale dei MSNA con il fornire quegli interventi di base già ricordati a proposito delle Linee Guida IASC (cibo, acqua, vestiti, un riparo sicuro); anche la formazione e l'avvio al lavoro sono importanti stabilizzatori della condizione psicologica e presupposto per la ulteriore integrazione sociale.

Nelle comunità vengono svolti anche interventi non specializzati mirati a specifiche difficoltà e disturbi conseguenti ai traumi subiti. Molte comunità sono poi in contatto con il Servizio Sanitario per le cure specialistiche e alcune di esse, in rari casi, sono anche dotate di specialisti psicologi e psichiatri che possono svolgere un lavoro di psicoterapia transculturale.

La competenza e la disponibilità di questi interventi si va estendendo nel

Servizio Sanitario; proprio per approfondire lo studio in questo campo, come Sezione Regionale della Società Italiana di Psicoterapia Medica, abbiamo avviato già lo scorso anno una ricerca fondata sulla discussione di casi di adulti e adolescenti.

***Bibliografia***

Rigon G., *Adolescenze: i minori stranieri non accompagnati*. In Varchi. Tracce per la psicoanalisi, n°12, Genova, 2015.
Rigon G., Mengoli G., *Cercare un futuro lontano da casa. Storie di minori stranieri non accompagnati*. Editore EDB, Bologna, 2013.

***Sara Reggio** è psicologa e psicoterapeuta, sara.reggio@libero.it

# PSICOLOGI E MIGRANTI
# LA PAROLA AI SERVIZI

di Gabriella Mommo*

Per capire cosa accade nei Servizi abbiamo intervistato la dott.ssa Daniela Ratti e la dott.ssa Laura Lattanzi, psicologhe del Servizio di Salute Mentale ASL 3 – Distretto 11, Genova.

**Quando è iniziata la necessità di occuparsi dei migranti nei Servizi in maniera più massiccia e quali soluzioni sono state trovate? (Daniela Ratti)**

La necessità probabilmente sta nascendo ora, in conseguenza di un decreto ministeriale che ha redatto delle linee guida sulle prestazioni indirizzate ai migranti. Fino a qualche anno fa, più che necessità era una predisposizione dell'operatore, quindi nel nostro Servizio di Salute Mentale noi psicologhe ci siamo attivate, con la collaborazione di uno psichiatra, su diverse situazioni non solo di presa in carico ma soprattutto di rete con altre agenzie che in modo più diretto si occupavano di stranieri. Nei primi anni del 2000, ci siamo occupati in modo preponderante di donne ridotte in schiavitù a scopo di sfruttamento sessuale. Si trattava di un progetto nazionale in partnership con Regione, Provincia e Comune, che riguardava l'applicazione dell'articolo 18 della legge Turco-Napolitano, divenuta poi Bossi-Fini, e prevedeva la possibilità di rilasciare un permesso di soggiorno per fini umanitari alle ragazze prostitute e permetteva di agire in qualche maniera sui trafficanti.

Il mio primo contatto con la realtà dello sfruttamento della prostituzione ha portato alla costituzione di un "Numero Verde Anti-Tratta", con tre mediatrici culturali (un'albanese, un'italiana di origini argentine che parlava spagnolo e una nigeriana) che rispondevano al telefono con nomi di fantasia. Inizialmente il mio lavoro consisteva nel fare supervisione alle mediatrici, che vivevano a loro volta una realtà molto ansiogena poiché temevano ripercussioni da parte del racket ed erano quindi spaventate per la propria incolumità.

In seguito, ho iniziato a collaborare con gli operatori sociali della Provincia che erano direttamente in contatto con ragazze sfruttate, allo scopo di indurle a rivolgersi a loro e rendere visibile il proprio disagio. Convincerle a fare denuncia avrebbe permesso loro di acquisire una maggiore stabilità che consentiva non solo di ottenere un permesso di soggiorno della durata di diciotto mesi, ma anche la possibilità di un avviamento al lavoro.

Questa operazione purtroppo non è sempre andata a buon fine, in particolar modo dal momento in cui gli sfruttatori si sono resi conto che ciò cominciava a diventare rischioso per loro. Nel mettere in sicurezza queste ragazze, ci sono state parecchie situazioni di reale pericolo.

In queste prime fasi di approccio con gli stranieri, il mio lavoro di supervisione agli operatori tentava di rivolgere l'attenzione ai loro movimenti emotivi, quali l'eccesso di vicinanza o la presenza di pregiudizi. Le mediatrici in particolare, in diverse occasioni, si sono dimostrate piuttosto diffidenti nei confronti delle loro connazionali assumendo un atteggiamento giudicante.

Un episodio che mi ha colpita molto a questo proposito riguarda il caso di una donna nigeriana che aveva partorito una figlia con un piede torto. Le venne detto che la bambina avrebbe dovuto portare un apparecchio ortopedico e lei si era rifiutata totalmente di far aderire la figlia alla cura. Facendo riferimento alla cultura della ragazza e alla credenza Juju che ciò che accade nella vita avviene perché noi stessi l'abbiamo causato, avevo proposto all'equipe che ne se occupava di far internevire uno sciamano. La mediatrice si era fortemente indignata rifiutando categoricamente tale intervento e ostacolando il percorso con la donna tanto da non permettere una prosecuzione del lavoro svolto fino a quel momento. Ho pensato che per lei diventare mediatore volesse dire aderire alla nostra cultura rifiutando totalmente la propria.

In seguito a questa esperienza il Servizio ha partecipato, in partnership insieme al Comune di Genova, alla gestione di un ambulatorio indirizzato ai clandestini in vico della Croce Bianca, aperto nel 2013 e soprannominato "Il Ghetto".

In questo progetto il nostro lavoro di psicologi non è stato semplicissimo poiché la soddisfazione delle necessità primarie per la sopravvivenza, quali dormire, lavarsi, mangiare e avere assistenza sanitaria, aveva messo in secondo piano il supporto psicologico offerto, tanto che sono stati molto pochi coloro che hanno chiesto il nostro intervento.

**Come vive lo straniero l'accesso ai Servizi di Salute Mentale e come si relazionano i professionisti nel lavoro interdisciplinare? (Daniela Ratti)**

Per quanto riguarda l'afflusso degli stranieri al Servizio, nel 2017 avevamo 125 cartelle aperte, la cui preponderanza era di stranieri provenienti dall'Ecuador seppur con richieste molto diverse da quelle legate ad una condizione di rifugiato o richiedente asilo. Le problematiche portate dalla popolazione ecuadoriana sono molto più simili alle nostre, anche se con alcune peculiarità. L'immigrazione ecuadoriana è stata caratterizzata dal fatto che le prime a venire in Italia sono state le donne, le quali hanno fatto da ponte fra queste due culture poiché, provenendo da una cultura molto patriarcale in cui la donna era sottomessa, hanno annusato la possibilità di poter avere una maggiore autonomia. Nel momento in cui i mariti si sono ricongiunti a loro in Italia, si sono verificate ripercussioni tali nel sistema familiare ecuadoriano, che alcune di loro si sono rivolte al Servizio.

Per questi motivi vorrei sottolineare quanto la parola straniero in senso generico sia fuorviante poiché è necessario osservare le realtà geopolitiche di

provenienza di queste persone: partire da Quito, dalla Libia o dalla Nigeria è ben diverso.

Nel primo caso, il progetto migratorio è legato alla nostalgia, al trauma del distacco per la separazione dal nucleo familiare, in vista di un ricongiungimento nella terra di arrivo.

Partire dalla Libia vuol dire mettere a rischio la propria esistenza già nel viaggio attraverso l'Africa e poi in mare, vuol dire arrivare in Italia da sopravvissuto.

Per le ragazze nigeriane lasciare la propria terra d'origine vuol dire inseguire un falso sogno. Sono reclutate da persone già presenti in Italia, che fanno intravedere loro una possibilità di benessere e agio, per poi scoprire che il loro destino sarà ben diverso da ciò che gli è stato promesso. Una volta arrivate in Italia, dopo un primo periodo di segregazione in cui sono maltrattate e violentate, vengono avviate al marciapiede. Il capitolo sulla Nigeria è particolarmente interessante perché ci confronta profondamente con l'altro da noi. Nella parte nord della Nigeria sono ancora molto vivi l'animismo, la religione Vudù e i rituali Juju e queste ragazze, quando lasciano il proprio paese per venire qui, tramite un giuramento di fedeltà ai loro trafficanti, sono costrette a stipulare un contratto in cui viene stabilito un debito e con il quale verranno ricattate materialmente e moralmente.

Per quanto riguarda il lavoro dei professionisti con gli immigrati, mi è capitato in molte occasioni di percepire un certo razzismo da parte di alcuni colleghi, forse legato alla paura della diversità che alberga in ognuno di noi, perché l'incontro con lo straniero ti confronta con la necessità di mettere in discussione le tue certezze.

Per la nostra professione, relazionarsi in maniera empatica ma anche stabilire le giuste distanze con persone che, così profondamente, ti mettono in contatto con l'Altro da Te, può essere un fattore di crisi personale. Nel mio caso, mi accadeva di portarmi a casa certi racconti angoscianti che facevo molta fatica ad elaborare.

Inizialmente non mi rendevo conto di come ci mettessi del tempo in più a ritornare a casa dopo l'incontro con queste persone, di come cercassi delle distrazioni, di metterci dell'altro in mezzo, cosa che non mi accadeva con i pazienti italiani.

Credo che l'integrazione con gli altri colleghi in questo ambito continui ad essere difficoltosa, seppur in miglioramento. All'inizio non esisteva uno spazio di riflessione condiviso, solo ultimamente si sta creando qualcosa di più specialistico sugli immigrati, con nuovi progetti specifici volti ad una maggiore integrazione e sostegno.

**Quali sono i motivi per cui gli stranieri che hanno ricevuto un sostegno di**

**tipo assistenziale hanno avuto maggiore difficoltà a richiederne uno psicologico? (Daniela Ratti)**

Il primo ostacolo è sicuramente la lingua, non solo per mera traduzione, ma perché ogni lingua nelle sue sfumature e nell'intonazione contiene in sé la cultura di appartenenza. Per questo motivo si è cercato di avvalersi di mediatori che purtroppo, come ho detto in precedenza, si sono rivelati più spesso un ostacolo che un supporto.

Un'altra motivazione può derivare dal cambiamento del welfare in Italia che ha fatto perdere l'aspetto di solidarietà e l'importanza della centralità della relazione col paziente. Negli ultimi anni è prevalso l'interesse per i dati quantificabili, per la corretta prescrizione del farmaco, per la terapia di tipo comportamentale poiché maggiormente quantificabile. Con lo straniero è difficile quantificare o dimostrare che il suo percorso psicologico sia stato efficace.

Inoltre la politica nei confronti dei migranti ha posto l'accento sul tentativo di strumentalizzare i Servizi di Salute Mentale quando si tratta ad esempio di concedere o negare l'asilo politico nel nostro Paese.

Altre motivazioni derivano dalla difficoltà di entrare in una relazione empatica con gli stranieri che li induce a dirci ciò che pensano che vogliamo sentirci dire. Ricordo che, spesso, nei colloqui mi colpiva molto la monotonia dei racconti, mi sembrava di sentire sempre le stesse cose. Ciò era dovuto molto probabilmente alla difficoltà di relazione accentuata dalla presenza di un terzo che fungeva da traduttore. Per questo motivo credo che spesso il corpo parlasse più delle parole, ma nella mia esperienza non mi è mai parso che emergesse una richiesta di relazionarsi veramente in maniera intimamente umana o perlomeno sono state poche le richieste di cura, presa in carico, fiducia e affidamento.

Anche nelle intenzioni degli educatori di varie comunità mi è parso di percepire più una necessità di risoluzione di un problema che una richiesta di sostegno psicologico. Una volta, ad esempio, mi hanno portato un immigrato che si rifiutava di imparare l'italiano. Il problema, però, non era del paziente ma dell'educatore perché sapeva che questo rifiuto gli avrebbe precluso moltissime possibilità di integrazione e l'ottenimento del permesso di soggiorno.

Un'ultima motivazione potrebbe derivare da una riflessione sul tema della *doppia assenza* che ho fatto conseguentemente ad un intervento con gli operatori dell'RVA, un programma attuato dal governo attraverso l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM) che si occupa del rimpatrio volontario assistito per persone che avevano sviluppato una qualche competenza in Italia, ma alle quali o non era stato concesso il permesso di soggiorno o gli era scaduto.

La maggior parte di loro tornava in patria da *perdente* per non aver ottenuto la possibilità di riscattarsi e assicurare un futuro migliore alla propria famiglia rimasta nel paese d'origine. Ho riflettuto sul fatto che queste persone, emigrando,

non sono più a casa loro ma non sono neanche qui perché non hanno un loro status; sono qualcuno che è in sospeso e allora sono assenti da qui e assenti da dove sono partiti.

**Quali sono i prossimi interventi, obiettivi e aspettative? (Laura Lattanzi)**

C'è un progetto nazionale promosso dalla Regione Liguria, finanziato dal Ministero degli interni, attraverso il Fondo Asilo Migrazione e Integrazione (FAMI), in parternariato con tre ASL regionali, che fa riferimento ad un'accoglienza specifica rivolta alle vulnerabilità post-traumatiche con grave disagio psico-sanitario. I destinatari del progetto sono 300 stranieri richiedenti e titolari di protezione internazionale, compresi i minori stranieri non accompagnati presenti nel territorio, con gravi patologie psichiatriche o disagio psicologico. Si favorisce l'accoglienza e l'inclusione sociale sostenendo il recupero di una condizione di normalità e si prevede in particolare di raggiungere cinquanta adulti, titolari di protezione e almeno duecentocinquanta minori. Le nazioni di provenienza che si prevede possano attingere a tale progetto sono l'Afghanistan, il Pakistan, la Nigeria, la Sierra Leone, la Siria e la Libia. I destinatari indiretti, invece, sono almeno sessanta operatori quali personale sanitario, educatori e volontari. Gli obiettivi specifici sono rafforzare il sistema territoriale dei Servizi e sperimentare un modello di intervento applicabile nelle diverse realtà ospedaliere che spesso raccolgono le situazioni di emergenza.

Nello specifico, nel nostro Servizio ci sarà uno psichiatra sei ore a settimana che visiterà i migranti e si sta pensando di costituire un'equipe multidisciplinare, anche in collaborazione con le Comunità di accoglienza. Per quanto riguarda la figura dello psicologo, è richiesta una competenza specifica sul trattamento del trauma, ad esempio l'utilizzo di EMDR o altre tecniche apposite tra le più evidence-based.

Sono da rilevare alcune contraddizioni e criticità, per esempio il problema dei migranti che sono presi in carico dal Servizio ma che, una volta ottenuto il permesso di soggiorno, non vengono più accolti nelle strutture di accoglienza. Questi ultimi rischiano di diventare senza fissa dimora per i quali, conseguentemente, diventa difficoltosa la prosecuzione del progetto terapeutico individuato.

Il mio approccio è quello di mettere in campo tutte le risorse che utilizzo per un paziente psichiatrico italiano.

Nel Centro Diurno del Servizio ho seguito per qualche tempo una donna nigeriana con l'ausilio di una mediatrice che, concordo con Daniela, ha creato non poche difficoltà, tanto da farmi optare per una pura traduzione in inglese effettuata da una specializzanda. Ho fatto molta fatica ad accedere alla storia di questa donna, c'erano dei punti oscuri che non riuscivo a capire e ho riflettuto sul fatto che spesso le storie raccontate dagli immigrati ci lasciano perplessi, poiché sono storie di maltrattamenti incomprensibili o intollerabili ai nostri oc-

chi. Questa donna però mi aveva affidato un pezzo importante della sua storia dicendo di non averla mai raccontata a nessuno. Gli operatori che la seguivano mi avevano detto che passava tantissime ore rannicchiata in un angolo e avevo capito che si era fortemente chiusa in un mondo di dolore interno. Pur rimanendo dubbiosa su ciò che fosse vero e cosa no di ciò che mi aveva raccontato, ho pensato che questo non fosse importante, ma che dovevo accogliere una donna che sentivo portatrice di un dolore tanto grande da portarla metaforicamente a chiudersi in una posizione fetale. Considerando anche l'ostacolo della lingua, ho pensato di inserirla nel gruppo di pittura del Centro Diurno, scelta che si è rivelata molto utile per lei perché si è potuta esprimere facendo bellissimi disegni e godendo dell'accoglienza degli altri pazienti che si sforzavano di parlare inglese per aiutarla, vista la sua grande difficoltà con l'italiano. In seguito gli operatori della comunità in cui era ospite mi hanno confermato quanto si fosse aperta: era più solare, più sorridente, più curata nel fisico e comprendeva meglio la nostra lingua. Ultimamente sta anche lavorando con una borsa lavoro.

Credo, quindi, che il percorso della cura e della riabilitazione, unitamente ovviamente a tutta la rete di interventi messi in atto dalle strutture di accoglienza, sia lo stesso che utilizziamo per i pazienti psichiatrici italiani, con la necessità di trovare degli strumenti di mediazione e dei linguaggi in cui la parola non sia l'unico mezzo di comunicazione. Purtroppo permane una certa difficoltà di accesso alle attività riabilitative del centro diurno; questa donna, ad esempio, è l'unica ad essere arrivata al Centro per mio esplicito volere, ma non mi è mai capitato che uno psichiatra vi abbia indirizzato un migrante.

Sono dell'opinione che l'importante sia recepire la loro domanda, come del resto per tutti i nostri utenti, mettere in discussione i nostri codici di lettura, sintonizzarci sulla sofferenza di un essere umano. Quando lo psicologo inserisce lo "straniero" nel percorso di cura si aggiunge, come abbiamo detto, il problema della lingua (anche perché se parlano francese o inglese non è comunque la loro lingua madre) e quindi gli interventi, come ad esempio l'EMDR per il trattamento del trauma, sono quasi impossibili. Anche per questo è fondamentale prediligere altre vie di comunicazione o strumenti espressivi, come il disegno, poiché questi, oltre a funzionare come mediatori nella relazione terapeuta-paziente, permettono di lavorare sulla condivisione del tanto "non detto" o indicibile e sulle emozioni che ne derivano.

***Gabriella Mommo**, psicologa e psicoterapeuta, mommo@ordinepsicologiliguria.it

# ILLEGITTIMI E FUORI LUOGO: GIOVANI STRANIERI IN CARCERE

di Doriano Saracino*

A cavallo tra gli anni '70 e '90, Abdelmalek Sayad studia la storia collettiva e le biografie degli algerini che avevano lasciato il loro paese per andare a vivere in Francia. Attraverso l'analisi di un movimento migratorio sostanzialmente unitario ed esemplare, Sayad ci introduce a comprendere i molteplici aspetti di un fenomeno che riguarda tanto il paese di origine quanto quello di accoglienza, perché se è vero che l'emigrazione-immigrazione mette in rapporto mondi diversi e lontani, va detto che il costo di questa operazione ricade in gran parte proprio sulle spalle dei migranti.

Nella sua prefazione all'opera postuma di Sayad, dal significativo titolo "La double absence", Pierre Bourdieu scrive:

"Comme Socrate selon Platon, l'immigré est *atopos*, sans lieu, déplacé, inclassable. […] Ni citoyen, ni étranger, ni vraiment du côté du Même, ni totalement du côté de l'Autre, il se situe en ce lieu «bâtard» dont parle aussi Platon, la frontière de l'être et du non-être social. Déplacé, au sens d'incongru et d'importun, il suscite l'embarras"[1].

Da allora molto è cambiato, ma la crisi dei rifugiati e richiedenti asilo che ha contrassegnato il dibattito pubblico europeo negli ultimi anni rischia di non farci vedere con sufficiente lucidità né l'attualità dell'analisi di Sayad e di Bourdieu, né le nuove caratteristiche che il fenomeno migratorio sta assumendo. Le migrazioni femminili hanno una crescente importanza e le donne costituiscono ormai la metà dei migranti a livello globale[2]. Non si muovono più soltanto a seguito del partner o dei genitori, ma sono le prime ad aprire la strada a nuovi flussi, provvedendo in prima persona al mantenimento sia di quel pezzo di famiglia che vive nel paese di accoglienza, sia di quella parte che è rimasta "al di là del mare". È inoltre accresciuta l'incidenza dei minori stranieri non accompagnati, che giungono in Europa senza un vero progetto migratorio e che spesso sfuggono alle maglie di un sistema che è insieme di accoglienza e di controllo.

1 Traduzione: Come Socrate secondo Platone, l'immigrato è *atopos*, senza luogo, inappropriato, inclassificabile. […] Né cittadino né straniero, né veramente dalla parte dello Stesso, né totalmente dalla parte dell'Altro, egli si situa in quel luogo "bastardo" di cui parla anche Platone, la frontiera dell'essere e del non essere sociale. Fuori luogo, nel senso di incongruo e di importuno, egli suscita l'imbarazzo. Abdelmalek Sayad, *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*. Prefazione di Pierre Bourdieu. Parigi, Seuil, 1999.

2 Cfr. *Feminisation of migration. Gender, Remittances and Development*, INSTRAW United Nation, 2007. In Italia, al 1° gennaio 2017, le donne immigrate erano 2.642.899, contro 2.404.129 uomini, e sono maggioritarie in tutte le classi di età dai 27 ai 35 anni e dai 37 anni in su (dati Istat reperibili su demo.istat.it).

Nel corso di una ricerca in dieci carceri dell'Italia centro-settentrionale, scelti tra quelli con un più elevato tasso di detenzione di stranieri, ho raccolto le storie di vita di cento giovani che presentano alcune caratteristiche a suo tempo identificate da Sayad: fuori luogo ovunque, assenti sia nel paese di origine sia in quello di accoglienza, illegittimi e con una identità incerta, privi di una solida rete di sostegno e dunque isolati. A questi tratti si accompagnano quelli riconducibili alle recenti evoluzioni dei modelli migratori: molti giunti in Italia da soli, come minori non accompagnati, o ricongiungendosi ai genitori o alla sola madre, che per aprire un percorso migratorio aveva lasciato i figli nel Paese di origine, in un contesto a forte rischio di abbandono, abusi e violenza. Alcuni estratti di tali profili sono qui presentati.

"La mia infanzia è stata bella e brutta. Bella perché avevo tutto, brutta perché mi mancavano i miei genitori, mi avevano lasciato quando avevo nove anni, mi avevano lasciato con mia sorella che aveva due anni, praticamente l'ho cresciuta io. Mi avevano lasciato prima dai miei zii, non mi sono trovato bene, ho fatto casino con loro, ci siamo litigati, siamo pure venuti alle mani, un ragazzino di dieci anni con due maggiorenni. La zia era incinta, ha pure perso il bambino, l'ho buttata giù dalle scale perché loro picchiavano mia sorella. Così sono andato ad abitare con mia nonna. Mia nonna mi lasciava la libertà di fare tutto. Si preoccupava di mia sorella, io potevo uscire. A dodici anni e mezzo ho iniziato con la droga, cocaina e marijuana, con le bande. Avevo pure la mia pistola" (César – Ecuador, 25 anni).

César diventa grande da solo, come molti dei giovani stranieri intervistati in carcere. Nel frattempo la sua famiglia si ricompone: i genitori riescono a far venire in Italia lui e la sorella, ma non senza difficoltà, in quanto per due volte César rifiuta di salire sull'aereo, perché il suo legame con le bande giovanili è ancora molto forte. In Italia, dopo qualche tempo, è accusato di tentato omicidio nei confronti di un coetaneo che aveva derubato sua madre.

Il fenomeno delle migrazioni femminili si accompagna all'esistenza di famiglie transnazionali, in cui una parte vive in Europa occidentale ed un'altra nel Paese di origine. In questo contesto, le donne vivono la difficile esperienza di una maternità a distanza nei confronti di figli che non le hanno immediatamente seguite nella migrazione. Troviamo così un fenomeno di "trasferimento delle cure": ne vengono privati i figli nel Sud e nell'Est del mondo perché possano averne i bambini e gli anziani del Nord.

I genitori emigrati all'estero non trasferiscono alle loro famiglie soltanto dei fondi, ma cercano di mantenere un legame attraverso varie forme di comunicazione e di regali, che assumono l'aspetto di vere e proprie "rimesse sociali".

Sono nato a Casablanca e sono venuto in Italia, a 15 anni. La mia vita là era bella, stavo là, studiavo, ero con mio padre perché mia madre era venuta in Italia perché aveva litigato con mio padre, non parlava più con mio padre. Io stavo con

lui, Ero piccolo piccolo, lei mi mancava, però tutte le tutte le estati veniva, mi portava la bicicletta, regali, stava tre mesi. Abitava in un'altra casa ma nel nostro stesso quartiere, cinque minuti a piedi da casa mia. Lei in Italia non ha avuto un'altra famiglia (Tarek, - Marocco, 23 anni).

I tatuaggi che ho li ho fatti in Italia, vogliono dire la mia vita. C'è il mio nome, quello di mio figlio, qui c'è scritto "solo Dio mi può giudicare". Poi c'è il nome di mio padre e di mia madre. Qui c'è il rosario ed un fiore. Sempre quando vado a letto prego una orazione, sempre chiedo per mia madre, mio padre, mia sorella, e quella rosa ha un significato, perché da piccolo mia madre mi aveva regalato una rosa, me la aveva mandata dall'Italia (Pablo - Ecuador, 22 anni).

Gli intervistati sono una realtà rappresentativa, per età e origine nazionale, dei giovani stranieri presenti nelle carceri italiane, pur essendo lievemente sovrarappresentati i marocchini, la cui presenza è massiccia nelle case circondariali oggetto di indagine[3]. Almeno un quarto del totale non ha più alcun rapporto con il padre, o perché deceduto o perché allontanatosi dalla famiglia. Su cento intervistati, solo tredici hanno entrambi i genitori in Italia e continuano ad essere in rapporto con entrambi.

| Condizione dei genitori | madre | padre |
|---|---|---|
| Assente (deceduto, rottura dei legami, ecc.) | 3 | 25 |
| Nel paese di origine | 57 | 47 |
| Immigrato in Italia | 28 | 16 |
| Immigrato in un altro paese | 2 | 3 |
| Informazione non disponibile | 10 | 9 |

Emerge un quadro di profonda solitudine, che comprendiamo meglio considerando altri due elementi: l'età dell'arrivo in Italia, che oscilla intorno ai sedici anni, e la condizione di minore non accompagnato, che riguarda ventuno intervistati su cento. Sono giovani che giungono in Italia ad un'età particolarmente delicata, che devono compiere contemporaneamente una "doppia transizione": verso l'età adulta e verso la cultura del paese di accoglienza, e spesso senza una valida mediazione genitoriale.

"Sono venuto dall'Albania con mia mamma, mio padre non ce l'ho. Lei si era fatta fare il permesso, i suoi genitori erano già qui, erano arrivati nel 1990. A dieci anni sono andato nella prima comunità per minori, ne ho girate quattro o cinque, fino ai tredici anni. Poi sono andato in giro da solo: il compagno di mia madre, italiano, mi menava sempre: non ero suo figlio... Così sono scappato, non mi volevo far trovare. Mia madre non mi difendeva più di tanto. Ho vissuto per

3 I dettagli metodologici della ricerca, così come una articolata analisi dei risultati, sono riportati nel mio libro *Ringrazio che siamo vivi. Giovani stranieri nelle carceri italiane*, Milano, Jaca Book, 2017.

strada, e per mangiare dovevo rubare. Sono finito al minorile. Prima al Beccaria di Milano, poi mi hanno trasferito a Catanzaro e poi a Palermo perché ero scappato. Lì non capivo la gente, non mi orientavo. Ho fatto isolamento. Dopo mi hanno portato a Treviso, lì ho iniziato a fare colloqui con uno psicologo che mi ha aiutato. Io lo capisco se uno psicologo ci mette del suo o no. Se non ci mette del suo, stacco. La psicologa che avevo prima mi aiutava, questa non mi dice niente... Ed io dico "vatti a guadagnare il tuo stipendio da un'altra parte" (Endrit - Albania 22 anni).

Chi giunge come minore non accompagnato trova nella comunità un approdo, che però deve essere lasciato con la maggiore età, ed i percorsi di inserimento sociale sono solitamente a termine.

"A 18 anni ho lasciato la comunità per minori. Ho lavorato da un gommista, ho fatto tre mesi di borsa lavoro, poi mi hanno detto che il lavoro non c'era più. Ho aspettato sei mesi, il lavoro non c'era. Ho dovuto lasciare. Un ragazzo pakistano mi ha visto in giro, mi ha chiesto se lavoravo, gli ho detto di no, mi ha offerto di lavorare per lo spaccio. Vendevo hashish. Ho lavorato per un anno, ho mandato un sacco di soldi in Pakistan ai miei genitori. A loro dicevo che lavoravo in una bancarella. Quando mi hanno arrestato, mia madre l'ho chiamata dopo un anno, non sapeva dove ero. Poi ho avuto i domiciliari presso la casa di amici. Quando ero dentro pensavo di non voler più fare questo lavoro, ma una volta uscito ho ricominciato" (Bassam - Pakistan, 21 anni).

Mohamed è arrivato in Italia come minore non accompagnato a circa dodici anni. Vive in comunità, in Emilia, ma divenuto maggiorenne la deve lasciare. Trova ospitalità, in modo non formalizzato, presso una famiglia italiana che aveva iniziato a seguirlo già in precedenza. Il terremoto del maggio 2012 cambia tutto, perché non faceva parte del nucleo familiare.

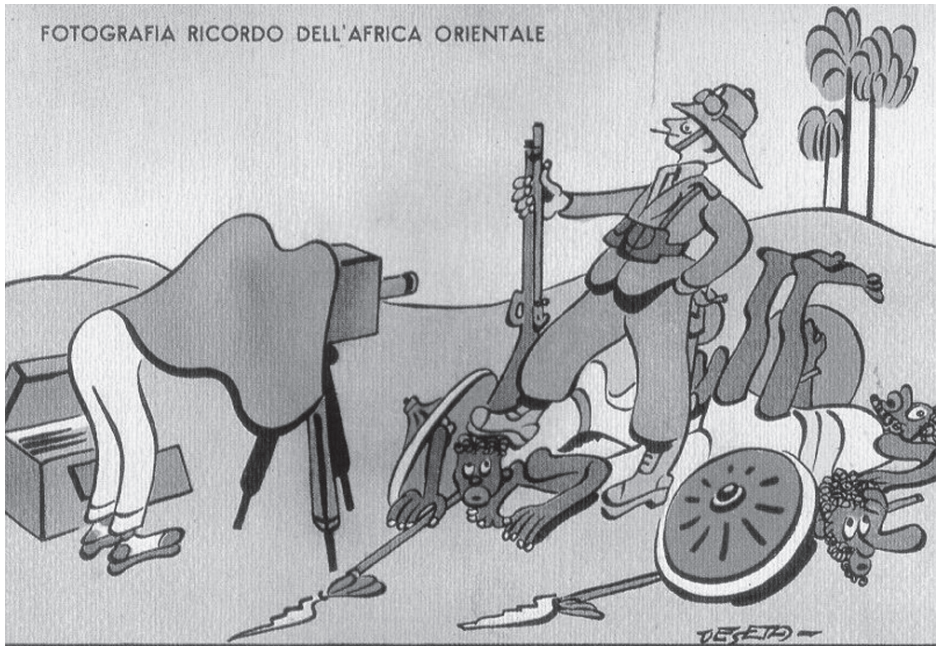
"A diciotto anni mi hanno tolto tutto, mi hanno fatto prendere in carico da me stesso, mi hanno fatto diventare grande. Col terremoto nel 2012 il comune non mi ha preso in carico. La famiglia ha preso un camper, io stavo in una tenda" (Mohamed – Marocco 22 anni).

In carcere, Mohamed come altri tenta il suicidio. L'esperienza della detenzione, con lo shock che ne consegue, fa sì che il giovane straniero diventi doppiamente illegittimo: in quanto detenuto ed in quanto immigrato. Allo stigma si somma stigma, ed il senso di isolamento pervade le giornate. Al tempo stesso il carcere rappresenta un'occasione, spesso la prima e talvolta l'ultima, in cui lo Stato entra in contatto con questi giovani, mostrando non solo il proprio volto repressivo ma realizzando la finalità costituzionale della rieducazione e del reinserimento sociale. Si tratta di polarità tutte ben riassunte dalle parole di Adil, con cui si conclude questo contributo.

"Qui alla custodia attenuata è diverso, ci sono psicologi, anche le guardie sono diverse, sono forse più umane, ti danno dei consigli, anche gli educatori. Ci

sono corsi lavorativi, faccio rugby, teatro, pulizia. Poi dicono che fanno gli inserimenti in comunità, affidamento lavoro. Facciamo dei gruppi terapeutici, di gestione rabbia. Ho imparato a non fare quello che mi viene in mente, ma ci penso tre o quattro volte. È l'ultima chance che ho. Da quando mi hanno arrestato l'ultima volta, mia moglie non è più venuta. Mia madre ha chiamato mia moglie, che le ha detto che mi aveva già dato un'altra chance, ma io avevo scelto un'altra vita. Vedrò solo mia figlia: è l'unica cosa bella che ho fatto nella vita, che mi fa alzare dal fango. Io non so se sono più italiano o più tunisino, se c'è da festeggiare festeggio con tutti. Quello che ti fa capire che sei straniero è che quando hai i colloqui non hai nessuno che ti viene a trovare" (Adil – Tunisia, 27 anni).

***Doriano Saracino** collabora con il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Genova e ha svolto ricerca politica e sociale in vari ambiti. Membro della Comunità di Sant'Egidio, da anni si occupa di temi legati alla detenzione, in particolare della dimensione religiosa in carcere. Recentemente ha pubblicato *Ringrazio che siamo vivi. Giovani stranieri in carcere,* Jaca Book, 2017, un'indagine sui giovani detenuti stranieri nelle carceri italiane.


FOTOGRAFIA RICORDO DELL'AFRICA ORIENTALE

# LO STRANIERO SONO IO
# UN ANTROPOLOGO IN BENIN

di Mauro Carosio*

*Caro fratello bianco, quando sono nato ero nero,*
*quando sono cresciuto ero nero,*
*quando sto al sole, sono nero.*
*quando sono malato, sono nero,*
*quando io morirò sarò nero.*
*Mentre tu, uomo bianco, quando sei nato eri rosa,*
*quando sei cresciuto eri bianco,*
*quando vai al sole sei rosso, quando hai freddo sei blu,*
*quando hai paura sei verde,*
*quando sei malato sei giallo,*
*quando morirai sarai grigio.*
*Allora, di noi due, chi è l'uomo di colore?*
Léopold Sédar Senghor

Si definisce straniero un individuo che per scelta o per altre ragioni si trova in un paese diverso dal proprio, per un tempo indeterminato, dovendo quindi convivere con persone e istituzioni dello stato che lo accoglie. Da sempre l'essere umano ha fatto i conti con la figura dello straniero avendone percezioni diverse a seconda del contesto sociale, civile e geografico. Spesso il termine viene declinato in maniera negativa in quanto *diverso* o qualcuno da cui difendersi.

L'etimologia del termine deriva dal latino "extra" che indica in senso fisico ciò che sta fuori rispetto a ciò che sta dentro e si associa ad altri termini quali: estraneo, strano o straniante; fuori dal mio contesto e quindi potenzialmente nemico o pericoloso rispetto al mio stare qui ed ora.

In un Occidente, che per quanto in crisi rimane un contesto economicamente in vantaggio rispetto al resto del mondo, la sempre maggiore presenza di stranieri provoca paura e ossessione per la sicurezza. Una sicurezza che vediamo traballare ad ogni sbarco di disperati che urlano vinti dal bisogno.

Proviamo a spostarci e a ribaltare la prospettiva. Uganda 2006, un piccolo villaggio alle falde del Ruwenzori. Arrivo insieme a un gruppo di amici bianchi, tra questi una bambina: bianchissima, bionda e con gli occhi azzurri. Su un prato c'è un gruppo di bambini locali che giocano. Alla vista dell'insolito ospite tutto si ferma. I bambini neri guardano la nuova arrivata con un senso di totale straniamento. Chi o cos'è questo essere simile a loro eppure così diverso? Tutto rimane immobile per alcuni minuti. La situazione diventa imbarazzante, i bambini si guardano tra loro lasciando trasparire una serie di emozioni: stupore,

diffidenza, paura, curiosità. Ad un certo punto la piccola *bianchissima* prende un palloncino e si mette a correre tra l'erba. Tutto all'improvviso si risolve e in pochi istanti un'orda di bambini neri corrono dietro alla nuova arrivata con un'allegria paragonabile alla vista di un divertente fenomeno da circo. I bambini africani avevano paura della straniera perché non la conoscevano. Una volta capito che l'estranea non costituiva un pericolo, l'inclusione è stata automatica. Forse i bambini hanno un'innata capacità di risolvere gli inconvenienti grazie a un'attitudine che perderanno col passare degli anni.

Continuo a frequentare, per lavoro, il continente africano. Negli ultimi tempi, in particolare, mi reco un paio di volte l'anno in una zona rurale di un minuscolo paese africano fornitore di stranieri: il Benin. In questo luogo dimenticato dal resto del mondo mi sono sentito davvero straniero dal primo arrivo. Ancora oggi questa sensazione mi cattura ed ogni volta il rapporto con l'alterità mi costringe a riflessioni sempre più complesse. Sono diverso da *loro*, sono un bianco, arrivato in aereo, non chiedo aiuto e non porto via il lavoro a nessuno anche perché nel villaggio lavoro non ce n'è per nessuno.

Il primo impatto risale a quattro anni fa ed è stato stupefacente. Orde di bambini mi corrono incontro, mi salutano, mi toccano, sorridono e iniziano a parlare in una lingua incomprensibile. Uomini e donne seduti fuori dalle capanne sorridono, elargiscono saluti e gesti di benvenuto quando non offrono il loro aiuto immediato per alleggerire il peso del viaggiatore venuto da? America? Europa? Poco importa, l'ospite è illustre in quanto bianco. L'accoglienza riservata al nuovo arrivato si presenta quanto meno atipica rispetto ai canoni a cui siamo più avvezzi.

Nel corso degli anni la confidenza con l'ambiente e con gli esseri umani che vivono in questo microcosmo mi ha consentito di effettuare una piccola ricerca, tramite interviste o chiacchierate informali, per cercare di capire qual è realmente la loro percezione dello straniero, che in questo caso sono io. Ovviamente si tratta di un'indagine circoscritta a un piccolo contesto, si riferisce a questo momento storico - la figura del bianco è stata più volte analizzata da intellettuali africani in passato - e non vuole essere esaustiva o rappresentare in toto l'opinione che gli africani hanno di noi. Anche perché come diceva Riszard Kapucinski: "l'Africa è un continente troppo grande per poterlo descrivere. È un oceano, un pianeta a sé stante, un cosmo vario e ricchissimo. È solo per semplificare e per pura comodità che lo chiamiamo Africa. A parte la sua denominazione geografica, in realtà l'Africa non esiste".

Rimangono interessanti alcuni concetti che risaltano dalle conversazioni effettuate. Concetti che si modificano a seconda dello status sociale dell'interlocutore scelto. "Dopo Dio ci siete voi! Se siete stati così forti da conquistare tutto il mondo significa che avete dei poteri che noi non abbiamo, la vostra presenza qui è un'occasione per migliorare la nostra condizione e magari, grazie a voi,

uscire da questo stato di povertà". Così parla Pascal, il benzinaio, che è ben felice di invitarmi nella sua modesta dimora ogni volta che passo dal suo distributore. Il tempo per chiacchierare è sempre tanto dal momento che la benzina viene versata nel serbatoio tramite bottiglie da litro. Pascal mi conosce, è una persona molto semplice e sorridente. Ogni volta mi chiede di portargli improbabili regali dall'Italia: un'automobile, un distributore o una moglie per il suo figlio minore. In questo caso Franz Fanon parlerebbe del *complesso del colonizzato*.

Diverso è il discorso che fa Victor, direttore della scuola superiore del villaggio: "Le cose stanno cambiando. Quando ero un ragazzo in Ghana, e mi capitava di vedere un bianco, io volevo la sua pelle. Io volevo avere la pelle bianca. Poi sono venuto in Benin con la mia famiglia e a scuola ho studiato il fenomeno della schiavitù e nello specifico il fatto che i bianchi hanno devastato l'Africa con la tratta degli schiavi. Ho iniziato a pensare che nella tratta stavano le radici della povertà dell'Africa, le ragioni del sottosviluppo. Quindi è chiaro che gli africani odiano i bianchi, dopo tutto quello che è successo dalla tratta degli schiavi a poco tempo fa. Oggi quando vedo i bianchi non penso più quello che pensavo da ragazzo. I tempi sono cambiati, l'ultimo presidente degli Stati Uniti è un keniota. I neri lavorano in Europa e negli Stati Uniti. Siamo nell'era della globalizzazione. Gli africani stanno capendo che senza una cooperazione col resto del mondo non può esserci sviluppo. Ma anche il resto del mondo sta guardando all'Africa come un partner fondamentale per lo sviluppo del pianeta. Anche le persone più povere, magari analfabete, persone che vivono in contesti rurali come questo stanno cambiando idea sul conto dei bianchi. Anche loro hanno capito che le cose sono cambiate. Magari molto più semplicemente pensano che un bianco è un'opportunità e quindi meglio conoscerlo e averci a che fare. In ogni caso per un intellettuale la presenza di uno straniero qui rappresenta un vantaggio per l'umanità. Magari per una persona meno istruita il bianco in giro per il villaggio è visto come una persona che cerca qualcosa di strano. Non necessariamente un nemico ma una sorta di esploratore per chissà quale bizzarro motivo".

Dalle prime due conversazioni, in parte riportate, sembra che in questo *milieu* lo *straniero* - cioè il sottoscritto - non costituisca una minaccia. Qualcosa però mi insospettisce e mi spinge a dubitare dell'entusiasmo mostrato. Il bianco è vissuto solo come un'opportunità, quindi qualunque pregiudizio o opinione negativa viene artatamente negata? L'opinione di Flavien, giovane psicologo, chiarisce in buona parte il problema: "C'è una fetta di persone che pensa che la responsabilità dello stato in cui versiamo sia dei bianchi. L'Occidente si è arricchito sulle spalle dell'Africa. Il bianco non fa mai niente per niente, lo ha dimostrato nel corso della storia. Quindi la visione è ambigua. Chi pensa che il bianco sia un Dio, pensa che in quanto tale può fare del bene e quindi aiutarci. Però, guarda il vostro caso (sta parlando della missione umanitaria di cui faccio parte): voi siete venuti a distribuire farmaci e consultazioni mediche gratuite, ma mol-

te persone non ne hanno usufruito volutamente per una questione di orgoglio. Non vogliono avere a che fare con voi per le responsabilità che ritengono che voi abbiate. Per quanto riguarda il continente africano nella sua interezza la visione del bianco dipende anche dallo stato di sicurezza del paese. Se c'è una guerra in corso è facile che si scatenino pregiudizi e odi nei confronti di un qualsivoglia straniero. Nel caso del Benin non è così. Questo è un paese decisamente pacifico, qui la gente vuole la pace e di conseguenza lo straniero/bianco nella maggior parte dei casi è ben accettato. Ti accorgi comunque quando qualcuno ti guarda in modo ostile, quando passi per la strada c'è una piccola percentuale di persone che non ti sorride e volge lo sguardo altrove".

Flavien ha ragione. Una fetta di persone non mi considera, non mi saluta e non mi chiede *cadeaux*. Si tratta di una minoranza di cui percepisco la malcelata ostilità. Lo straniero è un'occasione di cui una minoranza non vuole usufruire, ma dal momento che si tratta di una minoranza il loro giudizio non è influente per una visione esaustiva. In un contesto così povero lo straniero può solo portare buone cose. Siamo strambi? Certo!

Bacho, un signore anziano, e quindi saggio, mi fa una domanda quantomeno scomoda: "Ma è vero che in Europa si paga per dimagrire?". Il mio imbarazzo è forte e cerco di dissimularlo arrampicandomi sugli specchi per trovare improbabili ragioni sugli agenti chimici che vengono introdotti nei nostri alimenti e che ci provocano un'innaturale gonfiore. Non so se l'ho convinto. Bacho continua e il suo intervento è divertente: "Lo straniero, il bianco è molto diverso da noi. Non solo per il colore della pelle. Soprattutto perché è ricco. E in un posto come questo cambia tutto. Lo straniero per quanto possa essere bizzarro, antipatico o imbarazzante non costituisce un problema. È comunque un'opportunità. Il bianco gira per le strade con le scarpe perché è ricco. Noi tutti abbiamo solo le ciabatte. Lo straniero va a bere la birra alla bouvette quando vuole. Noi siamo felicissimi quando lo straniero ci invita a bere perché per noi è troppo caro. Poi ci piace farci raccontare come si vive in Europa. Ci sono delle stranezze ma sorridiamo. Hai mai visto un ospizio in Africa? Soprattutto in campagna? Non ci sono perché per noi i vecchi sono i saggi ed è un onore averli in casa. Poi voi date del lei a tutti. Noi no. Ci diamo tutti del tu e le persone anziane le chiamiamo tutte mamma o papà. È una forma di rispetto che voi non avete. Chissà perché. Siete ricchi e non fate figli. Questa è una cosa per noi incomprensibile. Ma tutto questo non modifica il nostro giudizio su di voi perché potreste cambiarci la vita se solo lo voleste".

Di nuovo lo straniero è visto come un'opportunità. In effetti anche nella cultura greca accogliere un estraneo nella propria casa con tutti gli onori e congedarlo con dei doni era un dovere religioso oltre che etico: l'ospite in realtà poteva nascondere un Dio sotto mentite spoglie.

Un dato interessante emerge anche da altre conversazioni. Qui la gente

ha meno paure perché vive in un contesto famigliare e comunitario molto coeso. In Occidente abbiamo l'individuo che, appartenendo a una società di massa alienante, è solo, e da solo si confronta con una moltitudine. In questo contesto accade l'opposto. Qui l'individuo in quanto tale non esiste. L'individuo esiste in quanto appartenente a una società, a un lignaggio e a un nucleo familiare. Non è un caso che la figura del *single* da queste parti non venga contemplata. Questa modalità comunitaria fa sì che la persona si senta più protetta e che avversità, problemi o paure vengano stemperate da una costante condivisione. Le occasioni per l'incontro non mancano. Dalle riunioni di villaggio, alla messa, alla festa per qualunque rito di passaggio la gente si parla sempre. La comunità davanti all'individuo: questo può far sì che in una società dove la coesione è molto forte un elemento di destabilizzazione quale può essere uno straniero faccia meno paura. Lo "straniero" fa paura quando costituisce una minaccia per il tuo benessere, quando l'essere umano teme di perdere qualcosa. In un contesto di deprivazione totale un nuovo arrivato nella peggiore delle ipotesi non cambia nulla.

***Per approfondire***


Fanon F., 2007, *I dannati della terra*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino.
Fanon F., 2015, *Pelle nera maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa.
Kapuscinski R., 2000, *Ebano*, Feltrinelli, Milano.
Geertz C., 1998, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna.
Malinowski B., 2000, Giornale di un antropologo, Armando Editore, Roma.
Olaudah E., 2008, *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, Epochè, Novi Ligure.



***Mauro Carosio,** antropologo, è Scientific Adviser cattedra UNESCO, Antropologia della salute, biosfera, sistemi di cura presso l'Università degli studi di Genova.

# IDENTITÀ DI CONFINE: UN ADOLESCENTE METICCIO

di Valentina Donato*

*Sapere dov'è l'identità*
*è una domanda senza risposta.*
José Saramago

"*Mia madre pensa che io sia un'altra persona, ed è così, a casa sono K. ma quando sono fuori con gli amici, io devo essere un altro. È così che deve andare. Se mia madre sapesse le verrebbe un infarto*". "*Credi che disapproverebbe?*". "*Sì, ne ho fatte di cazzate e non è stato facile, ma io non mi faccio tirare in mezzo, so quando fermarmi, so cosa mi gioco*". "*Cosa?*" "*Lo stare male... però non posso lasciare tutto... anche quello sono io*" *(Giugno 2015).*

*"Non sa quanto vorrei avere la pelle nera, come mia madre e i miei fratelli. Io sono un fantasma, così bianco. Io non mi sento italiano, sono cresciuto tra ecuadoriani. Quello conta, io sono sudamericano"(Settembre 2016).*

*"Lei non può capire, con la magia io so cosa sta per capitare. Pensi a come starebbe meglio se sapesse che da qui a poco le capitasse qualcosa. Qui si parla ok è importante, ma la magia è potente" (Novembre 2016).*

*"18 anni, non mi cambia nulla, mi interessa solo prendere la patente... Votare? Mi danno un documento, c'è scritto che sono italiano ma lo dicono loro e mio padre...!" (Dicembre 2016, ultima seduta da minorenne).*

Da Novembre 2014 seguo K., un ragazzo arrivato a sedici anni in seguito a un'altra consultazione secondo la quale gli sarebbe stato diagnosticato un disturbo di panico. K. è figlio di una coppia mista: sua mamma ecuadoriana è in Italia con i suoi tre figli da vent'anni, reduce da un altro matrimonio, è immigrata per *cercare di stare meglio* dopo una relazione violenta con l'ex marito. Estremamente religiosa, spigliata e legata alla famiglia, conosce e sposa quello che diventerà il padre di K., molto chiuso e riservato, anche lui reduce da un altro matrimonio, ma senza figli.

Fin dai primi colloqui si concretizza la domanda rispetto a quanto la mamma di K. abbia strutturato la vita del figlio secondo i propri codici affettivi e culturali, e quanto abbia cercato di integrarli con quelli di suo marito. Quali distanze si sono venute a creare nella vita quotidiana e simbolica del figlio tra la cultura d'origine materna e quella del padre? In un periodo critico come quello dell'adolescenza, all'interno delle dinamiche familiari di entrambi i genitori, è interessante chiedersi quali siano stati i vantaggi primari e secondari e quali cambiamenti abbia apportato una cultura di appartenenza con quella di arrivo:

in questo *trueque cultural*[1] quali siano state le fantasie e le aspettative future legate alla famiglia allargata.

Il senso di incertezza, di inquietudine, a volte di angoscia che pervade la vita interiore dell'adolescente non scaturisce solo dagli eventi più o meno traumatici che ha vissuto nel corso dell'infanzia. È l'inquietudine che ha radici nel passato ma che trae alimento soprattutto nel presente, quando si fanno più forti sia il desiderio che la paura di crescere. Il percorso di crescita risulta quasi inevitabilmente più problematico per chi non ha come punto di partenza un'infanzia con delle *basi sicure*, secondo il pensiero dello psicanalista inglese Bowlby, da cui staccarsi per affrontare rischi e incognite future.

Una sicurezza che manca a chi ha subito troppe privazioni, a chi, come K., si è sentito troppo spesso solo, non accettato, dimenticato.

Pietropolli Charmet parla di nuovi narcisi (2008) riferendosi agli adolescenti di oggi e di quanto sia fondamentale per loro potersi rispecchiare nel consenso del gruppo e nell'affetto della madre o delle figure di riferimento; si esaltano o si avviliscono per una valutazione connotata positivamente o negativamente della loro stessa persona.

Questo processo per K., a mio parere, è stato maggiormente complicato: si è trovato ad essere un brutto anatroccolo *bianco*, in una famiglia dalla pelle scura. Se già il processo di individuazione e separazione diviene uno dei nodi più difficili da affrontare durante l'adolescenza, la rilevanza culturale e l'appartenenza a una data etnia accentuano la difficoltà, nel momento in cui due mondi sono contrapposti e non integrati nel Sé interno dell'adolescente.

Una delle imprese principali dell'adolescenza infatti è rappresentata dal crearsi una identità propria che affonda le sue radici nelle origini e nei modelli di identificazione riconoscibili all'interno della propria famiglia o nel contesto più ampio della scuola e della comunità di riferimento; attraverso la pubertà il bambino lascia lo spazio a quello che sarà il futuro adulto, connotato quindi di usi, costumi e valori della cultura di riferimento. In questo periodo quanto avvenuto nei primi mesi di vita riaffiora attraverso un nuovo processo di separazione-individuazione nei confronti della madre o di quelli che per l'adolescente sono considerati oggetti interni costanti.

Se durante l'infanzia il bambino si allontanava e avvicinava fisicamente ai suoi oggetti d'amore, ora l'adolescente agisce a livello psicologico al fine di creare un Sé stabile: per quanto riguarda K., il rifiuto per la cultura italiana, rappresentata esclusivamente dal padre, assente e apparentemente disinteressato, ha certamente incentivato un movimento di disinvestimento affettivo riguardante sia elementi esterni, come appunto il padre, sia elementi interni, come il proprio Sé infantile, in un processo che confina con l'abbandono e il rifiuto.

A livello intrapsichico tali processi di disinvestimento e reinvestimento

1 Traduzione: interscambio culturale.

corrispondono non solo a spostamenti continui, di separazione e riavvicinamento nei confronti degli oggetti d'amore infantili, ma anche di parti di Sé che vengono disinvestite a favore di altre parti; tutto ciò determina appunto sentimenti di perdita e continui cambiamenti nei vissuti dell'immagine di se stessi e quindi della propria identità. Come afferma Senise il rapporto con se stessi muta e, da una situazione in cui il Sé era investito soprattutto attraverso l'immagine che al bambino veniva trasmessa dai genitori, l'Io adolescente deve riuscire ora a investire se stesso in proprio e non più tramite l'immagine dei genitori.

A causa della migrazione, gli adolescenti meticci non possono contare su tali riti di passaggio e sulla loro funzione di *assorbimento del trauma*, non hanno una guida che li conduca nella loro nuova realtà; l'inversione generazionale che si trovano a vivere crea loro problemi di filiazione, affiliazione e identità.

Per un adolescente meticcio la prima esperienza di rottura con la propria cultura di origine inizia probabilmente nel momento in cui avverte la necessità di avviare quel processo di distacco dagli adulti di riferimento che lo porterà a diventare un individuo autonomo.

Emerge però il desiderio di conoscere a fondo la propria cultura di origine, per giungere ad una scelta consapevole della propria identità.

L'ambivalenza con cui gli adolescenti guardano alla propria cultura di origine si riflette anche nel modo in cui essi si accostano alla cultura ospitante, vissuta come ostacolante e discriminante, ma al tempo stesso densa di opportunità da spendere in futuro.

Si può pensare a una posizione di alternanza nei confronti delle due culture e delle due diverse identità che spesso per gli adolescenti può diventare funzionale ai compiti e agli interessi emergenti nei diversi contesti e nelle diverse situazioni: K. è ecuadoriano a casa con sua madre, italiano con gli amici di scuola e sport, nuovamente ecuadoriano nei vicoli il venerdì sera, etc.., riuscendo davvero ad alternare i suoi sé molteplici a suo piacimento, quasi mettesse o togliesse una maschera ogni volta.

Credo possa essere riduttivo però confrontare una identità culturale con un'altra: in un ottica in cui l'identità è unica, non frammentata, entrambe o più identità possono convivere nella stessa persona. Secondo gli studi di Mancini (2006), oltre all'alternanza di due riferimenti culturali, la doppia identità degli adolescenti può anche essere un prodotto completamente nuovo, generato dalla completa fusione dei due universi culturali. È in questo caso che si può parlare di *identità ricreate;* esse implicano una posizione interna alle due culture e la costituzione di una proposta identitaria che è frutto di una vera e propria negoziazione degli aspetti trasversali dei due sistemi di valori e credenze.

Fattori che possono incidere sul processo di negoziazione dell'identità culturale degli adolescenti possono essere i modelli di socializzazione familiare, gli atteggiamenti assunti dalla famiglia nei confronti della difese delle proprie tra-

dizioni culturali e gli stili di acculturazione da esse adottate, ovvero il grado di distanza culturale.

La famiglia di K. appare ben inserita nel contesto sociale italiano, ma la prevalenza delle loro relazioni si articola attorno alla comunità ecuadoriana genovese, con la quale frequenta i riti religiosi e le feste tradizionali e i rapporti di famiglie allargate: lo stesso K. descrive bambini e ragazzi che sente come cugini di sangue, perché ha condiviso con loro momenti importanti della crescita. Il padre di K., che non ha molte relazioni con la sua esigua famiglia di origine, partecipa alla vita della componente ecuadoriana, senza rimanere in disparte ma ugualmente sentendosi in parte lo *straniero.* Dal punto di vista identitario K. si sente sudamericano: apparentemente non vede alternativa di integrazione reale, ma solo funzionale.

Trovo interessante come attualmente l'Ecuador si definisca come uno "Stato pluriculturale e multietnico", e riconosca "l'esistenza e i diritti dei popoli indigeni e afroecuadoriani".

Tuttavia, pare consolidata a livello popolare una sorta di topografia morale su base razziale, per cui i *blanco-mestizos* sarebbero gli incaricati di modernizzare e civilizzare la società: questo processo, chiamato di *mestizaje* o *blanqueamiento*, consiste nel progressivo abbandono delle caratteristiche di identità etnica, quali lingua e costumi, in funzione di un'omologazione al modo di vivere dei *mestizos*, che soprattutto nel contesto urbano stanno sempre più assimilando i modelli e gli ideali proposti dal mondo occidentale. In questo contesto l'essere *blanco* assume connotazioni sempre più positive, perché associato al benessere socio economico e all'istruzione; gli *indigeni* subiscono frequenti e pesanti discriminazioni, probabilmente perché a cominciare dalla lingua e dai vestiti tradizionali, incarnano una realtà culturale che, oltre ad essere considerata dall'epoca coloniale come inferiore, risulta oggi troppo differente da quella dominante. Un mondo al contrario, rispetto alle convinzioni identitarie di K.: cosa capiterebbe se tornasse in Equador e scoprisse che è lui a essere *il migliore* e non l'emarginato?

Studi cross-culturali (Mancini, 2006) hanno dimostrato come le differenze riscontrabili tra due orientamenti culturali e l'impatto di tali differenze possano creare difficoltà nella costruzione dell'immagine di sé. Per effetto di una duplice appartenenza, gli adolescenti costruiscono una rappresentazione di se stessi al tempo stesso interdipendente e autonoma, alla ricerca della propria individuazione. È plausibile ipotizzare come possano crearsi dei veri e propri processi di negoziazione dell'identità culturale, influenzati però dalla reale possibilità di riconoscimento simbolico e oggettivo presenti all'interno del contesto in cui ci si trova a vivere, dalla distanza culturale creatasi, e soprattutto dalla restituzione valoriale della famiglia interculturale di appartenenza.

***Bibliografia***

Aliprandi M., Pelanda E., Senise T., 1990, *Psicoterapia breve di individuazione*, Milano, Edizione Feltrinelli.
Mancini T., 2006, *Psicologia dell'identità etnica. Sé e appartenenze culturali*, Roma, Ed. Carocci.
Pietropolli Charmet G., 2008, *Fragile e spavaldo*, Bari, Ed. Laterza.

***Valentina Donato** è Psicologa psicoterapeuta, ex allieva del Ruolo Terapeutico di Genova.

# IL MEDIATORE CULTURALE NELLA PSICOTERAPIA INDIVIDUALE CON IL PAZIENTE STRANIERO

di Paolo Chiappero

*Il triangolo no,*
*non l'avevo considerato,*
*d'accordo ci proverò,*
*la geometria non é un reato.*

(Renato Zero, 1978)

**Introduzione**

Nella psicoterapia psicodinamica individuale dell'adulto è previsto un setting nel quale siano presenti unicamente i due protagonisti del processo analitico: terapeuta e paziente.

Come nella Metafisica aristotelica possiamo affermare: tertium non datur.

L'impraticabilità della presenza di un terzo non è dovuta solo al fatto inequivocabile che il destinatario dell'intervento, il "paziente designato", sia il singolo dal quale proviene la richiesta di aiuto psicoterapico, ma anche dalla necessità di lasciare spazio, in virtù dei fenomeni di transfert e controtransfert, ad altri e molteplici "terzi".

Le proiezioni transferali del paziente, le sue identificazioni proiettive e altre forme di resistenza di tipo interpersonale, creano un sovrapporsi di diversi livelli di significato nella stessa relazione interpersonale, dove il terapeuta può rivestire, con lo stesso paziente e persino nella medesima seduta, vari ruoli o "personaggi sulla scena".

Lo stesso vale in senso inverso: le moderne teorizzazioni sul controtransfert, soprattutto dopo gli anni '50 e le teorizzazioni della psicoanalista inglese Paula Heimann, hanno prodotto una visione della controtraslazione dell'analista che permette, nel suo essere "il modo più dinamico con cui ci giunge la voce del paziente" (Heimann, 1950), di attribuire al paziente differenti ruoli/personaggi, connettendosi così con diversi oggetti interni del paziente e/o diverse parti del Sé.

Inoltre, all'interno di ciò che ormai genericamente è denominato controtransfert, esiste una componente (per la quale sarebbe preferibile il termine di "transfert del terapeuta") che assegna al paziente ruoli affettivi ed emozioni che si attagliano molto più alla biografia del terapeuta che alla realtà psichica dell'analizzato. Quanti personaggi sulla scena, dunque! La situazione psicoanalitica (Bleger, 1966) si trasforma ben presto in un setting potenzialmente molto "affollato".

La non presenza fisica e reale di altri, oltre alla coppia analitica al lavoro, permette l'entrata in scena d'infiniti personaggi e quindi l'operare di quel "come se" che è da sempre la *conditio sine qua non* del trattamento orientato in senso psicodinamico. In altre parole: tanti personaggi in cerca di autore, nella misura in cui sarà il processo analitico, sperabilmente, a individuarli, assegnar loro un nome, un'identità e trasformarli in oggetti di cura e per la cura.

Nonostante la locuzione di Aristotele citata all'inizio del presente scritto esistono anche, come vedremo nel prossimo paragrafo, terzi in carne ed ossa nella psicoterapia psicoanalitica. Non solo. Può anche essere presente un "terzo" inteso in senso metaforico. Si tratta del fenomeno concettualizzato dallo psicoanalista statunitense Thomas Ogden (1997).

Analista e paziente creerebbero un terzo soggetto inconscio, che non è una sommatoria dei due ma un "terzo" vero e proprio, in funzione del loro legame intersoggettivo. Potremmo dire che questo terzo è la relazione stessa, con tutte le sue implicazioni consce e inconsce e gli affetti e le cognizioni che sono presenti nel campo analitico. Questo fenomeno e la sua esistenza dimostrano, tra le altre cose, l'irripetibilità e l'unicità di ogni esperienza psicoanalitica.

## Non c'è due senza tre: alla ricerca di un equilibrio tra necessità e virtù

*Non tutti i setting vengono per nuocere.* (Anonimo)

Ci sono circostanze in cui in psicoterapia la presenza fisica nella stanza di più persone, oltre al paziente, è un dato di fatto accettato e quindi costituente il setting analitico. Distinguiamo tra due "pratiche": la psicoterapia psicoanalitica con minori (soprattutto bambini e preadolescenti) e quella della terapia di coppia.

Nel caso di minori, sono molteplici le ragioni per cui "accettiamo" la presenza nella stanza dei genitori o di altre figure familiari. Qui stiamo pensando al setting più comune dove, parallelamente alla psicoterapia con il bambino o il ragazzino, vediamo a intervalli più o meno regolari anche gli adulti. Si tratta di una compresenza "virtuale" il più delle volte: i genitori occupano lo spazio terapeutico del bambino e il dialogo tra terapeuta e adulti verte sul bambino. Non c'è in genere una compresenza, ma si tratta ugualmente dell'introduzione di un terzo in psicoterapia perché oltre agli aspetti "estrinseci" del setting (Gill, 1984), relativi al fatto che i genitori incontrano lo stesso terapeuta del bambino e occupano la stessa stanza, sono i temi che vengono discussi a connotarli come "terzi inclusi": si parla del paziente con loro. In realtà le situazioni terapeutiche possibili sono molteplici e nelle ultime decadi si sono sperimentate più possibilità d'intervento, con combinazioni diverse a proposito della domanda: "Chi entra nella stanza e perché?".

Pensiamo soltanto alla "consultazione" e alla "consultazione terapeutica" in cui abbiamo un alternarsi, secondo ciò che ritiene pragmaticamente utile il terapeuta infantile, dell'incontro con i genitori, che si alternano a quelli con il minore, ma possono implicare anche l'osservazione del bambino con ambedue i genitori, oppure con uno solo (un caso ancora diverso è la psicoterapia madre-bambino nella fascia d'età 0-3 anni, vedi ad esempio Palacio Espasa, 1993).

Le combinazioni sono infinite e, più che con i pazienti adulti, dimostrano l'importanza di un approccio flessibile che permetta davvero che la psicoterapia sia un processo mezzi-scopi e a focus variabile, come ritengono studiosi del processo psicoterapeutico come H. Thoma e H. Kachele (1985). Flessibilità resa ancora più rilevante se si tratta del lavoro con gli adolescenti, e su cui, più che per altre fasce d'età, il coinvolgimento o meno dei familiari è molto dibattuto (vedi Novick & Novick, 2009).

Il materiale che emerge, nel lavoro con quei "terzi" che sono i genitori, è sia di supporto alla terapia con il loro figlio (informazioni, confrontazioni, ecc…) sia esso stesso terapeutico nella misura in cui aiuta a modificare alcune dinamiche e conflitti familiari, non ultimo il "conflitto di genitorialità" stesso, che è una problematica *dei genitori* (Knauer, 2017.)

Un'altra funzione del "terzo" nella psicoterapia psicoanalitica con minori è quella di permettere… di essere in due. Soltanto con una solida alleanza terapeutica con i genitori possiamo intraprendere, mantenere e terminare la relazione terapeutica con i nostri più o meno piccoli pazienti. In questo caso, il paziente è "ostaggio" degli adulti. Sono loro che determinano se permettergli di iniziare e continuare il lavoro con noi. Un'implicazione questa che crea notevoli ostacoli, in alcune psicoterapie infantili, soprattutto di natura controtransferale nei terapeuti. Quanti colleghi e colleghe ho sentito affermare, riferendosi ai genitori dei loro pazienti: "E se me lo portano via?". Ma chi è che porta via i bambini (riecheggiando il titolo di un bel libro sul ruolo dell'assistente sociale)? Anche noi, con il nostro lavoro analitico, li portiamo un po' via ai loro genitori…

Ancora differente è il caso della terapia di coppia: qui siamo inevitabilmente, necessariamente e in modo continuativo in tre. In questo caso, diversamente dai precedenti, il tre è davvero la cifra perfetta.

Il paziente è la coppia. Ma il lavoro terapeutico non è riducibile al "lavoro con due persone" nella stanza d'analisi. In realtà nella psicoterapia psicoanalitica di coppia si ritiene che il paziente *sia* la relazione di coppia. La relazione è dotata di una mente propria, afferma Ringstrom (2014) nel suo bel libro sull'argomento. In questo senso, dal punto di vista per lo meno degli obiettivi terapeutici, è come ritornare al numero due. Un terapeuta, da un lato, e una relazione di coppia dall'altro. È la relazione che dobbiamo comprendere, interpretare, interrogare. In caso contrario si tratterebbe di una psicoterapia individuale che interessa alternativamente i due partner, per quanto con obiettivi mirati al rapporto di coppia.

**Interprete o facilitatore? Traduttore o traditore? Il ruolo del terzo nella psicoterapia psicoanalitica interculturale**

*Una parola è morta quando viene detta, dicono alcuni.*
*Io dico che comincia a vivere soltanto allora.*
(E. Dickinson)

L'esperienza che esporrò concerne un'ulteriore circostanza che vede la presenza di un "terzo" nella stanza di analisi. Senza di esso/a non sarebbe possibile il dialogo tra le due persone coinvolte nella relazione terapeutica: analista e paziente. Si tratta dell'interprete o mediatore culturale.

Nei paesi anglosassoni, ma non solo, si usa spesso la dicitura di "interpreter". Termine che, anche nella nostra lingua, semplifica il ruolo, riducendolo a un significante che allude chiaramente agli elementi linguistico-verbali. L'interprete come traduttore, quindi. In etnopsichiatria, invece (seguendo il lavoro di Devereux, vedi a es. 1970), s'intende il mediatore culturale come un dispositivo con aspetti più complessi e potenzialità anche cliniche sovente misconosciute.

Inoltre, anche rimanendo su un piano strettamente linguistico, è necessaria soprattutto nella clinica una competenza sofisticata per cogliere a pieno i vari livelli di significato, che non appartengono solo alla lingua come idioma, ma alla cultura di appartenenza del soggetto (per cui, ad esempio, la lingua araba non è la stessa se parlata da individui di nazioni/culture diverse, perché differenti sono gli immaginari collettivi, i modi dire e il registro simbolico).

Questa figura professionale è implicito che sia presente, com'è sottinteso che lo sia il terzo nella terapia di coppia, ma a differenza di questa (la coppia), il mediatore non è oggetto di cura. D'altro canto è un facilitatore del processo terapeutico, come si potrebbe dire dei genitori nella psicoterapia del bambino, ma a differenza di essi è presente nelle sedute continuativamente.

In questo setting così differente da quello tradizionale si ascolta un'altra voce, quella del mediatore, che non rappresenta soltanto una trasposizione della parola del paziente. Anche tralasciando per un attimo l'annosa questione della traduzione/tradimento, è la comunicazione nella sua globalità che diventa più complessa e di più difficile interpretazione, vicendevolmente. È come ascoltare contemporaneamente due melodie diverse che si alternano alle nostre orecchie: questa è la prima immagine che ho avuto nell'ascoltare alternativamente le due voci nell'esperienza clinica che segue. Un alternarsi di differenti interpretazioni del significato che si vuole esprimere: diverse le voci, diverse le tonalità, il ritmo, la loro frequenza. Diversi i gesti, le espressioni facciali, la postura, l'enfasi che segue alle comunicazioni. E i primi due interrogativi sono stati: Ma dicono la stessa cosa? Perché anche se fosse così letteralmente, è l'espressività del non verbale e del paraverbale che "colora" ai miei occhi e alle mie orecchie le loro co-

municazioni. E le mie parole andranno "a segno"? Chi mi garantisce che ciò che esprimo arrivi al mio principale interlocutore (nel senso di destinatario ufficiale) non tradendo i miei significati, le mie intenzioni, i miei obiettivi? Abbiamo una comunicazione a due velocità, oltre che tri-univoca. L'espressività non verbale e paraverbale del terapeuta verso il paziente si arricchisce della verbalità aggiunta dal medium che è l'operatore culturale, e viceversa. I significati arrivano in due tempi: prima il non verbale (che sappiamo quanto incide nell'efficacia della comunicazione) e poi il verbale. Ma il medium/mediatore culturale davvero arricchisce sempre? Completa? Permette la comprensione? Oppure può tradire, aggiungere e togliere, dare enfasi maggiore o minore alla comunicazione e ai suoi contenuti. "Il medium è il messaggio" diceva McLuhan, sicuramente non alludeva alla psicoterapia interculturale, ma la frase del sociologo canadese si attaglia benissimo alla mia esperienza clinica.

Chi scrive ritiene che si tratti di accettare questa complessità, che è tanto sul versante cognitivo, culturale e linguistico, quanto dell'emotività espressa e dei movimenti transferali e controtransferali, in una circolarità della comunicazione a tre senza soluzione di continuità. Ho capito ben presto che il mio "aiutante sul campo" non poteva essere relegato solo al ruolo di utensile atto al facilitarmi il lavoro clinico. Dovevo percepirlo, prima ancora che concettualizzarlo, con lo status di soggetto. Non dipendente da me e dal mio paziente (se non nello scegliere quali argomenti trattare), ma attivo nel possedere le nostre parole e i nostri tentativi di costruire significati e dare senso. Le parole del terapeuta e del paziente sono prigioniere del mediatore che può trasformarle da semilavorato in prodotto finale, da "parole in libertà" per chi non conosce la lingua del paziente, a parole comprensibili, da non verbalità qualche volta inquietante, ma sempre fonte di curiosità (come lo è la comunicazione non verbale quando non è accompagnata dalla parola) a segni cui, quasi magicamente, poter dare una coerenza e comprensibilità in modo quasi "magico".

A volte l'impressione è che sia detto (tradotto) di meno, in altre occasioni il contrario. Il significato è continuamente mediato e rinegoziato in un lavoro a tre, ad esempio quando qualcosa non è chiaro a me, o agli altri due partecipanti. Il mio ascolto si dispiega come una sintesi delle due comunicazioni.

I momenti in cui espongo in altre parole ciò che il mediatore non ha compreso, o quelli in cui avviene il contrario ed è quest'ultimo che chiede al paziente di spiegarsi meglio, sono solo occasioni di regolazione della comunicazione? Sono una mera manutenzione degli scambi verbali perché siano adeguati e comprensibili? Quindi, soltanto delle semplici parentesi, in attesa che si ritorni al lavoro vero e proprio (cioè la comunicazione, per quanto mediata, tra terapeuta e paziente)? O si tratta, come credo, di un unico processo terapeutico, senza soluzione di continuità, in cui tutto è terapia? Anche il mio attendere che "arrivino" i significati in differita, dopo aver già percepito i gesti e le espressioni, così come

avviene per il mio paziente, sono "momenti d'incontro" (Stern, 2004) di estrema importanza soprattutto sul piano transferale e controtransferale.

E a proposito del controtransfert, non tralasciamo le sue variabili culturali. Unitamente ad un'alleanza di lavoro complessa poiché triadica, esistono rappresentazioni e affetti che possiamo rubricare nel termine di *controtransfert culturale*[1].

In etnopsichiatria i terapeuti dovrebbero riuscire, nella loro esposizione a situazioni alloculturali, a sostenersi attraverso la competenza di sé in merito ai propri attaccamenti e determinanti culturali, e al ruolo che essi possono "giocare" nel setting con il paziente straniero. Il pensiero e le credenze del paziente possono mettere in crisi l'identità culturale del terapeuta. La consapevolezza e gestione del nostro controtransfert produce una presa di coscienza anche delle nostre radici e specificità culturali. Terapeuta e paziente sono anche due soggetti culturali, le cui rispettive culture di appartenenza vengono, anche implicitamente, continuamente interrogate durante lo scambio analitico.

Nella situazione clinica che seguirà, tratterò soprattutto degli aspetti transferali, controtransferali, dell'alleanza terapeutica e della complessità interpretativa del materiale e della relazione a sua volta proporzionale alla presenza di più soggetti nella stanza d'analisi, che rivestono ruoli differenti, per quanto complementari.

**Esperienza clinica: i due dottori e il "terzo"[2]**

*Una parola gentile scalda un uomo per tre inverni.*
(Proverbio Curdo)

*Il cammino per accostarsi alla meta fu di una lentezza estrema.*
*Passarono mesi, prima che fosse possibile anche solo attaccare*
*seriamente il discorso e giungere ad una discussione sostanziale.*
(H. Hesse "Narciso e Boccadoro")

Una sera del maggio dello scorso anno sono contattato telefonicamente da un uomo, che chiameremo Jalal, che mi comunica essere un cittadino italiano nato nel Kurdistan iracheno e che vorrebbe inviarmi un paziente: "Il dottor Alì". Il mio interlocutore aggiunge che il suo connazionale non parla italiano e che sarà necessaria, se io accetterò, la sua presenza "in qualità d'interprete".

1 Esiste un'alleanza di lavoro (o terapeutica) tra me e il mio paziente, ma pure tra me e il traduttore/mediatore, così come tra quest'ultimo e il paziente. Allo stesso modo si possono avere rotture della relazione terapeutica e dell'alleanza in ciascuno di questi tre accoppiamenti, così come una rottura dell'alleanza terapeutica che coinvolge tutti e tre i partecipanti alla relazione.

2 Per comprensibili ragioni di anonimato, si è deciso con i miei interlocutori di usare nomi di fantasia, corrispondenti a nomi propri molto comuni nella popolazione curda.

In passato le mie esperienze con utenti/pazienti che hanno visto la presenza di un interprete/mediatore culturale sono state molteplici, ma molto più brevi della presente che dura da ormai nove mesi, e può definirsi a tutti gli effetti una psicoterapia psicoanalitica a frequenza monosettimanale. A essa si è affiancata un'altra esperienza (anch'essa in corso) con un profugo siriano, iniziata tre mesi or sono.

Nell'ATS (Ambito Territoriale Sociale) in cui ho lavorato per più di quindici anni avevo avuto esperienze con mediatori culturali (provenienti da varie nazioni) per colloqui sporadici che non presupponevano un obiettivo psicoterapeutico. Nel mio studio privato, invece, l'esperienza era ridotta a tre casi di pazienti stranieri: interventi brevi e di sostegno alla genitorialità che, pur con la presenza di un "interprete", non si potevano definire come e vere e proprie prese in carico di psicoterapia psicoanalitica a lungo termine.

Con "timore e tremore" mi accingo così a ricevere (accogliere?) i miei ospiti stranieri. "L'enfer, c'est les autres", mi viene da pensare, rammentando Jean Paul Sartre. Il "dotto Ali", come viene chiamato con deferenza il mio paziente, si presenta sofferente di Attacchi di Panico. Sporadici ma violentissimi, non hanno ancora acquisito lo status di vero e proprio Disturbo di Panico (secondo la nomenclatura dei DSM). Il che permette al paziente una buona autonomia nei suoi spostamenti, poche e rare condotte evitanti, ma alcuni segnali di ansia anticipatoria (soprattutto quando deve recarsi in luoghi affollati).

Si tratterebbe di una semplice comunicazione sulla sintomatologia del "dottor Alì", se non fosse che queste preziose informazioni mi sono fornite dal Signor Jalal. Con chi mi rapporto, chi ascolto e interpreto, a chi rispondo? Col "dottore" o con il "signore"? Il "dottore" rappresenta inequivocabilmente ai miei occhi (e alle mie orecchie) il mistero, il celato, l'irragiungibile, quanto il "signore" è chiaro, esplicito e diretto, con il suo ottimo italiano parlato. Una sorta di Dott. Jekill e Mr. Hide, come nel romanzo di Robert L. Stevenson.

Già il fatto che le mie fantasie ricorrano a uno dei primi esempi di letteratura "noir" dell'800, per non parlare dell'attribuzione dei ruoli, la dice lunga sul mio iniziale controtransfert.

Ma Jalal è amico o nemico? Salvatore, quando non capisco nella maniera più assoluta le informazioni, spesso enfatiche, di Alì. Demone, quando non trovo correlazioni così chiare tra ciò che con il linguaggio corporeo e paraverbale Jalal esprime rivolgendosi a me, e la calma serafica o l'estrema sintesi che colgo nel parlare in italiano del "signore".

Decido così di intervenire nel qui ed ora sulla comunicazione a tre: chiedo ad esempio a Jalal se è d'accordo con ciò che dice il suo connazionale. Non lo faccio sempre, ma me ne riservo la possibilità quando qualcosa, spesso intuitivamente, non mi è del tutto chiaro. Si tratta d'interventi la cui importanza si rivelerà maggiore di quanto, intuitivamente, pensassi. Avviene, infatti, che alcune volte

il mio paziente ("ufficiale") integri o corregga ciò che ha detto Jalal. È anche così che costruiamo un'alleanza terapeutica.

Alì mi dirà, in una seduta prima delle vacanze natalizie, che senza le mie richieste di chiarimento non avrebbe avuto il pudore (usa in curdo proprio questa parola) di dire all'interprete che non era del tutta corretta la sua traduzione. Questo ci porta anche a trattare il tema della dipendenza. Dapprima partendo dal dipendere dal mediatore culturale, per poi approfondire le fantasie di dipendenza da me. Io non sono solamente il suo terapeuta, ma un professionista che parla un'altra lingua e dovrebbe produrre cambiamenti in lui attraverso parole che lui non conosce e capisce. Magia? Manipolazione? O "semplice" efficacia di una relazione terapeutica che supera anche i confini linguistici, creando un'accoglienza che diventa cura e una cura fatta anche di accoglienza? Oggi la sensazione preminente in Alì è quest'ultima, ma il giungere a questa meta non è stato semplice, anche per le resistenze del paziente dovute anche al suo ruolo nel Kurdistan iracheno. Il "dottore" era docente universitario e funzionario di uno dei due maggiori partiti politici della sua nazione, quindi abituato a ruoli di leadership. Il tema della vergogna, legato sia al suo status di richiedente asilo in generale, e cura in particolare, si manifestava nel "qui ed ora" sia nei miei confronti sia in quelli di Jalal. Al contempo con la presenza di sentimenti ambivalenti dovuti alla sua percezione, e apprezzamento sincero, che ambedue avevamo a cuore il suo benessere emotivo. Vergogna, rabbia, gratitudine, sentirsi ascoltato… quante emozioni contrastanti in quest'uomo!

In una seduta di metà novembre 2017 il paziente parlerà delle sue fantasie di avere due genitori nel setting. Questo ingresso di nuove figure sulla scena transferale (e controtransferale) permette di accettare l'ambivalenza, nella misura in cui "a volte i genitori li ami, a volte li odi, ma prevale l'amore" (così dice Alì, o traduce Jamal, ma a questo punto è lo stesso…). In questa situazione triadica, che diventa sempre più un'esperienza collettiva per tutti e tre i partecipanti, c'è posto anche per una maggiore caratterizzazione del transfert[3]. Al sottoscritto per un lungo periodo viene attribuito il ruolo del padre. Come sappiamo il padre, in qualità di terzo, ha la funzione di "rompere" la diade pre-edipica e introdurre la "legge" (la Legge del padre, secondo lo psicoanalista francese Lacan). E la legge, oltre al mio ruolo di terapeuta, è legata anche alle regole del setting (poste da me) e non ultimo alla lingua. Nel mio studio si deve parlare la lingua del padre e della realtà, non quella materna che autorizzerebbe un dialogo esclusivo madre-figlio che esclude il padre.

Jalal è quindi la madre. Ma di quale madre si tratta? Quella che permette, a fronte di un legame sicuro e "sufficientemente buono" con il proprio partner, di favorire l'accesso alla figura paterna o quella che con le sue traduzioni/tradimen-

3 Per un esempio di relazione/sistema triadici nel contesto della supervisione individuale si veda Chiappero, 1998.

ti, tiene il padre fuori dalla relazione e quindi non permette l'evoluzione (nel caso specifico: la cura) del figlio-paziente?

Parliamo a lungo di questo, fino a quando, in una seduta molto coinvolgente emotivamente, Alì dirà che sua madre lo teneva distante dal padre, anche fisicamente. Lo voleva tutto per sé, unico figlio maschio con cinque sorelle più grandi di lui. In quell'occasione, memore delle interpretazioni sulla relazione triadica fatte nelle sedute precedenti, Jalal sembra offendersi.

Pur non essendo richiesto in questo caso un suo intervento di commento ad alcune mie considerazioni, l'interprete afferma: "Ma io voglio solo tradurre ciò che dice il mio amico Alì" (è la prima volta che lo chiama "amico" e non "dottore"). E aggiunge: "Io sono cresciuto solo con mia madre, so cosa vuol dire avere solo lei e stare soltanto con lei. Mio padre è stato ucciso quando io avevo otto anni... per ragioni politiche".

Chi è il paziente in questo momento? Alì, il paziente "ufficiale", o Jalal, che a questo punto, dopo essere passato da semplice interprete a co-costruttore della relazione terapeutica, s'ingaggia nel processo terapeutico con un'implicita richiesta di aiuto?

Io accolgo le esternazioni di Jalal e le metabolizzo e restituisco come materiale per continuare a esplorare i vissuti di Alì. Mi sento in precario equilibrio tra mantenere il focus su Alì e ascoltare con responsività empatica anche ciò che, con sofferenza, ci comunica Jalal. Cerco di "usare" quest'ultimo come facilitatore, attraverso la sua biografia personale, che può diventare un ulteriore input per le riflessioni di Alì.

Il "dottore" non è disturbato da questo porsi in primo piano dell'amico e mediatore culturale. Non si sente spodestato nel suo ruolo di paziente. L'alleanza triadica che si è costituita è ciò che permette che alla complessità del processo terapeutico non corrisponda una confusione strutturale: del setting e dei ruoli.

Ci saranno altri momenti in cui Jalal "dirà la sua". Inutile negare o reprimere le sue esternazioni (peraltro episodiche); molto meglio accettare il dato di fatto e trasformarlo in qualcosa di analizzabile, per il paziente Alì. Seguendo la regola aurea della tecnica psicoanalitica, ovverossia che "si lavora con quello che c'è", evito una scotomizzazione di questi contenuti. In caso contrario avremmo una scissione anche del mio controtransfert, che è necessariamente indirizzato sia ad Alì, sia a Jalal e, ultimo ma non meno importante, alla coppia che siede di fronte a me. Quest'ultimo punto vale la pena di essere rilevato perché porta il terapeuta a un assetto cognitivo-emotivo per certi versi simile a quello della terapia di coppia. Anche in quel caso c'è un transfert di coppia e un controtransfert verso la coppia, da parte dell'analista. Nella situazione clinica che descrivo, la differenza è tra mezzi e scopi: l'aspetto triadico della relazione deve essere veicolato come una risorsa euristica (Peterfreund, 1983), per comprendere meglio il mio paziente Alì.

La nostra terapia prosegue (siamo a febbraio 2018). A volte i personaggi sulla scena hanno ruoli e funzioni ben chiare e distinte, in altri momenti sembrano tutti (me compreso) personaggi in cerca di autore. Soltanto gli aspetti strutturali che fanno da cornice al processo terapeutico, insieme alla continua distinzione tra mezzi e scopi, possono farci navigare in questa complessità. Per goderne, pur coscienti delle inevitabili problematicità, anche la ricchezza delle interazioni, dei vissuti individuali e di ciò che, nonostante l'affollamento dei protagonisti nella stanza, è possibile capire. "Fai ciò che puoi, accada ciò che deve", dicevano i sofisti. Mi è capitato di affermarlo rivolgendomi ad Alì e il mediatore culturale, dopo aver tradotto le mie parole, ha aggiunto: "Giusta frase dottore, vero che è giusta Alì?".

Caro e insostituibile Jalal!

***Bibliografia***


Beneduce R., 2008, *Breve dizionario di etnopsichiatria,* Carocci.
Bleger J., 1966, *Psicoanalisi del setting psicoanalitico*, trad. it. in Genovese C. (a cura di) *Setting e processo psicoanalitico*, Cortina, 1988.
Cattaneo M.L., Dal Verme S., 2009, *Terapia transculturale per le famiglie migranti,* Angeli.
Coppo P., 2013, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapi,* Cortina.
Chiappero P., 1998, *La Supervisione psicoanalitica come sistema triadico,* Rivista Setting, N. 5, Moretti & Vitali.
Devereux G., 1970, *Saggio di etnopsicologia generale,* trad. it. Armando, 2007.
Gill M.M., 1984, *Psicoanalisi e psicoterapia: una revisione,* trad. it. in Del Corno F. & Lang M. (a cura di), *Psicologia Clinica, Vol. 4, Trattamenti in setting individuale,* Angeli, 1989.
Heimann P., 1950, *On countertransference,* Intern. Journal of Psychoan., 31.
Knauer D., 2017, *La presa in carico della coppia genitoriale attraverso i differenti momenti dello sviluppo,* Convegno del 3-5/11/2017, Bonassola (SP).
Novick K., Novick J., 2009, *Il lavoro con i genitori,* trad. it. Angeli, 2013.
Ogden T. H., 1997, *Rêverie e interpretazione,* trad. it. Astrolabio, 1999.
Palacio-Espasa F., 1993, *Psicoterapia con i bambini*, trad. it. Cortina, 1995.
Peterfreund E., 1983, *Il processo della terapia psicoanalitica,* trad. it. Astrolabio, 1985.
Ringstrom P. A., 2014, *Psicoanalisi relazionale e terapia di coppia,* trad. it. Fioriti, 2017.
Stern D., 2004, *Il momento presente,* trad. it. Cortina, 2005.
Thoma H., Kachele H., 1985, *Trattato di terapia analitica,* trad. it. Boringhieri, 1990.

# IMMIGRAZIONE E MANCATA SIMBIOSI

di Elisa Carrozza*

Nel lavoro terapeutico una delle sfide maggiori sembra essere quella di riuscire a gestire le generalizzazioni delle teorie sulla patologia e le caratteristiche individuali di ogni paziente, il che, forse, è in effetti solo un'illusione. Si parte dalla storia, sempre. E sempre si dovrebbe tenere a mente che si tratta di una ed una sola storia.

Da diversi anni molti terapeuti genovesi incontrano bambini e adolescenti chiamati di *seconda generazione*, nati in Italia o arrivati dal proprio paese di origine grazie al ricongiungimento familiare.

La storia del mio incontro con uno di essi è solo una piccola testimonianza di quello che può essere definito un mare di racconti di vite, partenze, crescite e difficoltà. In questa storia il punto centrale è stato la mancata fusione. In un primissimo stadio di sviluppo è fondamentale per il bambino sentirsi unito e fuso con la madre; questa intensa e profonda condizione di contatto psichico è assolutamente necessaria per lo sviluppo del sé. In seguito il poter essere da lei nutrito può permettere la crescita e al tempo stesso un climax di piacere istintivo e profondamente utile per le fasi successive (Abraham, 1916), così come lo sguardo di chi nutrendo dona anche la possibilità di una base sicura da cui iniziare il difficoltoso cammino della crescita (Bowlby, 1996). In questa storia però, tutto questo non accade.

La madre rinnega la figlia nata da una relazione che è finita, consegna la bambina ad un'amica e si allontana per cercare lavoro in Italia.

Su questo precocissimo trauma si fonda la storia di questa paziente.

Il ricongiungimento avviene dopo qualche anno, ma non fa che perpetuare e arricchire la costruzione di un io debole con l'uso di difese primitive. La paziente viene vista come la riproduzione di un passato che non piace alla madre, di una vita che sente troppo lontana dalla sua.

Nella sua storia, essere una buona madre significa impartire un'educazione severa, attraverso le punizioni corporali. Si scontra con la cultura educativa differente della figlia, la quale non può che chiudersi, e di conseguenza viene esclusa dalla sua stessa famiglia, in quanto anche i fratelli riconoscono come corretta la modalità della madre. La carnagione più scura rispetto ai fratelli, il comportamento, l'idea che abbia una maledizione, tutto ciò conferma la giusta posizione della famiglia nei suoi confronti.

Nel momento in cui avviene l'incontro tra terapeuta e adolescente, si mescolano quindi le difficoltà culturali, i sintomi e le sfide di crescita tipiche dell'adolescenza.

La storia terapeutica inizia con il racconto dell'uso dei tagli sul proprio corpo, come definizione della frontiera del sé, in mancanza dell'*handling* materna (Winnicott, 1965), nell'uso del proprio corpo come oggetto transizionale e di rivolgimento contro il sé per potersi definire, nell'idea magica di essere un agente distruttore (Kraepelin, 1898, in Abraham, 1916), confermata anche da riti famigliari del passato, utilizzati per scacciarle il male. Santeria, rituali di passaggio adolescenziali, pensiero magico, cultura e definizione del sé si intrecciano per definire in maniera unica questa persona.

Continua poi, già in fase di cura, con la descrizione dell'uso della cavità orale per nutrirsi di oggetti cattivi, terra prima, cibi aspri, amari poi, in ricordo della vita nella primissima infanzia, costellata di maltrattamenti e incurie, in cui era obbligata ad assaporare la terra battuta dalla ciotola dalla quale era costretta a mangiare. Anche questa, in una formazione delirante depressiva, la aiuta a rappresentarsi come bestia che divora. Per Freud del resto, "chi perde l'oggetto d'amore lo riprende attraverso l'introiezione".

Lei è spaventata, lei è spaventante. In una fase di crescita in cui viene a definirsi l'identità, passato e presente si mescolano e da entrambi si sente rifiutata.

In etnopsicologia Sayad parla di doppia appartenenza/doppia assenza (Sayad, 2002) e lei sembra con la sua storia incarnare perfettamente questo concetto.

È ingabbiata in un limbo di non appartenenza, in cui si trova a decidere con i sensi, con la pelle, con tutti i precursori dell'Io, adesso, da adolescente, cosa le piace o no, che cosa è lei, e cosa non è, quali sono i suoi limiti, quale è il suo confine.

Il confine del proprio corpo e il confine della propria terra definiscono ogni parte di sé.

Sente che nessuna delle due terre le appartiene così come sente che nessuno dei suoi due genitori l'ha scelta e desiderata. Non appartiene a nulla, e in un primo momento sceglie di non vivere. Nella seduta questo si traduce in una assenza/presenza fatta di silenzi o di parole vuote, pronunciate senza emozione, come se stesse leggendo un libro stampato.

Sceglie il corpo come veicolo del proprio dolore, questo perché il sintomo è molto antico nella sua storia, in una fase in cui la parola non era ancora utilizzata come veicolo comunicativo.

Spesso il corpo viene utilizzato in prima battuta da molti pazienti stranieri per descrivere il proprio dolore psichico, spesso gli adolescenti scelgono il corpo attraverso *acting* che annullano il pensiero.

In ognuno di questi casi, anche se per ragioni diverse, la parola viene messa da parte, si decide per un diverso canale di comunicazione.

Come destreggiarsi quindi tra queste differenti comunicazioni? Come si riesce a districare il nodo delle differenti cause?

Rispetto a ciò, per poter trovare una risposta, viene usato talvolta il termine *trauma* e Devereux, a proposito di esso, cita la funzione dell'assorbimento del trauma stesso da parte delle *difese culturali*: "Nelle situazioni umane - ovvero culturali - lo stress sarà traumatizzante solo se è atipico o se, benché di natura tipica, è eccezionalmente intenso o prematuro. Uno stress è atipico se la cultura non dispone di nessuna difesa prestabilita, "prodotta in serie", suscettibile di attenuare o ammortizzare lo choc (…). Uno stato di stress è traumatizzante quando sopraggiunge in modo prematuro, ovvero quando colpisce un individuo che non ha ancora accesso alle difese culturali appropriate" (Moro, 2013).

Seguendo questo pensiero non può che venire spontaneo pensare alla complessità del termine trauma e delle storie che ogni giorno vengono raccontate negli studi di psicoterapia.

Partendo dalla propria storia, ci si confronta con la storia di chi ci è di fronte e si inizia a co-costruire un significato comune. Questo processo è sempre comunque influenzato dalle diverse interazioni che ambo le parti in causa vivono nella società quotidianamente. Vivere la diversità come un punto di partenza che porta ad arricchire non è una sfida da poco. Ancorati alle poche certezze che si hanno, staccarsene per aprirsi allo *sconosciuto* è un lavoro indubbiamente faticoso.

Per fortuna stanno nascendo realtà in cui questa fatica viene messa alla prova. Partendo dall'esperienza francese, anche in Italia e anche nel territorio ligure sono state avviate collaborazioni tra diverse figure per poter coniugare il lavoro con pazienti stranieri: nel Sert della Asl 4, ad esempio, è stato avviato un gruppo di lavoro con formazione etnopsichiatrica/etnopsicologica condotta da psichiatri, psicologi, antropologi medici, assistenti sociali, mediatori culturali ed educatori.

Anche nel privato, però, esistono esempi di collaborazione tra terapeuti e mediatori culturali o famiglie affidatarie, tutori volontari o dipendenti di Onlus che si occupano di migranti.

Questo significa mettere in conto una nuova modalità di definire il setting terapeutico. Anche mentale e anche se nella stanza si troveranno solo terapeuta e paziente.

"L'identità, sia a livello personale che comunitario e sociale, si è formata storicamente e si rinnova quotidianamente nell'incontro, nel confronto, nella relazione con gli altri, i diversi, gli stranieri. L'identità infatti non è statica ma dinamica, in costante divenire, non è monolitica, ma plurale: è un tessuto costituito da molti fili e molti colori che si sono intrecciati, spezzati, riannodati a più riprese nel corso della storia" (Bianchi, 2008).

Affrontare lo sconosciuto, che è ciò che più spaventa e mette di fronte al sentimento di impotenza, è la più grande sfida che si ha di fronte e, in questo momento storico, sembra che la sfida ci stia cadendo addosso senza dare una

reale possibilità di scelta. Sta ad ogni individuo capire senza buonismo o retorica come affrontarla, come affrontare se stessi e come affrontare la propria storia quando si scontra con la storia di un altro.

Per concludere, "Nessuno conosce realmente gli altri esseri umani. Il meglio che possa fare è supporre che siano come lui" (John Steinbeck).

***Bibliofrafia***


Abraham K., 1908-1923, *Teoria e applicazioni della psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
Abraham K., 1916-25, *Libido e carattere*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
Aime M., *Senza sponda*, Novara, Utet, 2015.
Alessi D., Bergamaschi L., Codignola F., Galli G., Longo A. I., Moroni A., Piccinini F., Viani A., *Ragazzi non pensati, esperienze di cura con gli adolescenti: un contributo psicoanalitico*, Milano, Mimesis Edizioni, 2016.
Alfonso D., Destefanis G., Evelli V., Manna E., *Al di qua del mare. Migranti e accoglienza in Liguria*, Genova, De Ferrari, 2014.
Bianchi E., *Stranieri come noi*, Trebaseleghe (PD), Aliberti, 2008.
Bowlby J., *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Milano, Cortina Raffaello, 1996.
Devereux, in Moro M. R., *Bambini di qui venuti da altrove, saggio di transcultura,* Milano, Franco Angeli, 2013.
Sayad A., *La doppia assenza, dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Cortina Raffaello, 2002.
Winnicott D., 1965, *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 2005.



***Elisa Carrozza** è psicologa psicoterapeuta, carrozzaelisa@gmail.com

# GLI "EBREI-ARABI" DI DJERBA
# UN CASO DI CONVIVENZA FRA "STRANIERI"

di Giovanna Parodi da Passano*

Dei numerosi centri di aggregazione del giudaismo un tempo fiorenti in Tunisia oggi è soltanto quello di Djerba a conservare una certa consistenza, e a trovarsi pertanto nell'eccezionale condizione di incarnare nella travagliata cronaca dei nostri anni l'ultima rilevante presenza di una cultura vivente di "ebrei-arabi" nell'Occidente musulmano magrebino. La maggior parte degli ebrei che abitavano l'Africa mediterranea ha preso infatti la via dell'esilio.

Nel Magreb per più aspetti le minoranze ebraiche hanno contribuito alla fioritura della società locale, così come il mondo islamico ha rappresentato per gli ebrei qualcosa di più di un semplice fondale. Fra le due popolazioni si riscontrano molteplici ambiti di scambio e di complementarità funzionale, fenomeni d'interferenza e prestiti reciproci a livello di attività economica, di cultura popolare, di immaginario sociale. E perfino le pratiche e i costumi inerenti alle grandi celebrazioni religiose e alle feste famigliari (basti pensare alle cerimonie del matrimonio) appaiono marcati da una dose non trascurabile di sincretismo. Gli ampi spazi di convergenza fra le due culture - dalla musica alla religiosità popolare - testimoniano di un confronto, di un'influenza e di uno scambio plurisecolari.

La contiguità fra ebrei e arabi e la riconfigurazione nel tempo delle due diverse comunità secondo una comune "estetica dell'ambiente" (per citare Catherine Nicault) hanno fatto sì che in quei territori le culture di arabi ed ebrei siano entrate in profonda consonanza. Da un lato gli arabi, venuti dopo gli altri, si sono andati impregnando della cultura locale nelle sue varianti berbera, ebraica e cristiana influenzandole a loro volta; così come, dal canto loro, le comunità ebraiche hanno dovuto trovare a poco a poco, in sintonia con gli aspetti fondanti della cultura araba, un equilibrio di vita quotidiana con i musulmani egemoni. Con la conquista araba, per la minoranza ebraica quella che si prospetta è in effetti una condizione di subalternità permanente che comporta la sottomissione formale alle regole del diritto musulmano. Nondimeno, per quanto sottoposti a restrizioni, di fatto i nuclei ebraici continuarono a godere di una non trascurabile autonomia giudiziaria, amministrativa e culturale. Se pur sotto il segno dell'ambiguità quindi, gli ebrei si adattarono alla convivenza con gli islamici fino a diventare parte integrante dell'Occidente musulmano magrebino.

Indubbiamente ebrei e arabi si mostravano intransigenti sulla reciproca fede e vivevano nella differenza, ma non necessariamente nell'opposizione. E, se si eccettuano sporadici interludi di violenze, a partire dalla fine del VII secolo

si è aperto per gli ebrei tunisini un lungo periodo di convivenza relativamente tranquilla con i conquistatori arabi. Va qui evidenziato che il progetto esistenziale delle comunità ebraiche dell'Africa islamica mediterranea - geograficamente disperse, politicamente deboli, in prevalenza urbanizzate e demograficamente minoritarie - era inevitabilmente legato a quello del gruppo etnico/religioso maggioritario. Va inoltre tenuto presente il fatto che in Tunisia il periodo del Protettorato francese (1881-1956) - pur introducendo nuove ideologie, nuove identità e nuovi attori, a cominciare dalle autorità coloniali, nel gioco delle relazioni giudeo-musulmane - non ha scavato, come in generale è accaduto nel mondo islamico, un solco incolmabile fra le minoranze ebraiche emancipate, protette e acculturate dal colonizzatore e la maggioranza musulmana.

Interrompendo in modo brusco la lunga storia comune degli ebrei e dei musulmani nella regione, l'esodo della minoranza ebraica segna quindi la fine di una complessa esperienza del convivere umano e religioso che, nell'alterno andamento dei suoi rapporti di forza, dei suoi equilibri, delle sue contraddizioni, ha oscillato in permanenza fra "armonia possibile e impossibile osmosi" (l'espressione è di Robert Attal).

Pochi decenni, a partire dalla seconda metà del Novecento, sono bastati per cancellare quasi del tutto una storia millenaria (le più antiche colonie ebraiche erano insediate nell'Africa del Nord ben prima della travolgente espansione dell'Islam). In particolare in terra tunisina gli ebrei hanno condiviso con i loro vicini arabi elementi essenziali di storia, di vita, di cultura (per quanto la coabitazione fra i due gruppi religiosi non fosse priva di tensioni latenti o dichiarate) dando vita ad una varietà particolare del giudaismo nordafricano, e assicurando un supplemento di specificità e di ricchezza al paesaggio socio-culturale di questa parte dell'area magrebina.

In meno di mezzo secolo la comunità ebraica della Tunisia, la cui presenza ha marcato in maniera profonda e durevole il paese, è praticamente scomparsa (contava alla vigilia dell'indipendenza circa 100.000 anime ripartite su tutto il territorio ed è ridotta oggi a meno di 2.000 persone, residenti per la maggior parte a Djerba e a Tunisi). Seppellendo così in maniera più o meno definitiva - l'avvenire lo dirà - la locale storia comune di musulmani ed ebrei, testimonianza di un lungo processo di condivisione e della possibile coesistenza di popoli e fedi diverse che qui hanno più cose in comune di quanto all'interno degli opposti schieramenti non si riesca, o non si voglia, riconoscere.

Unica per durata, la società ebraica di Djerba - un piccolo mondo separato e nello stesso tempo aperto sugli altri - lo è anche per antichità. Nella sua plurimillenaria vicenda sull'isola questo antico frammento della diaspora in cui ha attecchito un giudaismo ortodosso si è ben integrato nell'ambiente culturale locale. L'integrazione è stata possibile perché è avvenuta all'interno di un'isola che lungo tutta la sua storia ha saputo coltivare la diversità, praticando la

convivenza dei gruppi, ma non la mescolanza delle identità religiose (ibaditi, sunniti-malekiti, hanefiti, ebrei, cristiani), e tollerando al suo interno le alterità linguistiche e culturali.

Centro di cultura rabbinica e terra di misticismo religioso, Djerba attira ogni anno migliaia di devoti provenienti da tutto il mondo ebraico d'origine nordafricana che affluiscono alla sinagoga della Ghriba in occasione del pellegrinaggio del Lag Ba'omer, celebrazione del Rebbi Me'er e del Rebbi Shem'un, due figure onnipresenti nel giudaismo nordafricano. Sacra per gli ebrei, ma anche per i musulmani, la più antica e frequentata delle sinagoghe di Djerba, ha visto passare molta storia ebraica. La Ghriba assomma una serie di primati. Custodisce, si afferma, la Torah più antica d'Africa, è nata da un prodigio, è associata a una incredibile serie di miracoli. Oltre ad essere un luogo di venerazione - meta di un importante pellegrinaggio che da un lato tiene viva una lunga tradizione di convivenza e di parentela culturale fra gli adepti delle due religioni, dall'altro esprime il senso di una cultura e di un'economia comuni rinforzando i legami fra le due diverse comunità anche sul piano delle iniziative commeciali inerenti alla festività - costituisce una delle principali attrazioni turistiche dell'isola. Per tutte queste ragioni la festività del Lag Ba'omer è una fra le rare occasioni del calendario degli ebrei dell'Africa del Nord che beneficiano di un riconoscimento pubblico, a livello centrale come a livello locale, da parte dei responsabili politici musulmani.

La svolta irreversibile della seconda metà del XX secolo che ha prodotto la radicale riduzione della presenza ebraica nel paese lascia pertanto sullo sfondo l'interrogativo sul perché anche in Tunisia i più che millenari rapporti fra ebrei e arabi si siano rivelati di colpo un'impresa impraticabile. Al punto che ormai a rappresentare la cultura degli "ebrei-arabi" ci sono soltanto quelli di Djerba. Mentre infatti intorno a loro in Tunisia tutti gli altri importanti nuclei sono andati disgregandosi, i due storici fulcri locali di vita ebraica di Hara Kebira ("grande ghetto") e Hara Sghira ("piccolo ghetto") - popolati esclusivamente da ebrei fino agli anni '50 del secolo scorso, e oggi abitati da una maggioranza musulmana (parte degli ebrei dell'isola è emigrata in Israele dopo le guerre del 1956, del 1967 e del 1973) - conservano intatti il loro fervore e la loro vitalità. Difficile dire per quanto. Non è infatti certo che la tradizionale regolazione dell'interazione fra gruppi diversi possa nel futuro continuare ad avere la stessa efficacia. Tanto più che la maggioranza degli arabi che attualmente occupano i due villaggi sono immigrati dal continente e, come tali, non hanno esperienza di una interazione strutturata con gli ebrei.

I rapporti fra collettività sono anche rapporti fra persone, e le relazioni, presto entrate in tensione, fra gli ebrei e i loro nuovi vicini vanno in qualche modo ridefinite. Al loro apogeo numerico, nel 1946, gli ebrei di Djerba erano circa 4.500, il dieci per cento dei residenti di allora dell'isola; attualmente, con

un migliaio scarso di individui, arrivano appena all'uno per cento di una popolazione che ha ormai raggiunto le centomila unità.

A Djerba, nelle relazioni fra ebrei e arabi si sono sempre combinate, in proporzioni variabili, fiducia e diffidenza, collaborazione e competizione. Ma, nell'ultimo periodo, da entrambe le parti sono aumentati il sospetto e l'ostilità: se a metà degli anni Ottanta era ancora abituale, in determinati caffè deputati a spazi di incontro, vedere ebrei e musulmani che giocavano a domino insieme, nella travagliata cronaca dei nostri tempi è sempre meno frequente.

Nel lungo passato ebraico di Djerba, la coesistenza con gli arabi è stata possibile perché ebrei e musulmani, pur identificati nella propria collettività etnico/religiosa, appartenevano allo stesso mondo e conoscevano e rispettavano le regole che hanno governato sull'isola il gioco misto dell'identità e della relazione. Nonostante quel mondo in parte non ci sia più, e nonostante che, ormai da decenni, una nuova storia avanzi - la scuola statale, il turismo, il televisore, il computer - ancora ai nostri giorni le due popolazioni vivono nell'osservanza delle frontiere visibili e invisibili che organizzano la coabitazione in maniera attuabile e profittevole per entrambe, e che assicurano la cooperazione economica. Fino a qui, la popolazione ebraica ha potuto mantenere una posizione defilata nei confronti della modernità ed è riuscita a mantenersi nella sua secolare strategia di difesa identitaria fatta di un dosaggio regolamentato di resistenze e adattamenti. Non è certo, data la progressiva riduzione delle relazioni sociali e simboliche fra ebrei e islamici, che la storica capacità delle comunità di Djerba di negoziare i rapporti con l'altro perduri, e che la tradizionale regolazione dell'interazione fra gruppi diversi possa nel futuro continuare ad avere la stessa efficacia.

Il fatto che proprio la Ghriba sia stata negli ultimi tempi ancora oggetto di un assalto dopo che vi si era ambientato il dramma del più sanguinoso atto terroristico antiebraico in Tunisia, rivendicato da Al-Qaeda - l'11 aprile 2002 contro la sinagoga di Djerba fu fatto esplodere un camion carico di esplosivo uccidendo 21 persone e ferendone molte altre - è la dimostrazione di come anche la pacifica coesistenza delle comunità religiose di Djerba sia nell'impossibilità di fare astrazione dalla realtà più vasta e incombente, tanto nei fatti quanto negli immaginari, degli avvenimenti tragici che insanguinano la Palestina, interessano molte altre aree dello scenario medio-orientale, e si riverberano ormai sull'intero mondo.

***Giovanna Parodi da Passano** è docente di "Antropologia africanista", Università di Genova.

# L'INCONTRO CON LO STRANIERO UN VIAGGIO OLTREMARE

di Giulia Deseri*

**Partenza**

La prima migrante che ho incontrato sono stata io stessa.

Emigrare in Germania è una strada in salita, pur consapevole della mia condizione di migrante europea, con tutti i vantaggi che ne derivano. Sono una dei tanti/e definiti migranti economici della migrazione interna. Così ho cominciato il mio viaggio, senza sapere che cosa avrei fatto una volta raggiunta la mia meta, senza davvero sapere quale fosse la mia meta.

Il cosiddetto shock culturale è stato duro, mi ha colpita con le sue disillusioni, la barriera linguistica, la terra dei "senza pensieri" che non era così accessibile come pensavo.

Richiedeva duro lavoro, più di quanto potessi immaginare. Il linguaggio indecifrabile, i fraintendimenti, gli stereotipi. Riconoscere dolorosamente che ero avvantaggiata così ingiustamente dal mio aspetto nordico, ma poi fraintesa una volta emersa la mia origine. Ho scoperto che la migrazione prevede fragilità, dipendenza da chi offre supporto e tanta solitudine. Ho resistito, perché un ritorno a mani vuote non era concepibile, perché ci credevo e avevo fame di possibilità diverse.

Piena di rabbia verso il mio paese in crisi.

La reazione più comune è una chiusura nel proprio gruppo di origine, cercare bolle di respiro italiano. E il mondo tedesco appare ancora più lontano, gli stereotipi trovano terreno fertile e l'incontro diventa ancor più difficile. Diventa una corsa all'ingresso in un sistema, per uffici dove non si capisce una parola, imparare la lingua diventa un'ossessione, diventa la chiave di accesso per il mondo tedesco.

Integrarsi, rispettare le regole, parlare: più parli, più hai chance. E le voci corrono, i passaparola, le storie di successo e i fallimenti, tra paura e speranza di trovare la tua strada: il cellulare, il contatto con casa, la telefonata rincuorante, l'accesso alle informazioni, il dizionario in tasca.

Se stai male, diventa una cura limitata, perché non ci si capisce, perché la lingua è una barriera e le modalità sono spesso diverse. La ricerca di un impiego è basata sul "abbiamo o non abbiamo bisogno della tua forza lavoro".

Poi sono diventata una studentessa tedesca e si è aperto un mondo. Ho deciso che come migrante volevo studiare con altri migranti o aspiranti tali e

avere la possibilità di confrontarmi con il paese in cui mi trovavo, come colleghi in una comune ricerca.

Mi sono iscritta a un master per l'assistenza sociale ai migranti e rifugiati politici[1].

Non è stata una crescita solitaria, ma collettiva.

**In viaggio**

Settembre 2015: alla stazione ferroviaria di Monaco arrivano in pochi giorni diecimila richiedenti asilo. Si cercano modi di organizzare, gestire, filtrare questo grande flusso. Grandi vecchie strutture militari vengono adibite all'accoglienza.

Qui si incontrano persone emigrate da diversi contesti, richiedenti asilo in attesa, la lunga attesa nutrita di sfinente incertezza sul futuro, di un documento che sancisca il diritto a restare. Famiglie che arrivano senza niente, con bambini al seguito, tanti minori non accompagnati che affrontano da soli viaggi impensabili. Nella Germania dei *Guestarbeiter*[2], la gestione del nuovo fenomeno migratorio diventa una questione molto dibattuta. Nella speranza di gestire con più consapevolezza storica l'inclusione di nuovi cittadini nel tessuto sociale. È la Germania che vuole essere tollerante e aperta, anche in virtù di una grande ferita storica.

Implacabili, i notiziari parlano del problema dei rifugiati, e la comunità è confusa. Si passa da offerte di massa di volontari pronti ad aiutare in qualsiasi modo, tanto da mandare in tilt il sistema di selezione, ad assenze silenziose.

19 Luglio 2016, Hidingsfeld, Bassa Franconia.

Ore 21:00, alla stazione di Würzburg, sale su un treno un giovane con un'ascia. I giornali riportano che il ragazzo è un minore non accompagnato afghano, ospitato presso una famiglia in una frazione vicina. Ferisce quattro persone, due turisti sono in condizioni critiche. Viene ucciso dalle forze dell'ordine.

Percepito come séguito della notte di Colonia del 5 Gennaio 2016 e seguìto dall'attacco terroristico a Berlino del 19 Dicembre 2016; l'anno a seguire del record storico di arrivi è accompagnato da una crescente paura.

L'atmosfera cambia.

Ma c'è ancora chi aspetta, chi vuole entrare, i dibattiti politici si infervorano. C'è l'Italia, con i tanti arrivi, chi passa, chi no. L'Europa si sente invasa, il richiedente asilo è un problema, la persona si perde, il suo racconto stigmatizzato dalle immagini drammatiche. La povertà che lo accompagna, la paura della storia che porta con sé, della sua religione. Lo status di rifugiato e richiedente asilo diventa un'etichetta fatta di stereotipi e immagini preconfezionate.

1 Master "International Social Work with Refugees and Migrants". Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt.

2 Lavoratore ospite.

Non ci si interroga più. Si passa alla gestione.

Ma non basta.

Mettere insieme persone con diverse origini, diversi linguaggi, diverso passato accademico e lavorativo, non è immediato, in qualunque contesto.

Bisogna mettere in conto i fraintendimenti, gli imbarazzi, i nervosismi, i conflitti. È un percorso teorico, pratico e umano che unisce e arricchisce ognuno di questi aspetti. Questo lavoro riguarda anche noi stessi, provenienti dai più disparati contesti, con le più disparate storie, status sociali e politici diversi.

È una sfida quotidiana di inestimabile valore.

Il percorso di studi, che ho intrapreso, ci offre la possibilità di trasferirsi un semestre in Giordania, presso l'Università tedesco giordana.

Amman, con le sue diverse religioni, con la sua variegata realtà, e le sue contraddizioni. Quel mondo che sembrava lontano diventa la realtà quotidiana, fonte di nuove riflessioni. I professori, i colleghi e i compagni di studio vengono da Siria, Yemen, Iraq, Palestina, Libano, Germania e Italia, oltre che Giordani. Tutto questo senza le competenti, ispiranti persone che ho conosciuto, con cui abbiamo condiviso tanto e il loro caloroso supporto nell'approccio al mondo arabo del Medio Oriente, in cui mi hanno fatto sentire a casa dal primo giorno.

Per le strade il richiamo alla preghiera, il profumo del caffè e delle spezie si fondono con la povertà e la bolla degli "*Expat*" nella parte più benestante della città. Le ONG e la difficile politica del Medio Oriente diventano discorso quotidiano, gli arei militari rombano sulle nostre teste; sono solo due ore e mezza di macchina per il confine siriano. Le infinite reti e i muri di Israele sono dietro l'angolo.

La Giordania accoglie nel totale 3.000.000 di rifugiati su una popolazione di 9.456.000, per un estensione territoriale di 89.342 $km^2$, circa un quarto del territorio italiano. Nei campi profughi c'è solo il 20% della popolazione dei rifugiati in Giordania, il restante 80% è nelle comunità locali.

Uno dei campi profughi più grande al mondo si trova qui, Zaatari, 80.000 abitanti, che la rende il quarto nucleo abitativo/città più grande della Giordania. Non si esce facilmente dal campo, i permessi sono difficili da avere. Non ci sono alberi: freddo d'inverno e caldissimo d'estate. Ci sono bambini che qui sono nati, non hanno mai visto alberi, fiumi, né il mare.

Li sognano.

Regalando le storie nei loro occhi a chi viene da fuori ma poi deve andare via, lasciandosi alle spalle la polvere di Zaatari.

"Non dimenticateci" ci dicono.

Questo è un campo fortunato nonostante tutto, perché ha ricevuto attenzione internazionale. Ce ne sono alcuni, invece, abbandonati a se stessi.

Nelle comunità paradossalmente le risorse sono anche meno, si lotta tra le difficoltà di accedere ai pochi servizi. Legalmente non si può lavorare; lavoro minorile, sfruttamento, abusi e molestie sessuali sono realtà purtroppo molto comuni. Si spera in un ricollocamento oltremare, oppure si pensa di fare la traversata, è un rischio, ma quando non si ha nulla da perdere, appare come una soluzione plausibile. Un uomo ha due figlie, una delle due ha una disabilità cognitiva grave, era un professore, ma ha perso tutto. Il viaggio è nei suoi progetti, vuole partire con tutta la famiglia.

La perdita della speranza è dietro l'angolo, ma si cerca *resilienza*. Ci si incontra, si condividono storie. Mi ha colpito un *focus group* con degli anziani nel corso di una *valutazione* sui bisogni e le carenze nel loro supporto. La loro dolcezza nei nostri confronti è stata toccante. Mi ha conquistata la loro accogliente disponibilità e collaborazione, nonostante i dubbi che un effettivo cambiamento fosse possibile.

Ho incontrato donne con una grande forza, che lottano quotidianamente. Lottano per i loro figli, per mantenere la famiglia, per il loro ruolo; spesso gli uomini hanno più difficoltà nel trovare lavoro, o non ci sono o sono provati dal conflitto. Alcuni sono partiti in avanscoperta verso Amman, nella speranza di organizzare una situazione accettabile per l'arrivo della famiglia al seguito, altri spariscono senza lasciare traccia, arruolati o chissà dove. Le donne con i bambini, rimaste sole, pagano un alto prezzo per la loro vulnerabilità, trovandosi ad affrontare sfide e pericoli quotidiani. Sono forti, hanno la speranza di un futuro migliore per i loro figli e una sorprendente apertura. Così i ruoli si invertono, gli equilibri cambiano, portando una crisi famigliare che può diventare violenza domestica. Molti divorziano. Ho incontrato molte donne divorziate, più di quante pensassi, che per avere quel diritto hanno affrontato il tribunale religioso con determinazione e consapevolezza.

I timori della comunità locale giordana sono gli stessi di tutte le altre, la spartizione delle poche risorse con tanti altri che arrivano. Le intolleranze e le difficoltà sono molte, nonostante la vicinanza linguistica e culturale.

La paura del terrorismo, con il suo strascico di vittime, è una oscura presenza. La realtà accademica e lavorativa è differente, la percezione dei limiti e dei rischi è inevitabilmente diversa, la violenza della guerra è più vicina, l'approccio è contestuale. Chi ha vissuto la guerra lavora e studia fianco a fianco con chi viene dalla così percepita bolla europea: "voi non sapete", si sente dire, ed è vero.

Ma si lavora comunque insieme, non c'è vero riposo, ci si sente sempre sotto esame. Fuori dal lavoro e dall'università si ha a che fare con una realtà nuova, codici nuovi, ma anche inaspettate similitudini. Il dialogo è possibile, tanto ascolto, tanta osservazione e mettersi in discussione. La risultante è uno scambio, oltre che accademico e lavorativo, soprattutto umano. I professionisti

sul campo formati non sono ancora abbastanza, ma viene riconosciuto il bisogno di formazione.

**L'arrivo**

Esiste un arrivo? No, non esiste.

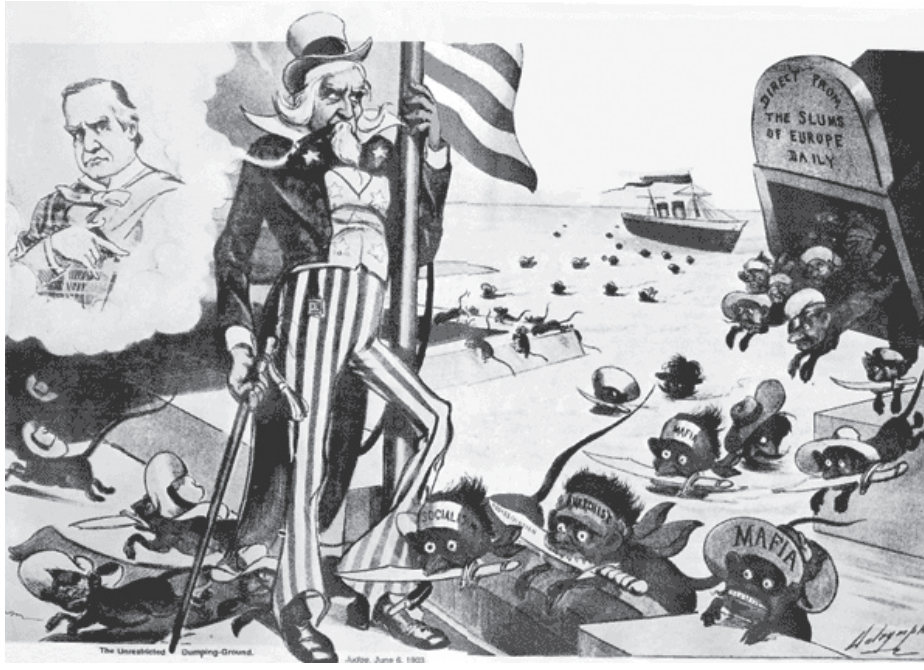
Questo è un continuo processo di ricerca, una paziente, anche faticosa ricerca, che ripaga. L'arrivo è il viaggio in sé.

In una cittadina della bassa Franconia, Würzburg, professori e operatori da 15 paesi diversi si sono incontrati per dare luogo a uno scambio e incontro . L'obbiettivo era creare le basi di uno scambio di competenze e storie. Gli invitati hanno partecipato ad una conferenza di una settimana che ha arricchito tutti di una nuova consapevolezza. Non c'erano ONG presenti, solo operatori e universitari, che hanno presentato e discusso il loro approccio e situazione sociale.

Si scopre così che per esempio in Nigeria ci sono operatori sociali, si scopre che stanno facendo un lavoro sul territorio. Si scopre che ci sono altri approcci, che talvolta il confine con la medicina tradizionale necessita di essere più sottile. Che anche se non esiste lo stesso concetto di Salute Mentale, un sostegno esiste, che il percorso informale è una risorsa che andrebbe sviluppata, che la religione svolge un ruolo importante. Non esiste un sistema migliore dell'altro, ma ne esistono molti a seconda del contesto. Quando quel contesto viene incarnato da una persona che lo porta con sé, questo scambio si rivela fondamentale. Per capire che i bisogni di base sono gli stessi per tutti, solo che i codici culturali cambiano.

Questa esperienza ne è testimone.

***Giulia Deseri** è Dottoressa triennale in "*Scienze e Tecniche Psicologiche*" presso l' Università degli Studi di Torino. Laurenda del Master "*International Social Work with Refugees and migrants*" presso l'Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt (FHWS), Würzburg, Germania.


DIRECT FROM
THE SLUMS
OF EUROPE
DAILY
MAFIA
ANARCHIST
SOCIALIST
The Unrestricted Dumping-Ground.
Judge, June 6, 1903.

# IL SENSO DEGLI ALTRI[1]

di Roberto Bertolino*

*Dobbiamo sviluppare una teoria degli abusi*
*sul sottoproletariato per comprendere la complessità*
*di una violenza che opera simultaneamente su vari*
*livelli interconnessi, da quello micro-strutturale*
*a quello psicodinamico*
P. Bourguois

Marc Augé ha ripreso in un recente volume una nota espressione di Lacan secondo cui *il soggetto sano è quello che accetta di alienarsi nell'altro, cioè di essere fondato dall'altro* (Augé, 2000). Il lavoro clinico e quello etnoclinico, in particolare con i migranti, non possono non partire da questa consapevolezza fondamentale, accettando le molteplici sfide che pongono ai terapeuti in tutta la loro complessità. Ad un primo livello questo vuol dire chiedersi quale dispositivo di cura ed ascolto consenta di non colonizzare l'altro con i nostri modelli teorici, tecnici e interpretativi: se è vero che ogni psicologia contiene un'antropologia implicita e viceversa, il rischio di contribuire all'alienazione dell'altro dai propri sistemi di riferimento proprio nel momento della cura, diventa evidente. Ciò diviene ancora più problematico se si pensa alla riflessione di Devereux sul processo di deculturazione implicito in ogni traiettoria psicopatologica. Il fondatore dell'etnopsichiatria clinica sosteneva, infatti, che vi è meno differenza tra un eschimese schizofrenico e un europeo schizofrenico che non tra un eschimese "normale" e un europeo "normale". Con questa affermazione Devereux rifletteva appunto su quanto la sofferenza e la patologia possano essere intese come un processo legato al venire meno di una serie di riferimenti interiori capaci di dare senso all'esperienza e quindi di contribuire alla costruzione di un significato. Per chi si interessa alle riflessioni proposte dall'etnopsichiatria e dall'etnopsicoanalisi questa affermazione è quanto mai complessa: se è vero, infatti, che la malattia e la sofferenza, quelle dei migranti in primo luogo, possono essere pensate come forme peculiari di quella *crisi della presenza* di cui parlava De Martino (1997), d'altro canto è impossibile non interrogarsi su quanto proprio nell'esperienza della sofferenza si incontri la molteplicità dei mondi psichici e delle teorie della verità proprie di differenti antropologie. Partire da questa duplice e contraddittoria constatazione consente già di collocarsi in una prospettiva che vede nel *senso degli altri*, inteso sulla scorta del pensiero di Augé, il fulcro del lavoro di esplorazione e negoziazione implicito nel dispositivo etnoclinico. Stiamo qui

1 Il titolo di questo articolo è ripreso da quello omonimo e oramai famoso del bel libro di Marc Augé (2000). Per gentile concessione di Berggasse 19 cultura e cultura psicoanalitica.

parlando ovviamente della necessità di porre in essere percorsi di cura che sappiano valorizzare la differenza e siano quindi estremamente attenti a non colonizzare l'altro con i propri modelli. Questa affermazione risulta importante da un duplice punto di vista: il primo riguarda specificamente il rischio di intrudere nell'altro con propri contenuti psichici, mentre il secondo riguarda l'installazione di stili di pensiero, rappresentazioni della persona e dello psichismo che sono proprie del nostro contesto culturale e che possono in qualche modo non solamente interferire con il percorso di cura, ma costituire una fonte di ulteriore disorientamento rispetto al paziente; di questo secondo aspetto intendo occuparmi ora, sebbene brevemente.

Può essere utile partire dalla constatazione di Devereux, secondo il quale "in psicopatologia non esistono dati indipendenti dallo specifico dispositivo utilizzato per raccoglierli; […] inoltre ogni dispositivo contiene una teoria implicita, essa stessa culturalmente codificata" (1978). Questa osservazione consente di riflettere su come e quanto il dispositivo di cura debba sapersi *decentrare* rispetto ai propri assunti quando incontra un soggetto che si è formato in altri orizzonti di senso e in differenti epistemologie della persona. Come ha sottolineato Beneduce (1998): "Se riteniamo che una realtà psichica si ammala del simbolico che l'ha costruita e l'ha impregnata, è necessario che la tecnica tenga conto di quel simbolico e delle possibilità di cambiamento che esso offre" e questo non solo al fine di rendere performante la presa in carico, ma anche al fine di scongiurare il già evocato rischio di intrusione nell'altro. È stata Isabelle Stengers (2003) a questo proposito a sottolineare come non di rado, nel lavoro con i migranti, i terapeuti approfittino della cura per fare pedagogia. Tutelare questo aspetto nella clinica dei migranti risulta di per sé terapeutico, ma comporta un lavoro di ripensamento che spesso è molto complesso mettere in atto. Se, infatti, in ogni assetto culturale il guaritore è un demiurgo che attualizza sul corpo sofferente il "modello di umanità" che i suoi stessi atti terapeutici sottendono, diventa evidente come proprio nel momento della sofferenza si corra il rischio di produrre interventi che contribuiscono non solo a medicalizzare quanto piuttosto ad acculturare l'altro. La sfida che etnopsichiatria ed etnopsicoanalisi raccolgono è invece proprio quella di salvaguardare la differenza, o meglio la possibilità della differenza, piuttosto che il contenuto che essa ha assunto nella storia. Adottare un approccio siffatto richiede quindi la disponibilità a prendere in considerazione le dinamiche di violenza sociale nella loro complessità, come la citazione apposta all'inizio di questo scritto sottolinea in modo esemplare.

Selma Benhabib (2006), a questo proposito, ha avuto modo di sottolineare alcune questioni fondamentali: "chi ha il potere per parlare? E a nome di chi parla e perché? Chi ha il potere di articolare un'identità in pubblico per un gruppo di persone e perché?" (2006). L'autrice continua sottolineando come "la questione del controllo sulle narrazioni è profondamente connessa alla distribuzione socio-

economica nella società, perché *la marginalizzazione economica significa anche la mancanza di potere nel definire ed identificare se stessi*. Questa prospettiva di analisi mi pare particolarmente importante soprattutto al fine di evitare le sacche di uno sterile culturalismo: l'etnopsichiatria, e tanto più l'etnopsicoanalisi, in altre parole assolvono al loro compito nella misura in cui sono in grado di evitare di confondere il culturale con ciò che attiene alle dinamiche di potere,[2] ma al tempo stesso nella misura in cui sono capaci di non adottare rispetto alla sofferenza un approccio culturalista che spesso non fa altro che attribuire al culturale ciò che non è in grado di comprendere. È stato proprio Devereux a sottolineare con una affermazione forte la pregnanza di questi aspetti: "Il terapeuta sa come curare perché il paziente sa come ammalarsi", richiamando il senso antropo-poietico di ogni terapia. Come ha sottolineato Remotti, ripreso da Vacchiano (in Taliani e Vacchiano, 2007), le differenti terapeutiche "*per curare*, hanno bisogno di appoggiarsi a modelli consolidati ed egemoni di uomo, di relazione e di società. […] Il guaritore è un demiurgo sociale, che attualizza sul corpo del sofferente quella immagine di uomo (il "modello di umanità") che i suoi stessi atti terapeutici sottintendono, […] la sofferenza è un'occasione di conferma, attraverso il gesto della cura, di questo modello, ma anche, al contempo, di sfida radicale ai suoi presupposti". Per tale motivo "l'atto del soffrire trascende il singolo per diventare ad ogni passaggio esperienza sociale, all'interno della quale gli schemi comunicativi del malessere daranno ragione delle logiche che, a livello pubblico, definiscono e prescrivono l'esternazione del dolore" (ibid).

Se si assumono in tutta la loro rilevanza questi presupposti, diviene evidente come possa risultare estremamente importante nella prospettiva clinica porre in essere un sistema di presa in carico che sia in grado di consentire una tutela non solamente dei contenuti culturali di cui l'altro è portatore, ma anche dei sistemi di pensiero e di rappresentazione impliciti in differenti antropologie, tanto da spingere alcuni autori a parlare di differenti *mondi psichici*. Ma come è possibile acquisire una prospettiva metaculturale? "Una prospettiva tendenzialmente metaculturale presuppone la volontà di lasciarsi spaesare dall'esperienza dell'alterità" (Coppo, 2003).

Vediamo dunque come torni a emergere inevitabilmente il tema dell'alterità dell'altro (del soggetto *culturalmente altro*) e di quali siano i dispositivi di cura più idonei a salvaguardarla. L'etnopsicoanalisi ha sviluppato una serie di riflessioni estremamente sofisticate a questo proposito, che tuttavia non è possibile riprendere complessivamente in questa sede. È per ora sufficiente osservare come la logica complementarista alla base della teoria etnopsichiatrica assuma come centrali alcuni assunti di fondo, che possono essere riassunti sommariamente nei principi di "universalità psichica", "codifica culturale", "complemen-

2 Si vedano in proposito le riflessioni di Roberto Beneduce sull'approccio critico in etnopsichiatria.

tarismo" e "decentramento" (Moro, 2010). Secondo Marie Rose Moro adottare un approccio realmente etnopsicoanalitico implica partire dal presupposto che lo strumento antropologico consente di delimitare ed esplorare l'ambito della relazione e di costruire con il paziente i significati culturali sui quali possono innestarsi i significati individuali, coerentemente con la ormai nota distinzione tra "cultura esterna" e "cultura vissuta".[3] Dal punto di vista operativo questa concettualizzazione prevede, nell'ambito dell'intervento, una costante attenzione alla distinzione tra contenitori (ciò che consente di dire) e contenuti, nella consapevolezza che solamente questi ultimi possono divenire oggetto di interpretazione. L'uso delle cosiddette *leve terapeutiche culturali*, così come quello della mediazione culturale etnoclinica e ancora della continua oscillazione tra una prospettiva *emic* e approccio *etic* rappresentano altrettanti snodi centrali della tecnica etnopsicoanalitica.

La clinica e la riflessione etnopsicoanalica presentano naturalmente importanti elementi di continuità con l'esperienza psicoanalitica più in generale. In particolare un aspetto è opportuno segnalare in relazione a questi elementi di continuità e concerne il rapporto tra dispositivo di cura ed osservazione e fatti osservati. La psicoanalisi stessa, infatti, è stata fondata sulla base di un assunto di fondo, quello che concerne il rapporto tra sistema di osservazione e di rilevazione delle informazioni e natura degli elementi che emergono da questa osservazione. È proprio a partire da questo assunto fondante della psicoanalisi che si è mossa all'inizio la ricerca di Tobie Nathan che, a differenza del suo maestro Devereux, ha operato un cambiamento radicale del setting classico. Nathan ha sottolineato come con pazienti non occidentali dobbiamo non solo scoprire l'oggetto (come in ogni altra psicoterapia) ma anche il sistema di pensiero che permette di percepirlo. "In maniera apparentemente tautologica dunque potremmo dire che se ci disponiamo in un rapporto duale con un paziente straniero, utilizzando il lettino, con sedute stabilite di quarantacinque minuti, difficilmente potremo usare altro discorso e altre spiegazioni da quelle psicoanalitiche, non perché abbiamo intenzione di curare il nostro paziente o perché lui ci richieda di guarirlo, ma semplicemente perché in questa condizione non potremo - o meglio non sarebbe appropriato - vedere altro" (Taliani, 2009). Considerazioni molto prossime a questa hanno indotto il gruppo di lavoro del Centre Devereux di Parigi a definire e strutturare un setting specifico, che nell'intenzione degli autori dovrebbe consentire di rendere esplicitabile l'alterità e quindi di "non colonizzare" il paziente con i modelli psicoterapeutici di matrice occidentale.[4] Il fulcro della scelta di adottare un setting differente è il tentativo di creare un dispositivo che

3 Quest'ultima articolata nel livello dell'essere, del senso e del fare (Moro, op. cit.).

4 Non mi soffermo qui sulla metodologia e sul dispositivo praticati presso il Centre Devereux in quanto si tratta di materiale ormai ampiamente conosciuto, per l'approfondimento del quale tuttavia si rimanda ai contribuiti segnalati nella bibliografia posta al termine del presente lavoro.

consenta di dire cose indicibili in un altro contesto, ma non va sottovalutato il fatto che il migrante si presenta sempre come un soggetto indocile e inquieto rispetto alle proprie appartenenze culturali ed ai propri idiomi della sofferenza. In altre parole la salvaguardia dell'alterità, da un punto di vista tecnico, può essere favorita dal dispositivo brevemente illustrato, ma tale obiettivo è a mio parere raggiungibile anche attraverso setting differenti. È stato per altro Roberto Beneduce a sostenere che il dispositivo della mediazione può essere realizzato, poste certe condizioni, anche in assenza di una molteplicità di mediatori.

**L'esperienza dell'altro**

Un aspetto peculiare del lavoro clinico con i migranti è quello dell'alterità, inteso come tema che si pone al centro della riflessione di ogni clinico che opera nell'ambito delle cosiddette discipline *etnopsy*. Vorrei soffermarmi qui su un profilo particolare che non concerne tanto la riflessione teorica quanto quella sulla natura emotiva e relazionale dell'esperienza dell'alterità che si realizza nella clinica dei migranti. Non è un caso se alcuni grandi autori come Kaes (1994), pur mantenendosi nel solco della psicoanalisi classica, si sono interrogati su questi aspetti. Se da un lato l'etnopsicoanalisi si è interrogata sull'alterità soprattutto in rapporto alle sue ricadute tecniche sul dispositivo della presa in carico, d'altro lato non va dimenticato che è centrale riflettere anche sulle ricadute che tale dimensione ha sul terapeuta impegnato nell'intervento. Naturalmente ogni lavoro di presa in carico psicologica implica un confronto con la dimensione dell'alterità, in quanto il paziente è sempre e inevitabilmente un *altro da sé*, aspetto che va assunto in tutta la sua portata relazionale proprio per evitare di colonizzarlo con i propri modelli ed il proprio mondo interno. È questo, d'altro canto, uno degli aspetti più importanti del lavoro di supervisione, che consente di evitare di intrudere nell'altro con i propri contenuti. Tuttavia, a mio parere, non va sottostimata l'esperienza di spaesamento nel lavoro con migranti, spesso portatori di un'alterità *radicale* per quanto concerne rappresentazioni della persona, delle relazioni e dello psichismo. Può essere opportuno, a questo proposito, riprendere una nota affermazione di Devereux; egli aveva avuto modo di sostenere che è il controtransfert il motore principale di informazione e trasformazione poiché le informazioni fornite dal transfert possono essere ottenute con altri mezzi, mentre quelle fornite dal controtransfert no (Devereux, op. cit.). Questa osservazione consente di mettere in luce come la questione del rapporto con l'altro e con l'alterità della sua esperienza, in particolare nel lavoro clinico con soggetti culturalmente altri, rappresenti una sfida tanto sul piano tecnico quanto su quello della relazione terapeutica in quanto tale.

Secondo Berenstein e Puget (1988), lo *spazio intrapsichico o intrasoggettivo* è quello delle relazioni oggettuali (tra l'Io e gli oggetti interni), lo *spazio intersoggettivo* è lo spazio delle relazioni e dei legami tra il soggetto e altri soggetti, men-

tre lo *spazio trans-soggettivo* è l'ambito dei rapporti tra il soggetto e il contesto sociale condiviso. Queste riflessioni ci mettono immediatamente in contatto con la complessità intrinseca alla dinamica inter-culturale che si realizza all'interno dei colloqui con soggetti migranti. Da questo punto di vista possiamo pensare alla situazione che si realizza nei colloqui come ad una manifestazione di quella che Winnicott ha definito come *area transizionale*: "non è senza ragione, [infatti], che Winnicott situa l'esperienza culturale nell'estensione dell'area transizionale. Egli propone il modello di una formazione e di una funzione psichica intermedia, nelle quali gli oggetti non sono né identici né estranei all'Io, né dipendenti da esso, né persi in esso. In questo tipo di formazione, la realtà psichica non ha altra consistenza che quella di essere condivisa" (Kaes, op. cit.).

Soprattutto però il terapeuta deve confrontarsi con quelle dimensioni che concernono l'alterità dell'altro, ma anche con il suo *essere Altro per un altro*, come ha sottolineato lo stesso Kaes: "noi siamo confrontati con il dibattito di cui Devereux è stato l'iniziatore. *Essere un altro per un altro* ci confronta con identità multiple, conflittuali, allorquando se ne desidera una, continua ed unificata, sintetica, contenuta nell'Io, nel Sé o Self. L'identità non è uno stato ma un *processo* e una funzione variabile, conseguenza d'identificazioni successive e delle situazioni nelle quali il soggetto si trova impegnato" (op. cit.). Questa complessità richiede che il terapeuta sia disponibile non solamente a confrontarsi con l'alterità, ma anche con l'*estraneo presente in se stesso* (Kristeva, 1990): dimensioni rimosse, negate, nascoste, responsabili delle sensazioni di inquietante estraneità, da cui possiamo cercare di distanziarci o difenderci con razionalizzazioni, scissioni, proiezioni. Dinamiche psichiche alla base della costruzione di stereotipi e pregiudizi di cui siamo poi, a nostra volta, prigionieri; o all'opposto idealizzazioni e fascinazioni che si esprimono con eccessi di empatia intrusivi e confusivi" (op. cit.). È nell'interazione tra questi molteplici aspetti, "in questo processo incerto [che] stanno le premesse per il riconoscimento e la ricostruzione di soggettività incerte e inquiete, per la cui *cura* il principio della non-neutralità dei nostri saperi e l'obbligo di compromettersi assumono per noi il valore di un assioma" (A.a. V.v., 2010).

**Praticare la differenza: una conclusione provvisoria**

Tobie Nathan ha intitolato un celebre lavoro *Non siamo soli al mondo*, riprendendo un'espressione utilizzata da un suo paziente nel corso di una seduta in cui si faceva riferimento alla presenza di altre entità e di altri mondi all'interno o accanto del nostro. A partire da questa riflessione dell'autore francese vorrei proporre una nota conclusiva che nasce in primo luogo dal pensiero della necessità, non tanto di interrogarsi sulla realtà di queste entità, quanto piuttosto di saper approcciare nella pratica etnoclinica altri *sistemi di ragionamento* (Young, op. cit.) non sempre riconducibili alle categorie dominanti del nostro pensiero psicolo-

gico. È questo il fulcro di quell'approccio che Ernesto De Martino ha definito *etnocentrismo critico* e che obbliga il ricercatore, ma anche il clinico, a sottoporre a critica e riflessione le proprie categorie, i propri strumenti e le proprie interpretazioni confrontandole con quelle delle società studiate. Tale approccio, che rispetto alla questione della sofferenza e della sua cura sottolinea la necessità di ragionare nei termini di *malattia-modello* piuttosto che di malattia-fatto (Beneduce, op. cit.), risulta essenziale in primo luogo per ridurre quel rischio di *fallacie categoriali* sottolineato da Kleinman (1996) in rapporto all'utilizzo di categorie diagnostiche e definizioni interpretative, con particolare riferimento all'attività clinica, quando utilizzate nel lavoro con soggetti appartenenti ad altri universi culturali e simbolici. Un'impostazione di questa natura risulta importante per ridurre i rischi di quel colonialismo culturale della psichiatria moderna contro cui si è espresso Hacking (1998). Le riflessioni di questo autore sembrano riecheggiare quelle provocatorie ed ormai famose di Tobie Nathan, che non molto tempo fa sosteneva che i nostri sistemi di intervento e cura diventano facilmente veri e propri strumenti di *abrasione della diversità* (Nathan, 2006). Da quanto ho cercato di esporre credo risulti evidente che la pratica etnopsicoanalitica, tuttavia, non muove i suoi passi solamente a partire dalla consapevolezza di questo rischio o dalla necessità di evitare le fallacie evocate, ma anche dalla precisa osservazione circa l'efficacia di un dispositivo di cura che sappia lasciarsi attraversare da saperi differenti e riconoscere altre antropologie ed altre psicologie. Ritengo che un approccio di questo tipo sia particolarmente coerente con quello psicoanalitico, in quanto pone al centro dell'attenzione non solamente i dispositivi teorici o gli idiomi della sofferenza propri di altri universi culturali, ma anche e soprattutto la questione delle forme di soggettivazione indotte dalle nostre terapeutiche e, prima ancora naturalmente, dai dispositivi e dai vincoli sociali in cui i migranti sono presi. Jean-Paul Sartre affermava che ogni essere umano è situato nel tempo e nello spazio, che ognuno di noi è insieme significato e significante, cioè produce dei significati, attribuisce un senso alla propria esistenza ma è anche, contemporaneamente, prodotto dal contesto e dagli altri. Lavorare sulle forme di soggettivazione indotte da tali processi risulta quindi centrale e indispensabile in un approccio di intervento realmente etnoclinico, ma anche, in fondo, in quello psicoanalitico più in generale, se è vero che la tutela e la valorizzazione della differenza ne costituiscono uno degli assunti di fondo: "contrariamente all'individuo che, identico a se stesso, risponde perfettamente ad una logica binaria […], il soggetto, che è differenza nella ripetizione, implica una logica ternaria. […] Il soggetto […] è essenzialmente una differenza: una differenza che sta alla base della logica ternaria interna al discorso" (Pradelles de Latour, 2005).

***Bibliografia***


A.a. V.v., 2008, *Annuario di Antropologia: Sofferenza sociale*, Meltemi, Roma.
A.a. V.v., 2010, Oltre l'esilio, politiche della cura e dell'accoglienza, in A.a. V.v., *Le dimensioni del disagio mentale nei richiedenti asilo e rifugiati*, Fondazione Cittalia, Roma.
Agamben G., 1998, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita.* Einaudi, Torino.
Augé M., 2000, *Il senso degli altri*, Bollati Boringhieri, Torino.
Benhabib S., 2006, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano.
Beneduce R., 1998, *Frontiere dell' identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo,* Franco Angeli, Milano.
Beneduce R., 1999, *Mente, Persona, Cultura. Materiali di etnopsicologia,* L'Harmattan, Torino.
Beneduce R., Pulman, B., Roudinesco, E., 2005, *Etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
Beneduce R., Roudinesco, E. (a cura di), 2005, *Antropologia della cura*, Bollati Boringhieri, Torino.
Beneduce R., 2005, *Trance e possessione in Africa*, Bollati Boringhieri, Torino.
Beneduce R., 2007, *Etnopsichiatria*, Carocci, Roma.
Bertolino R., 2010, *Prendo il pane dalla bocca del leone. Il rischio: vincolo e veicolo per i minori stranieri* in Giuliodoro S., Pizzichini M. A. (a cura di), *Rischio tutto. Il piacere del rischio in adolescenza*, Alpes Italia, Ancona.
Bertolino R., 2010, *La solitudine estrema. Note a margine su conflitti ed ambivalenze nei processi migratori,* in A.a. V.v., "*Migrazioni ed emarginazione sociale*", Quaderni del dipartimento di scienze sociali dell'Università Politecnico delle Marche, 1-2010.
Borowsky R., 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
Bourguois P., 2005, *Cercando rispetto. Drug Economy e cultura di strada*, Derive Approdi, Roma.
Cardamone G., Schirippa P., 1997, *Retorica della terapia, corpo e narrazione della malattia. La terapeutica carismatica nel Meridione d'Italia,* in Beneduce R. (a cura di), 1997, *Saperi, linguaggi e tecniche nei sistemi di cura tradizionali*, L'Harmattan, Torino.
Coppo P., 2003, *Tra psiche e culture*, Bollati Boringhieri, Torino.
De Martino E., 1997, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo,* Bollati Boringhieri, Torino.
Devereux G. 1978, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma.
El Khayat R., 2008, *Il mio maestro Gorge Devereux*, Armando, Roma.
Fanon F., 1996, *Pelle nera Maschere bianche*, Tropea, Milano.
Foucault M., 2006, *Ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano.
Gecele M. (a cura di), 2002, *Fra saperi ed esperienza,* Il Leone Verde, Torino.
Geertz C., 1988, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna.
Good B.J., 1999, *Narrare la malattia*, Edizioni di comunità, Torino.
Green A., 1994, *Slegare. Psicoanalisi, antropologia e letteratura*, Borla, Roma.
Hacking I., 1998, *Rewriting the soul,* Princeton University Press.
Kaes R., 1979, *Crise, rupture et depassement*, Dunod, Paris.

Kaes R., 1994, *Un séminaire expérimental interculturel*, Maastricht, juillet 1985, in *Connexions*, 63, 23-32.
Kaes R., 1998, *Une différence de troisième type. Différence culturelle et souffrances de l'identité*, In Kaës R., Ruiz-Correa O.-B. et al., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Dunod, Paris.
Kleinman A., 1996, *Writing at the margins,* University of California Press, Berkeley.
Kristeva J., 1990, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano.
Lacan J., 1974, *Scritti*, Einaudi, Torino.
Levinas Marcel, Ricoeur, 2008, *Il pensiero dell'Altro*, Città Aperta, Enna.
Mezzadra S., 2006, *Diritto di fuga*, Ombre Corte, Verona.
Moro M.R., 2004, *Bambini immigrati in cerca di aiuto*, Utet, Torino.
Moro M.R. (a cura di), 2010, *Manuale di psichiatria transculturale*, Franco Angeli, Milano.
Nathan T., 2003, *Non siamo soli al mondo,* Bollati Boringhieri, Torino.
Nathan T., 1996, *Principi di Etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
Nathan T., Stengers, I., 1996, *Medici e Stregoni*, Bollati Boringhieri, Torino.
Pradelles de Latour C. H., 2005, *Etnopsicoanalisi. Un altro approccio al soggetto*, in Beneduce R., Roudinesco E. (a cura di), *Antropologia della cura*, Bollati Boringhieri, Torino.
Remotti F., 1996, *Contro l'identità,* Laterza, Bari.
Ricoeur P., 2004, *Ricordare, Perdonare, Dimenticare*, Mulino, Bologna.
Sartre J.P., 1958, *Essere e nulla*, Einaudi, Torino.
Sayad A., 2002, *La doppia assenza,* Raffaello Cortina Editore, Milano.
Stengers I., 2003, *Il laboratorio etnopsichiatrico,* in Nathan, T., *Non siamo soli al mondo,* Bollati Boringhieri, Torino.
Taliani S., Vacchiano F., 2007, *Altri corpi*, Unicopoli, Milano.
Wacquant L., 2006, *Punire i poveri*, Derive Approdi, Roma.
Winnicott D., 2005, *Gioco e realtà*, Armando, Milano.
Young A., 1997, *Modi di ragionare e antropologia della medicina*, in *Rivista della società italiana di antropologia medica*, 3/4, pp 29-40.
Zempleni A., 1999, *Fra Sikness e Illness: dalla socializzazione all'individualizzazione della malattia*, in Beneduce R. (a cura di), *Mente, persona, cultura. Materiali di etnopsicologia*, L'Harmattan, Torino.
Zizek S., 2008, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Firenze.

***Roberto Bertolino**, Psicologo-psicoterapeuta Centro Frantz Fanon di Torino è responsabile clinico del "Progetto Teranga" per l'accoglienza di richiedenti asilo politico e titolari di protezione internazionale ad alta vulnerabilità psichica. Si occupa da anni delle tematiche connesse all'etnopsichiatria della migrazione, con particolare riferimento ai percorsi dei rifugiati politici e dei minori stranieri supervisionando progetti di accoglienza e collaborando con diverse equipe a livello nazionale.

# "FAI COME SE FOSSI A CASA TUA" MIGRAZIONE, STORIE, DOLORI, SPERANZE, TRAUMI

di Cristiana Vasino*

*Originariamente le parole erano magie e, ancor oggi,*
*la parola ha conservato molto del suo antico potere magico […].*
*Le parole suscitano affetti e sono il mezzo comune*
*con il quale gli uomini si influenzano tra loro.*
*Non sottovaluteremo quindi l'uso delle parole nella psicoterapia.*
Sigmund Freud

*Non c'è ritorno, pensavo, questo viaggio manca di simmetria, è solo andata.*
Erri De Luca

Sophie ha 9 anni e giunge in Svezia, da uno stato post sovietico, con i suoi genitori, dopo aver vissuto un'esperienza terrificante. Perseguitati a lungo dalla mafia locale, nel settembre 2015, mentre erano a bordo della loro auto, vengono fermati da un gruppo di uomini in uniforme della polizia.

"Siamo stati trascinati fuori, Sophie era in macchina, quindi ha visto me e sua madre essere picchiati brutalmente", ricorda il padre.

Gli uomini lasciano correre via la madre con la bambina in braccio. Il padre rimane fermo, in qualche modo anche per proteggerle, e viene portato via. Da quel momento non ricorda più nulla. Madre e figlia trovano riparo a casa di un amico insieme alla sorellina di Sophie.

Sophie è disperata. Piange, prende a calci il muro urlando agli adulti di andare a cercare il suo papà. Dopo tre giorni il padre viene liberato e le raggiunge. Da quel momento inizia il passaggio velocissimo da una casa all'altra di amici che porta, dopo tre mesi, al viaggio della famiglia verso la Svezia. Dopo l'arrivo, vengono trattenuti per molte ore dalla Polizia svedese. Iniziano quindi le pratiche per la richiesta di asilo e viene loro concesso un alloggio temporaneo per rifugiati in attesa dell'esito.

"Dopo un paio di giorni ho notato che non giocava più come una volta con sua sorella", dice la madre di Sophie. Poco dopo, la famiglia viene informata di non poter più rimanere in Svezia. Sophie è presente durante l'incontro con il Migration Board. Da quel momento smette di parlare e mangiare. Quando suo padre la solleva dalla sedia a rotelle, Sophie sembra senza vita. Viene alimentata da 20 mesi con un sondino e appare come completamente catatonica.

Karl Sallin, pediatra al Karolinska University Hospital a Stoccolma e studioso da anni del fenomeno, afferma che ad oggi non vi sono altri casi noti fuori

dalla Svezia di questa particolare patologia che viene da qualche anno definita come Sindrome da Rassegnazione (RS Syndrome).

Dal 1° gennaio 2003 al 31 aprile 2005, sono stati segnalati 424 casi (Hessle e Ahmadi, 2006) e registrate 6547 domande di richiesta di asilo per bambini (0-17 anni) in Svezia; di questi quindi il 2.8 % è stato diagnosticato affetto da RS (Von Folsach e Montgomery, 2006). Tra il 2015 e il 2016 sono stati segnalati 169 casi.

Siamo certamente di fronte ad un fenomeno non nuovo nella storia della medicina che, in questo caso, colpisce prevalentemente bambini e adolescenti psicologicamente traumatizzati durante un lungo e faticoso processo migratorio. L'esordio è depressivo, seguito da un graduale ritiro progressivo sino allo *stupor* e alla necessità di alimentazione con sondino.

Il recupero avviene entro mesi o anni e si sostiene che dipenda dal fatto che la famiglia possa ritrovare una certa speranza rispetto al proprio futuro. Ma ciò che più colpisce è la distribuzione geografica. Diverse centinaia di casi sono stati segnalati esclusivamente in Svezia negli ultimi dieci anni, spingendo il Consiglio nazionale svedese per la salute e il benessere a riconoscere RS come un'entità diagnostica separata.

L'ipotesi di stress attualmente prevalente non riesce a spiegare la distribuzione regionale e contribuisce poco al trattamento.

A quale fenomeno siamo di fronte? Quale interconnessione tra cultura di provenienza, esperienza traumatica e cultura di arrivo avviene? Che influenza ha questa interconnessione sullo sviluppo della patologia e soprattutto quale trattamento può essere efficace?

Ci si deve affidare solo al nascere nella famiglia di una rinnovata fiducia nel processo migratorio come salvaguardia della propria vita e di quella dei figli?

Chi rappresentano questi bambini simbolicamente? Di quali parti profonde e ferite anche famigliari si fanno portatori al punto da somatizzare una sorta di non vita?

Quale terapia, ma soprattutto quali psicoterapie potrebbero essere efficaci?

**Casa, rifugio, trauma**

Qualche passo indietro. Papadopoulos[1] si sofferma a lungo a riflettere su come "la perdita della casa e non il trauma è l'unica condizione che i rifugiati condividono. I rifugiati vengono definiti non come gruppo di persone che mostrino una condizione psicologica specifica, bensì semplicemente come persone che hanno perso la casa". Ciò produce quindi un profondo stato di struggimento nostalgico che li porta profondamente a desiderare di riparare proprio quel tipo particolare di perdita.

1 R.K Papadopoulos (a cura di), *L'assistenza terapeutica ai rifugiati – nessun luogo è come casa propria*, Edizione Magi 2002.

Questo ovviamente è legato imprescindibilmente all'Identità individuale che si forma attraverso un puzzle fatto di appartenenze. L'appartenenza ad un Paese, ad un gruppo linguistico, ad una minoranza, ad un gruppo politico di opposizione, o anche ad un Paese che non esiste più, a colori, suoni, luci, gusti, architetture, norme e convenzioni.

Quando questo puzzle viene scomposto o anche solo scosso, quando si perde la casa, l'identità vacilla portando la persona ad una serie di reazioni di disorientamento i cui esiti possono essere facilmente scambiati per sintomi di patologie legate al reale benessere della persona in quanto tale, sottovalutando o non valutando affatto proprio l'aspetto di sperdimento malinconico e di fatica di ritrovarsi intero, avendo perso un punto fondamentale di riferimento e di identità. Avendo quindi subito un trauma.

Del significato di trauma la letteratura non solo psicologica è colma di definizioni e significati. Moltissimi punti di vista tendono a costruire una fitta rete di significati al centro della quale c'è ovviamente la persona, l'esperienza, e gli esiti di questa esperienza. La specificità però che si ritiene sia necessario approfondire in questa riflessione è rispetto al trauma delle persone migranti e in particolare di moltissimi rifugiati. Si è di fronte evidentemente ad una serie complessa e quasi multistrato di eventi fisici, psichici, emotivi, spesso molto duraturi, spesso efferatissimi, per lo più inenarrabili letteralmente.

Eventi traumatici che toccano chi già, come si accennava, aveva affrontato per propria volontà o meno l'abbandono o la perdita della propria casa e che già si trovava in un clima di mancanza di riferimenti e di "disorientamento nostalgico"[2] che rende tutto il percorso estremamente faticoso e quasi impensabile nel rispecchiamento con un altro essere umano. Impensabile nel senso letterale. Non vi è spesso modo di riuscire neppure a pensare ciò che viene raccontato.

Quando ci si occupa di persone con traumi legati ad un percorso migratorio ormai diffusamente si fa riferimento alla diagnosi di Disturbo Post Traumatico da Stress[3] e al concetto di trauma come di uno strappo nell'anima come risultato di un'esperienza terribile (Elbert e Schauber 2002). Il trauma diviene quindi la ferita dell'anima. Tale ferita è talmente grave che la persona è terrorizzata, si sente impotente, e vive in un continuo stato di risposta di allarme psicofisiologico che può durare moltissimi anni anche dopo l'esperienza stessa. Vi è quasi una sorta di ipersensibilizzazione a qualsiasi tipo di stimolo esterno anche in ambienti protetti e lontani dal luogo delle torture o degli eventi traumatici che riattiva una serie di reazione fisiologiche e psichiche che portano sino allo sviluppo di

2 Idem.

3 Disturbo Post traumatico da Stress: si sviluppa in seguito all'esposizione ad un evento stressante e traumatico che la persona ha vissuto direttamente, o a cui ha assistito, e che ha implicato morte, o minacce di morte, o gravi lesioni, o una minaccia all'integrità fisica propria o di altri. La risposta della persona all'evento comporta paura intensa, senso di impotenza e/o orrore (DSM-V - APA, 2013).

comorbilità con disturbi mentali come la depressione, l'ansia o l'uso di sostanze.

Tale diagnosi ha aperto e permesso una serie molto più ampia e complessa di riflessioni e di contraddittorie valutazioni circa l'utilizzo adatto di una categoria diagnostica come questa anche per persone che provengono, per esempio, da contesti culturali molto differenti rispetto a quello occidentale. Bracken, Petty, 1998[4], Zarowsky, Pedersen, 2000[5], per esempio affermano che tale concetto ha una limitazione notevole nell'applicabilità in contesti transculturali di cui non si tiene molto conto nella diagnosi clinica psichiatrica o psicologica. Ma, soprattutto, in tal modo non si tiene conto del punto di vista psicosociale, ignorando la complessità sistemica che un tale evento può avere sui membri della famiglia, della comunità e del gruppo etnico.

Molti altri autori invece sostengono come non vi siano prove dell'ipotesi secondo cui l'incidenza del disturbo dipenderebbe da fattori culturali. Studi recenti mostrano come la reazione post stress agli eventi traumatici venga riscontrata in tutte le culture. Riferiscono quindi come il trauma sia da considerarsi come elemento individuale e come tale diagnosticato e trattato.

Tutto ciò per tornare a Papadopouls che sembra cercare di costruire una prospettiva più ampia e chiedersi: "Abbiamo definito il trauma sociale e quello psicologico individuale, come facciamo a creare delle connessioni tra questi e come aiutiamo le persone a guarire, proponendo qualcosa che nella nostra cultura occidentale oggi non esiste più? I luoghi di elaborazione collettiva del trauma servirebbero. Dove sono? Dove possono essere?".

E quindi quali terapie? Quali setting? A dove attingere per poter costruire modalità di cura e presa in carico utili ed efficaci che tengano conto di tutti questi fattori? È evidente che se ci si limitasse al trattamento del trauma e del DPTS, senza tener conto della provenienza culturale, della complessità del setting, della precarietà sovente dei luoghi in cui si incontrano le persone, della loro poco certa permanenza nel Paese di arrivo, si farebbe davvero un lavoro estremamente limitato e anche abbastanza tecnicistico, fine a se stesso.

Ecco quindi che ci si può riferire per esempio a trattamenti come la Terapia dell'Esposizione Narrativa (NET)[6], o l'Eye Movement Desensization and Reprocessing (EMDR)[7].

4 Bracken Petty (a cura di), Rethinking the Trauma of War, Free Association Books, 1998.

5 Zarowsky Pedersen, Editorial: Rethinking Trauma in a transitional world, "Transcultural Psichiatry", n. 37(3), 2000.

6 Schauer, Neumer, Elbert, Terapia dell'espoezione narrativa, Giovanni Fioriti Editore 2014. Schauer, Neuner, Elbert, Ertl, Onyut, Lamaro, Odenwald, Schauer, Narrative exposure therapy in children: a case study Intervention 2, (2004).

7 Francine Shapiro, EMDR. Una terapia innovativa per l'ansia, lo stresse, i disturbi di origine traumatica, Astrolabio. Onofri, Castelli, Gattinara, Ciolfi, Lepore, Ventriglia, L'approccio EMDR in un servizio di aiuto psicologico per rifugiati e richiedenti asilo a Roma, Franco Angeli Editore, 2014.

Nella NET il paziente parla ripetutamente di ogni evento traumatico in dettaglio, mentre fa di nuovo esperienza delle emozioni, delle cognizioni, delle sensazioni fisiologiche e sensoriali e dei comportamenti associati all'evento. Allo stesso modo il paziente racconta le esperienze positive.

Con l'aiuto e la guida del terapeuta, il paziente costruisce una narrazione della sua vita, focalizzandosi sui dettagli del contesto relativi alle esperienze traumatiche, così come sugli elementi importanti delle reti emozionali e su come tutte queste parti siano tra loro connesse. Il processo narrativo permette di riconoscere che la rete della memoria incentrata sulla paura, che nel presente provoca i sintomi allerta, viene da esperienze passate e che la sua riattivazione nel racconto è nient'altro che un ricordo di quelle esperienze.

Attraverso la narrazione ripetuta i pazienti perdono la risposta emotiva al ricordo degli eventi traumatici, il che porta alla lenta remissione dei sintomi post-traumatici. Allo stesso tempo guadagnano l'accesso ai ricordi passati e sviluppano un senso di coerenza, controllo e integrazione.

Nell'EMDR ci si focalizza sul ricordo dell'esperienza traumatica. È una metodologia completa che utilizza i movimenti oculari o altre forme di stimolazione alternata destro/sinistro per trattare disturbi legati direttamente a esperienze traumatiche o particolarmente stressanti dal punto di vista emotivo. Dopo una o più sedute di EMDR, i ricordi disturbanti legati all'evento traumatico hanno una desensibilizzazione, perdono la loro carica emotiva negativa. Il cambiamento è molto rapido, indipendentemente dagli anni che sono passati dall'evento. L'immagine cambia nei contenuti e nel modo in cui si presenta, i pensieri intrusivi in genere si attutiscono o spariscono, diventando più adattivi dal punto di vista terapeutico e le emozioni e sensazioni fisiche si riducono di intensità.

A ciò si prova ad aggiungere una riflessione sui luoghi collettivi della rielaborazione del trauma o per lo meno la possibilità, anche successivamente, di una condivisione gruppale dell'accaduto, per rispecchiarsi e ritrovarsi anche in un contesto psicosociale di sostegno e di reintegrazione della frammentazione identitaria, che come abbiamo visto accade molto spesso e che può essere in parte contenuta e in qualche modo anche sanata e guarita attraverso la condivisione di esperienze e talune volte anche attraverso, laddove possibile e anche dopo moltissimi anni, la visita a luoghi significativi della memoria.

Nella svariata moltitudine di approcci di cura, passando quindi ad un concetto molto ampio di casa, di identità e di cultura, di malessere e malattia, ci si deve soffermare sul concetto di appartenenza, di appartenenza culturale e quindi ancor prima di cultura.

**Appartenenze culturali o "universalizzazione" del trauma**

Il continuum infatti delle cure trova proprio agli antipodi chi sostiene che esistono modalità che possono essere utilizzate in modo quasi "universale" senza

tener conto della appartenenza culturale ed altre, opposte, che invece sostengono come sia fondamentale partire proprio dalla definizione di cultura per farne la cornice di riferimento in cui inscrivere il significato del malessere e trovarne anche la cura.

L'approccio psicologico-culturale studia la dimensione di popolazioni di culture altre da quella occidentale e inoltre interviene su di essa con dispositivi terapeutici adeguati. Evidentemente già il termine psicologico identifica un costrutto tipico della cultura occidentale, ma non altrettanto presente in culture spesso lontane da quella che una sorta di etnocentrismo connaturato spesso considera come riferimento. La distinzione tra mondo interno e mondo esterno, che tanto viene utilizzata nel nostro parlar comune, tra mente e corpo, tra mondo reale e mondo dell'al di là non possono essere facilmente assimilate in altre visioni del mondo.

Le rappresentazioni che utilizziamo per costruirci le lenti con cui osserviamo gli eventi e cerchiamo di dar loro significato ci fanno eseguire delle traduzioni dei fenomeni piuttosto che delle interpretazioni. Con tutti i limiti che le traduzioni spesso portano con sé, il campo diviene più ridotto, quasi asfittico. Diviene complesso fare altre ipotesi, aprire lo sguardo con angolature differenti. Provare non solo a guardare gli altri, ma tentare di guardarsi come altri.

Etnopsichiatria, Etnopsicoanalisi, Psichiatria Transculturale sovente vengono usati come termini quasi interscambiabili. Appartengono però in realtà ad impostazioni culturali e teoriche differenti. George Devereux e Tobie Nathan vengono riferiti ai primi due termini, mentre il terzo appartiene all'esperienza anglosassone.

In *Saggi di Etnopsichiatria generale*[8] Devereux afferma come si possano rendere complementari discipline apparentemente molto distanti tra loro come la psicoanalisi e l'etnologia (branca dell'antropologia che si occupa di studiare e confrontare le popolazioni esistenti nel mondo).

Cultura come concetto è l'elemento chiave dell'antropologia, la coppia normalità/patologia (normale/anormale) è l'elemento base in psichiatria, branca medica che cerca il punto in cui vi sia il limite di una posizione e l'inizio dell'altra. L'etnopsichiatria tiene conto di entrambi i concetti e tenta di confrontare e correlare il concetto di "cultura" con quello di "normalità-anormalità", determinando il punto preciso di incontro tra il normale e l'anormale in culture altre rispetto ad un certo fenomeno[9]. È quindi una disciplina complementarista, in cui è necessario un dialogo incessante e comparativo tra epistemologie psicoanalitiche, antropologiche, sociologiche, ma anche biomediche perché nessun punto di vista è esaustivo nello studio dell'uomo[10]. Il concetto di psichismo umano e quel-

8 George Devereux, *Saggi di Etnopsichiatria Generale*, Armando, Roma (1978).

9 Gabriele Profita, in *Dizionario degli Studi Culturali*, (a cura di) Michele Cometa, http://www.studiculturali.it/.

10 George Devereux, Ibidem.

lo di cultura sono indissolubilmente collegati, sia dal punto di vista metodologico che da quello funzionale.

Quindi quali cure? Che tipo di dispositivi possono essere iscritti partendo da questa concezione? Debbono essere quindi culturalmente determinati e adeguati. Non possono essere rigidi metodi per lo più riportati ed applicati senza riflessione e senza rilettura antropologica. Vi saranno quindi, secondo l'Autore, disturbi etnici che vanno riferiti ad un inconscio etnico, cioè riconosciuti culturalmente che debbono essere gestiti con mezzi culturali, mentre altri disturbi idiosincratici, cioè non riconosciuti culturalmente che debbono essere gestiti con mezzi solo psicologici.

È evidente come questa definizione evidenzi, in una analisi attuata in tempi attuali, uno spostamento sempre più netto verso disturbi idiosincratici e sempre meno culturali soprattutto nelle culture occidentali. Ciò evidentemente ha portato, tra l'altro, allo sviluppo di un sempre più spiccata valutazione come universale dei disturbi secondo questa lente, ma non è così per tutte le culture del mondo. Ed è qui l'importanza proprio di tenere presente sempre il punto di vista antropologico ed etnografico.

Un passo ulteriore in questa direzione di doppia ottica viene portato avanti da Tobie Nathan[11]. La psicoterapia viene considerata come "un procedimento d'influenza destinato a modificare radicalmente, profondamente e in modo duraturo una persona, una famiglia o semplicemente una situazione, partendo da un'intenzione terapeutica".

È fondamentale quindi tenere unita la famiglia o il clan di appartenenza, considerandoli parte di un corpo sociale più ampio. Tutte le pratiche possono essere considerate preziose, curative, ed in qualche modo interessanti, sia quelle scientifiche che quelle tradizionali. Il senso del processo di cura deve essere inserito nel riferimento culturale. Nathan rappresenta l'apparato psichico come una "macchina per creare dei legami che si autoregola su una macchina simile, con analoga funzione, ma di origine esterna: la cultura"[12]. Il sistema culturale è sovraordinato rispetto a quello psichico.

Come sintetizza efficacemente Gabriele Profita "il dispositivo terapeutico costruito da Nathan è complesso, articolato, richiede diverse tipologie di terapeuti. Esso è costituito da un gruppo terapeutico, in cui oltre al terapeuta principale sono presenti altri terapeuti di formazione psicologica, ma culturalmente e linguisticamente vicini al paziente o alla sua famiglia".

La lingua è un aspetto centrale nel lavoro etnopsicoanalitico. Anche se il paziente parla correttamente la lingua del terapeuta è indispensabile che ci siano nel gruppo terapeuti in grado di comprendere le connotazioni di una parola.

11 Tobie Nathan, *La follia degli altri. Saggi di Etnopsichiatria*, Ed. Ponte delle Grazie, 1993.

12 Tobie Nathan, Ibidem.

Deve essere possibile comprendere la lingua con la quale il paziente costruisce spontaneamente il suo pensiero, negli aspetti più profondi. L'altro aspetto del dispositivo, centrale nella costruzione nathaniana, è il gruppo.

Dal momento che si tratta di mediare tra universi, il paziente deve essere circondato da un gruppo in grado di far circolare la parola, convalidare le sue percezioni e sensazioni, proteggerlo da sospetti di stregoneria. Il gruppo è come la piazza del villaggio, in cui si realizzano tutte le transazioni psichiche della comunità. Esso ha la funzione di mediare tra il terapeuta e le etiologie tradizionali.

È evidente come questo impianto di cura che Nathan ha molto sperimentato nelle banlieue parigine necessiti di una struttura in grado di poterlo sostenere come può essere il Centro Georges Devereux fondato a Parigi dallo stesso Nathan nel 2008.

Da ciò che si è sinteticamente illustrato sono derivati molti studi e molti approfondimenti che hanno portato per esempio al lavoro di Marie Rose Moro che si occupa di bambini migranti, del loro benessere psichico e delle loro famiglie.

Moro, responsabile del Servizio di psicopatologia del bambino e dell'adolescente dell'Ospedale Avicenne di Bobigny (Università Parigi 13), afferma come "l'esilio può provocare una rottura del proprio involucro culturale e psichico, risolvendosi sia in un trauma che riattiva eventi antecedenti, sia nell'après coup di qualcosa che si sta compiendo qui e ora e che ripropone il trauma dell'esilio. I momenti di maggiore vulnerabilità dei genitori sono la nascita o l'adolescenza dei loro figli, ma anche fratture o lutti che si consumano durante l'esilio. È difficile elaborare una perdita da soli, senza il proprio gruppo di appartenenza e senza l'aiuto della famiglia e della comunità; e lo stesso vale per ciò che riguarda la crescita dei figli. Ed è perciò che la condizione transculturale è una situazione a rischio; ma i migranti sono persone coraggiose, pronte a imparare come trovare in se stessi le risorse necessarie".

In Italia quindi con De Martino, già a partire dagli anni '50, sono stati effettuati studi sul Tarantismo Pugliese, ma anche con Michele Risso e Wolfgang Boker circa la psicopatologia presente nelle Comunità italiane in Svizzera negli anni '60. Per giungere al lavoro di Coppo in Mali, di Salvatore Inglese circa la psicopatologia in tempo di guerra, sino a giungere a Beneduce con i suoi studi sulla possessione in Africa e sulla patologia che si sviluppa intorno alla migrazione.

Con Psicologia Transculturale "si definisce la disciplina che da un lato mette in relazione il comportamento umano con le variabili di ordine sociale e culturale, e dall'altro si propone di verificare la validità universale delle teorie psicologiche. In questo caso, non rinunciando alla posizione epistemologica occidentale (una branca della psicologia), ci si prefigge di descrivere e comparare quanto scoperto nei laboratori occidentali con quanto rilevato presso popolazio-

ni di altre culture. Le ricerche soprattutto di Thoma Csordas e di Lewton definiscono e individuano diverse concezioni cosmologiche e concezioni del mondo che hanno prodotto modelli di cura che, pur nella loro diversità, si dispiegano prevalentemente attraverso pratiche sciamaniche (ma il termine va inteso in senso ampio e generale), tutte culturalmente ordinate e talvolta unite anche con elementi di credenze religiose e di medicina occidentale. Per cui gli studi si concentrano soprattutto su popolazioni native del Nord America (i Navajo e i Sioux, gli Uroni), del Centro e Sud America, dell'America Ispano-Africana in cui vi è una ibridazione tra cattolicesimo e animismo indigeno. In tutte questi studi la presenza dello Sciamano appare fondamentale come elemento curativo e di riferimento, ma avrà ruoli e modalità differenti di intervento proprio a seconda dell'ibridazione con altri elementi culturali anche spesso importanti dalla colonizzazione europea.

**Conclusioni**

Peace arriva in consulenza accompagnato da un educatore. Non sa chi sono, cosa faccio, cosa vuol dire psicologo, perché è li. Si siede. Sta male. È stato ricoverato in SPDC diverse volte, si sente intontito dai farmaci, mi guarda di sottecchi. L'educatore rimane in stanza durante il colloquio. Lo decide Peace e a me va bene. Parliamo inglese tutti e tre. Il suo educatore garantisce che io non farò nulla di male. Che si potrà fidare, che non voglio controllare, che forse potrà anche aprirsi. Racconta una storia che continua a cambiare durante tutto il colloquio: la morte dei genitori, l'abbandono per strada, gli zii che lo consideravano impossessato. Spesso si tocca il petto.

Una cosa sola rimane stabile: la descrizione del suo Male. Come fosse una parte di lui, la sua identità e a tratti la sua Sposa. Le parla, al suo Male. La blandisce. Poi dice io sono questo. I miei sono morti di questo. È di famiglia. Lo sanno tutti che i miei sono morti così e gli zii avevano paura del Male, ma non potevano uccidermi o abbandonarmi. Avevano paura. Mia sorella mi doveva mandare la cura dal villaggio, ma mia sorella è in Turchia insieme alla cura. La tua medicina mi aiuta, ma perché me lo dice lui (e indica l'educatore), lui mi vuole bene, ma quando arriva il Male non riesco e cado per terra (cosa che accade realmente). Il Male vive qui, anche nei miei genitori, è dentro di noi, in mia sorella no, ma nel villaggio lo sanno che io ho il Male. Loro lo sanno.

Ho visto Peace tre volte poi non è stato più possibile. Mi ha fatto entrare nella sua malattia in modo totalmente diverso da ciò che mi era accaduto in anni di lavoro. Peace voleva la sua cura. Voleva qualcuno che parlasse la sua lingua. Voleva la sua identità riconosciuta, forse voleva essere malato nel suo villaggio, forse era partito senza alcuna consapevolezza, forse qui non era più alcuno. Forse voleva solo tornare a casa. Ma quale casa? Dove?

Evidentemente la trattazione non è del tutto esaustiva, vorrebbe essere un

punto di partenza grazie al quale poter riflettere su un tema più ampio e più toccante, per certi versi, in un momento della nostra storia dove la connotazione migrante si lega spessissimo a storie emergenziali di rifugio, violenza, tortura e dove sovente si tende a non trovarsi più cosi spesso ad occuparsi di esperienze di seconde e terze generazioni e di migrazioni fortemente desiderate e non solo sofferte.

Siamo in grado di poter avvicinare i nostri pregiudizi, le nostre credenze, la nostra cultura, le nostre certezze, osservarle, farle così tanto nostre da poterle trasformare in una sorta di cornice porosa, a maglie larghe, attraverso e nella quale poter accogliere, contenere, sederci accanto alle storie di altri, spesso incomprensibili sotto svariatissimi punti di vista per noi? Una sorta di Masala di tutto quello che siamo e di quello che sono stati i nostri antenati che si avvicina ad un meraviglioso, misterioso, lontanissimo talvolta quasi spaventevole mix dell'altro da noi.

Siamo in grado di trovare un luogo dove sederci e provare ad ascoltare ciò che la lingua non spiega, ciò che le metafore non aiutano a capire, ciò che però l'archetipo profondo che c'è dentro ognuno di noi ci fa sentire simili?

L'essenza dell'uomo come tale. La sfida di questo momento è questa. La confusione, il senso di sperdimento talvolta è anche nostro. Il tentativo di trovare modi "efficaci" di alleviare da terrore, schiavitù, esperienze ai limiti un altro uomo. È necessaria forse una qualche dose di audacia e di senso di migrazione interna.

C'è l'esigenza di andare oltre il proprio confine, ma anche verso territori totalmente mai esplorati, dentro la nostra storia prima di tutto, per trovare un punto in cui sedersi insieme. Ciascuno con la propria cornice porosa profumata di spezie e intrisa di dolore non sempre condivisibile, ma degna di essere rispettata.

Certo, sarebbe necessario poter avere moltissime risorse, progetti sperimentati, non solo sulla carta come spesso accade, non solo teorie generali, ma esperienze concrete da condividere proprio partendo dal nostro Paese. Ci stiamo occupando di un fenomeno nuovo.

Bisognerebbe avere garantito un servizio di mediazione linguistica culturale, preziosissima funzione ponte, che possa aiutare le persone durante l'incontro a trovare un senso al pensare, alle metafore, ai significati, ai silenzi, alle pause.

Bisognerebbe forse partire da qui. In modo intellettualmente onesto chiedersi come ci si possa occupare di psicoterapia se non si ha la certezza di ciò che si sta ricevendo e di ciò che viene accolto dall'altro. Certo si prova comunque e si crede fermamente che l'uomo in situazioni di estrema difficoltà, allo stremo delle forze possa riconoscere l'altro come aiuto se ne sente l'umanità, ma forse è chiedere troppo. Mediazione o interpretariato? Argomenti che meriterebbero riflessioni amplissime soprattutto per chi esercita un lavoro di ascolto e di parola.

E da qui poi spostarsi verso la formulazione e la raccolta delle esperienze che chi si occupa oggi di persone che migrano si trova ad affrontare, in Regioni diverse, con stanziamenti differenti e organizzazioni socio sanitarie differenti. Temi che sembrano allontanarci da Peace e da Sophie, rendere meno affascinante il nostro lavoro di terapeuti, ma che in realtà se affrontati con serenità e metodicità, potrebbero essere l'unico modo per garantire loro la possibilità di una cura.

***Cristiana Vasino** è psicologa e psicoterapeuta.

# DIRITTI INVIOLABILI E TUTELA DEL SOGGETTO VULNERABILE

di Alessandra Ballerini e Nicola Rossi*

Per scrivere queste righe abbiamo chiesto aiuto a degli amici esperti, nella fattispecie a degli psicologi, e ci siamo resi conto che noi, *operatori del diritto*, dovremmo farlo più spesso; dovrebbe diventare un'abitudine quella di cambiare prospettiva e strumenti di lettura delle questioni che affrontiamo giornalmente.

Abbiamo chiesto loro di fornirci qualche definizione di *vulnerabilità* per aiutarci a inquadrare il concetto anche sul piano giuridico.

"Secondo alcuni autori, tra cui Ferenczi, Balint, Bowlby, Winnicott, per citare i più rappresentativi, sono soprattutto i fallimenti ripetuti all'interno del contesto relazionale precoce a determinare uno stato di vulnerabilità nell'individuo, che può poi sfociare in psicopatologia in età adulta. Essi possono manifestarsi attraverso esperienze di separazione, di perdita, di mancanza di adattamento ai bisogni del bambino o di psicopatologia del caregiver e contribuiscono ad ostacolare l'integrazione dell'Io".

Scegliamo questo brevissimo stralcio tra gli appunti che ci sono stati inviati, perché racconta perfettamente la vita dei profughi, gli sati d'animo che si sono trovati, loro malgrado, ad affrontare dal momento in cui si è manifestato il *fattore di rischio* che li ha costretti a fuggire dal loro Paese, attraversare deserti, mari e prigioni e approdare nelle nostre coste.

Il tragitto della fuga dei richiedenti asilo è infatti costellato di tutte le cause della vulnerabilità: *fallimenti, separazioni, perdite*, alle quali va aggiunta anche ogni forma di violenza che la mente umana può concepire e il corpo sopportare.

Dal punto di vista giuridico, il concetto di vulnerabilità e la necessità avvertita dal nostro ordinamento di tutelare gli individui che, a prescindere dalla loro nazionalità, siano ritenuti vulnerabili sono due questioni che trovano una prima loro espressione direttamente nella nostra Carta Costituzionale.

Non a caso, infatti, i Padri Costituenti fissarono proprio al secondo articolo del testo costituzionale il principio secondo cui "la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili **dell'uomo**" universalmente inteso, e non quindi solo del cittadino italiano. Conseguentemente il medesimo art. 2 della Costituzione, di seguito "richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica e sociale".

Ecco, in questi due principi può scorgersi quello che, per noi operatori del diritto in materia di protezione internazionale e umanitaria, è la base della tutela accordata ai cittadini stranieri cosiddetti vulnerabili: riconoscimento e dovere di

tutela dei loro diritti inviolabili che si traduce nel diritto/dovere di solidarietà. È sulla base di questi principi, dunque, che, a nostro avviso, si dovrebbe incardinare il sistema dell'accoglienza e il sistema della tutela umanitaria con riconoscimento al soggiorno sul territorio nazionale dello straniero.

Diritti inviolabili, vulnerabilità, dovere di solidarietà sono, tuttavia, concetti elastici, indeterminati che necessitano di una interpretazione concreta. E ciò, si badi, è, in quest'area del diritto, generalmente un bene: il ricorso a concetti giuridici indeterminati, a formule elastiche e a clausole aperte impedisce, infatti, di ancorare il significato di una norma ad un determinato momento storico e consente all'operatore del diritto di adattarlo alla evoluzione (si spera in positivo) dei tempi.

Ciò detto, è quindi compito dell'interprete tentare di individuare un quadro semantico al cui interno collocare i possibili significati del concetto indeterminato, spesso ricorrendo a elementi o criteri extragiuridici, ma tenendo sempre come chiave di lettura inderogabile il dettato costituzionale.

Così accade, ad esempio, proprio per il concetto di vulnerabilità, per la cui definizione spesso occorre attingere a saperi e conoscenze provenienti da altre scienze.

In prima istanza, la vulnerabilità evoca chiaramente la possibilità di essere leso o ferito (da *vulnus* che in latino appunto significa ferita o lesione) o la condizione di fragilità di chi è già stato vittima di *ferite*.

Quando questo rischio concreto di lesione attinge a diritti inviolabili della persona umana, il nostro ordinamento riconosce al titolare *vulnerabile* del diritto una particolare forma di tutela che, nei confronti del cittadino straniero richiedente asilo, si traduce nel sistema di accoglienza e nel riconoscimento di una protezione internazionale o, quantomeno, di una protezione cosiddetta umanitaria. L'accoglienza e la protezione hanno come evidente fine di impedire, da una parte, che nuove *ferite* tormentino il richiedente protezione e, dall'altra, che le vecchie si risanino, per quanto possibile.

La categoria dei diritti inviolabili è, tuttavia, anch'essa un concetto indeterminato, o meglio, non predeterminati sono i diritti appartenenti a questi categoria di cosiddetta inviolabilità.

Piero Calamandrei, nel suo celebre discorso sulla Costituzione del 1955, definisce la Carta costituzionale "in parte una realtà, ma soltanto in parte è una realtà. In parte è ancora un programma, un ideale, una speranza, un impegno, un lavoro da compiere".

È in questi termini che si deve guardare alla categoria dei diritti inviolabili come ad una "fattispecie aperta", una clausola di salvaguardia del sistema costituzionale all'interno della quale è immaginabile l'enucleazione di "nuovi inviolabili diritti" che l'evoluzione della coscienza sociale richiederà.

Tra i diritti inviolabili, oggi, rientrano certamente i fondamentali diritti che

spettano alla persona in quanto tale, e tra questi, esemplificativamente, si posso citare: la tutela della dignità umana, la tutela della personalità e dell'identità, il diritto alla vita, la tutela della salute psico-fisica, la libertà di pensiero. Ecco, una lesione o un rischio di lesione ad uno di questi diritti fondamentali, che la nostra Costituzione riconosce inviolabili, integra certamente una condizione di vulnerabilità.

La giurisprudenza, generalmente, distingue tra fattori **soggettivi** di vulnerabilità (motivi di salute, ragioni di età, traumi subiti tali da lasciare traccia significativa nella personalità del richiedente) e fattori **oggettivi** di vulnerabilità che possono essere legati a guerre civili, a rivolgimenti violenti di regime, a conflitti interni, a catastrofi naturali, a rischi di tortura o di trattamenti inumani o degradanti o altre reiterate violazioni dei diritti umani nel Paese di origine o in quello di transito, come ad esempio la Libia.

È nella valutazione della sussistenza di tali fattori di vulnerabilità che l'operatore giuridico deve fare ricorso a elementi e criteri non propriamente normativi, attingendo a conoscenze esterne alle normali conoscenze del giurista.

Mentre in relazione ai cosiddetti fattori oggettivi di vulnerabilità il compito dell'operatore giuridico è supportato dal costante lavoro di ricerca, di indagine e di denuncia, compiuto da ONG internazionali come Amnesty International o Medici Senza Frontiere, o compiuto da reporter e giornalisti, in relazione ai fattori soggettivi il campo di indagine e di valutazione richiede, invece, il supporto di scienze umanistiche, sociali e psicologiche.

L'operatore, sia esso avvocato, giudice, tutore di minore non accompagnato o membro della Commissione territoriale, deve accedere a conoscenze scientifiche proprie, ad esempio, della psicologia o dell'antropologia quando si tratta di valutare la sussistenza o meno di un trauma e di un disturbo della personalità post traumatico che necessita di protezione.

Ecco, quindi, che all'interno di un giudizio, nella materia della protezione internazionale e umanitaria, si inserisce un momento, particolarmente importante, di ascolto del richiedente, la cui valutazione non può limitarsi a considerare le eventuali reticenze o difficoltà come sintomo di una malafede del richiedente. Spesso, infatti, è esattamente il contrario.

Come i giudici del Tribunale di Genova hanno già opportunamente osservato "gli studi in materia hanno accertato che l'emersione dei traumi, delle violenze, delle torture è un percorso assai difficile: ricordare è anche riaprire ferite e far esplodere una sofferenza psicologica rimasta latente. E così frequentemente la vittima non può raccontare le proprie vicende (o non può raccontarle in maniera coerente, cronologica e lineare) perché non lo sa fare, perché non può ancora scindersi in qualcuno capace di osservare il passato e in qualcuno che quel passato lo ha vissuto. Si parla a questo proposito di disturbi della memoria narrativa".

L'audizione del richiedente asilo diviene quindi un momento fondamentale e irrinunciabile a cui l'operatore giuridico, proprio come uno psicologo o un medico, deve necessariamente essere preparato e, per questa ragione, con l'esperienza, sono state individuate linee guida, protocolli e prassi, oggetto di codificazione, a cui l'operatore dovrebbe attingere per individuare quelle che sono le regole dell'ascolto.

In questo senso si può ricordare come, secondo le linee guida dell'UNHCR in merito alle interviste dei richiedenti asilo, "non è inusuale per i richiedenti asilo avere difficoltà nel raccontare la loro storia. Possono esitare, balbettare, ritirarsi in silenzi prolungati o fornire spiegazioni che mancano di coerenza o sembrare contraddittorie (…). Per i richiedenti asilo date, luoghi ed ogni esperienza personale significativa possono essere dimenticate o offuscate a causa di traumi psicologici o del tempo trascorso. Omissioni ed imprecisioni non necessariamente indicano disonestà. L'intervistatore deve anche tenere presente che il richiedente può non aspettarsi di dover rievocare tutti i dettagli della sua storia personale"[1].

Nella stessa ottica, si pone, ad esempio una recente sentenza della Corte d'Appello dell'Aquila: "la valutazione delle dichiarazioni del richiedente non può prescindere dalla considerazione dei limiti della memoria umana, dei possibili effetti che su di essa possono avere le esperienze traumatiche vissute dal dichiarante e le sue particolari condizioni personali (di sesso, età, salute, istruzione, contesto sociale di provenienza) e delle possibili imprecisioni rappresentative connesse alla necessaria intermediazione di un interprete" (Corte d'Appello dell'Aquila, 6 aprile 2017, n. 576).

Un nostro assistito qualche giorno fa, dopo essere approdato a Lampedusa, ascoltato dalla Commissione Territoriale che doveva esaminare la sua richiesta di protezione, riguardo al motivo della sua fuga dal paese di origine ha risposto con assoluto candore e straordinaria capacità sintesi "vorrei una vita": Questa supplica, questo anelito di dignità, contiene in sé e presuppone quella vulnerabilità di cui si è detto. Ed il diritto alla vita invocato dal nostro Cliente è il più inviolabile dei diritti e dovrebbe dunque trovare una qualche forma di tutela. Chi, volendo una vita, rischia di perderla in mare, è già evidentemente portatore di un vulnus che merita una protezione giuridica e possibilmente una tutela psicologica.

***Alessandra Ballerini e Nicola Rossi** sono avvocati a Genova.

1 Cfr. *Intervistare i richiedenti asilo* pubblicato da UNHCR e reperibile al link: https://www.unhcr.it/wp-content/uploads/2016/01/6intervistare-i-richiedenti-asilo.pdf

**Una poesia di Ndjock Ngana**

***Prigione***

*Vivere una sola vita*
*in una sola città*
*in un solo Paese*
*in un solo universo*
*vivere in un solo mondo*
*è prigione.*

*Amare un solo amico,*
*un solo padre,*
*una sola madre,*
*una sola famiglia*
*amare una sola persona*
*è prigione.*

*Conoscere una sola lingua,*
*un solo lavoro,*
*un solo costume,*
*una sola civiltà*
*conoscere una sola logica*
*è prigione.*

*Avere un solo corpo,*
*un solo pensiero,*
*una sola conoscenza,*
*una sola essenza*
*avere un solo essere*
*è prigione.*

Ndjock Ngana, è nato in Camerun nel 1952 e nel 1973 ha lasciato il suo paese per trasferirsi in Italia. Attualmente vive a Roma. Ha seguito la strada dell'impegno politico, sociale, culturale per la conservazione delle culture africane. Ndjock Ngana è anche e soprattutto poeta e scrittore. Ultima sua pubblicazione una raccolta di poesie *La nostra Africa* (Vis, 2017).