varchi

tracce per la psicoanalisi

i rompicapo dell'etnopsichiatria

INDICE

4 **Editoriale**

Il Seminario di Bonassola

6 **I rompicapo dell'etnopsichiatria**
di Roberto Beneduce

24 **Vite in prestito**
di Simona Taliani

35 **Intervista: "Madame Cherki, come ricorda Frantz Fanon?"**
di Mauro Carosio

STRANIERI A SE STESSI

42 **I disagi degli invisibili**
di Gilda Della Ragione

50 **Considerazioni di una terapeuta emigrata**
di Mariagrazia Bianchi Schaeffer

59 **Io immigrata, psicoterapeuta peruviana**
di Edith Ferrari Tumay

63 **Gli occhiali degli altri**
di Santa Bellomia

STRANIERI A CASA NOSTRA

68 **Amina, regina di quadri**
di Silvia Malvezzo

71 **La madre di Jesus**
di Erika Cappanera

74 **Mantenere o prendersi cura? La tragedia degli equivoci**
di Michele Corioni

78 **Voodoo o psichiatria?**
di Francesca Corsini

82 **Inchiesta: La cura dell'altro nella nostra città**
di Gabriella Paganini

101 **USCITA D'EMERGENZA**

EDITORIALE

Scrive A. Mucchi Faina nel suo saggio del 2006 *Comunicazione interculturale. Il punto di vista psicologico-sociale*: "Il problema particolare e pressante che pone la comunicazione interculturale mi sembra essere soprattutto quello della traduzione: non mi riferisco ovviamente alla mera traduzione linguistica, che pure è molto importante, ma ad una trasmissione di senso e di significati… L'avvicinamento all'altro, lo studio delle differenze (e delle somiglianze) interculturali rendono necessaria una preliminare riflessione su se stessi ed una presa di coscienza riguardo a quanto del nostro modo di pensare ed agire sia condizionato dalla nostra appartenenza culturale". In queste riflessioni è racchiusa sinteticamente tutta la complessità connessa al rapporto con la sofferenza dell'Altro, sia esso il migrante volontario o quello obbligato, qualunque siano la sua provenienza geografica, la causa e la natura del suo disagio. Parole come salute, malattia, cura, sofferenza psichica, pur nella consapevolezza che il dolore è esperienza strettamente individuale e scarsamente generalizzabile, spesso sono per noi dense di un significato già dato, appoggiate a coordinate riconoscibili e riconducibili ad una certa sostanzialità. E invece l'Altro ci pone di fronte ad una sfida continua: alle nostre certezze, ai nostri valori, ai nostri stili di vita, all'immagine che abbiamo di noi, tutti aspetti che è necessario ridefinire continuamente, se non vogliamo trasformarli in gabbie. Ne va dell'Altro ma anche di noi, della nostra vita, della nostra società in cui la dimensione multietnica è dato irreversibile, con buona pace di coloro che ancora si interrogano se convenga o no accettarla.

Su questi temi il Ruolo Terapeutico di Genova si è impegnato nel Seminario di Bonassola del 28/30 ottobre 2011, invitando a partecipare Roberto Beneduce e Simona Taliani.

Pubblichiamo di seguito una sintesi degli atti del Seminario e i contributi, molto graditi come sempre, che sono giunti in redazione sull'argomento.

Il Seminario di Bonassola

28 / 30 Ottobre 20111

I ROMPICAPO DELL'ETNOPSICHIATRIA

Riportiamo di seguito una sintesi del Seminario di Bonassola del 28/30 ottobre 2011, organizzato dal Ruolo Terapeutico di Genova. Tale sintesi viene fatta sulla trascrizione tratta dalla registrazione dello stesso.

Ringraziamo il Professor Roberto Beneduce e la Dottoressa Simona Taliani per questo prezioso contributo.

I ROMPICAPO DELL'ETNOPSICHIATRIA

di Roberto Beneduce
Professore associato di Antropologia Culturale presso l'Università di Torino

Introduzione

Gli eventi ci attraversano, ci interrogano, soprattutto quando sono eventi di una certa gravità, di una certa drammaticità e non si può non parlarne, soprattutto se dell'etnopsichiatria vogliamo dare una visione particolare.

Una visione che stringe con il tempo, con la storia, con il reale. Un abbraccio e una sinergia sistematici. Mentre venivo qui a Bonassola pensavo alle strade interrotte dalla recente alluvione, ai ritardi, all'imprevisto.

Alcuni studiosi africani evidenziano la sottile differenza fra l'imprevisto e l'inatteso quando sottolineano che ci sono contesti nei quali delle cose possono accadere ben lungi dalle aspettative a fronte di situazioni in cui l'imprevisto è regola.

Nella categoria dell'imprevisto rientra il non sapere se un mezzo di trasporto arriverà per tempo, se sarà possibile raggiungere il luogo del lavoro, se la strada della capitale sarà invasa dal fango, dalle piogge; c'è con il tempo una sorta di legame quanto mai fragile, incerto che, non a caso, nutre anche percezioni particolari e minacciose, e ciò riguarda già l'etnopsichiatria.

Infatti lo stesso Ernesto De Martino aveva fondato il suo approccio al mondo magico e alla sua storicità proprio guardando alla categoria del non garantito. Nei contesti in cui l'essere al mondo, la presenza nel mondo non sono garantiti la magia trova il suo nutrimento, il pensiero magico trova il suo alimento quotidiano. Quando manca la garanzia dell'essere lì, in questi contesti il pensiero magico permea la vita quotidiana, i rapporti, le incertezze.

Noi siamo poco abituati a ritenerci non garantiti. Tutto per noi è scandito da una successione di segni che ci dicono che tutto accadrà come sempre, che l'interruttore della luce farà arrivare la luce, che ci sarà la connessione, che ci saranno i soldi in banca, che mangeremo come ogni volta. E dobbiamo fare i conti, per prendere un po' di distanza da questa prospettiva etnocentrica, con il fatto che questo garantito nel mondo non è affatto la regola.

L'etnopsichiatria potrebbe essere definita come quella scienza, quello sguardo, quel sapere che non smette di riflettere sulla condizione di chi non è ga-

rantito e, a partire da questa riflessione elementare, vuole poi affondare i suoi interrogativi, le sue esplorazioni, in ambiti specifici.

Questo presupposto è utile anche ad avviare subito un piccolo distacco, una piccola salutare distanza rispetto al moltiplicarsi di gruppi o individui che adottano, per definirsi, il termine etnopsichiatria, etnopsichiatra o etnopsichiatria transculturale.

L'anno scorso a Milano sono stati consacrati due giorni alla psichiatria transculturale in Italia, perché questo è stato un anno di ricorrenze: 50 anni dalla morte di Frantz Fanon, 100 dalla nascita di un grande narratore peruviano José María Arguedas, ma anche 30 anni dalla morte di Michele Risso, uno degli autori più significativi, insieme ad Ernesto De Martino, dell'etnopsichiatria italiana, attento alla storia, ai problemi caratteristici delle istituzioni della cura e a quell'evento, diciamo per eccellenza, di smottamento, di vacillamento del sè, delle proprie appartenenze, che è la migrazione.

Diciamo che in Italia abbiamo da valorizzare e abbiamo anche da compiere questo sforzo di riappropriazione di un pensiero pochissimo conosciuto al di fuori del nostro paese, che già 40-50 anni fa aveva prodotto delle intuizioni, aveva aperto delle fonti di riflessione quanto mai originali. L'etnopsichiatria è una materia controversa, un territorio molto conflittuale, non solo sul piano epistemologico, ma anche per i temi stessi di cui si occupa. Cominciamo con l'aspetto più propriamente storico-epistemologico: perché l'etnopsichiatria è disciplina controversa? Perché posso parlare di rompicapo dell'*etnopsichiatria*? Questa espressione la dobbiamo a Wolfang Böcker che ha scritto l'introduzione all'edizione italiana del libro cofirmato con Michele Risso nel '64, pubblicato in tedesco in Svizzera e, solo dopo molti anni, circa 18 anni, in Italia con il titolo di *Sortilegio e delirio*.

Perché dunque è controversa l'etnopsichiatria? Perché non può non essere disciplina controversa?

L'etnopsichiatria nasce nel contesto coloniale: è la psichiatria coloniale che guarda all'altro come a un folle, ma anche, e da subito, a un folle gerarchizzato, a un altro già inchiodato ad una differenza etnico-razziale che lo squalifica, lo deumanizza, lo ridicolizza, lo banalizza. È importante non dimenticare questa radice oscura che spiega non solo i problemi del presente, ma anche molto più semplicemente la diffidenza con la quale gli operatori, gli esperti, gli psichiatri, gli psicologi dei paesi che furono un tempo colonie, accolgono oggi il nome "etnopsichiatria".

Frantz Fanon

Già negli anni '90 uno dei più autorevoli psichiatri transculturali, Raymond Prince, scriveva una breve nota di commento in merito alle polemiche, ai dibattiti che avevano accompagnato l'opera di un etnopsichiatra, un tale John Co-

lin Dixon Carothers. Questa vicenda è interessante non solo sul piano storico-epistemologico-bibliografico, ma anche perché dà la misura della incompiuta soluzione di questo problema.

Raymond Prince dava titolo alle sue considerazioni: che cosa c'è in un nome? *What's in a name*? riferendosi all'etnopsichiatria e, proprio perché voleva sottolineare le controversie sulla disciplina, il dibattito veniva riproposto da una breve notazione di uno psichiatra nigeriano che sottolineava come Carothers, che aveva lavorato in Kenya negli anni '50, non aveva capito nulla della mente degli africani. Aveva intitolato il suo testo proprio così: *La mente africana, uno studio in etnopsichiatria*. Lo psichiatra nigeriano sottolineava il profondo razzismo, il profondo disprezzo che questo psichiatra di origine britannica aveva espresso in quel lavoro.

È a mio avviso importante non mettere da parte lo sguardo degli altri su di noi e sulle nostre parole, sulle nostre opere. Troppo poco ancora ci preoccupiamo di come l'altro ci osserva, ci scruta, ci identifica, ci classifica. Il mio invito, anche per andare un po' al di là di una troppo spesso pacificatoria definizione/rappresentazione delle società multiculturali, è di abituarci ad accogliere nella critica dell'altro, nello sguardo dell'altro, un elemento fondamentale di autoriflessione critica, tanto più se quest'altro è un nostro collega.

Che cosa di tanto spregevole aveva scritto Carothers in quell'opera del '53? Aveva scritto che le differenze psichiche, cerebrali degli africani non dovevano sorprenderci, così come non doveva sorprenderci la differenza di colore della loro pelle. Quella differenza biologizzata, gerarchizzata, era per lui scontata e motivata addirittura dal fatto che il cervello, come la pelle, avevano una comune origine ecto-dermica. Nel feto questi due tessuti, come i medici sanno, hanno una comune origine: perché sorprendersi quindi se il cervello è diverso nelle sue prestazioni, nella sua capacità di produrre un pensiero astratto, quando anche la pelle è così diversa?

È stata quindi lanciata in quegli anni una sfida per l'etnopsichiatria, una sfida su come pensare la differenza dell'altro senza scivolare in questo alveo di luoghi comuni, di stereotipi, di pregiudizi che non sono nel linguaggio comune, ma nei testi della scienza sotto firme autorevoli, addirittura in manuali pubblicati sotto l'egida dell'Organizzazione Mondiale della Sanità. Questo è il dilemma, uno dei rompicapo dell'etnopsichiatria: come ripensare una differenza che a lungo è stata sottolineata, ma sempre immediatamente oscurata dal gesto del razzismo e dalla violenza, non solo simbolica, che l'ha accompagnata.

A voler esplorare tutta la letteratura psicologica e psichiatrica dagli anni '20 agli anni '60 del secolo scorso, sobbalzeremmo dal numero di luoghi comuni relativi alla vita nelle colonie. Anche in Italia, per esempio, la *Domenica del Corriere*, durante il fascismo, pubblicava incredibili documenti razzisti su quello che era l'altro nel mondo coloniale. Ma io mi sto riferendo non tanto a comuni

giornali o riviste, ma a testi autorevoli come, ad esempio, il *Manuel Alphabétique de Psychiatrie* di Antoine Porot e degli altri collaboratori della celebre Scuola di Algeri. Anche in questo caso questi luoghi comuni si ripropongono con monotona perseveranza: *"l'Arabo-musulmano è impulsivo, dedito al crimine, infantile sul piano della sua sessualità, menzognero"*. È uno psichiatra che scrive questo, che costruisce dunque l'immagine dell'altro, indipendentemente da ogni prospettiva critica, senza incontrarlo, senza cioè che ci siano le condizioni dell'incontro.

Questo è uno dei paradossi forse più drammatici perché, in un sapere che intende curare l'altro ma di fatto si accontenta di respingerlo al di sotto di queste rappresentazioni stigmatizzanti, dobbiamo chiederci quale poteva essere la natura, la qualità di quell'incontro, quale poteva essere il progetto di cura dello psichiatra nelle colonie, che percepiva l'altro in questi termini. I giudizi sprezzanti non si contano, alcuni sono diventati quasi un ritornello nei testi di critica pubblicati in questi anni come, ad esempio, il giudizio di Carothers che sosteneva che la mente dell'africano medio corrispondeva a quella di un uomo adulto europeo lobotomizzato.

Sono delle immagini che ci danno la misura della violenza del nostro sapere.

Allora possiamo dire che l'etnopsichiatria deve liberarsi di un'eredità estremamente controversa: i suoi padri hanno lasciato un segno terribile sul suo corpo. Quest'eredità deve essere ripensata perché, altrimenti, non c'è possibilità di pensare adeguatamente il problema della differenza e in particolare della differenza culturale.

Un pensiero etnopsichiatrico deve preliminarmente decolonizzare il sapere da cui prende origine.

E questa operazione, a mio giudizio, non è ancora stata compiuta con sistematicità e con vigore da tutti coloro che pure si autodefiniscono psichiatri transculturali, etnopsichiatri. La decolonizzazione del sapere psicologico-psichiatrico è la tessera mancante di molti dei contributi che pure apprezziamo per la ricchezza dei dati che ci offrono, per la documentata analisi di questo o quel sistema di cura, ma quello che manca è sempre il passaggio, a mio giudizio irrinunciabile, al quale non si può abdicare, ovvero la decolonizzazione del sapere da cui traiamo ispirazione.

C'è un autore che di questa decolonizzazione si fa pioniere, profeta e protagonista ed è Frantz Fanon. Frantz Fanon è l'autore al quale l'etnopsichiatria guarda di rado, perché Frantz Fanon è non solo considerato, il più delle volte, come lo psichiatra martinicano che in Algeria si lascia coinvolgere dalla guerra di liberazione anticoloniale abbandonando, dopo qualche anno, la sua pratica di psichiatra nell'ospedale di Blidà, a qualche decina di chilometri da Algeri, ma è soprattutto visto come il teorico della violenza.

Io credo per più ragioni che guadagneremmo molto, nel nostro percorso di

decolonizzazione del sapere psicologico e psichiatrico, se nel pensare in modo appropriato alla differenza culturale tornassimo a Fanon. Frantz Fanon è lo psichiatra che dopo poco più di tre anni di lavoro scriveva al ministro francese per dire che egli non poteva continuare a lavorare in quell'ospedale psichiatrico come direttore perché il compito di curare era incompatibile con il regime coloniale: *"Qui non c'è possibilità di curare l'altro"*, diceva.

Frantz Fanon esplicita con le sue dimissioni non solo una questione politica, ma quella che potremmo definire già una questione di etica della cura: impossibile curare un altro deumanizzato, avvilito, oppresso da quella che lui chiama, in una pagina celebre de *I dannati della terra*, la tormenta onirica della vita nella colonia. Sono pagine molto importanti in cui Fanon, che pure è attento e finissimo osservatore dei disturbi, della sofferenza dei corpi dei colonizzati che vuole curare, e che vuole sottrarre dalla malattia, non smette di guardare ad un contesto che umilia quei corpi proprio nel momento in cui intende curarli: un contesto che vuole banalizzare quei corpi proprio quando presume e pretende di sottrarli alla sofferenza. A tal proposito il contributo di Fanon è molto ricco e molto articolato, ed è facilmente riconoscibile, anche se non firmato, negli articoli pubblicati sulla rivista del fronte liberazione nazionale Mujaheddin (la regola prevedeva che non si firmassero) non solo perché è attestato da coloro che hanno accolto nelle loro mani quel contributo del '55 e che sono ancora vivi, ma anche da altri biografi di Fanon.

In quel breve testo del '55 Fanon scrive alcune considerazioni etnopsichiatriche. Non è questa la prima volta che pronuncia la parola etnopsichiatria, ma è di sicuro l'occasione nella quale in modo più netto individua ciò come l'oggetto della sua riflessione e della sua critica. Le parole di Fanon sono un intreccio di ironia e di critica corrosiva. Nel '55 ha di fronte a sé i lavori della Scuola di Algeri con i quali ha dovuto incontrarsi o i testi di Carothers, l'autore di *African Mind*, che lavorava in Kenya all'ospedale Mathari di Nairobi, o i testi di un altro psicologo che incontra nel suo itinerario corrosivo-decostruttivo, Octave Mannoni: Fanon ha quindi di fronte questi autori che parlano di etnopsichiatria e dice che quell'etnopsichiatria non serve, che è un'etnopsichiatria inutile.

Le sue critiche sono senza risparmio anzi, dice, sono questi dati quelli sui quali l'etnopsichiatria oggi, l'etnopsichiatria contemporanea, fonda il suo sapere. Frantz Fanon non può non criticare l'etnopsichiatria, perché l'etnopsichiatria che ha di fronte è quella razziale, è quella della colonia, è quella che disumanizza i colonizzati, dunque noi non avremmo detto nulla di diverso se fossimo stati nel '55 in Algeria.

Frantz Fanon sa come è trattata in quel momento la cultura dell'altro, è una cultura scimmiottata; ad esempio Antoine Porot scriveva che gli Arabi-musulmani passano buona parte del tempo nei loro *salamelecchi*, ossia scambia il saluto consueto dei Musulmani *"Salam Aleikum"* come una sorta di inutile, noiosa, ba-

nale, infantile melopea, questo canto ritmico che scandisce spesso i riti, litania inutile a conferma di un pensiero piatto e infantile.

Si riferiva ad una delle formule sociali più importanti nelle civiltà musulmane "*Salam Aleikum, Aleikum Salam*", *"La pace sia con te"*, il saluto, la garanzia che l'ospite sia accolto, il riconoscimento. Questo momento che sacralizza l'incontro veniva di colpo banalizzato da Porot che scriveva: costoro perdono il loro tempo nei loro salamelecchi. Saluti inutili che denotano un'intelligenza banale, ripetitiva, ridondante. Questa era la cultura dell'etnopsichiatra di Porot.

Avrebbe potuto in quel momento Fanon non lanciare i suoi strali velenosi contro quell'etnopsichiatria?

No di certo. Farà la stessa cosa con Mannoni, che potremmo definire colui che espelle la storia dal *lettone di Edipo*, occupandosi di analizzare i sogni pieni di terrore dei bambini del Madagascar come sogni edipici, dimenticando che in quei mesi, in quegli anni, l'esercito coloniale, le truppe dei fucilieri senegalesi, avevano seminato violenza, orrore, violentando, bruciando case: in quel mentre un bambino del Madagascar, analizzato da Mannoni, quando parla di un sogno che riporta l'immagine di un uomo gigantesco di colore, a cavallo con un fucile, si trova davanti al glossario dei simboli fallici-sessuali di Mannoni che dimentica la storia e l'irruzione del reale.

Aggiungo che la critica che noi possiamo fare, a distanza di tempo, a quegli psichiatri coloniali, a quegli etnopsichiatri, a quegli etnopsicologi, ha anche un altro motivo quanto mai attuale: gli psichiatri e gli psicologi in epoca coloniale non si limitavano ad analizzare la sofferenza psichica o a proporre modelli di cura, si prestavano a dare suggerimenti al potere coloniale per meglio governare i conflitti socio-politici. Agli psichiatri e agli psicologi veniva posta questa domanda: Come sedare le rivolte? Come migliorare l'alleanza? Offriteci voi, che conoscete la cultura, voi antropologi, voi psichiatri, elementi per conoscere meglio i nostri nemici.

Il sapere da decolonizzare è quindi un sapere non solo poco accorto, ingenuo, ma strutturalmente alleato delle logiche del dominio.

Keller, uno storico che ha lavorato sulla psichiatria coloniale, ci ricorda come quella che fu nota come *Action psichologique* abbia rappresentato uno degli strumenti più importanti nell'esercizio del domino coloniale nei paesi del Maghreb. I nostri colleghi cinquanta, sessant'anni fa, erano accanto ai colonizzatori, i nostri colleghi passavano accanto o erano dentro le camere di tortura per dire fin quando insistere con gli elettrodi. Non dimentichiamo tutto questo quando vogliamo giustamente sottolineare le critiche di Fanon all'etnopsichiatria, proprio perché lui aveva di fronte un'etnopsichiatria ben particolare.

Ciò non significa che la cultura avesse perso valore nell'analisi della sofferenza o nella costruzione della cura dell'altro; leggendo con molta attenzione i testi di Fanon si evince quale intrigante duello egli costruisce con il problema

della cultura nei popoli colonizzati che lui vede come una cultura nel suo farsi, nel suo uso e abuso, nel suo uso da parte del colonizzatore, ma anche nell'uso che ne viene fatto da parte dei colonizzati.

È importante questo aspetto: Fanon è troppo accorto per trascurare che non c'è soltanto qualcuno che domina e qualcuno che è dominato; in alcune pagine potremmo definirlo già foucaultiano, se ricordiamo l'accuratezza con la quale Michel Foucault ha analizzato i profili ambigui del potere da un lato e dall'altro, dal lato di chi governa e dal lato di chi è governato.

Foucault invita a ricordare, sottolinea che dove c'è potere c'è resistenza, che la definizione più propria del potere è quella di agire sull'azione dell'altro, che sempre nell'esercizio del potere si determinano interstizi, fratture. Ebbene, questo invito a considerare uno scenario mai così nettamente divisibile fra chi domina e chi è dominato, è lo scenario per eccellenza della colonia che Fanon manda avanti ed è in questo scenario che coglie le contorsioni e le metamorfosi della cultura.

Lui sa bene quanto il colonizzatore abbia bisogno di una cultura, di una rappresentazione culturale dell'alterità fissa, statica, che faciliti la classificazione dell'altro una volta per tutte: *"L'altro crede che..."*. Questa dimensione statica della cultura è quella che serve al dominio coloniale, che rende più facile la classificazione e che nomina l'altro identificandolo una volta per tutte.

Fanon dirà: *"Questa è la cultura mummificata della colonia"*, ma tale è anche perché i colonizzati rispetto a questo atto di mummificazione reagiscono spesso in modo contraddittorio. Questo è un aspetto importante per poter riflettere sui modi con i quali pensare la differenza culturale oggi.

L'altro classificato, identificato, mummificato, come reagisce a questo dispositivo, a questo sguardo? Vi si identifica? Reagisce?

Nella colonia, Fanon coglie delle dinamiche parallele, spesso di segno opposto. C'è, ad esempio, l'esigenza di mantenere alcune tradizioni al riparo dal lavoro di distruzione del dispositivo coloniale, dove mantenere al riparo significa esagerarne il valore, il significato, difenderle, avvinghiarsi a questo passato che, persino quando poco utile nel presente, è un passato che permette però di opporre una resistenza.

Un primo movimento dunque è un'ipertradizionalizzazione, un ritorno ad un passato inteso già come atto di resistenza politica, per contro, per coloro che invece si avvantaggiano della colonizzazione o della conversione, c'è l'esigenza di prendere distanza da questi stessi simboli culturali, da queste tradizioni.

Nasce dunque, in questo caso, una sorta di avvicinamento quasi seduttivo nei confronti della cultura del colonizzatore, un distacco artificioso, troppo rapido da quello che era stato fino a qualche anno prima il territorio culturale, mitico, linguistico dei padri, dei nonni del villaggio.

In questo movimento la lingua si sgretola, la lingua diventa inautentica, il

modo di parlare diventa per colui che vuole in fretta modernizzarsi una sorta di passe-partout, una modalità di entrare, di passare questa linea di confine, di non sentirsi più dominato, non più colonizzato, e quindi dall'altro lato accedere alle sorgenti simboliche del potere.

Tutte queste dinamiche Fanon le vede, le coglie a partire da luoghi specifici come ad esempio il caso dei culti di possessione che, pur avendo in altro contesto grandi potenzialità terapeutiche rischia di diventare, nel momento coloniale, un atto regressivo: i muscoli che si contraggono nell'orgia muscolare della danza dei culti di possessione non si contrarranno più per affondare il coltello sul corpo del colonizzatore; l'energia spesa nella danza di possessione è un'energia sottratta alla lotta di liberazione.

C'è qui un'equazione che alcuni, chiaramente con legittimità, hanno voluto sottoporre a critica in quanto Fanon perderebbe di vista quei profili dei culti di possessione che poi saranno invece messi in luce più tardi come strategie dissimulate di resistenza, di lotta politica, di parodia del potere coloniale e così via.

Mi preme comunque sottolineare che per Fanon la cultura e il corpo culturale nel contesto coloniale non è fisso, statico, ma conosce significati diversi e altri ne va acquisendo. Fanon è al riparo da un'idea di cultura statica, è al riparo da ogni rischio di essenzializzare la cultura, come si sarebbe poi ripetuto fino alla nausea negli anni successivi da parte di coloro che, frettolosamente, volevano liquidare la questione culturale. Dobbiamo fare attenzione a reificare la cultura, attenzione a essenzializzare la cultura, senza però mai preoccuparsi di spiegare davvero cosa si intende con questi termini.

Fanon ha chiaro che la cultura è una posta in gioco importantissima perché sempre collocata o da collocare all'interno di precisi rapporti di forza oltre che di senso. Per citare una frase celebre di Marc Augé, la cultura come riserva, come capitale simbolico è da collocare dentro il concreto contesto storico; solo a questa condizione ci avviciniamo a quello che la cultura è per davvero: una materia informe, negoziata, conflittuale, una sorta di terreno di scambio e di ridefinizione incessante di sé e dell'altro.

Capitolo importante di questa analisi è, ad esempio, l'analisi del corpo della donna algerina; sono pagine veramente celebri per conoscere come Fanon abbia capito che i simboli culturali vengono giocati a seconda di quello che permettono di ottenere.

In tal senso oggi Fanon potrebbe essere ripreso per leggere e diagnosticare in modo sensato ed intelligente tutto il dibattito, spesso avvitato su se stesso, sulla questione del velo delle donne musulmane in Europa e in Francia.

In quelle pagine Fanon ci svela l'Algeria, fotografa il dinamismo che conduce la donna algerina a indossare il velo quando la Francia chiede alle donne di svelarsi come segno di libertà, come atto di distacco dal potere maschile. Ma quelle donne che si velano, e si velano in modo insistente sono donne e corpi in-

fagottati perché portano lettere ai militanti del Fronte di Liberazione Nazionale, pistole o bombe.

Il velo serve per coprire la lotta anticoloniale e quando i corpi devono invece essere non sospetti quelle donne si svelano, diventano occidentali, si tagliano i capelli, sono corpi che devono ingannare i militari dei check point, devono quindi essere analoghi ai corpi delle donne francesi.

Quella di Fanon è una prasseologia estremamente vigorosa, dettagliata e profetica per far capire come il corpo culturale delle donne algerine si copra e si scopra a seconda delle finalità, dei contesti e quei corpi ingessati, goffi, quei corpi che ancora non sono pienamente governati, sono la cifra dell'attenzione politica che li attraversa.

Ecco allora la cultura di cui abbiamo bisogno: una cultura in movimento, dinamica, che non perda di vista gli interlocutori, e le definizioni di sé.

Fanon non potrebbe definirsi mai etnopsichiatra, infatti opera una vera svolta verso quella che da tempo mi ostino a definire etnopsichiatria critica, cioè un uso della cultura storicamente connotato, contestualizzato che ci serve anche quando dalla situazione più genericamente sociologica o politica ci avviciniamo invece al territorio della sofferenza.

Solo a condizione di non slegare la cultura dalla storia possiamo fare della cultura uno strumento prezioso per capire come aiutare chi soffre.

L'etnopsichiatria che ci serve è quest'etnopsichiatria rivolta a cogliere il nodo che stringe l'individuo al suo tempo.

La scuola di Dakar

Dobbiamo dare uno strattone a questo modello statico della cultura che funziona in quanto coerente e ordinata e rivolgerci invece a chi ha cercato di pensare la cultura in modo diverso. È un percorso estremamente lungo del quale darò alcune tracce. È un lavoro che richiede davvero anche un impegno di lettura, però può essere utile aprire questi percorsi di riflessione per capire come l'etnopsichiatria o almeno una parte dell'etnopsichiatria sia andata cambiando dagli anni '60 ad oggi. Gli autori ai quali ci siamo spesso ispirati per pensare un'etnopsichiatria rinnovata sono sicuramente, per esempio, gli autori della celebre Scuola di Dakar. Henri Collomb, lo psichiatra francese che fonda la scuola di Dakar, è un vero e proprio genio. Ha lavorato prima in Etiopia, si è occupato di altri modi di definire la sofferenza e ha capito che le sue categorie non bastavano, le categorie della psichiatria occidentale non bastano. Viene richiamato a Dakar con il compito di mettere in ordine l'ospedale psichiatrico della capitale. Qui nascerà la grande scuola di Dakar dove Collomb ha ormai compreso che un'altra epoca si è aperta.

Bisogna guardare alla cultura locale, ai modi di rappresentare la follia e di curarla se si vuole davvero promuovere una nuova maniera, una nuova collabo-

razione con queste popolazioni ormai decolonizzate, post-coloniali. La scuola di Dakar ha grandi pregi, ad esempio permette un'esplorazione sistematica delle rappresentazioni della follia nei gruppi etnici maggioritari del Senegal: i Wolof, i Lebou e i Suresh. Lo psichiatra Collomb con l'aiuto di etnopsicoanalisti, etnolinguisti, etnologi, Andras Zempléni, Martino, Marie-Cécile, Edmond Ortigues, costruisce una rete di esplorazioni che nel dettaglio, finalmente, ci fanno capire le rappresentazioni della follia e di quelle che spesso abbiamo definito attitudini persecutorie, modalità persecutorie del pensiero africano e così via.

L'équipe di Dakar ci mette di fronte un ventaglio di modelli per interpretare la follia e per curarla estremamente ampio e sofisticato; ad esempio impariamo a riconoscere che la modalità persecutoria è una modalità che struttura il sentimento depressivo, il senso di colpa: l'altro è la sorgente del mio male, la colpa non si dirige su di sè come è più consueto nei modelli classici della depressione in occidente, ma si orienta verso un altro, un aggressore che può essere secondo i casi un aggressore vicino, nella famiglia, nel parentado, nel villaggio o un ente, un agente mistico, sempre però è un altro da me, sempre fuori da me.

Questo modello, quest'attitudine persecutoria è al cuore delle tecniche terapeutiche.

La cura dell'altro è una cura delle rappresentazioni del male che l'altro possiede. Facciamo un esempio banale: se io volessi curare il mio studente nevrotico, i cui due genitori sono psicoanalisti, e ritenessi che il suo sintomo derivi da un atto di stregoneria di un suo compagno di classe geloso, il mio studente nevrotico accederebbe con difficoltà a questa mia interpretazione, non la accetterebbe, la rifiuterebbe, perché le rappresentazioni del male, del conflitto da cui è nutrito, gli dicono tutt'altro.

Se voglio curare la sua sofferenza devo curare la rappresentazione della sofferenza che nutre e alimenta i suoi conflitti; quindi ogni volta che noi intendiamo curare un male dobbiamo sapere dentro quale orizzonte di rappresentazioni il sintomo prende corpo.

Questo è molto importante, lo dice efficacemente Benoist, grande antropologo medico: *"la terapia tradizionale è la cura delle rappresentazioni del male"*. Questa è l'efficacia terapeutica.

Altri autori si congiungono in parte con questa intuizione di Benoist, come Lévi-Strauss quando parla di efficacia simbolica o Pierre Bourdieu quando parla della differenza fra efficacia ed efficienza simbolica, giungendo a dire che l'atto rituale cura, che è efficace nella misura in cui interviene sul reale attraverso l'intervento sulle rappresentazioni del reale, generalizzando questo principio che noi abbiamo per il momento circoscritto al rituale terapeutico: una cura è efficace quando agisce sulle rappresentazioni del male.

Bourdieu dice che un atto rituale, un rito iniziatico è efficace perchè agisce sulle rappresentazioni del reale ed è in tal senso che estende questo principio.

È un principio che molti nostri colleghi trascurano di considerare quando devono curare pazienti stranieri che hanno una rappresentazione del loro male diversa dalla nostra; pretendono infatti di condurli entro il recinto delle nostre rappresentazioni nel giro di qualche settimana o di qualche mese, dimenticando che il loro male è nutrito ed è articolato con precise proprie rappresentazioni.

Negli stessi anni in cui Henri Collomb dopo l'Etiopia, la Francia, il Senegal, tra il '58 e il '67, pubblica celebri articoli sul rapporto fra depressione, sofferenza e rappresentazioni del male in Africa, Michele Risso lavora con Wolfgang Becker in una clinica svizzera e qui incontra pazienti che vengono dal meridione d'Italia e in Svizzera lavorano come emigranti.

Becker è lo psichiatra tedesco, Risso lo psichiatra italiano, un binomio perfetto per capire quello che succede, quello che funziona e quello che non può funzionare della psichiatria ortodossa al cospetto di questi corpi inquieti, di queste voci dissonanti. I pazienti italiani che vengono dal meridione sono pazienti con delirio, ma delirano in modo diverso dai pazienti della Svizzera tedesca, nutriti ormai dalla rappresentazione psichiatrica e psicodinamica già dominante in quegli anni.

I pazienti che vengono dalla Calabria, dall'Abruzzo, dalla Sardegna soffrono diversamente da come soffrono i pazienti della Svizzera tedesca. È interessante capire che noi soffriamo sempre all'interno di registri simbolici interpretativi particolari, certo non statici, non rigidi, non ingessati, ma riconoscibili.

Hanno in qualche modo una sorta di timbro, di sonorità particolari e quando volessimo ignorare queste sonorità faremmo fatica a coglierne il senso e la sofferenza.

Michele Risso incontra persone che parlano per esempio di *fattura*, sono state *affatturate*, sono vittime di *affascino*. Queste sono categorie ancora oggi ricorrenti fra i miei studenti calabresi che ci fanno su la tesi per curarsi.

È importante riportare alla luce queste increspature che il discorso egemonico ritiene invece prive di significato.

La categoria dell'affascino oggi fra gli studenti della Calabria è una categoria presente con la quale loro interrogano le fatiche scolastiche, gli insuccessi amorosi, così come negli anni '60 la fattura era una categoria importante per capire il delirio tra gli immigrati del sud.

Si dice *"io sono affascinato"* per dire che sono vittima di uno sguardo, non necessariamente intenzionalmente aggressivo, che viene però da qualcuno nei confronti della mia condizione, della mia bellezza ad esempio.

Una studentessa, ad esempio, si sentiva *"affascinata"*, cioè vittima di affascino, perché qualcuno l'aveva invidiata per la sua bellezza o le aveva invidiato il fidanzato, e dunque l'aveva affascinata.

È interessante che la diagnosi abbia come elemento di prova di questo male il fatto che il terapeuta proprio mentre fa la diagnosi cominci a sbadigliare: se io

sono il terapeuta che sta diagnosticando un certo Paolo e mentre prendo le sue mani fra le mie, mentre le tocco, mi prende un sonno profondo, uno sbadiglio incoercibile, ecco allora tutto ciò depone a favore del fatto che Paolo sia vittima di affascino.

Michele Risso è avvantaggiato, è italiano, è allievo di Ernesto De Martino e dunque gli sono familiari le categorie del pensiero magico della Lucania, del Salento del sud da cui vengono gli immigrati. Lui sfrutta questo vantaggio come faremmo noi che per aver lavorato in Africa abbiamo preso familiarità con le modalità persecutorie, l'interpretazione della stregoneria, le nozioni che parlano di spiriti e quando incontriamo qui quei pazienti che abbiamo negli anni passati incontrato lì in Africa, siamo più pronti a riconoscere il senso di questi disturbi.

Michele Risso dunque invita il suo collega a fare una ricerca, un'esplorazione del significato di questa esperienza persecutoria che vivevano gli immigrati italiani che si sentivano affatturati in quanto avevano cominciato a vivere una strana esperienza nella Svizzera luccicante di quegli anni.

Questi uomini emigranti, soli, cominciavano ad essere un po' abbacinati dalle immagini della ricchezza, ma anche dalle immagini di una bellezza fino a quel momento a loro ignota, vedevano le donne svizzere autonome, curate nel corpo, seduttive, ben diverse dalle loro madri e dalle loro donne.

Il solo fatto di averle desiderate aveva esposto questi uomini al rischio di una vendetta da parte di quelle donne che, con un desiderio di cui forse non hanno neanche consapevolezza, stanno però già tradendo.

Ecco quindi che sono esposti. Il loro desiderio, senza essere già riconosciuto, senza essere necessariamente consapevole, li mette già in una condizione di rischio, di esposizione al contraccolpo della vendetta magica della fattura.

È bello quel lavoro di Risso e di Becker perché ci fa riconoscere quello che è poi un tratto della condizione psichica di tutti: il desiderio pur non riconosciuto per intero, per il solo fatto di aver attraversato la nostra esperienza ci mette già in una condizione esposta.

Molte culture, molte tradizioni, da quelle della Calabria a quelle Bambara o Dogon del Mali, a quelle delle Ande, hanno sempre avuto cura di immaginare riti di richiamo di coloro che si perdevano nel mondo. Un perdersi che può essere inteso come un perdersi simbolico, psichico, affettivo, sociale.

Queste comunità, che noi facciamo fatica ad immaginare nel loro doloroso, disperato confronto con una modernità che inghiotte i figli, li attira lontano, li seduce, hanno sviluppato nel corso del tempo dei riti di richiamo.

Ancora una volta l'etnopsichiatria storica non guarda al rito terapeutico come ad un rito caratteristico di quella cultura, ma come ad un rito che probabilmente si è sviluppato per dare risposta specifica ad angosce storicamente prodotte nel corso del tempo. I riti a cui penso hanno termini particolari, per esempio i Dogon del Mali hanno un rito che si chiama *Bondhu*, i Wolof del Senegal hanno

un rito che si chiama *Wootal*; le donne calabre avevano un rito per richiamare i figli immigrati in Germania e che non davano più notizie di sé, che non mandavano i soldi a casa, che si dimenticavano della moglie e dei figli.

In Calabria le donne affidavano la cosiddetta *voce al vento*, si sporgevano lungo delle vallate, invocavano il nome del figlio come se il vento potesse portare quel richiamo fin lì.

Nel *Wootal*, nel Bondhu, come nel richiamo delle donne, delle madri calabre, non c'è solo il tentativo disperato di ricondurre il proprio uomo alla famiglia, agli affetti, al villaggio, ma c'è anche una minaccia.

Questi sono riti atti a dare un po' di tempo perché l'altro si ravveda e ritorni; sono un ammonimento perché, se ciò non accadrà, il destino sarà quello della malattia, della follia o della morte.

È bene intendersi su questo: i riti non sempre sono riti pacificatori, sono anche riti caratterizzati da un'intrinseca violenza. La comunità che perde un membro è interessata non solo a recuperarlo, è interessata anche a riaffermare il suo potere, forse anche potere effimero, ma che tuttavia non smette di pensarsi ancora come capace di esercitare sul suo membro che si distacca e si separa una qualche influenza.

Questo è un argomento molto importante al quale avevo tempo addietro dedicato un'attenzione particolare perchè ci fa capire come i gruppi, le famiglie e le comunità vivono implicitamente il distacco come un tradimento.

In chiave sociologica si possono trovare pagine meravigliose a riguardo nel libro *La doppia assenza* di Sayad.

A tal proposito cito il *Wootal* senegalese, uno dei più celebri riti del richiamo, un rito effettuato prima che l'emigrante parta, durante il quale si trattiene un po' della sabbia sulla quale lui ha appoggiato il proprio piede; è immagine simbolicamente molto forte, l'impronta trattiene qualcosa di colui che va via, quella sabbia ne sarà il luogotenente come dice Lacan, ne tiene qualcosa, e su quella sabbia, "*io marabutto*" agisco su richiesta della madre, della moglie, quando colui che è andato via e non dà più segno di sé deve essere richiamato.

Molti emigranti non vi diranno mai tutto questo, ma quando cominciano a star male, quando hanno dolori allo stomaco, quando hanno mal di cuore, mal di testa, hanno un timore non diverso da quello degli immigrati italiani che nella Svizzera degli anni '60 incontravano Risso e Becker: temevano che qualcosa di quello che nel presente stava accadendo avesse avuto origine altrove, temevano che fosse il segno di un richiamo e di un vincolo che non ammetteva di essere spezzato.

Questa è materia viva per una fenomenologia culturale e politica del farsi e del disfarsi dei legami affettivi, materia per eccellenza delle nostre domande psicopatologiche o psicoanalitiche sull'esperienza migratoria che è esperienza ambivalente per eccellenza, e pertanto se siamo di fronte all'ambivalenza siamo

di fronte alla materia del nostro lavoro clinico quotidiano: l'ambivalenza dell'altro al cospetto dei legami, dei progetti, degli affetti, dei desideri. Risso e Becker fanno un'analisi non solo dettagliatissima e ricca delle rappresentazioni del male, ma riconoscono anche che di fronte a queste, come dicevamo prima, sono efficaci altre terapie.

Gli psicofarmaci, che cominciano ad essere somministrati massicciamente alla fine degli anni '50, con questi pazienti sembrano non avere alcun effetto: *"Ad agire è stato il santino spedito dal paesino, preparato dal magiaro*", "*Quando è arrivato questo santino - chiamiamolo pure amuleto- il paziente, la paziente sono clinicamente guariti"*, scrivono Risso e Becker. Con grande onestà intellettuale dicono *"più delle nostre farmacoterapie, degli elettroshock o delle psicoterapie agiscono gli amuleti che arrivano dai paesini"*; riconoscono quindi la potenza magica di quell'amuleto. È un gesto generoso sul piano di un'epistemologia clinica che fa i conti in modo appropriato con la differenza culturale.

Modi di significare la sofferenza e modi di curarla

Consideriamo un dato banale, elementare: paesi come il Camerun e il Mali possono contare su tre o quattro psichiatri, per cui le popolazioni fanno evidentemente ricorso ad altri operatori terapeutici e, in qualche modo, se non collassano, se non soccombono sotto il peso dei folli è perché questi sistemi sono dotati di una qualche efficacia.

La domanda ha in sé un enorme potenziale provocatorio, perché noi ci stiamo interrogando sul nesso strutturale che ogni comunità, ogni società sembra istituire fra il suo funzionamento, i suoi saperi della cura, l'efficacia di questi saperi e la forma stessa della sofferenza.

I modi di ammalarsi e i modi di curarsi sembrano procedere in modo parallelo. Sembrano dunque, in modo circolare, rinviarsi gli uni agli altri. Quello che è altrettanto evidente è che ci sono però in alcune società, in alcuni momenti, situazioni di scompenso di questa integrazione e le esperienze migratorie sono piccoli frammenti di scompenso.

L'emigrante è in qualche modo l'incorporazione di questa frantumazione che non rende più ovvia l'efficacia di cura di quel sistema, l'emigrante è naturalmente portato a interrogarsi sulla legittimità di quel sapere, di quel sistema di valori e di quelle interpretazioni, dunque su quel sistema di cura, per il solo fatto di muoversi dentro un diverso orizzonte di simboli e di significati.

Ma questo scompenso, la rottura di questa quasi coerenza fra modi di ammalarsi, fra modi di significare la sofferenza e di curarla è conosciuto non solo dagli emigranti, ma anche dalle società e dalle comunità quando si confrontano con eventi che drammaticamente mettono in discussione il senso della vita sociale. Per ragioni biografiche sono andato occupandomi nel corso del tempo del destino di questi sistemi di cura in società sconvolte dalla violenza, da una

violenza che mette spesso in discussione e in modo definitivo il senso dell'essere sociale, il senso del sapere della cura prodotto da quella stessa comunità.

Come può un guaritore operare in contesti sociali che sono stati spezzati da violenze come quelle genocidarie? Come può un operatore terapeutico ancora evocare un sistema di riferimento comune e condiviso quando nulla più è condiviso in queste società?

Chi ha lavorato per esempio in Guatemala, dice che in questi spazi di vita scanditi dalla morte, dalla minaccia, dalla persecuzione, dal sospetto, cioè da quello che è stato definito *sistema di paura quotidiano*, nulla più è possibile, nulla più è pensabile come prima.

La paura come sistema di vita quotidiano rende impossibile far ricorso agli itinerari terapeutici e alle risposte terapeutiche dei *curanderos*, guaritori, che fino a qualche tempo prima interpretavano dentro ad un sistema condiviso di valori e di simboli la sofferenza, la crisi, il sintomo, la malattia e proprio sul quel sistema condiviso di segni, di simboli istituivano la cura e vedevano riconosciuta l'efficacia dell'intervento terapeutico. In paesi come l'Argentina e l'Uruguay alcuni psicoanalisti si erano ben posti questa domanda perché anche lì hanno dovuto fare i conti con questo problema. A partire dalla violenza sistematica, disseminata, dalla tortura - scrive uno psicoanalista - cambia la domanda stessa che mi istituisce come soggetto.

Ora la domanda che si pone lo psicoanalista in un contesto di violenza politica non è diversa dalla domanda che si pone il guaritore in un contesto di vita tradizionale smembrato dalla violenza genocidale.

Sto evocando uno dei problemi dell'etnopsichiatria critica, storica: che cosa ne è dei sistemi di segni e di simboli in società sconvolte dalla paura, dalla diffidenza, dove il vicino è diventato colui che mi ha denunciato, colui che mi ha violentato, colui che ha violentato mia madre, mia moglie, colui che ha fatto a pezzi mio figlio?

La cura non può essere pensata al di fuori di queste dinamiche, altrimenti quella cultura sarebbe mummificata, reificata, cultura contro la quale già Fanon dirigeva le sue critiche in quanto cultura al servizio dei colonizzatori. Ci serve un'idea di cultura critica e la domanda che ci stiamo ponendo è: qual è il senso di efficacia nei sistemi di cura tradizionali? Qual è il senso e la possibilità della cura in contesti che non sembrano più ammettere un discorso condiviso? Quale è quel minimo di memoria comune (così si esprimeva De Martino) che fonda la vita comunitaria?

È interessante seguire il percorso di quegli autori che hanno voluto riconoscere nei saperi e nei gesti degli operatori rituali, degli sciamani, dei guaritori, non solo le semplici tradizioni terapeutiche di alcune comunità e di alcune culture, ma il coagulo, il coacervo di tradizioni e di saperi ed eventi storici di violenza ripensati in modo fantasmagorico e tradotti in tradizioni terapeutiche. È stato

detto che lo sciamano rappresenta in qualche modo l'addensamento di immagini di violenza e di morte trasfigurate all'interno di un sapere terapeutico.

Nell'America Latina, lo sciamano non è soltanto la figura che incarna un sapere e una tradizione terapeutica, è anche colui che ha dovuto farsi carico, prendere in considerazione le memorie traumatiche del genocidio degli Indios, ha dovuto cioè stabilire un ponte con queste memorie di cui nessuno vuole occuparsi.

Stiamo certo parlando di qualcosa che ci è estremamente familiare, ma che talvolta dimentichiamo del tutto; siamo proprio nel regno del perturbante, di ciò che ci è familiare ma che non riconosciamo.

Il sapere della cura è sempre, quando efficace, quando autentico, un pensiero della morte e del limite.

L'autentico guaritore è colui che non smette mai di pensare la minaccia della morte, questo vale per l'individuo come per la comunità.

Michael Taussig ci porta a pensare i saperi degli sciamani come saperi intrisi di queste immagini di morte stratificate nel corso degli anni, ed è estremamente sapiente quando ci dice *"Ma secondo voi è per un caso che fra le statuette terapeutiche dei guaritori Kahuna si trovano non i profili di antiche divinità ctonie, divinità della terra, spiriti locali, ma le immagini degli Spagnoli, dei bianchi, che introdussero il terrore, la violenza e spezzarono l'essere sociale di quelle comunità?"*.

Perché troviamo tra i parafernalia dei guaritori le immagini di morte che introdussero in quelle comunità uno sconvolgimento di cui ancora oggi lo psichismo si fa carico nei meandri dei suoi incubi, dei suoi sogni di sofferenze, delle sue domande angosciate di cura ?

È questo davvero un abisso di domande teoriche, sto in questo modo interrogando la mia stessa ricerca: quale cura laddove sembra esserci, di fronte a noi, solo credenza, manipolazione, superstizione? Non mi sposto da questa domanda, voglio interrogarla sino in fondo, ma voglio anche chiedermi che cosa ne è della cura e del sapere della cura in quelle società che hanno fatto i conti con la morte e con le atrocità di massa, dove il "nulla più" è al posto di "prima".

Sto pensando a quelle società, come in Colombia, in Guatemala, in cui uomini, donne e bambini hanno camminato fra le membra smembrate dei propri genitori e dei propri familiari, e le hanno viste ricomposte in modo grottesco, le gambe spezzate amputate annesse alla testa, i genitali come in Congo messi in bocca, i seni amputati messi accanto al sesso.

Queste società sono tormentate, sono smembrate e dobbiamo chiederci che cosa significa la cura in queste società, che cosa significa la cura del corpo, la cura dell'immaginario in queste società smembrate. I guaritori, che sono coloro che per eccellenza devono fare i conti con il limite, con la morte, come pensano questo impensabile? E come traducono tutto ciò nei loro rituali terapeutici?

È questa la domanda che ci stiamo ponendo. L'etnopsichiatria della quale

stiamo parlando si proietta a cercar di capire come i guaritori autentici cerchino di lavorare sulla morte dei loro territori, delle loro comunità per farne premesse di vita e di cura.

È questa l'etnopsichiatria che ci interessa esplorare, interrogare.

L'esperienza caratteristica del nostro essere al mondo.

Queste comunità hanno rappresentazioni, modelli della persona e domande che sono sempre radicate all'interno di un territorio o che a questo rinviano. Partiamo dal famoso episodio raccontato da Ernesto De Martino, che va sotto il nome di *Campanile di Marcellinara*: durante le sue indagini nel sud De Martino, con la sua équipe, chiede ad un contadino di accompagnarlo. Costui, esitante, accoglie l'invito e sale sulla Seicento. Ad un certo punto De Martino si accorge che il contadino comincia a guardare sempre più ansioso dietro di sé, mano a mano che la macchina percorre, curva dopo curva, la strada fino a quando l'angoscia è tale che De Martino capisce che non può più trattenerlo ulteriormente in macchina. L'analisi che De Martino fa di questo fatto sarà poi la premessa per un'ulteriore analisi che lui denominerà come *"L'analisi dell'angoscia territoriale"*.

Dunque il contadino aveva visto scomparire dalla sua visione la figura del campanile, e nel momento in cui viene a mancare la rassicurazione che quel campanile gli dà, è il suo stesso essere al mondo che è messo in discussione.

In seguito De Martino allarga in modo comparativo questa intuizione al mito *Achilpa* degli Aborigeni australiani: un tempo la persona era la persona dentro uno spazio fisico per cui persona e luoghi, sassi, ruscelli, edifici, si rinviavano reciprocamente una conferma della loro presenza, dialogavano in sintesi.

Queste osservazioni ci rimandano oggi a quei molti rituali terapeutici fra gli Apache degli Stati Uniti d'America, fra i Dogon del Mali o fra gli Aborigeni d'Australia, in quanto tutti fanno riferimento a degli oggetti fisici, oggetti che per noi diventano spesso, in modo malinteso, semplicemente luoghi sacri o feticci, ma che devono essere interpretati anche come i resti, le schegge di una geografia psichica radicalmente diversa dalla nostra.

Quando dico geografia psichica intendo dire che la mia soggettività oggi non si costituisce sulla base di un territorio fisico anonimo, ma di un consistente territorio invece emozionale, immaginario che in qualche modo il mio corpo veicola in sé, in altre società. In altre culture, ancora oggi, evocare una roccia come una sorgente di cura può incidere sul cambiamento terapeutico, mentre se uno psicoterapeuta dicesse ad un emigrante a Torino che la Mole Antonelliana possiede la forza che lo farà star bene, che la Chiesa di Santa Croce curerà i suoi incubi e procedesse così per ore, penso che il poveretto uscirebbe un po' perplesso e di sicuro poco curato nelle sue ansie perché la Chiesa di Santa Croce, la Mole Antonelliana per lui non sono simboli di alcunché.

In altre società, in altre culture i pezzi del territorio sono invece pezzi del sé,

la persona è ancorata allo spazio geografico, il legame con le istanze fisiche del territorio è un legame costitutivo dell' equilibrio e della salute.

Una psicoterapia che funzioni è un buon racconto

Dobbiamo fare i conti con la possibilità di trovarci in un orizzonte sconosciuto inatteso, imprevisto, come per esempio è capitato a Michele Risso con gli immigrati italiani che percepivano persino l'intervento di aiuto degli assistenti sociali svizzeri in chiave persecutoria.

Quindi, ogni qual volta ci si trova di fronte ad un inatteso, l'interpretazione, che è una strategia fondamentalmente nutrita dalla consuetudine (nessuno è interprete o capace di interpretare ciò che non pre-conosce), può vacillare, può essere distorta; ad esempio l'interpretazione usata in Congo per la morte scomposta, incestuosa, disordinata, a cui ho fatto accenno poco sopra, ha creato un paesaggio di sofferenza cognitiva oltre a quella emotiva e affettiva.

È evidente che i tipi di intervento ai quali ho fatto riferimento privilegiano un atto di riordino cognitivo. In un articolo nel 2005 apparso sulla rivista *Transcultural Psychiatry*, viene proprio fatto un confronto fra le forme di cura tradizionali e le psicoterapie di orientamento cognitivo. L'autore lo fa in modo anche ironico, provocatorio, come a dire che gli psicoterapeuti cognitivi non hanno inventato molto perché già i terapeuti tradizionali in molti sistemi di cura fanno uso di questo sistema di lavoro sulle immagini per ristabilire forme di equilibrio disturbato o per ristabilire una percezione di sé o del mondo dopo situazioni traumatiche.

Se la persona non condivide a monte qualcosa del sistema di rappresentazione della sua sofferenza non può nemmeno fra virgolette avvantaggiarsi di quello che, sul registro della cura, quel sistema di rappresentazione prevede o promette. È quindi, difficile separare nettamente guarigione e conversione, infatti anche la più laica delle psicoterapie prevede una qualche forma di conversione all'ordine di senso che quel modello prevede. Dobbiamo quindi rovesciare i termini e leggere in modo laico la forza della parola *conversione,* anziché rubricarla soltanto nel lessico del religioso.

A volte la semantica è più scarsa di quanto noi vorremmo, nel senso che una parola - *conversione* - fonda l'atto del credere e ha fondato l'atto sintomatologico di nascita della psicoanalisi cioè l'isteria, la conversione isterica: è incredibile, ma forse non è una caso. Pensate che in Francia *refoulement* sta per rimozione, ma *refoulement s*ta anche per respingimento degli immigrati clandestini.

VITE IN PRESTITO

di Simona Taliani
Antropologa e Psicologa presso l'Università di Torino

Negli anni '60 alla periferia di Dakar, in Senegal, nel reparto psichiatrico dell'ospedale generale, un'équipe multidisciplinare di medici, psicologi, antropologi inizia a lavorare con i pazienti psichiatrici qui ricoverati. È un'équipe molto ricca di persone che poi scriveranno pagine importanti sui fenomeni di alienazione in Africa, come Henri Collomb, Andras Zempléni, i coniugi Ortigues. Questi ultimi ad esempio sono gli autori di un'opera molto interessante intitolata *L'Oedipe Africain,* dove sottolineano come in alcuni contesti le relazioni madre-padre-bambino si strutturino in modo molto diverso da quello che accade nella famiglia borghese occidentale descritta da Freud a fine 800.

In questa équipe si è arrivati alla conclusione di lasciare al paziente uno spazio di cura dove interagivano i suoi famigliari ed il guaritore tradizionale; in pratica Collomb e i colleghi aprirono le porte dell'ambulatorio psichiatrico alle famiglie e ai guaritori.

Un giorno alla settimana le consultazioni venivano fatte fuori, nello spazio del cortile esterno, in cerchio secondo le modalità usuali del guaritore che era presente insieme al medico per dire che cosa aveva afflitto quel paziente. Secondo Collomb e l'équipe, questo permetteva al paziente di essere immediatamente compreso, senza la mediazione linguistica di una traduzione che avrebbe potuto risultare fuorviante. Per fare un esempio relativo ad un contesto più vicino a noi, sarebbe come cercare di mantenere al termine "fattura" il suo significato di "fattura" e non tradurlo come "delirio".

Nel caso del Senegal c'erano altre eziologie, tra cui era sicuramente predominante quella della possessione da parte degli spiriti *Rab*, gli spiriti ancestrali erranti, appartenenti alle persone della famiglia morte in condizioni violente o estreme, che non hanno potuto avere sepoltura e i riti di saluto; in questa erranza, da morti potevano entrare nel corpo di un famigliare vivo perché la famiglia non li dimenticasse. Quindi il corpo del singolo si faceva testimone di una storia famigliare molto più ampia, che poteva prendere in considerazione anche qualcuno che non aveva conosciuto. Essendo poi la possessione l'incarnazione di un'entità altra, metteva in gioco anche il rapporto con l'invisibile, perché evidentemente lo spirito non lo si vede direttamente, ma solo attraverso i movimenti scomposti della persona che sta male, la sua agitazione, il suo parlare di cose che neppure conosce. Si può quindi ben dire del posseduto che parla non sapendo che cosa dice e dimenticandolo subito dopo. Se il posseduto non ricorda che cosa ha detto, il gruppo che è testimone invece non può dimenticare e attraverso le parole del posseduto deve capire che cosa è successo a quel morto, perché lo spirito ritorna,

come si può negoziare con lo spirito, che cosa gli si deve dare; e quindi la malattia diventa in quel contesto una vera e propria scena di cura composita dove sono tanti gli interlocutori che entrano in gioco, non più solo il singolo paziente; così secondo Collomb e i colleghi evitare la traduzione, che è sempre un tradimento, delle categorie eziologiche del paziente gli permette di ritrovare un'eco della sua sofferenza nel gruppo sociale, dischiudendogli le possibilità della cura.

Questi scritti pongono l'etnopsichiatria di fronte ad un rompicapo: che cosa ne facciamo dei sistemi di cura cosiddetti "tradizionali"? Li evochiamo? Lasciamo che il paziente ne parli? Ultimamente sono state mosse all'etnopsichiatria delle critiche in seguito agli scritti di Tobie Nathan, un autore tradotto anche in Italia. Nel '92-'93 fonda a Parigi un centro che si occupa della clinica degli immigrati, dove cerca di mantenere vivo il pensiero del suo maestro George Devereux e di creare un laboratorio di etnopsichiatria dove il paziente possa evocare, senza timore di essere umiliato e ridicolizzato, le sue rappresentazioni del male.

Il lavoro di Nathan dal '99 fino al 2005, oggetto di un feroce dibattito in Francia, viene letteralmente massacrato da psicoanalisti della statura di Benslama o di Lescaut e da antropologi come Didier Fassin o Maurice Dore: criticano Nathan perché ritengono che, nello spingere i pazienti a parlare di queste cose, reifichi una certa nozione di cultura come entità fissa, rigida, immobile. In effetti Nathan, nel suo dispositivo terapeutico, esplicita fin dall'inizio che fa qualcosa che gli psicoanalisti non sono soliti fare. Nathan dice che non aspetta che il paziente parli di queste cose, ma attraverso un mediatore, un coterapeuta dello stesso contesto d'origine, evoca nello spazio della cura queste eziologie locali. Si immagini un setting, molto lontano da quello della psicoanalisi, in cui accanto al paziente siedano un suo famigliare, uno psicoterapeuta, un coterapeuta, un mediatore e in cui venga a cadere quella regola principe che consiste nel lasciare che sia il paziente ad associare liberamente. Nathan sprona un certo tipo di memoria, può chiedere indirettamente ad un mediatore o ad un coterapeuta che arriva dallo stesso contesto d'origine qualcosa del tipo: *"Cosa si fa da voi quando x,y,z inizia a parlare in modo disordinato, dice delle cose confuse?"*. Così è il mediatore o il coterapeuta ad evocare che potrebbe esserci una consulenza del guaritore, potrebbe esserci un rito di possessione, potrebbe esserci un sacrificio… e questo è un punto molto criticato da autori come Lescaut, Fethi Benslama, Fassin. Gli antropologi non sono d'accordo con questo modo di procedere perché secondo loro irrigidisce, reifica la cultura: è come se, solo per il fatto di venire dal Marocco, dalla Nigeria o dall'Italia, noi dovessimo parlare di *jinrab* o malocchio. Gli psicoanalisti gli rimproverano di trovare quello che cerca: andando a sollecitare un certo tipo di associazione, troverà quello che già lui aveva pensato esserci. Gli scritti di Nathan sono ricchi da un punto di vista didattico perché permettono di capire come si sviluppa il suo setting, dal momento che contengono le

sbobinature delle sue sedute che lui registrava e filmava. Nathan ci mostra, ad esempio, come parlare con un camerunese, il cui bambino sta male ed è diagnosticato come autistico, di bambini ippopotamo, di bambini nati per ripartire, evocando le eziologie tradizionali: illumina per noi un percorso in cui il paziente ritesse dei legami con le rappresentazioni del male che ha nel suo contesto locale di riferimento. Una delle principali critiche suona così: *"E se quel paziente fosse andato incontro a processi di trasformazione, modernizzazione, contaminazione che non lo spingono più ad essere legato a queste rappresentazioni, ma a delle nuove, che cosa fai tu se non respingerlo, rigettarlo dentro una cultura che in realtà hai costruito tu, reificandola nello spazio della cura?"*. Sono critiche che forse non nascono da una conoscenza approfondita, forse hanno una loro ragione, però va detto che le cose sono più complicate e districarsi nella matassa di questi riferimenti non è per nulla facile. Mi è capitato di constatarlo nella mia esperienza clinica con persone immigrate, prevalentemente donne nigeriane: non è possibile nello spazio della cura evocare certe questioni, che attraversano tutte le storie migratorie delle donne nigeriane, lasciandole libere di parlare, ma è opportuno che sia il terapeuta ad evocarle, perché c'è una storia fatta di umiliazioni, ridicolizzazioni nel rapporto tra "noi e gli altri" che pesa nell'incontro terapeutico.

Éric De Rosny, un gesuita antropologo che è arrivato nel '57 in Camerun e si è iniziato alla medicina tradizionale, in alcune pagine del suo *Les yeux de ma chèvre* racconta che le persone iniziavano ad andare da lui non più soltanto come prete, ma come qualcuno che era stata iniziato alla medicina tradizionale. Bastava però che ci fosse da parte sua un piccolo accenno di sorriso o un sopracciglio che si inarcava, per interrompere la comunicazione: l'altro è attento a vedere come noi reagiamo a quello che ci sta raccontando ed Éric De Rosny diceva: *"Quando mi parlavano evocavano indirettamente la stregoneria, ma bastava che io distrattamente sorridessi, perché all'inizio non sapevo proprio come controllare la mia mimica facciale, che l'altro con una scusa diceva che era tardi, che doveva andare a lavorare, doveva andare al mercato e interrompeva il discorso"*.

Donne nigeriane

Le donne nigeriane che incontro parlano quasi a tutti, anche alle forze dell'ordine, del *voodoo. O*rmai è diventata una parola passe-partout: la utilizzano quando parlano con il prete, con l'operatore sociale, con il poliziotto, ma quando nel setting terapeutico si deve parlare seriamente del *voodoo* hanno timori, hanno remore, hanno resistenza. Innanzitutto si tratta di entrare dentro un altro registro della parola, dove la parola detta, per il fatto di essere detta, rischia di evocare il mondo di paura, di minaccia, di sortilegi di cui si sta discutendo; inoltre il paziente vuole assicurarsi che il nostro ascolto non sia banalizzante o ridicolizzante. Mi sembra di aver compreso, in questi anni di esperienza, almeno nel caso particolare delle donne nigeriane, che esse sintetizzano nell'unica forma cliché

voodoo un rito che invece viene fatto al cospetto di diverse divinità; non tutte le ragazze giurano di fronte alla stessa divinità e conoscere il nome della divinità di fronte alla quale giurano non è elemento secondario, perché si struttura un certo tipo di legame con una realtà concreta in carne ed ossa, un sacerdote, un prete, una madame, ma anche con una divinità che ha delle sue caratteristiche peculiari: ecco che questo rito si struttura intorno ad una, direbbe Bourdieu, socializzazione di una regola sociale arbitraria, una istituzionalizzazione di qualcosa che è arbitrario.

A che cosa serve il rito in questi casi? Il rito costruisce per il soggetto, che ne è in quel momento protagonista, un'arbitrarietà, rendendola naturale. È questa una definizione che Bourdieu dà dei riti di istituzione e che introduce negli anni '70. Ci sono riti, dice Bourdieu, che hanno nella loro azione l'obiettivo di sancire per l'individuo un'arbitrarietà come se essa fosse qualcosa di naturale; quindi sono riti che ricostruiscono l'esperienza del reale, perché rendono una differenza arbitraria, per esempio una differenza naturale come l'essere uomini o donne, come qualcosa che è strutturato all'interno di un preciso regolamento sociale e lo ritrasformano in qualcosa di naturale.

Quindi, secondo Bourdieu, l'individuo che esce da un rito di istituzione è trasformato, l'uomo diventa uomo, la donna diventa donna. Rileggendo da questo punto di vista i riti di circoncisione e i riti di escissione, egli nota che questi non distinguono tra chi lo ha già fatto e chi non lo ha ancora fatto, distinzione che in antropologia atteneva piuttosto al rito di passaggio che distingue con una distanza, una differenza, chi lo ha già praticato e chi non ancora.

I riti di istituzione non si muovono lungo questo asse del *"già - non ancora"*, ma lungo l'asse del *"chi può accedervi e chi non potrà mai"*. L'uomo può accedere alla circoncisione, la donna no, quindi la circoncisione fa l'uomo in quanto uomo e lo distingue da un'altra categoria che non avrà mai accesso a quel rituale.

Così il rito che le ragazze nigeriane fanno prima della partenza, che a volte viene rinnovato in Italia, è un rito che non costruisce una differenziazione tra il maschile e il femminile, come i riti di circoncisione e di escissione, ma sancisce una naturalizzazione di un altro principio arbitrario, la differenza tra il maggiore e il cadetto. Un'arbitrarietà della natura vuole che si nasca in momenti diversi e che questo segni generazioni diverse: questa è una differenza naturale. Il rito è come se rinforzasse questa differenza naturale, la sancisse come regola sociale da non poter mettere in discussione e, alla fine del rito, si ha la produzione di una ragazza "cadetta".

Questo processo permette quel rapporto di subordinazione, sottomissione a qualcuno che è più grande non solo per età, ma perché il rito lo ha trasformato nel maggiore.

Il rapporto che le giovani nigeriane hanno qui in Italia con la madame è un rapporto di questo tipo, che non viene regolato solo in base all'età anagrafica,

sebbene questa sia sempre importante, ma viene sancito attraverso il rito che rende cadette le ragazze che devono essere avviate alla prostituzione.

Dopo il rito saranno loro stesse a pensarsi cadette e dunque a entrare dentro un rapporto sociale di subordinazione, di sottomissione. Il rito tiene, ma i riti spesso, a meno che non siano riti che modificano il corpo, hanno una durata limitata e per questo devono essere reiterati, devono essere ripetuti; in effetti le ragazze dicono che anche in Italia il rito si ricompie, perché basta una ribellione, un movimento di trasformazione e la madame ritiene necessario risarcire quel tipo gerarchizzato di relazione sociale attraverso il rito.

Cosa avviene durante questi riti? Tra le altre cose, si costruiscono degli oggetti che hanno un valore molto particolare per le donne che poi arrivano in Italia: sono oggetti eterocliti composti da diverse sostanze, come peli pubici, peli ascellari, unghie, fotografie, pezzi di stoffa.

Questo oggetto che viene costruito durante il rituale e che viene composto da parti del corpo della ragazza o da oggetti che le sono familiari come una fotografia o un pezzo di indumento, sono oggetti che hanno un alto valore materiale e simbolico. Infatti molte di queste ragazze, quando hanno i loro momenti di deriva, di crisi, si preoccupano degli oggetti concreti che hanno lasciato a casa della madame, ad esempio una fotografia, un'assorbente intimo dove viene contenuto il sangue mestruale. Così ci interrogano, portando una domanda di cura alla quale noi non siamo abituati: *"Che cosa ne è degli oggetti che sono rimasti là? Che cosa può fare la madame con quegli oggetti?*

Feticcio

Non è quindi un oggetto che possiamo ridicolizzare come "cose primitive". I pazienti che arrivano dall'Africa sub-sahariana, da contesti in cui la primitività è cardine di ogni discorso sulla loro differenza, sono molto guardinghi; le ragazze, quando vanno letteralmente in pezzi e vogliono impossessarsi della valigia o delle cose lasciate dalla madame, non si calmano quando noi diciamo: *"Stai tranquilla, non ti può succedere nulla",* anche perché poi noi balbettiamo, non abbiamo delle vere risposte da dare; proviamo ad agire secondo modalità di consiglio o di abbonimento come si farebbe con un bambino piccolo, ma i nostri tentativi non riescono a lenire questa angoscia, questa preoccupazione.

Allora l'oggetto in questione, con un po' di cautela può essere chiamato "feticcio", a condizione di approfondirne la definizione.

Da un punto di vista storiografico il termine feticcio è una nozione articolata che ci fa subito entrare in una interessante dialettica noi-altri. Feticcio è infatti un termine introdotto tra il Cinquecento e il Seicento in Africa occidentale, sulla costa che sia affaccia sul golfo di Guinea, da parte dei portoghesi che denominano appunto *feitiço* qualcosa di fabbricato, di fatto, quindi qualunque oggetto che i neri della Costa d'oro davano ai portoghesi sbarcati.

Quindi, già da un punto di vista etimologico, il feticcio ci pone di fronte ad una sfida importante: è un oggetto fabbricato, fatto, che assume una vita autonoma. È quindi un oggetto potente, come risulta anche dalla traduzione nelle lingue locali fatta da molti degli antropologi che hanno lavorato nell'arco di tutto un secolo sulla nozione di feticcio: oggetto di potere, oggetto potente, dio-oggetto. E questa potenza nasce dal momento in cui è stato fabbricato e lasciato autonomo ed è interessante questo connubio tra qualcosa che viene fatto dall'uomo e che al tempo stesso lo supera.

Tornando agli oggetti di cui queste ragazze ci parlano - è un'ipotesi, una proposta interpretativa – essi hanno la stessa natura. Intanto sono oggetti che le riguardano molto da vicino perché hanno a che fare con pezzi e parti del loro corpo che hanno assunto vita autonoma, come se un plusvalore vitale vi si fosse radicato dentro. È questo il motivo per cui gli antropologi dicono che il feticcio è anche, a volte, un oggetto dalla *forma informe*, sul quale si devono stratificare sedimenti, resti di sostanze, facendovi colare sopra, per esempio, il sangue del pollo o il fumo di qualcosa che brucia; così si incrosta ed è proprio questa stratificazione di sostanze vitali che lo rende poi autonomo.

È come se acquisisse una portata quasi soggettiva, diventasse un oggetto-soggetto, annullando così la dicotomia tra oggetto e soggetto, tipica della cultura occidentale. E gli autori sopracitati sottolineano come il feticcio, proprio rompendo ogni possibile dicotomia soggetto-oggetto, ci permetta di ripensare alla relazione soggetto-oggetto non come a una relazione data, scontata, di cui sappiamo già tutto, ma a una relazione che va ripercorsa, ripensata perché non c'è più un soggetto e non c'è più un oggetto, c'è un soggetto che si può trasformare in un automa.

E noi lo sperimentiamo quando vediamo queste donne nigeriane che, quando sono prese dall'angoscia di morte, sembrano dei veri e propri automi: restano paralizzate, catatoniche, non si muovono più, diventano oggetti, pezzi di legno che si fanno muovere, ma che non si muovono, ferme nel loro letto, impaurite da quello che può succedere loro come corpi-oggetti, mentre l'oggetto diventa per loro animato, trasformandosi in un potenziale soggetto di minaccia: non è più della madame che hanno paura, ma dell'oggetto che è stato lasciato lì e può essere lavorato. Nel momento dell'impostazione di un percorso di cura con queste ragazze dobbiamo quindi farci carico di questi oggetti di cui loro parlano e che per loro sono dei soggetti, dei veri e propri agenti.

Inoltre il feticcio di cui stiamo parlando è, potremmo dire, il feticcio dei feticci, perché, oltre ad essere un oggetto che rompe la dicotomia soggetto-oggetto, è anche quell'oggetto che produce feticizzazioni instaurando delle relazioni concrete, reali, in carne ed ossa tra i nostri interlocutori; è l'oggetto per eccellenza che struttura la relazione "ragazza cadetta-madame", che trasforma questi corpi di donne in corpi feticci.

Chi lavora in questo ambito deve avere una consapevolezza di come si struttura il percorso migratorio di queste donne. C'è un accumulo di plusvalore economico nelle vite di queste donne che non possiamo dimenticare. Il viaggio dalla Nigeria all'Italia, secondo i calcoli delle agenzie, è stato stimato intorno ai diecimila dollari: sono soldi che servono per corrompere i funzionari di polizia, per avere i passaporti falsi, per fare il viaggio in aereo piuttosto che a piedi, per mantenere la ragazza per due o tre mesi.

Le ragazze che arrivano in Italia devono ripagare un debito che oggi è intorno agli ottanta-centomila euro: allora l'oggetto in questione è un oggetto feticcio che a noi interessa in psicoterapia perché, come si diceva prima, rompe la dicotomia soggetto-oggetto, ma è anche un oggetto che produce dei feticci nell'accezione che in Occidente, dopo Marx, ci è più familiare, cioè come veri e propri produttori di plusvalore economico.

Sono ragazze inserite in un'economia che verrebbe da definire ipercapitalistica, dove il capitalismo ha rotto ogni barriera tra il guadagno, il debito e il ricavo dallo sfruttamento del lavoro. Siamo all'interno di uno scenario in cui da diecimila dollari contrattati se ne arrivano a pagare centomila, producendo un plusvalore elevatissimo; quindi sono economie reali, economie psichiche che, dalla Nigeria all'Italia, dialogano intorno alla nozione di oggetto-feticcio e oggi chi si occupa di psicoterapia con donne nigeriane non può evitare di guardare a questo doppio profilo, a un'economia psichica, che ruota intorno ad un oggetto feticcio, ma anche ad un'economia capitalistica che fa di questi corpi dei veri e proprio corpi feticci, innanzitutto per i loro stessi connazionali.

Per noi il *voodoo* è un'eccellente metafora per parlare con loro dei circuiti criminali intorno alla migrazione nigeriana; il *voodoo* diventa quel termine impregnato di altri riferimenti che rimandano alla madame, spesso ad una conoscente, a una vicina di casa, al ruolo dei propri famigliari e dei propri genitori, al debito contratto. Così, attraverso quella che definiremmo una credenza, si entra nel merito di una storia di vita in carne e ossa ed è interessante questa oscillazione per cui, attraverso un costrutto simbolico ed immaginario, noi invece accediamo a quanto di più reale ci sia stato nella vita della paziente: attraverso le azioni rituali passano le scelte fatte, il viaggio, gli stupri subiti quando la ragazza, nei vari passaggi di frontiera tra Mali, Algeria e Libia viene data ai poliziotti per non pagare il pedaggio; e poi l'attività di prostituzione già organizzata nei paesi di passaggio, per cui ci sono ragazze nigeriane che vengono fatte prostituire a Casablanca o a Tripoli, le scommesse del viaggio, l'aver preso la barca che non è affondata, l'aver visto connazionali che non ce l'hanno fatta. Quindi il *voodoo,* nel momento in cui vengono poste le condizioni perché l'altro ne parli, diventa per noi davvero la cartina di tornasole che permette di accedere all'esperienza della migrazione: la donna ci parlerà a pieno titolo della sua migrazione.

Sono spesso donne che non hanno terminato di pagare il debito e allora

ecco che nella terapia emerge l'incalzare della pressione economica che, a volte, alcune delle pazienti rimandano in forma molto provocatoria e polemica dicendo: *"Mi puoi pagare il debito? Se non mi puoi dare i soldi per pagare il debito, è inutile parlare di queste cose"*. Così parlare dei *voodoo,* dei *juju,* dei giuramenti, di quella che noi penseremmo essere una violenza solo del registro simbolico, in realtà ci fa entrare a pieno titolo in una violenza molto materiale. Evidentemente lo psicoterapeuta non può dare i soldi per pagare il debito, eppure è fondamentale far comprendere che il processo di cura può e deve passare, se vuole essere un rito di cura, attraverso un forma di affrancamento e liberazione dalle logiche di dominio. Perciò la terapia che propongo è una terapia che oggi si chiede incessantemente come attivare dei processi di cura per far smarcare l'altro dalle logiche di dominio all'interno dalle quali l'altro è intrappolato.

È Bourdieu che, ancora una volta, ci invita a seguire questo percorso nel momento in cui afferma che ci sono dei riti che hanno come unica finalità quella di reiterare le forme di dominio. E il rito che chiamano *voodoo* è uno di questi perché vuole avere efficacia simbolica nel far sì che le ragazze rimangano delle cadette. Basta osservarle negli ambulatori o all'SPDC: tengono lo sguardo basso, che è il primo segno della postura, della mimica corporale, per dire che si è cadetti; non parlano se non interpellate, con il rischio che i colloqui diventino degli interrogatori, inibendo la possibilità di raccogliere i loro racconti. È una logica del dominio che in loro si è incorporata e con quanta ferocia lo si vede dai corpi che portano i segni di violenze e coercizioni fisiche: sono donne che hanno spesso, accanto ai segni culturali dei rituali di scarificazioni o piccole incisioni fatte nell'infanzia, i segni di accoltellamenti, di forbici conficcate nel polpaccio, di morsi. Si portano quindi scritta sul corpo una storia di violenza e il *voodoo* diventa per noi un'eccellente metafora per parlare di questo ambito esperienziale: la migrazione.

Ed è una migrazione particolare quella delle donne nigeriane, non perché sia loro esclusiva, ma perché in loro forse emerge in modo più eclatante una caratteristica fondamentale: aver accettato che un desiderio di riscatto e di riuscita sociale, e quindi l'andarsene via dalla Nigeria, passasse per una forma di dipendenza e di dominio. Sono forme di soggettività che nascono in contesti di assoggettamento, ma al tempo stesso il desiderio di affrancarsi da logiche locali, famigliari, le spinge ad un progetto migratorio radicale: sono donne che non vogliono tornare da dove sono arrivate, e i rimpatri sono quasi sempre rimpatri forzati; nella mia esperienza ormai quindicennale, sono due o tre le donne che hanno accettato di tornare in Nigeria e molte hanno accettato un destino psichiatrico in Italia piuttosto che tornare al loro paese. Ora, però, questa dimensione di una soggettività che si costituisce attraverso una forma di assoggettamento va appunto analizzata, perché non dobbiamo cadere nella formula troppo generica che ogni soggettività nasca da forme di assoggettamento; correremmo

il rischio, già evidenziato da Foucault, di ridurre tutte le storie di soggettività a questo, senza capire la storicità di queste esistenze. Queste non sono donne il cui assoggettamento passa per l'accettazione del desiderio della famiglia; accettano di diventare cadette, subordinate, schiave, ma per rendersi soggetti del proprio destino. È una forma di schiavitù che ci pone degli interrogativi, perché non è una forma di schiavitù coercitiva fin dall'inizio, ma nasce da una scelta.

Le ragazze che ho conosciuto, anche le più giovani, sono molto determinate nel dire: *"Non l'ho detto ai miei genitori, me ne volevo andare"*, "*Ho incontrato la tizia in chiesa, mi sono fidata perché me ne volevo andare"*, *"Non ho discusso con nessuno dei miei famigliari"*. L'uso reiterato del verbo volere fa emergere questa loro consapevole scelta di andarsene dalla Nigeria, anche se sentivano da altre amiche che ci si prostituiva e che quindi sarebbe stato necessario fare i conti con una forma di costruzione del sé che sarebbe passata attraverso il compromesso temporaneo di diventare schiavi.

Solinas, un antropologo italiano, definisce *"etica della partecipazione"* i comportamenti di quei soggetti che si rendono responsabili della loro subordinazione. Evidentemente le logiche dell'affrancatura dal dominio appaiono più semplici per coloro che la coercizione l'hanno solo subita; ma nel caso di chi è implicato nel processo del proprio assoggettamento tutto si complica, perché abbiamo a che fare con un desiderio ambivalente che rischia di sfuggirci da ogni parte. Queste sono ragazze che se non hanno terminato di pagare il loro debito dicono *"Io lo pagherò, io quando avrò i soldi lo pagherò"* e questo fa andare in tilt gli operatori sociali che vorrebbero convincerle, una volta ottenuta magari una borsa lavoro, a concentrarsi sul loro progetto in Italia. Ma non possiamo nasconderci che sono tutte donne, e io ne ho conosciute tante in questi anni, che non abbandonano mai l'imperativo di saldare quel debito.

E è ancora Solinas ad aiutarci, perché ci invita a prestare attenzione al fatto che ci troviamo di fronte a delle vite in prestito: cosa significa pagare un debito di 100.000 euro, se una borsa lavoro ne vale 400 al mese e un lavoro da operaia ne vale 800?

C'è ancora una volta uno squilibrio economico tale che rende queste persone che abbiamo di fronte persone che hanno dato in pegno, in prestito la loro vita per un periodo lunghissimo. Ancora ricordo una ragazzina molto giovane che ho seguito per un certo periodo, la cui forza di ribellione era stata tale da essere "scalpata" dalla madame: era arrivata in ospedale con il cuoio capelluto completamente reciso ed era stato necessario un intervento chirurgico molto delicato per rimettere insieme una superficie di pelle sufficiente da poter poi appoggiare una parrucca, che dovrà tenere a vita perché i capelli non ricresceranno mai più. La madame era stata incarcerata e processata e suo complice era stato il marito italiano. Questi, preso da un moto di pietà o da un senso di colpa, aveva comunicato all'avvocato della ragazza che era disposto ad offrire un risarcimento

di 5.000 euro, tutto quello che aveva a disposizione. Gli educatori erano preoccupati all'idea di comunicarlo alla ragazza, perché temevano che nel giro di una settimana i 5.000 euro sarebbero finiti in Nigeria sul conto della madame; timori assolutamente fondati dal momento che la ragazza, quando ha saputo di avere questa cifra a disposizione, per prima cosa, e la situazione ha del paradossale, ha pensato di saldare il debito con la madame.

La madame era in carcere, le aveva fatto del male, ma l'aveva portata finalmente in Italia: era lei che doveva ringraziare per essere in Italia. Si pensi a quale tipo di relazioni ambigue si strutturano, relazioni che noi non riusciamo a sciogliere soltanto cercando di convincere in modo comportamentistico che quelle sono donne cattive che hanno fatto loro del male.

A volte, poi, il sintomo eclatante è rappresentato da una narrazione non più coerente, quasi delirante, ancora una volta con riferimenti a incubi, a presenze inquietanti che di notte si materializzano nei sogni; sono forme di disturbo che per noi hanno già un decorso psicopatologico che prevede il ricovero in SPDC.

È attraverso il delirio che alcune di loro riescono a parlare della concretezza dell'esperienza della migrazione. Ricordo una ragazza nigeriana di 28 anni, portata qualche anno prima da uno zio pastore di una chiesa, che non era mai riuscita a dire in quattro anni che la seguivo cosa era successo con questo zio; solo in SPDC, dove era stata ricoverata per episodi deliranti, lei mi aveva parlato di quello che le aveva fatto lo zio, e proprio attraverso il racconto delirante di una possessione. Diceva che c'era uno spirito che le usciva dalla vagina e che le tirava la lingua e la bocca: era la descrizione puntuale di una possessione dello spirito, un'attenta descrizione corporea di quello che significa avere uno spirito che ti tira la lingua e che ti esce dal ventre. A quel punto si materializzava la figura dello zio e di quello che lo zio le aveva fatto: non l'aveva avviata alla prostituzione, ma le aveva chiesto di accettare che le ragazze portate da lui in Italia si prostituissero. Questo era bastato per renderle disgustoso ed inaccettabile il mondo in cui doveva vivere con lo zio, proprio il fratello di sua madre, a cui sua madre l'aveva affidata. E quando aveva telefonato alla madre in Nigeria per dirle: *"Guarda che tuo fratello fa questo"*, la madre l'aveva rimproverata dicendo: *"È tuo zio, è più grande di te: fa' ciò che ti dice lui e non pensare di essere diversa dalle altre"*. Questa reazione della madre è la seconda causa che fa vacillare il suo equilibrio psichico. Comincia a chiedersi: *"Che cosa significa che non sono diversa dalle altre? Che forse un giorno mio zio mi potrà chiedere di andare a prostituirmi, visto che non ho lavoro, sono ospite da lui ed ho anch'io un debito da pagare, seppure piccolo e marginale, di 5.000 euro?"*.

Questa clinica oltre alla dicotomia soggetto-oggetto ne fa vacillare un'altra che la psicoanalisi aveva tentato di risolvere: la dicotomia tra credenza e trauma, tra fantasma ed esperienza reale.

Credo che Freud non abbia mai risolto questo problema, in nessuno dei

suoi scritti; mi ha sempre stupito il modo in cui nel '20 chiude il caso clinico dell'*uomo dei lupi*, scrivendo nell'ultima nota dell'ultimo scritto che nessun dubbio lo aveva angustiato più di quello relativo al problema se ciò che era accaduto a Sergej Costantinovič Pankëev fosse stato un trauma del puro ordine dell'immaginario o un trauma reale. Freud lascia aperta questa questione anche dopo anni, perché abbandona la teoria del trauma; siamo a fine 800, inizio 900 ed è una quindicina di anni che Freud lavora sulla teoria del fantasma e proprio in un caso clinico torna e riapre la questione; è molto interessante questo modo di procedere di Freud che non ci lascia in realtà un pensiero univoco di quello che può costituire l'esperienza di un ragazzo, in questo caso un ragazzo russo.

È la stessa dicotomia che iniziamo a dover far vacillare quando incontriamo le donne nigeriane, e non loro soltanto, perché ci spostiamo continuamente dall'ordine della credenza, delle istanze culturali a quello delle reali esperienze di violenza, di coercizione, di dominio, di trauma nel suo senso etimologico, prima ancora che psicoanalitico, di ferita, taglio, di qualcosa che è lì e sanguina.

Allora la clinica con queste donne è un continuo oscillare: paradossalmente quando si parla di *voodoo* e si pensa di essere nel registro della credenza, ecco che siamo invece nel pieno registro dell'esperienza, di esperienze che hanno vissuto in carne ed ossa; quando poi ci devono parlare di esperienze in carne ed ossa, possono farlo solo facendo riferimento al registro della credenza. Quindi è a questa oscillazione che oggi bisogna ritornare: l'etnopsichiatria deve poter riprendere i confini di queste due nozioni che certi modelli e certe teorie vogliono tenere distanti, come se fantasma e trauma non dialogassero incessantemente tra di loro. Le donne nigeriane, ma non sono le uniche, ci obbligano a far cadere le frontiere, le barriere tra queste due realtà: quella dell'ordine dell'immaginario e quella dell'ordine del reale.

Freud fonda un suo metodo a partire da questioni molto concrete e reali della sua vita professionale e personale; la sua pratica era diventata così assidua che ad un certo punto dice: *"Non riuscivo più a controllare la mia postura, la mimica facciale e mi rendevo conto che era fondamentale poterlo fare per tante ore al giorno. Così, non potendolo fare, ho pensato di mettere il paziente in un'altra posizione, in modo da non essere costretto a controllare la mia mimica facciale"*.

Sono interessantissimi questi passaggi di Freud, perché nel processo di costruzione del metodo, ci fanno capire quanto appunto il metodo sia storicamente fondato. Il che significa poter essere rigorosi ma al tempo stesso poterlo sottoporre anche a critica. E l'etnopsichiatria ha rivoluzionato il metodo psicoterapeutico nell'introdurre il terzo, il mediatore.

INTERVISTA: "MADAME CHERKI, COME RICORDA FRANTZ FANON?"

di Mauro Carosio*

L'esperienza di Frantz Fanon presso l'ospedale di Blida-Joinville in Algeria ebbe inizio nel 1953.

Al suo arrivo nessuno sapeva qualcosa del suo passato di soldato e medico, nessun collega aveva letto i suoi scritti. Si trovò a lavorare come psichiatra in una struttura manicomiale e non espresse il desiderio di lavorare altrove, intendendo portare avanti la sua linea psichiatrica volta a disalienare l'istituzione manicomiale, ridandole umanità, guarire il manicomio, iniziare un lavoro insieme al malato mentale, dove quest'ultimo cessava di essere un oggetto di osservazione per divenire egli stesso soggetto della propria liberazione. Secondo Fanon il medico non era colui che sapeva tutto, ma un uomo solidale nel combattimento per la salute mentale, mano e voce tese verso la sofferenza del malato. Con questo spirito Fanon arrivò a Blida e iniziò la sua missione. Gli psichiatri che incontrò sul luogo di lavoro erano agli antipodi di queste teorie.

L'Algeria era territorio francese dal 1830, una realtà coloniale anomala e nella maggioranza tipicamente razzista e conservatrice.

C'erano associazioni miste di funzionari algerini e francesi, ma entrambi interessati allo sfruttamento della situazione coloniale in corso. Blida nel 1953 era una città di circa 60.000 abitanti, ospitava una base aerea e un ospedale militare e un quarto della popolazione faceva parte dell'esercito francese. L'ospedale psichiatrico di Blida-Joinville[1] era la struttura per lungodegenti più importante d'Algeria, qui Fanon lavorò dal '53 al '56.

L'ospedale aveva una capienza di 800 pazienti, suddivisi in quattro padiglioni con relativi medici responsabili. Nel '53 i pazienti erano diventati 2000, per cui era necessario creare un quinto padiglione. Per questo motivo Fanon era stato assunto.

L'assistenza mentale pubblica in Algeria era insufficiente e inadeguata rispetto a quella francese. Questa situazione, notata da Fanon qualche mese dopo il suo arrivo, venne denunciata nel '55, in un articolo pubblicato sulla rivista *L'information psichiatrique*[2] firmato da tutti e cinque i medici responsabili dell'H.P.B.

I metodi adottati fino ad allora dalla psichiatria erano quelli della "Scuola di Algeri" il cui ideologo principale era il dottor Porot. Scuola che sosteneva il

1 Noto anche con l'acronimo H.P.B

2 F. Fanon, J. De Queker, R. Lacaton, M. Micucci e R. Ramée, *"Aspects actuels de l'assistance mantale en Algerine"*, vol. 31, n°1, 1955, pp. 15-18.

pensiero del "primitivismo", secondo il quale il nordafricano era un uomo anatomicamente primitivo, poco sviluppato cerebralmente, abulico, senza curiosità intellettuali, sfaticato, incapace di logica nell'attività professionale. In quest'ottica questi "primitivi" non potevano né dovevano beneficiare dei progressi della cultura europea.

L'arrivo di Fanon cambiò radicalmente la struttura dell'H.P.B. Ciò che lo sconvolse di più era lo spettacolo disumanizzante che scprì durante la prima visita alla struttura: pazienti abbandonati a se stessi, vestiti come detenuti, alcuni legati al letto; gli schizofrenici tubercolotici erano isolati in celle a parte, nudi e sdraiati su paglericci.

Fanon al suo arrivo si adoperò per introdurre, nella sua divisione, i metodi della *socialterapia* applicati da Tosquelles a Saint-Alban e nel giro di qualche mese l'atmosfera dell'ospedale cambiò; tutto il personale se ne accorse, qualcuno ne fu ben contento, altri meno.

La *socialterapia* non era solo volta ad umanizzare l'istituzione manicomiale, ma a farne un luogo terapeutico nel quale medici e malati ricomponevano insieme un tessuto sociale in cui si poteva esprimere il filo interrotto di una società sofferente, ricreare uno spazio di relazione, rimettere in movimento emozioni in modo da aprire un varco sull'abisso. Tutte le attività creatrici contribuivano a questa riabilitazione, si organizzarono riunioni bisettimanali dove malati e medici potevano confrontarsi e, per la prima volta, per Natale si organizzò una festa. Si creò un giornale interno, un atelier di sartoria.

Uno dei primi effetti delle innovazioni di Fanon a Blida, fu la scomparsa dello stato di agitazione presente nella maggior parte dei pazienti, sparirono quindi i materiali di contenzione: corde e camicie di forza.

Tutto ciò comunque non metteva a tacere i detrattori di Fanon: *"non vorrà mica applicare i suoi principi ai musulmani ?!!"*[3] Poco desiderosi di uscire dalla loro routine questi medici lo aspettavano al varco e Fanon sapeva che la prova che lo attendeva era molto dura. Fanon non parlava l'arabo e nonostante i preparativi per il trattamento dei pazienti maschili all'inizio l'esperienza fu piuttosto deludente: i malati restavano indifferenti.

Si instaurò presto un clima pesante. L'équipe dei curanti si opponeva sempre di più alle direttive di Fanon, gli si chiese di cambiare rotta, non gli si risparmiarono consigli *"Lei è giovane, non li conosce"* o frasi simili. Fanon non si arrese, rifletté e pensò che se aveva fallito non era perché il musulmano era incapace o primitivo, ma perché aveva presunto di adattare ad una società musulmana e contadina i metodi validi in una società occidentale: il Natale, la sartoria ecc. Il dubbio di Fanon era di aver adottato nei confronti di un contesto culturale di un certo tipo una politica di assimilazione. L'assimilazione nel quadro di una società

3 "Ne voulait-il pas appliquer ses principes aux musulmans ?!!" Alice Cherki, *Frantz Fanon Portrait,* Editions du Seuil, Paris 2000, p.102.

colonizzata non presupponeva lo scambio relazionale, ma la sostituzione di un modello culturale autoctono con quello della società dominante.

Le feste erano espressioni religiose del colono, l'interprete era visto come un complice del colono, l'attività di sartoria nella società algerina era un'attività prettamente femminile, istituire un coro musicale nella tradizione locale era un'attività professionale molto significativa.

In seguito a queste analisi scelse altre attività in cui i musulmani poterono ritrovarsi: la creazione di un caffè, tradizionale luogo di incontro maschile, sbloccò la situazione, in seguito si arrivò alla celebrazione delle feste musulmane con cantori professionisti itineranti. Tutto ciò coinvolse anche il personale paramedico algerino. Per poter mettere in piedi una *socialterapia* accessibile ai pazienti algerini era necessario che il personale infermieristico algerino fosse portatore di valori altri da quelli europei, ma ovviamente sullo stesso piano di dignità. Secondo Fanon, la psichiatria doveva essere politica. Non credeva che la follia non esistesse, come i teorici dell'antipsichiatria, ma riteneva che esisteva in quanto sofferenza e deriva, dovuta ad un'alienazione per qualcosa di subìto. Era interessante che Fanon volesse conoscere anche i metodi di cura tradizionali: gli esorcismi in Kabilia o le sedute marabuttiche nei dintorni di Algeri contro l'impotenza, poneva domande agli infermieri arabi, tutte cose che a Blida non si erano mai verificate prima.

Il malato mentale era un "altro", e Fanon gli tese la mano, gli andò incontro, indifferente verso il disprezzo di alcuni colleghi.

Alla violenza di alcuni alienati mentali offriva uno spazio di negoziazione attraverso la parola e si augurava che la risposta terapeutica non fosse violenta.

Quando lo riteneva necessario ricorreva ai farmaci o a interventi di tipo chimico: neurolettici, antidepressivi, sali di litio, accompagnati da un supporto psicoterapeutico. Durante questo periodo trovò anche il tempo per un breve soggiorno in Francia per perfezionare le sue competenze in elettroencefalografia. Avversava duramente la pratica della lobotomia, spesso adottata.

Oggi l'ospedale di Blida si chiama "Franz Fanon".

Sull'esperienza di Fanon a Blida c'è ancora oggi un'illustre testimone: Alice Cherki.

Psichiatra e psicanalista, autrice di diversi saggi, è nata in Algeria nel 1935, oggi vive e lavora a Parigi. La si può considerare la biografa ufficiale di Fanon dal momento che ha collaborato con lui dal 1955 al 1961, prima in Algeria e poi a Tunisi. Il suo libro *Franz Fanon, portrait*, pubblicato in Francia nel 2000 per l'edizione Seuil è senz'altro la biografia di Fanon più completa quanto meno relativamente al periodo in cui lavorarono insieme.

"Quando ho incontrato Fanon ero una giovane studentessa, avevo diciotto anni, Fanon era arrivato in Algeria da poco più di un anno ed io anche. Lavoravo presso un'associazione che si occupava già del futuro dell'Algeria, del fatto che bisognava an-

dare verso l'indipendenza. All'interno dell'associazione c'erano giovani musulmani e cristiani progressisti, con alcuni dei quali sono rimasta amica. Lavoravamo e militavamo, incominciavamo a scrivere qualcosa, io stessa dal '54 mi ero schierata per l'indipendenza algerina assolutamente convinta, come molte altre persone all'epoca, che l'Algeria sarebbe diventato un paese multietnico un po' come il Sudafrica, un'Algeria multietnica e democratica, questa era la nostra aspirazione, ma la prima tappa era l'indipendenza. Molto presto mi sono trovata ad avere amici musulmani, studenti in medicina, lettere e giurisprudenza, che progressivamente entravano fra le file dei partigiani in montagna come commissari politici. Io stessa svolgevo delle mansioni ad Algeri di distribuzione di medicinali. Questo ha fatto sì che io venissi individuata ad Algeri e messa in una cattiva posizione. In quel periodo ho incontrato Fanon, che mi ha proposto di andare a Blida come interna all'ospedale psichiatrico, lui era uno dei primari. Tra me e Fanon ci sono stati legami all'inizio, come dire, di apertura alla cultura, all'antropologia, alla psicoterapia istituzionale, era uno che amava molto trasmettere. Ricordo affettuosamente che non sapeva nulla di musica, nonostante amasse ballare, non sapeva chi era Charlie Parker! Poi la nostra relazione è diventata un'amicizia, un'amicizia basata sulla condivisione degli stessi interessi e dello stesso tipo di impegno.

Il tè e i biscotti che avevo portato a Madame per ringraziarla dell'incontro concessomi vengono subito accantonati. La signora parla volentieri, in modo accorato e appassionato, bevendo birra e fumando Camel senza filtro.

D- Nel suo libro ho letto che Fanon era interessato alla medicina tradizionale algerina: mi può raccontare come questo suo interesse si è sviluppato? Ha cercato in qualche modo di integrare i metodi della medicina tradizionale con quelli della medicina occidentale?

R- *No, non ha cercato di integrarli ma era interessato. Fanon era un antropologo laico, come si dice. Rispettava totalmente i metodi di cura tradizionali ma non li ha introdotti nella sua pratica. Quello che ha introdotto nella sua psicoterapia è l'antropologia culturale, alcuni esempi sono la creazione di un caffè, luogo di ritrovo per gli uomini musulmani all'interno di Blida, o i cantanti popolari, cose che erano un segno di quel che si chiama antropologia culturale. Non c'era un luogo nel suo reparto dove si poteva consultare il marabutto, anche se Fanon riteneva che il ricorso al marabutto era come ricorrere a una sorta di psicoterapeuta, quindi non avversava questa pratica, anzi la riteneva degna di rispetto come tutte le altre forme di rimedi cosiddetti tradizionali. Era anche molto interessato alla credenza nei djnouns (spiriti) e alla, se vogliamo chiamarla così, metapsicologia della donna incinta che si vuole sbarazzare dei djnouns che sono entrati nel suo corpo al momento del parto.*

D- Madame Cherki, lei ha parlato diffusamente di Fanon, ma sarei curioso di sapere da lei come si racconta. Alla luce della vita che ha trascorso, delle cose che ha fatto, che cosa pensa del presente e del futuro del mondo? Lei oggi è felice?

R- *(ride) No. Sto per dire qualcosa di un po' forte: amo vivere, sono contenta di vivere i pochi anni che mi restano, ma posso dire che ho una gioia di vivere su un fondo di disperazione per il ripetersi delle cose, la ripetizione della violenza, dei poteri totalitari, della ripetizione di alcune stupidità della storia, ecco diciamolo così. Ma forse è questo fondo di disperazione che mi fa continuare a pensare. Qualche volta provo anche a tornare a combattere. Ad esempio prendiamo il conflitto israelo-palestinese: dopo aver cercato per anni di avere uno spirito di mediazione, un giorno, avevo circa quarant'anni, mi sono svegliata e mi sono detta: "Basta, non vogliono la pace, allora non staremo ad insistere per una pace che non vogliono!", vede, mi accadono cose del genere. Ciò non impedisce che io continui a farmi venire nuove idee, a trovare nuove possibilità o nuove soluzioni per il Medio Oriente. Mi succede anche nei confronti dell'Algeria, con la quale continuo ad avere rapporti privilegiati, è una società fatta di persone che amo. Amo l'Algeria che cerca di uscire dall'impasse nonostante il divieto di pensare che il potere le impone. Trovo inaccettabile quello che succede in Francia rispetto alle espulsioni dei clandestini. Mi ritrovo nel quotidiano in un mondo computerizzato dove la gente vive col cellulare attaccato alle orecchie e cambia computer ogni sei mesi. E mentre io sudo perché ci sia una soluzione per Israele, perché non voglio che scompaia, da un'altra parte c'è Angela Merkel che quando apre bocca sulla questione non dice una parola a proposito della colonizzazione palestinese e sul modo disumano in cui vivono i palestinesi. Cerco di trovare un senso per un mondo che, per il momento, si maschera parlando di democrazia e questioni del genere. Un mondo che si maschera ecco! Nonostante tutto quello che le ho detto comunque io continuo ad avere delle emozioni, degli amori e delle amicizie.*

D- Un libro di Fanon che ho amato molto è *Peau noire, masques blancs,* è stato anche il primo libro di Fanon che ho letto, mi piacerebbe sentire una sua riflessione.

R- *Si, è l'opera più conosciuta di Fanon in questi ultimi anni, perché parla del terzomondismo e del razzismo, più che ne* Les damnés de la terre. *È stato il libro più accettato in Francia anche se ultimamente non è stato più ristampato. Ci sono tantissime cose in* Peau noire, masques blancs, *è un'opera molto eterogenea che ha scritto quando aveva 22 o 23 anni, quindi negli anni '50, dove ha voluto inserire tutte le sue conoscenze: filosofiche, psicanalitiche, anche se allora c'erano ancora poche cose sulla psicanalisi. Inoltre è un'opera intima perché parla della sua situazione di nero di fronte all'uomo e al mondo bianco, della sua interiorizzazione del mondo bianco e della sua alienazione. Fanon è uno dei primi ad aver mostrato i segni dell'alienazione della lingua, dell'immagine e della cultura. Ha mostrato l'immagine che un nero ha di sé quando interiorizza lo sguardo del bianco. C'è una cosa che ho constatato e che voglio dire ma che Fanon non ha detto: prendiamo degli studenti antillesi, l'immagine che hanno di sé, trasmessa dalla madre, non è né nera, né bianca, né gialla, è un'immagine di sé, ma quando lo sguardo dell'altro li fissa in un'immagine assoluta del nero e poi la lingua lo ripete, lo raddoppia, allora effettivamente si creano delle rotture del sé come*

essere umano. In questi casi si può verificare la sottomissione, che può essere una sottomissione al modello, l'identificazione al modello, del tipo "più bianco di me si muore" o "più francese di me si muore" oppure la violenza fisica: non ci sono più parole per spiegarsi. Una violenza, e di questo Fanon ne ha parlato, che chiama ad uno spazio della parola, che chiama perché le cose cambino, per non restare fermi, bloccati. Questi concetti li ritroviamo in Peau noire, masques blancs *e i lettori hanno apprezzato la spontaneità di Fanon al proposito. Credo che oggi non si debba guardare Fanon come all'ultimo umanista, il percorso del riconoscimento dell'altro, della sua alterità deve essere fatto prima di appiccicare etichette del tipo: tutti sono buoni, tutti sono gentili, siamo tutti uguali.*

L'idea centrale di Fanon all'epoca era di dimostrare ai dirigenti algerini che non potevano non considerare le lotte armate, i sacrifici che queste comportavano e il momento di mutamento profondo in atto. Les damnés de la terre *conteneva un messaggio che urtava molto l'Europa e che secondo me rimane molto attuale: l'Europa ha fallito in quello che credeva fosse il suo messaggio universale. Fanon sosteneva che l'essere umano deve prendere in mano il proprio destino senza aspettare. Aveva fretta, gli rimaneva poco da vivere e lo sapeva, questa corsa contro il tempo si avverte tra le pagine del libro. Era inquieto e preoccupato su come l'Africa avrebbe conquistato il proprio posto.*

D- Un'ultima domanda: Fanon definisce un uomo normale colui che non chiede, non chiama, non implora: come spiega questa affermazione?

R- *Può essere intesa secondo molteplici direzioni: "non pregheremo gli dei", non diventeremo degli zombi che aspettano che gli dei vengano a trionfare sul colonialismo, posizione rispetto alla quale era del tutto contrario, ma un uomo che non implora, per Fanon, è soprattutto un uomo protagonista del proprio destino, che non aspetta e che non è, per dirlo con parole di oggi, nella posizione di "vittima".*

***Mauro Carosio** è cultore della materia in Scienze demo-etno-antropologiche presso l'Università di Genova.

STRANIERI A SE STESSI

I DISAGI DEGLI INVISIBILI

di Gilda Della Ragione*

Io sono un uomo invisibile. No, non sono uno spettro, come quelli che ossessionavano Edgar Allan Poe; e non sono neppure uno di quegli ectoplasmi dei film di Hollywood. Sono un uomo che ha consistenza, di carne e ossa, fibre e umori, e si può persino dire che posseggo un cervello. Sono invisibile semplicemente perché la gente si rifiuta di vedermi.

RALPH ELLISON, L'uomo invisibile.

La storia del fenomeno migratorio verso l'Italia conta ormai parecchi decenni, da lungo tempo dunque conviviamo con gli immigrati, ma per assurdo essi continuano ad essere inclusi in una categoria (quella degli immigrati appunto) che il fluire del tempo non intacca e viene applicata anche a persone che si sono costruite una vita nel nostro paese, ai loro figli nati in Italia; questo atteggiamento evidenzia un concetto di estraneità che mettiamo in atto perfino nei confronti di chi oggi è diventato italiano.

A fronte del magma umano pulsante di storie personali, di necessità, di partenze imposte o scelte accompagnate da speranze, progetti di altre possibilità di vita, la società detta 'di accoglienza' tradisce un'incapacità o peggio la non volontà di riflessione e di analisi di un fenomeno che riguarda oggi 'gli altri' ma che può travolgere, come un fiume in piena, anche 'noi'. Nelle loro esternazioni, l'opinione pubblica e i media sembrano essere rimasti ai balbettii degli inizi con reiterazioni di frasi fatte basate su preconcetti e pregiudizi non scardinabili, mentre le istituzioni pubbliche sembrano intrappolate in una fissità, in una rigidità di pensiero che si tramuta il più delle volte in pratiche sociali, politiche, culturali avulse dalle diverse e complicate realtà dei migranti, affrontate e trattate come un fenomeno univoco, del quale sembra interessare solamente la possibile espansione da arginare con politiche di contrasto e di contenimento.

Si tenta qui un cambiamento di prospettiva, volgendo lo sguardo non più sugli immigrati ma sulla società detta di accoglienza che continua a porre il tema delle migrazioni come problema, non valorizzandone gli aspetti positivi (economici) e arricchenti (umani e culturali), e omettendo i profondi disagi che politiche assimilazioniste continuano a imporre ai concittadini di origine straniera.

A tal proposito, risulta lucido e incisivo l'approccio interpretativo di Abdelmalek Sayad, il quale, rompendo con le precedenti analisi scientifiche e ponendosi in netta antitesi nei confronti del discorso pubblico sull'immigrazione, le restituisce il duplice carattere di emigrazione ed immigrazione: il migrante, prima di diventare un immigrato è sempre un emigrante e *"se si ignora ciò che sta a monte*

del fenomeno migratorio sia collettivamente (nella storia sociale dell'emigrazione) sia individualmente (nel particolare itinerario sociale di ogni emigrato) ci è preclusa la possibilità di render conto di quali siano le condizioni originarie dell'emigrazione e soprattutto le trasformazioni che queste condizioni subiscono con l'andar del tempo, vale a dire per tutta la durata del fenomeno migratorio" (Sayad 2002: 240).

L'immigrato inizia ad esistere solo quando varca la frontiera, è in quel momento che 'nasce' per il paese di approdo. Se la società decide di ignorare completamente ciò che precede 'quel momento', il migrante arriva dal nulla. In effetti se si priva *"il fenomeno migratorio di una sua parte, come si è soliti fare, finiamo per rappresentare la popolazione degli immigrati come una categoria astratta e l'immigrato come un puro artefatto"* (Sayad 2002: 239), in questo modo la persona diventa *invisibile*, l'immigrato scomodo e ingombrante.

Ed è in questo voluto obnubilamento che il migrante può avere un ruolo di 'rivelatore epistemologico' svelando le contraddizioni e le debolezze, anche quelle più oscure e nascoste, dei comportamenti, delle pratiche e delle politiche della nostra società, sovente fondate sul nostro etnocentrismo più o meno consapevole.

Per noi, l'immigrato è 'scomodo e ingombrante' e crea problemi, un atteggiamento di opposizione e rifiuto al 'nuovo' che gli provoca ulteriori ostacoli, così, oltre i disagi e le sofferenze legate allo sradicamento, l'immigrato è costretto a vivere anche quelli che noi riusciamo a creargli, già a partire dall'umiliante collocazione iniziale di oggetto di assistenza anziché soggetto di diritti.

La questione immigrazione viene percepita e definita dalle istituzioni pubbliche, principalmente, come una problematica socio-economica relativa al lavoro, all'alloggio, alla scuola, alla salute, ecc.

A guardare le reazioni delle istituzioni - e non solo - ad altri tipi di 'problemi' quali la fede religiosa, i comportamenti, gli stili di vita, ecc. rimane il dubbio se questi siano procurati dagli immigrati o piuttosto non siano nostre difficoltà a fronte della presenza permanente di individui visti e sentiti come corpi estranei alla nostra società.

Pierre Bourdieu nell'introduzione al testo di Sayad del 2002 scrive: *"Come Socrate, secondo Platone, l'immigrato è* atopos, *senza luogo, fuori luogo, inclassificabile"*. In quanto elemento fuori posto, che crea disordine, l'immigrato *"si situa in quel luogo 'bastardo' di cui parla anche Platone, alla frontiera dell'essere e del non-essere sociali. Fuori luogo, nel senso di incongruo e inopportuno, egli suscita imbarazzo. E la difficoltà che si ha nel pensarlo – anche da parte della scienza che riprende spesso, senza saperlo, i presupposti o le omissioni della visione ufficiale – non fa altro che riprodurre l'imbarazzo creato dalla sua inesistenza ingombrante"* (Bourdieu 2002: 6).

Restituire agli immigrati la totalità della loro storia, con tutte le implicazioni ad essa connesse, significa analizzare e interpretare il fenomeno in modo più consapevole, tenendo conto delle diversità delle cause che hanno determinato

le partenze e orientato le traiettorie e assumere anche le nostre responsabilità riguardo alle origini di molti dei loro problemi che li hanno spinti a lasciare i loro paesi.

Il colonialismo prima e il neocolonialismo economico poi (oggi parliamo di globalizzazione), con il corollario di imposizioni sovrastatali, vedi aggiustamenti strutturali dettati da Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale, sono i primi responsabili di quell'impoverimento progressivo di porzioni crescenti della popolazione mondiale a fronte di un'invasione di beni di consumo e aspettative impossibili da raggiungere. Donne e uomini della classe d'età più attiva e produttiva emigrano per ottenere quella vita che altri, su questo pianeta, hanno da tempo e 'senza sforzo', facendo emergere soprattutto una richiesta di giustizia sociale che dovrebbe esser impossibile rifiutare.

Un esempio per tutti: le ragazze provenienti, in maggioranza, dal sud della Nigeria, che tutti abbiamo visto almeno una volta nelle strade o nei vicoli ad aspettare; presenze fastidiose, oggetto di facile e ipocrita condanna morale da parte di benpensanti che ne desiderano l'allontanamento per la tutela della salute morale dei loro figli e per il decoro della città ma oggetto necessario e ricercato dagli uomini italiani, sul quale realizzare, forse, il fantasma di un immaginario erotico alimentato da memorie coloniali.

Invece di volerle allontanare o di giudicarle ci si potrebbe domandare come e perché sono arrivate fin qui.

La Nigeria, colosso africano agli inizi degli anni Ottanta, avrebbe dovuto fare da motore, insieme al Sudafrica, allo sviluppo dell'intero continente africano, ma qualcosa non ha funzionato. Dopo la caduta del muro di Berlino gli investimenti europei e americani corrono verso un terreno più fertile, l'Europa dell'Est, la Nigeria, come gli altri paesi africani, viene abbandonata e le aspettative dei Nigeriani trovano un muro. Ma non spariscono. In Nigeria salute ed istruzione esistono solo a pagamento e costoso e così molti, ad esempio le ragazze - che hanno aspettative ed aspirazioni simili alle nostre - spesso le sorelle maggiori, partono per trovare i soldi per migliorare il futuro dei fratelli minori e la loro stessa vita, bloccata senza avvenire in patria.

Affetti da etnocentricismo

Il rifiuto di affrontare la genesi del nostro etnocentrismo, che si riflette sulla rappresentazione che noi abbiamo dei migrati come 'umanità in eccesso' (Rahola, 2003), ha portato a svariate strategie di controllo di un fenomeno che per noi è un disturbo dell'ordine pubblico (sociale, politico, morale, ecc.) e al relegamento dei migrati in una posizione di subalternità nei confronti della società dominante. Assumere questa posizione equivale ad arroccarsi in un'ideologia discriminante, centrata sulla logica di una cultura universale da somministrare a coloro che ancora ne sono privi.

In questi ultimi decenni si sono moltiplicati i lavori sugli immigrati di sociologi e antropologi; questi ultimi che si occupavano di popoli dislocati spazialmente si sono riconvertiti oggi ai temi fecondi dell'immigrazione. L'oggetto di studio ormai è qui e non devono essere più affrontati i disagi della lontananza, della scomodità e dei climi inclementi.

Sui migrati, quasi a dire sulla loro pelle, si discute, si organizzano convegni, tavole rotonde, si auto-selezionano esperti e specialisti, talvolta si fa carriera. Particolarmente gravi sono poi le responsabilità delle scienze umane quando sono chiamate dalle istituzioni a consigliare, indicare linee di azione o decidere, con giudizio inappellabile, la sorte degli 'altri'. Anche la competenza scientifica, se non persegue con pervicacia il dubbio metodico, può scivolare in una protervia venata da residui positivisti.

Uno dei temi di forza della politica attuale è quello dell'integrazione, termine abusato e apparentemente innocente; si presta infatti a chiose rassicuranti: si spiega che l'integrazione è intesa come interazione, scambio, un equilibrio tra parti diverse.

Esaminata alla luce della sua storia antropologica questa parola diventa meno benevola.

A occuparsi specificatamente dell'integrazione degli immigrati sono i lavori teorici della Scuola di Chicago: obiettivo da perseguire per il mantenimento dell'ordine sociale nel suo insieme, secondo una concezione lineare, i cui poli sono l'esclusione o l'assimilazione, l'integrazione non può che diventare sinonimo di quest'ultima (Fortin 2000).

L'utilizzo del termine non lascia dubbi sul vero significato che gli si attribuisce: per integrazione tra culture si intende l'abolizione delle loro differenze culturali, religiose, delle loro abitudini alimentari, una richiesta di docilità assoluta ossia se "ti assimili", "ti accetto".

Si dovrebbe pensare ad una società che si ricompone a un livello più complesso in tutte le sue parti, e dunque si integra, e invece l'immigrato è sempre l'oggetto di una integrazione in un ambito pre-esistente, di cui non si immagina una modificazione, un processo, quello sì, di inclusione.

Più che mai attiva nella nostra realtà nazionale, proprio nell'ambito delle sofferenze sociali dell'immigrazione, l'antropologia dovrebbe rivendicare il diritto (e dovere) di essere socialmente responsabile, spostandosi più apertamente sul terreno dell'impegno politico, sempre vigile sulle conseguenze sociali e politiche delle sue interpretazioni onde combattere quelle sottrazioni della dignità della persona perpetrate anche in nome dell'accademia scientifica.

La sofferenza indicibile

La logica dei rapporti di forza si ripropone all'immigrato anche nelle situazioni di sofferenza psichica dove il sapere medico-psichiatrico occidentale si

può imporre in modo più insidioso su una vulnerabilità associata all'estraneità culturale.

La persona diventa fragile oggettivamente sotto il peso di incomprensibili dinamiche socio-culturali di una società che non l'accoglie realmente e la colloca in quella sospensione di identità, né qui né altrove, una dicotomia conflittuale che può devastare l'essenza stessa della persona trascinandola in una sofferenza indicibile. Questa sofferenza è spesso incompresa e classificata frettolosamente da alcuni operatori sociali come 'follia' con immediato ricorso ai servizi psichiatrici. L'immigrato diventa ricettacolo di innumerevoli e bizzarre entità: *jinn*, *ogbanje*, *zar*, *mingis*, *rab, juju…* Nomi che evocano in noi mondi primitivi di magia, di stregoneria, e diventano prova della frattura incolmabile tra la razionalità (la nostra) e l'insensatezza-follia (la loro).

Il disagio psichico diventa un ulteriore pericolo, insieme a quello di contagio di potenziali e talvolta fantasiose malattie infettive portate generalmente dall'Africa.

Nelle differenti versioni del DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) sono riunite in un' appendice apposita le sindromi "culturalmente caratterizzate" e si forniscono temi per una formulazione culturale dei casi appositamente elaborati per immigrati e minoranze etniche.

Anche se si accetta l'obiettivo di una classificazione nosografica dettagliata, nella pratica si insidia il pericolo della reificazione della cultura; un modello culturale fisso, irriducibile è elemento pericoloso e fuorviante: inscrive il paziente in una nicchia precostituita dalla scienza del terapeuta, e allora il termine cultura, privato della sua connaturata fluidità, equivale alla naturalizzazione della malattia con conseguenze facilmente intuibili.

In un contesto così delicato diventa fondamentale il tipo di sguardo che il terapeuta volge sulla persona nell'esperienza della sofferenza.

Prevarrà la dimensione dell'ascolto, della comprensione (nel senso etimologico del termine) dell'esperienza del dolore o sarà imposta la protervia implicita del "potere psichiatrico" che assoggetta corpo e mente? (Foucault 2003).

La ricerca del senso della sofferenza esistenziale dovrebbe attuarsi nell'ambito di una relazione empatica, che scandagli i contenuti del dolore in relazione anche al contesto socio-politico. Uno spazio in cui convergono sì competenza, professionalità, ma anche continua volontà di ricerca e di 'invenzione': una tensione costante tra scienze della vita e dell'esistenza - psichiatria, psicologia, antropologia - al fine di ricostruire con la persona una rete di significati, che le permetta di ritrovare la sua interiorità e una sintonia con il mondo che la circonda.

La nostalgia, la solitudine, il vuoto affettivo, l'esclusione sociale sono solo alcune delle esperienze che creano tensione, sofferenza fino ad arrivare a situazioni di grave crisi, un processo pisco-sociale che può diventare alienante.

L'angoscia di "essere fuori dal mondo", di "non esserci" getta in una crisi

radicale che fa perdere il contatto con se stesso e con gli altri significati, è la "crisi della presenza", nozione con la quale De Martino (1948, 1977) spiega il processo di depersonalizzazione e la perdita della propria collocazione in un dato momento storico. L'autore si riferisce al contesto storico e geografico del Meridione, a una situazione di rapporti di forza in cui le 'culture popolari' erano ancora ritenute subalterne alla cultura nazionale dominante (Gramsci 1975). Pur con le dovute differenze, vi sono dei richiami alle nostre vicende.

Etnopsichiatria

Per la cura del disagio psichico dell'immigrato viene chiamata in causa l'etnopsichiatria, disciplina occidentale che ha origine, come l'antropologia d'altronde, in contesto coloniale e ha una lunga storia di teorie e pratiche contaminate nei fondamenti epistemologici da condiscendenze politiche.

Psichiatri e psicologi sembrano trovare nell'ideologia di dominazione un *humus* particolarmente fertile all'elaborazione di costruzioni teoriche e rappresentazioni del colonizzato - in sintonia o apertamente a vantaggio delle imprese colonizzatrici - che con il crisma di una legittimazione 'scientifica' relegano l'"indigeno' in un'alterità psichica irriducibile, diretta conseguenza della sua presupposta diversità ontologica.

Quelle rappresentazioni, costruite su determinate categorie eziologiche e diagnostiche, che giudichiamo, oggi, per quello che realmente sono, deliranti e superate, sono state riproposte sino a tempi recenti.

Per citarne una, si ricorda la nozione di "complesso di dipendenza" di Octave Mannoni (1950) riferito ai Malgasci. La risposta migliore è la feroce e sarcastica critica di un colonizzato, Aimé Césaire, diretta allo psicanalista francese: *"[Mannoni] sarà in grado di dimostrarvi, in maniera lampante, che la colonizzazione si fonda sulla psicologia; che vi sono nel mondo gruppi di uomini affetti, non si sa come, da un complesso che bisogna chiamare complesso di dipendenza; che questi gruppi sono psicologicamente fatti per essere dipendenti; che hanno bisogno della dipendenza, che essi la domandano, la reclamano; ed è il caso della maggioranza dei popoli colonizzati, in particolare dei Malgasci"* (Césaire 2004: 46-7; traduzione mia).

Nel panorama di ideologie e pratiche razziste di disumanizzazione del colonizzato, perpetrate con l'alterigia dell'appartenenza alla "civiltà", si distacca la lezione magistrale di Frantz Fanon (1952; 2001), fautore illuminato di una pratica socio-psichiatrica, scevra dalla rigidità e violenza della disciplina importata dai colonialisti francesi, perseguendo una psichiatria non solo anticolonialista ma anche militante, politica. Forse questo è avvenuto perché anche Fanon apparteneva alla maggioranza dei "dannati della terra"?

Residui e derive di questo oscuro passato giungono purtroppo fino ai giorni nostri quando surrettiziamente al termine colonizzato si sovrappone il termine immigrato. *"Solo un rigoroso approccio* storico e politico *potrà mettere al riparo l'et-*

nopsichiatria dal reiterare i vizi di un atteggiamento propriamente coloniale, il quale può continuare a riprodursi sotto forme inattese" (Beneduce 2011: 317).

Un esempio è la nozione di "pigrizia frontale" proposta da Porot (1932) - fondatore della scuola psichiatrica di Algeri e difensore del paradigma "primitivista"- la quale priva 'l'indigeno nord-africano di morale e di capacità di astrazione' (1918). René Collignon (1997: 84, nota 10) ricorda come la psichiatria, ancora negli anni '80, facesse largo uso di questa nozione. Oltre a questo, altri concetti analoghi (impulsi criminali, propensione alla menzogna e all'insolenza, ecc.) saranno esportati e applicati senza remore agli algerini in Francia.

Etnopsichiatria critica

Oggi l'etnopsichiatria italiana, o meglio alcuni etnopsichiatri più attenti e sensibili, in contrasto con il riduzionismo medico e psichiatrico, si pongono in una prospettiva critica delle categorie psichiatriche finora adottate.

Nuovi apporti teorici, contributi provenienti da discipline contigue come l'etnologia e l'antropologia tendono a rendere l'etnopsichiatria più consapevole, nell'approccio alle sofferenze dei migranti, delle incomprensioni e delle violenze operate in periodo coloniale che il tempo e lo sviluppo della disciplina non hanno completamente cancellato. La dimensione della ricerca deve andare oltre l'appartenenza culturale dell'immigrato e considerare l'ideologia veicolata da molte categorie diagnostiche e le posizioni e i rapporti di forza esistenti tra gli interlocutori.

Come afferma Roberto Beneduce *"l'etnopsichiatria delle migrazioni è chiamata a esplorare l'intero orizzonte dei processi storici, economici e sociali fra i quali emerge la sofferenza o si sviluppano i conflitti psicologici degli immigrati, dal momento che un approccio incapace di dare ascolto a quelle storie negate e a quelle memorie umiliate sarebbe di fatto inefficace sotto il profilo clinico"* (2011: 263).

Bibliografia

Beneduce, R. (2011), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma (prima ed. 2007).

Bourdieu, P. (2002) *Introduzione* in Sayad A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Césaire, A. (1955), *Le discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris.

Collignon, R. (1997), *Aliénation mentale et altérité du sujet colonial: de quelques difficultés de l'émergence d'une relation thérapeutique basée sur le dialogue en Afrique*, in R. Beneduce (a cura di), *Saperi, linguaggi e tecniche nei sistemi di cura tradizionali*, L'Harmattan Italia, Torino, pp. 71-88.

De Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Einaudi, Torino.

De Martino, E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
Fanon, F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris.
Fanon, F. (2001), *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte, Paris.
Fortin, S. (2000), *Pour en finir avec l'intégration*, Université de Montréal, Montréal.
Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique* (Cours au Collège de France, 1973-1974), Gallimard et Seuil, Paris.
Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.
Mannoni, O. (1950), *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil.
Porot, A. (1918), Notes de psychiatrie musulmane, in « Annales médico-psychologiques », 1918, 74, 9, pp. 377-84.
Porot, A. et J. Sutter (1939), *Le primitivisme des indigènes nord-africains ; ses incidences en pathologie mentale*, in « Sud médical et chirurgical » 15 avril, s.p.
Rahola, F. (2003), *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona.
Sayad, A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. or. *La double absence,* Éditions du Seuil, Paris, 1999).

***Gilda Della Ragione** è ricercatrice presso l'Università di Genova. Si occupa di temi legati all'antropologia del corpo, all'antropologia delle religioni e al lessico delle migrazioni. Collabora con l'Université africaine de la paix (IREA), Parigi.

CONSIDERAZIONI DI UNA TERAPEUTA EMIGRATA

di Mariagrazia Bianchi Schaeffer*

Quando si parla di emigrazione, si parla di altri, dell'emigrazione degli altri. Che profondo significato abbia questo atteggiamento che accomuna sociologi, psicologi e politici e la persona comune non è immediatamente chiaro.

Anch'io, che sono andata a vivere all'estero molti anni fa, ho guardato agli emigrati come altri da me. Come ha scritto una psicanalista francese, si è stranieri a se stessi e si proietta nello straniero le proprie parti non accettate. A livello reale è viva la paura di cadere dal consesso dei detentori di privilegi e di diritti civili.

Questa paura si mostra in maniera peculiare a seconda del posto e del momento storico. La paura di non farcela nel nuovo paese, di aver preso la decisione sbagliata, di essere confusi con persone bisognose ed infine il timore di non riuscire ad imparare la lingua.

In una chiesa italiana mi sorprese e interessò, come un contributo fondamentale alla comprensione del fenomeno migratorio, un libro per i fedeli in cui migliaia di emigrati, per lo più sudamericani, avevano scritto le loro cure e chiesto grazie alla Madonna. Padri di famiglia, madri, giovani lavoratori chiedevano di trovare lavoro, di proteggere i loro cari e la famiglia lontana. Ma quello che tutti agognavano era che la *Virgen* facesse imparare loro la lingua. Quindi un apprendimento visto come trascendente le capacità personali, come un miracolo e un' illuminazione.

Il sistematico considerare gli emigrati come altri ha anche a che fare con la visione che il nostro mondo ha di sé. La visione del lavoro è ancora quella del lavoro legale. L'Europa si concepisce contro ogni evidenza come autosufficiente a soddisfare i propri bisogni fondamentali. Il massiccio bisogno di manodopera, l'insufficienza delle risorse arriva solo teoricamente alle coscienze e solo in una maniera che non tange la propria visione. Dal grande stupore che ha accompagnato la globalizzazione in cui si vive oggi, ci si può a propria volta stupire, perché tutta la civiltà occidentale da secoli si basa su una grande produzione di beni all'estero, che noi riassumiamo come storia coloniale e nel frattempo sono cambiate le tendenze dei flussi migratori, che da anni si dirigono anche verso l'Europa.

Ci si dimentica anche dell'emigrazione all'interno dal Sud verso il Nord dell'Europa, per sfuggire situazioni di disoccupazione e di arbitrio. In Italia si pensa ora solo ai molti stranieri che sono venuti a vivere nei decenni passati nel nostro paese, scordando l'emigrazione in Germania, Svizzera e Belgio. Molti ita-

liani hanno sperimentato all'estero incomprensione e razzismo ed hanno avuto forti difficoltà ad essere rispettati ed accettati come persone e come cittadini a pieno titolo.

Immagini di emigrati in Italia e Germania

Emigrati, una parola che nel corso del Novecento suscita immagini diverse in Germania e in Italia: l'Italia per anni non è stato paese di immigrazione. Poi le cose cambiano. Di lì le immagini attuali: neri che lavorano i campi del sud, extraeuropei che lavorano ovunque, che vivono nei centri storici della città, gente disperata che si butta alla sbaraglio in mare per raggiungere la riva. La Germania, invece, fin dalla sua nascita ha dipeso dall'importazione di mano d'opera straniera. Parlando di emigrati, il tedesco vede uomini giovani con le loro valigie di cartone provenienti dall'Italia, dalla Spagna, dal Portogallo, dalla Grecia e dalla Jugoslavia. Nonché i rifugiati politici e i profughi provenienti da tutto il mondo.

L'arrivo all'estero

Qui di seguito alcuni pensieri e riflessioni personali.

Sono emigrata con un bambino piccolo, dopo aver fatto tutto quello che allora si faceva molto presto, laurea, abilitazione, prime esperienze di insegnamento, militanza politica, amori, matrimonio e figli.

Arrivata in Germania ho fatto diverse esperienze di espropriazione che non si possono ridurre a categorie puramente psicologiche. Il primo iato avvenne tra la maniera in cui vivevo la mia esperienza e le definizioni correnti nel paese ospite. Allora non mi sentivo emigrata, credevo di essere andata a vivere e lavorare all'estero, perché non concepivo di stare lontana dall'uomo di cui mi ero innamorata. Ma lì, in quanto italiana, ero automaticamente un'emigrata. Anche quando alcuni mi consideravano come persona, non mi sentivo percepita nella mia particolarità, ma riassunta nella categoria dell'eccezione: "*Tu non sei un'emigrata* – dicevano – *parli bene il tedesco, sei colta ecc.*". All'estero ho trovato tanti stranieri e una grande comunità italiana. Ho scoperto me stessa come italiana senza la possibilità di definire cosa significa essere italiani, perché valeva solo la definizione del paese ospite. Che cosa pesante da vivere e certo ancora più pesante per quegli stranieri provenienti da paesi, su cui si hanno molti pregiudizi e nessuna conoscenza.

Avevo esperienza di soggiorni all'estero, ma c'ero andata con uno scopo ben definito, per un periodo più o meno lungo, ma altrettanto definito, presso una famiglia, presso un'istituzione. Ora mi ci ritrovavo a tempo indeterminato. Non sapevo e non riuscivo a concepire di restarci una vita, anche se forse nel mio intimo sapevo di avere delle dipendenze e che ne avrei sviluppato altre che mi avrebbero tenuta lì. Questo sentimento dell'essere a tempo indeterminato mi

accomunava e mi aiuta molto a capire la comunità degli emigrati. Anche se era chiaro che sarebbero rimasti per decenni o per sempre qui, perché non avrebbero mai trovato in Italia un lavoro così ben pagato, un'assistenza sociale così buona, gli emigrati lavoravano per tornare, passavano tutte le loro vacanze in Italia. Durante la crisi petrolifera del 1972, nonostante i cospicui incentivi a lasciare la Germania, si erano fatti raggiungere dalle famiglie.

Sono arrivata con un bambino e ho scoperto per la prima volta che la gente invece di farmi complimenti e sorridermi, mi guardava con sospetto ed era convinta che il bambino disturbasse. Vedevo con stupore che la vicina era tutt'altro che entusiasta che fossimo venuti ad abitare nell'appartamento contiguo al suo. Tanto per chiarire mi avvisò che non avrebbe tollerato che il bambino gridasse. E che non dimenticassi di pulire le scale e levare la polvere dai ghirigori di ferro della cancellata, ripassandoli con lo straccio pulito. Non mi sono arrabbiata. La vicina scoprì che il bambino e la madre non erano barbari, si sentì così magnanima da dirlo, aggiungendo che certamente si trattava di eccezioni. Dopo questa ed altre esperienze, mi sentivo molto più identificata con gli stranieri presunti sporchi e caciarosi che con l'algido razzismo della vicina. Presto ho imparato che anche in Germania, come nell'Italia che avevo lasciato, c'era gente molto in gamba. Una minoranza, quella che frequentavo, non a caso aveva appeso sulle pareti delle proprie case una foto con una casalinga con la scopa in mano come un fucile e una scritta: "Più polvere in casa, meno polvere nei cervelli". Vedendo la foto mi venne da sorridere, ma mi respinse lo spirito militante che vedeva il mondo in categorie binarie che si escludevano a vicenda, come due parti di una stessa medaglia. Anche questa mi sembrò una cosa da non imparare. Tra queste persone trovai un buon asilo e una nuova maniera di fare con bambini che rifletteva molto sull'autoritarismo, cosa che mi arricchì. Ma trovai anche dei piccoli problemi, che da allora in poi sono stati definiti da me *"problemi tutti tedeschi"*. Ad esempio scoprii che era out insegnare ai bambini a mangiare bene, ad usare espressioni di cortesia, perché queste erano tutte cose formali e secondarie. Alla mia domanda di dove risiedesse il pericolo di dire grazie o di chiedere per piacere, mi venne risposto che durante il nazismo le cosiddette virtù secondarie (*Sekundartugenden*) furono d'ostacolo per capire quali erano i veri doveri del cittadino. Non rinunciai ad insegnare *grazie*, *prego*, *per piacere* a mio figlio, che li usava in maniera selettiva a seconda di dove si trovava.

L'altra espropriazione o relativizzazione che sperimentai era che la storia del mio paese faceva parte di un narrativo tedesco, molto diverso da persona a persona, che non coincideva con il mio. A seconda di con chi parlavo, venivo confrontata con le idee dei tedeschi sulla storia e il significato dell'Italia. Questo comportò nella lunga durata di avere a che fare con gli italiani visti come traditori (per via dell'armistizio del 1943, ma allora dove rimaneva la resistenza e il suo valore?), come pappagalli, qualunquisti, arretrati, comunisti. Con gli italiani glo-

rificati per l'inserimento degli handicappati, per le scuole dell'Emilia Romagna e la loro educazione artistica, per la cucina italiana, per la moda e il design. Sino poi a considerare gli italiani come tutti berlusconiani. Scoprii che ero diventata la proiezione personificata dei saperi degli interlocutori sul mio paese. Dei miei connazionali allora i più avevano una visione molto riduttiva, quasi insultante: *Spaghettifresser* (in tedesco *fressen* è il verbo che si usa per gli animali quando mangiano). Io ne ero ferita, ma le mie erano suscettibilità di privilegiata in confronto a chi le patì di persona. Anni dopo feci un'inchiesta per un Ministero Federale dell'Istruzione sui primi anni dell'emigrazione italiana in Germania. Mi commosse una vecchia signora calabrese che, parlando di allora. mi disse: *"Non capivo perché ridevano, dicendoci* Spaghettifresser. *Non capivo niente e mi sembrò un complimento. Mi sembrava che si rallegrassero, perché mangiavamo pasta e non facevamo più la fame. Ero così orgogliosa di mio marito perché con il suo lavoro ci permetteva di mangiare ogni giorno. Ma poi ho capito che era un insulto."*

Elaborazione dell'emigrazione

L'emigrazione valeva in alcune comunità ungheresi dell'Ottocento come la morte civile. Prima della partenza dei propri concittadini verso le Americhe, i paesani festeggiavano con loro una specie di funerale. Questi riti, ormai passati in disuso, dicono ancora molto sul limbo in cui entrano gli emigrati, sul loro ingresso in una terra di nessuno mentale, in cui non appartengono al nuovo paese, mentre si allenta il rapporto con il paese di provenienza.

L'emigrato vive spesso nella dimensione inconscia di chi ha tradito i suoi, li ha lasciati, anche se per mantenerli meglio. Di qui l'importanza dei viaggi, dei contatti con chi è rimasto, che raramente si fa carico di venire a trovarli, del contatto con gli altri italiani per festeggiare momenti tradizionali di festa, del viaggio in patria con i doni per la famiglia e gli amici, dell'investimento dei propri denari in case, che perlopiù vengono usate dai parenti.

Nonostante gli innegabili vantaggi economici, nei primi anni molti facevano l'esperienza di una grande tristezza, alcuni anche di depressione. Sembrava che alla quotidianità mancasse la spina dorsale dei rapporti con la famiglia, i conoscenti, i concittadini lasciati, mentre era difficilissimo fare amicizia con colleghi e vicini. Era una specie di morte civile. Si faceva una vita al margine della società, provando spesso un progressivo senso di estraneità.

La non accoglienza nel nuovo paese e la nostalgia facevano sviluppare agli emigranti italiani una visione del tempo al di fuori della lunga durata. Questa visione del mondo (*Weltanschauung*) di permanenza a tempo indeterminato era molto legata alla figura giuridica dell'eterno ospite senza cittadinanza. Ciò presentava anche molti vantaggi: permetteva di stare nella situazione, di tollerarne i disagi relativizzandoli, ma portava a sentirsi perennemente di passaggio e, per così dire, seduti simbolicamente su valigie mai completamente disfatte. Permet-

teva, per usare un vocabolo molto calzante, proveniente dal mondo diplomatico, una permanenza extraterritoriale. Sono qui, ma sono extraterritoriale, sono in territorio (immaginario) italiano in Germania.

Questo tempo indeterminato e la extraterritorialità non comportano l'assenza di viaggi, sono uno stato della mente. Molti dei lavoratori emigrati in Germania avevano dietro di sé una lunga storia di interim, iniziata subito dopo la seconda guerra mondiale con brevi tentativi di emigrazione in Argentina, per poi tornare delusi della mancanza di opportunità e seguire le correnti migratorie per la Svizzera e per la Germania, secondo sentieri istituzionali di reclutamento, accorciati spesso da vie traverse di reti famigliari o di compaesani.

Tante cose, cui allora non riuscivo a dare un nome, mi accomunavano agli emigrati, ma io - è lo stesso atteggiamento dell'emigrazione italiana giovane laureata degli ultimi 20 anni che va a cercare migliori condizioni di lavoro intellettuale e sfugge alla miseria politica - non mi sentivo tale. Avvertivo un misto di stupore, simpatia e fastidio per gli emigrati italiani, per la loro mancanza di conoscenze del tedesco, anzi per il fatto che lo parlavano male o in maniera grottesca, per il loro isolarsi ed evitare i tedeschi (come se fosse stata veramente una scelta!), per le catastrofi scolastiche dei figli, per la loro situazione che sembrava farsi gioco dei testi di sociologia dell'emigrazione, non mostrando un progresso lineare di successo ed assimilazione o integrazione da una generazione all'altra. Qui si faceva sentire - ma ci volle un po' per capirlo - la differenza di ceto sociale, nonché la pressione razzista della società ospite, con i suoi *divide et impera*. Questa meschineria, che non è durata a lungo, ma ci fu, mi fa capire meglio i giovani italiani di oggi e la loro necessità di distinguo, anche se politicamente ed umanamente perdenti.

Dall'emigrazione all'interculturalitá

L'emigrazione é fatta di fasi poco studiate. C'è l'arrivo, il grande lavoro per costruire una quotidianità, per trovare lavoro e ritagliarsi un posto. Giungono anche gli anni in cui ci si sente per così dire a casa. Così arrivarono gli anni in cui sembrava che vivere in Germania fosse una meraviglia. Un'economia senza problemi, un guadagno in una moneta forte, amici cari ed intelligenti. Poi la gioia della caduta del muro di Berlino e la riunificazione della Germania. I figli, non solo i miei, si sentivano soprattutto tedeschi. Ma fecero l'esperienza della rinascita del neonazismo nella Germania unita e di campagne elettorali del partito di governo, basate sul fomentare l'odio per gli stranieri, anche contro quei cittadini europei che avevano da poco il privilegio di poter possedere due passaporti. Fu quello l'anno in cui i figli si resero conto che non bastava essere nati in Germania, avere la nazionalità e sentirsi tedeschi, perché altri concedessero loro di esserlo a tutti gli effetti. Fu un anno terribile in cui davanti ai banchetti elettorali si sentivano connazionali che cercavano di convincere gli esponenti del partito

al governo dicendo: *"Ma noi non siamo stranieri come gli altri, noi abbiamo contribuito al vostro miracolo economico, vi mancavano i lavoratori e ci avete mandato a chiamare. Noi siamo italiani"*. E gli altri rispondevano: *"Noi non abbiamo niente in contrario nei vostri confronti. Ci saranno anche stranieri buoni, ma noi siamo contro gli stranieri: capite?!"* Scossa, mi rendevo conto una volta di più che non si poteva vivere in Germania senza venir presi a tradimento dalla storia di questo paese. Il ragionamento faceva pensare alla tragica discriminazione degli ebrei, sempre accompagnata dal *bon mot* di un noto gerarca nazista che disse: *"Gli ebrei sono nocivi… certo ogni tedesco conosce un ebreo bravo* - per poi concludere -: *Chi è ebreo lo decido io"*.

Gli anni seguenti alla riunificazione della Germania, con gli incendi dolosi delle case per rifugiati politici fatte da neonazisti giovanissimi, hanno visto il risorgere di un'insicurezza per tutti gli stranieri, ma anche un inizio di solidarizzazione tra di loro e lo stupefacente ed entusiasmante svolgersi di fiaccolate, non organizzate dai partiti, ma da tedeschi giovani e meno giovani di tutte le professioni che volevano testimoniare il loro odio per il razzismo e mostrare la luce di una società interculturale. Ora non si era più emigrati da un certo paese, ma appartenenti ad una cultura. Sembrava che aspetti sociali e di classe fossero diventati completamente obsoleti. Ognuno voleva solo il diritto di appartenere alla propria cultura e di parlare la propria lingua oltre a quella del posto. Anzi ci si adoperava finalmente perché si potesse avere l'insegnamento della lingua madre ad un buon livello a scuola, non solo nelle elementari. Le madri giovani parlavano le loro lingue con i bambini ai giardinetti, rinunciando all'abitudine di parlare con loro in tedesco in pubblico. In una grande città fu fondato un Assessorato per la multiculturalità. Una bella cosa, una cosa che ha dato visibilità e un posto di responsabilità e influenza a molti stranieri. Ma presto si videro anche i tranelli della riduzione del discorso in termini meramente culturali. Il discorso multi ed interculturale veniva spesso manipolato e travisato. I tedeschi conservatori proclamavano la propria cultura come in via di estinzione per via dei troppi stranieri. In quegli anni il governo ha introdotto per tutti coloro che facevano domanda di cittadinanza tedesca un esame di lingua per stranieri per esaminarne le conoscenze di lingua, sistema politico e valori tedeschi. I soliti ignoti hanno dimostrato, facendo sostenere in maniera informale l'esame a cittadini tedeschi, che molti di loro non sarebbero stati in grado di passarlo.

Lavoro terapeutico

Il confronto ed il lavoro con e sugli emigrati e gli stranieri mi hanno molto arricchito ed aiutato ad approfondire il tema del fenomeno migratorio.

Istruttivo fu ad esempio un gruppo con donne italiane sposate con stranieri per lo più tedeschi. Durante le sedute, che durarono più di un anno, usciva fuori la paura e la rabbia per la rinata insicurezza della vita all'estero, acuita dalla pau-

ra per i figli e un desiderio assurdo di essere accolte, di tornare (o di arrivare?) finalmente a casa. Certo era chiaro che la casa a cui ritornare non c'era più e le partecipanti capivano che si trattava di arrivare qui. Con spavento e stupore anche le più politicizzate scoprivano di sentire in sé una nostalgia da fanciullina che vuole essere accolta ed amata. Fu una buona occasione per ripensare ai motivi dell'emigrazione, alle strategie di sopravvivenza, al debito di riconoscenza per il paese ospite che aveva permesso una grande libertà e distanza dalla famiglia di origine. Attraverso il prender coscienza di pensieri e pulsioni irrazionali e aggressive si arrivò a capire che un nuovo inizio poteva essere fatto solo accettando il fatto di stare qua, di appropriarsene insieme a partire dal divenirne cittadine a pieno diritto. In queste sedute si rifletteva anche su come alla cosiddetta *Ausländerfeindlichkeit* (letteralmente: pregiudizio nei confronti degli stranieri), loro contrapponevano una *Deutschfeindlichkeit* (pregiudizio nei confronti dei Tedeschi). Era un'insofferenza e ribellione contro il potere dei tedeschi, ma anche un'insofferenza nei loro confronti. Realizzarono quanti pregiudizi erano vivi in loro e come non fosse stato possibile vivere in un clima di razzismo strisciante e di svalorizzazione, senza farsene inconsciamente portatrici a propria volta. Non si trattava di correttezza a scapito di un sano senso di aggressività, ma di rendersi conto che questo odio per i tedeschi congelava indignazione e presa di coscienza. Era più facile ironizzare e sputare veleno che andare ad un confronto serrato. Non mancarono anche momenti di scioglimento di nodi fondamentali come il capire che molte si chiedevano ancora dopo anni, in un capovolgimento della situazione reale, il perché gli altri (genitori, amici, amanti) le avessero lasciate partire.

Il periodo interculturale non ebbe solo lati positivi. Mi colpiva che ragazzi nati e cresciuti qui cercassero le loro radici. L'insistere sulla cultura, eclissando ogni altro fattore, portava in alcuni ad un involgimento personalistico. Come se l'identità non fosse un fatto eminentemente interpersonale e gli umani, a differenza delle piante, privi di radici. In altri casi c'era una rietnicizzazione. Soprattutto la comunità turca, molto aperta nonostante fosse quella a cui si dirigevano le più grandi svalorizzazioni da parte dei Tedeschi, non era più interessata a cambiare, ma a riscoprire valori e dipendenze che non l'aiutavano a vivere meglio. La differenza di religione che fino ad allora non aveva avuto alcun rilievo nei rapporti tra gli stranieri, cominciò a giocare un ruolo importante, contribuendo a divisione e conflitti.

Genitori adottivi

Un altro campo di intervento sono stati i gruppi con i genitori adottivi. Qui ho fatto l'esperienza di un atteggiamento coloniale di reificazione dei bambini. Quanti esempi magnifici di persone disposte ad accompagnare bambini stranieri di qualsiasi età, ma anche quanto accanimento di altre nello scegliere il figlio

migliore possibile, come se si volesse realizzare la fantasia infantile del *comprare il bambino*. In tempi passati di assoluta mancanza di educazione sessuale, oltre a scomodare le cicogne per chiarire la nascita di bambini c'era anche l'uso di dire che i genitori avevano *comprato* un figlio. Quei genitori adottivi, profondamente feriti dalla loro incapacitá a generare, trasformavano vergogna ed impotenza in un delirio di onnipotenza, decidendo di prendere e poi ridare indietro il bambino, se non soddisfaceva le loro aspettative. Specie se, come spesso capitava, attraverso l'adozione in qualche maniera il loro corpo mostrava e riscopriva di avere la capacità di partorire, che avevano creduto ormai persa.

Gruppi binazionali

Interessanti erano anche i gruppi binazionali, ad esempio uno formato da adolescenti turche ed adolescenti tedesche. Dopo alcune sedute per odorarsi e prendere confidenza, la discussione si concentrò sui rapporti sessuali prematrimoniali. Oltre alle componenti di storia personale, legate alle esperienze infantili e all'educazione ricevuta dai genitori, colpiva il fatto che i due gruppi si attiravano ed affascinavano reciprocamente, pur tacciandosi reciprocamente di immoralità o di dabbenaggine. Le ragazze tedesche mortificavano i loro sogni e i loro desideri sotto l'imperativo di dover perdere la loro verginità per non sentirsi out, al contrario le adolescenti turche si chiedevano come avrebbero fatto a realizzare i loro sogni d'amore senza pagare il prezzo di arrivare consumate da rapporti, che le attiravano, ma che suscitavano, oltre alla paura del disonore e a profondi sensi di colpa, anche il sospetto di perdere irrimediabilmente qualcosa di sé, se si dovevano piegare ad un obbligo. Entrambi i gruppi riuscirono poco a poco a parlare di paure ataviche di penetrazione, del terrore di rimanere sole, del timore di non essere in grado di dare forma alla loro vita affettiva. Cominciarono a rendersi conto che la cosa che le angustiava erano modi di desiderare o di comportarsi che non erano propri, ma dovuti a una massiccia influenza mediale, sociale e culturale. Non lo espressero così, ma il senso era quello. Liberate, per lo meno momentaneamente, dal dover essere culturale, cominciarono a raccontare di amori infantili, di momenti tragici o magici con madre o padre, di amori verso la miglior amica, di sogni infantili di maternità. Un flusso di pensieri e pulsioni, liberato dall'ansia di non mostrarsi piccole e sprovvedute, riportava temi vitali e le metteva in comunicazione con le altre, permettendo loro di cominciare a ritrovare la complessità dei problemi e del momento che vivevano.

Profughi minorenni

Altrettanto importante è stato il lavoro con i numerosi profughi minorenni non accompagnati, (*unbegleitete minderjährige Flüchtlinge*), come vengono definiti in linguaggio amministrativo. Si tratta di ragazzi e ragazze tra i dodici e i ventiquattro anni, mandati dai genitori in Germania per lo più senza documenti

o con documenti falsi, a volte con la speranza che raggiungano parenti o conoscenti, molte volte semplicemente con la sola speranza che sfuggano a carestie, genocidi o guerre. Chi per lavoro terapeutico ha a che fare con questi giovani, si scontra subito con un problema cruciale. I ragazzi non possono dire la loro vera età. I genitori glielo hanno proibito, sia che essi siano al di sopra dell'età consentita, sia che sperino che dichiarando un'età inferiore i ragazzi siano più a lungo al sicuro, senza la spada di Damocle di venire rispediti al paese di appartenenza. Terapeuti e assistenti sociali vogliono comprensibilmente la verità come base di un rapporto cosiddetto *autentico*. Si instaura così da subito un rapporto di mancanza di fiducia. Importante è vedere questa mancanza di verità come parte del mondo di questi ragazzi, come loro diritto a garantire la propria sopravvivenza e come forma necessaria di fedeltà alla famiglia persa. Ho fatto l'esperienza che il lavoro terapeutico con loro può essere positivo solo se accompagnato da una collaborazione con altri addetti. Il primo scopo è quello di aiutare questi giovani ad orientarsi nel nuovo paese, elaborando insieme le molte cose che affascinano, i problemi che nascono dallo scontro di regole e precetti di comportamento in conflitto con quelli appresi dai genitori nel proprio paese, nonché lo shock di scoprire che il paese, che permette loro la sopravvivenza, sia anche pieno di prevenzioni nei loro riguardi.

L'elaborazione del trauma vero e proprio è possibile solo dopo l'acquisizione di un vero e proprio arrivo sociale nel nuovo paese. Allora si può affrontare il tema cruciale, che consiste spesso nella domanda angosciosa se i genitori non volessero liberarsi di loro.

Considerazione finale

Concludo qui questi brevi appunti. Riandando per sommi capi alla mia esperienza migratoria, protetta da molti privilegi in confronto a tanti compagni di strada meno provveduti, mi sorprendo a pensare all'emigrazione come una parabola della vita umana. Nella poesia di Kavafis *Itaca*, il viaggio di Ulisse diviene simbolo del ciclo della vita e l'isola a cui si vuole tornare sta per la casa comune dei mortali: la morte. Il valore della vita consiste proprio nel navigare in altri paesi, nell'altro da noi. Il poeta invita ad essere presenti ovunque si è, a confrontarsi con i pericoli del posto e a raccoglierne i doni, non solo per non doverli rimpiangere alla fine del viaggio, ma perché la Itaca di tutti noi è proprio questo tempo di un viaggio senza garanzie, il cui valore sta nel percorrerne tutte le tappe.

***Maria Grazia Bianchi Schaeffer** si è laureata a Genova in Filosofia e a Gießen in Psicologia. È psicoterapeuta, analista di gruppo, supervisore e analista didattica. Dal 2011 è a capo dell'Institut für Gruppenanalyse di Heidelberg.

IO IMMIGRATA, PSICOTERAPEUTA PERUVIANA

di Edith Ferrari Tumay*

Il tema dell'immigrazione mi chiama in causa, in quanto peruviana immigrata poco più di 20 anni fa in Italia, e mi interroga sulle dinamiche inconsce che spingono le persone ad intraprendere un viaggio.

Il lavoro che presento è il risultato della mia esperienza, fatta a Genova, come psicologa immigrata di origine latinoamericana che lavora con donne immigrate.

Il mio intervento ha un duplice obiettivo: da una parte offrire una panoramica del processo migratorio dal punto di vista psicoanalitico, e dall'altra illustrare le difficoltà del ricongiungimento famigliare.

In Italia, a partire della seconda metà degli anni novanta, l'immigrazione è divenuta di tipo familiare. La nascita dei bambini e l'arrivo dei coniugi e dei figli, in seguito al ricongiungimento, e i matrimoni misti segnalano il passaggio a una seconda fase del ciclo migratorio. Non è più di tipo transitorio.

Colui che viaggia lo fa per la famiglia, con la famiglia, contro la famiglia, nonostante la famiglia e lascia delle promesse fatte anche se, a volte, non dette al gruppo di appartenenza. Il fenomeno della migrazione, le cui origini e motivazioni sono state ampiamente descritte e spiegate da storici, sociologi e antropologi, porta con sè l'incontro/scontro tra culture diverse.

La psicoanalisi non si occupa dell'incontro tra culture, ma dell'incontro tra soggetti: non c'è soggetto che non sia stato imbevuto della propria cultura dando luogo a ciò che Sigmund Freud chiamò *Il Disagio della Civiltà*, scritto nel 1929 e tutt'ora attuale.

Subito l'urgenza di trovare una sistemazione lavorativa e abitativa non permette al migrante di lasciarsi prendere dalla tristezza e dalla nostalgia, non c'è tempo, si deve "fare".

Lutti legati alla partenza si uniscono alle difficoltà economiche, linguistiche, amministrative, giuridiche e di esclusione sociale.

La lontananza e la nostalgia facilitano l'idealizzazione dei ricordi e quindi si riformula e ingrandisce *il romanzo nazionale*, termine che uso parafrasando Sigmund Freud quando parla del "*romanzo familiare del nevrotico*".

Perciò è facile sentire dire dagli stranieri *"nel mio paese si fa così"* questo non significa che stiano mentendo ma è un modo di rinforzare nevroticamente l'identità nazionale che temono di perdere. È come se, una volta usciti del proprio paese, all'improvviso fossero rimasti senza il guscio che fino a quel momento li aveva protetti, che li faceva sentire sicuri perché lo conoscevano e allora si irrigidiscono ancora di più mettendo in evidenza le differenze.

Nella mia esperienza clinica, il viaggio è intrapreso molto prima di compe-

rare il biglietto d'aereo e il *progetto di vita* che sostiene la comunicazione verbale è "*giustificato dalla necessità*". Solo più tardi, quando la madre viene a consultarsi perché *"non sa cosa fare con il figlio"*, si 'scopre' che la decisione di lasciare il proprio paese ubbidiva a ragioni inconsce, che solo con fatica riuscirà ad assumere e a partire da quel momento capirà retroattivamente la logica delle proprie azioni.

Nel 1912 Sigmund Freud scrisse *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*, dove sostiene che una delle cause della nevrosi è prodotta dal tentativo di adattarsi alla realtà.[1]

Sigmund Freud reputò il sintomo come un segno linguistico in quanto lo considerava un messaggio, quindi il sintomo *parla* anche se il significato rimane ignoto per il paziente. Ma dal momento che parla, e quindi diventa messaggio, vuol dire che c'è qualcuno, almeno uno, che *sa ascoltare.*

Jacques Lacan afferma che *"non v'è parola senza risposta, anche se non incontra che il silenzio, purché essa abbia un uditore, e che sta qui il cuore della sua funzione nell'analisi"*[2].

Quindi l'esperienza analitica permette al paziente di rintracciare la parola che in qualche modo è diventata l'essenza stessa della propria vita e il significante che la comanda: l'inconscio ha le orecchie e non gli occhi, di conseguenza è chiara la differenza tra la psicoanalisi e la psichiatria: *"La clinica psichiatrica privilegia il percettibile rispetto all'enunciabile, e riduce l'enunciabile alla descrizione fenomenologica del percettibile. La clinica psichiatrica è essenzialmente una clinica dello sguardo invece la clinica psicoanalitica è una clinica dell'ascolto"*[3].

La problematica del ricongiungimento famigliare

I movimenti di massa portano con sé, per ogni immigrato, una serie di cambiamenti, anche se non è facile fare una generalizzazione dal momento che una cosa è decidere a 25 anni di lasciare il proprio paese per diverse ragioni, consce o inconsce, un'altra è essere portato via, come nel caso dei bambini; quando sono molto piccoli non si creano particolari problemi per l'inserimento, ma la situazione è molto diversa quando ci troviamo dinanzi a bambini più grandi o adolescenti.

Dopo qualche tempo, che può durare mesi o anni, la donna che ha lasciato nel suo paese ai figli in tenerà età riesce finalmente a ottenere il nulla osta per farli venire, è il famoso ricongiungimento famigliare. Ma nel frattempo quel bambino è cresciuto con la famiglia allargata (nonni, zii, fratelli) e le funzioni *paterna* e *materna* sono state svolte da coloro che si erano presi cura di lui.

1 S. Freud, *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1989, vol. 6, p. 549

2 J. Lacan *Funzione e Campo della Parola e del Linguaggio*, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, Vol I, p. 241

3 Antonio Di Ciaccia, *La Clinica Psicoanalitica*, *La Psicoanalisi*, 12 pp.119-120, Casa Editrice Astrolabio - Roma

In realtà il ricongiungimento famigliare deve essere inteso come un momento che permetta a quei "due estranei" di ri-conoscersi: questo periodo è molto delicato e a volte complica ancora di più la situazione perché la madre si è rifatta una nuova vita e ha un nuovo compagno e altri figli. Ci sono ragazzi che arrivano a Genova, pensando di rimanere solo per le vacanze e quindi di tornare al paese, poiché era quello che gli avevano detto. Una volta arrivati vengono catapultati all'interno di un sistema scolastico di cui non sanno niente.

In un certo qual modo si sentono traditi, e la madre sente il senso di colpa, non per le cose fatte ma per quelle non dette (neanche a se stessa), quei desideri inconsci che da sempre l'avevano spinta ad andarsene.

Non voglio parlare di depressione nelle donne immigrate, ma piuttosto sottolineare e rivendicare il diritto alla parola, alla tristezza, all'elaborazione del lutto che non può essere sostituita o annullata dall'assunzione di una pastiglia. Non siamo obbligate ad essere sempre contente e felici, anche se ci troviamo all'interno di una società che pretende che le persone diano sempre il cento per cento in tutto! È la tirannia del Super Io feroce, che ci impone il *Godi*! Il godimento a differenza del piacere ha sempre qualcosa di eccessivo, di inumano, che ci porta all'autodistruzione. All'interno dei colloqui e rispettando i tempi soggettivi si ricostruirà il ciclo migratorio, nelle varie fasi, soffermandosi su quelle precedenti al momento della partenza dal proprio paese, sull'arrivo a Genova, sul momento in cui appare il *sintomo* per consentire le elaborazioni che permetteranno al soggetto il passaggio da una domanda che in partenza è spesso generica, anonima, decentrata, alla messa a fuoco di una domanda in cui il soggetto stesso si mette in gioco e si include *"nel disordine di cui si lamenta"*.

Ricerca di una identità

Gli stranieri si trovano alla ricerca di un'identità, dal momento che sono in una situazione di cambiamento.

Non possiamo far finta che il paese che accoglie gli immigrati non presenti diverse reazioni, sia che viva o non viva immaginariamente come minaccia la presenza dall'altro. Il pensiero dominante diventa *"l'altro, l'intruso: gode a scapito mio, è un ladro di godimento"*. Si inizia a percepire l'altro come un competitore contro il quale si dovrà lottare per togliergli l'oggetto di godimento.

La presenza dell'altro può provocare disturbo o rifiuto ma allo stesso tempo permette di accedere alla conferma della propria identità.

La condizione di immigrato "extracomunitario" accomuna tutti gli stranieri, non si è più peruviano, argentino, ecuadoriano, venezuelano, filippino, somalo, nigeriano, si è semplicemente uno straniero, e questo di per sé non è una cosa negativa, perché la realtà ci fa capire che non ha più senso l'assurdità della lotta per certi regionalismi.

Capita spesso che l'immigrato non sia consapevole dell'energia del proprio

desiderio che lo spinge e gli permette di continuare ad andare avanti nonostante le difficoltà e le delusioni che la realtà circostante gli mostra giorno dopo giorno: l'esperienza di un nuovo ritmo di vita, di una ricostruzione del cerchio sociale, del mettersi in gioco e, a volte, di iniziare daccapo, perché si devono rifare gli studi, bisogna inventarsi un lavoro, magari facendo diventare un mestiere ciò che fino all'altro ieri era solo un hobby. Si va costruendo una nuova identità. Il viaggio, la lontananza da casa, dai propri sapori, odori, colori porta, a volte anche solo parzialmente, all'elaborazione di un lutto per tutto ciò che si è lasciato. La donna migrante sa che anche se ritornasse al suo paese, non sarebbe più lo stesso, perché neanche lei è più la stessa.

Il viaggio cambia, tante volte in meglio, qualche volta in peggio, ma sicuramente cambia. Ovviamente non basta lasciar fisicamente un luogo per poter essere altrove. Ci sono alcuni immigrati che non hanno mai lascito il proprio paese. Questa situazione, se cronicizzata, è causa di grossa sofferenza, che potrebbe portare a manifestazioni psichiche più o meno gravi.

Questa constatazione ci porta a farci un'opinione sulla frattura che si è operata con il mondo di origine di questo soggetto o della resistenza a integrare gli elementi della nuova società. Si potrebbe ipotizzare che certi comportamenti *a rischio* derivino dalla rottura o perdita dell'involucro culturale, analogo a ciò che Jacques Lacan chiamava *"l'involucro formale del sintomo"*[4] per arrivare a dimostrare la costruzione del sintomo come metafora, e quindi come messaggio. Potremmo domandarci: contro chi grida l'adolescente? a chi fa appello? che cosa è ciò che non riesce a verbalizzare? Questo accade perché le persone vivono all'ombra delle famiglie che furono, e così come il dolore riflesso del braccio sinistro segnala un problema cardiaco, analogamente un figlio può essere la spia che si accende per segnalare che in quel nucleo familiare c'è un cambiamento, c'è un disagio, che fa diventare quel figlio il sintomo di quel malessere.

Perciò la condizione di *immigrante*, colui che non riesce a sentirsi *a casa*, mette in rilievo in modo particolare ciò che può costituire un sintomo, e la psicoanalisi deve rispondere quando viene interpellata dalle scienze sociali, ma non può farlo senza chiamare in causa l'immigrante, possessore del *sapere inconscio* anche se inconsapevole di averlo.

Ognuno di noi porta con sé, dentro di sé, quel qualcosa di indicibile che ci fa particolare e unico. Tutti siamo vestiti con i significanti che abbiamo scelto e quindi non possiamo mimetizzarci eternamente, ma possiamo rintracciare le coordinate, scegliere o inventare un significante che ci permetta di ritagliarci un spazio nel legame sociale.

***Edith Ferrari Tumay** è Psicologa-psicoterapeuta ad indirizzo psicoanalitico lacaniano.

4 J. Lacan, *Dei nostri antecedenti, Scritti*, Einaudi, Torino 1974, Vol. I, p. 62

GLI OCCHIALI DEGLI ALTRI

di Santa Bellomia*

Cammino per queste strade calpestando pietre e schivando pensieri. Sorrido sola, alzo lo sguardo, ora lo abbasso e le strade si confondono, si mescolano e procedono anche senza il mio passo. Sono strade piccole, strette, a volte maleodoranti. Qui le chiamano vicoli. È un posto buio anche quando c'è il sole, affollato anche quando non c'è nessuno. Non ti puoi perdere mai, neppure se lo vuoi. Eppure io mi son persa e non capisco nulla di questi incroci, di queste voci. Voglio solo chiudere gli occhi, riaprirli e non essere più qui. Ma sono miope, mi han detto, ed ecco qui un bel paio di occhiali enormi sul mio viso piccolo. Io volevo solo non guardare più questo cielo e queste strade. Continuo a camminare ed ora il mio passo è più sicuro, non mi perdo più. Riconosco ogni angolo, ogni piccolo dislivello sul percorso, ogni curva mi è nota. Potrei percorrere questi vicoli a occhi chiusi. Infatti gli occhiali sono volati via tanto tempo fa, con un gesto di stizza rabbiosa. Io vedo benissimo, io so dove sono. Questo luogo non è più strano, queste voci non sono più straniere. Ho assaggiato, masticato, digerito ogni sapore anche quello più sconosciuto, per capirli, per comprendere ogni parola, ogni oscuro gesto, ogni piccolo significato. Per essere come loro. Un'intossicazione. E il male che sentivo nella pancia non era chirurgicamente asportabile, come un'appendicectomia.

Era nostalgia. Ma nessuno lo capiva.

Nostalgia. Dolore e ritorno. Male incomprensibile per una bambina. Non avevo parole per spiegarlo, a quei tempi, sapevo quel che mi mancava ed aveva colori, immagini, forme, odori e suoni. Tutto ciò era nei miei occhi come un'istantanea e offuscava ogni altro possibile scatto. Cancellava il lungo viaggio in treno da Catania, in una mattina di marzo. I saluti composti di mia nonna alla stazione, le sue lacrime trattenute nello sguardo severo, il suo abito elegante delle occasioni speciali, l'odore di lacca e la postura da regina siciliana. E mia sorella ed io a sorridere dal finestrino. Cancellava le parole rassicuranti di mia madre, assordante frastuono accompagnato dal ritmo delle rotaie, che come in una fiaba della sera descriveva un mondo da raggiungere dove tutti parlavano l'italiano ed il pane era leggero che con un chilo ti vendevano tanti, tanti panini, dove la gente non urlava mai e le persone erano tutte per bene, un posto dove ci aspettava mio padre. Genova.

Anche lì c'è il mare ma è un mare diverso, sorrideva mia madre ma il suo sguardo, lo coglievo con i miei occhi di bambina, si perdeva nello scorrere ritmico del treno ed io scorgevo un pianto muto, triste, un pianto asciutto senza lacrime. Già così sembrava un inganno. Nello scomposto arrivo ad una stazione che tranne il nome, Principe, di regale non aveva nulla scorgevo la malevola e prematura impressione che le fiabe sono

cose da bambini e che a me, primogenita giudiziosa e responsabile, toccava il compito di guardare i miei fratelli e traghettarli in quel mondo ostile e grigio di pioggia primaverile. E nella sprovvedutezza di quei due giovani genitori smarriti, nei loro movimenti inadeguati, stranieri e diversi da ogni altro ho letto l'incarico di proteggere anche loro. È così che ho conservato la mia personale istantanea in solitudine. È così che ogni nuova parola, ogni nuovo cibo, ogni piccolo scorcio di territorio è entrato con prepotente violenza nella mia esistenza, senza consenso. È così che ho preso a rifugiarmi nel ricordo di un luogo magico ed ormai impalpabile, dove le cose intorno, la Lingua (perché il dialetto della mia terra è una lingua soave e musicale), fosse comprensibile, dove i colori fossero decisi e forti, dove io potessi ancora essere la bambina che ascolta con sorprendente stupore le fiabe della sera. È così che ho vissuto in una straziante ed incessante altalena e nel suo volo cadenzato ogni accenno alle miei origini ed alla città da cui provenivo erano piccole missive alla Vergogna. Ho imparato presto a dissimulare, a tenere celati i sentimenti e le emozioni, a nascondere le malinconie, accedendo proprio a quella primordiale e antica lezione di riservatezza, riserbo, pudore di certe genti siciliane. Le mie. Proprio a loro ho chiesto nei miei infantili e precoci dialoghi interni il coraggio di sbarazzarmi di occhiali prepotenti per leggere il mondo. A loro ho domandato il dono dell'orgoglio di essere figlia della mia terra e non il prodotto di lontananze nostalgiche, di viaggi interminabili, di speranze vanificate, di accoglienze ostili. L'orgoglio di portare il mio nome, Santa, nome per eredità, vessillo di una sicilianità verace ed autentica. Non ho voluto dimenticare le zagare e i gelsomini. Non ho potuto per quanto fosse forte il desiderio di essere riconosciuta, dimenticare chi io fossi.

A lungo ho vissuto in mondi paralleli senza incroci. A Genova straniera e meridionale, incompresa ed incomprensibile. A Catania l'emigrante nostalgica, anche essa incompresa ed incomprensibile. Nessun luogo era il mio luogo. Un'inconsistenza esistenziale. Un vuoto che nessuna immagine, nessun ricordo mitizzato potevano colmare. Al centro di una fune colma di nodi, sospesa nel tentativo di voler appartenere e di non voler dimenticare. Compressa nel riuscire a conservare la partenza e nel desiderio di conoscenza. Sciogliere i nodi, uno per uno senza che questo fosse un tradimento.

Una caparbia volontà di sopravvivenza, forse, o, ancora, un piccolo sussulto di intuizione mi hanno condotto lungo un sentiero nuovo. Per tentativi il movimento mi portava a voler incontrare con più dolcezza e a non subire alcuna invadenza. Non volevo perdere nulla e volevo appropriarmi della vita intorno a me. Volevo capire questa gente scontrosa. Volevo conoscere i loro giardini nascosti, guardare oltre i muri che li tenevano celati. Volevo assaggiare la loro cucina scarna senza avvelenarmi. Volevo occhiali nuovi, speciali per poter guardare alle strade di questa città ed ai ciottoli di questo mare senza alcun velo rancoroso, senza adattamenti privi di esordi natali, nata in un altro luogo e cresciuta in questo. Adottata. E pur sempre figlia.

Ho pianto nello sciogliere i nodi di questa fune che è la mia vita. Ho faticato, combattuto, a volte ho ripiegato in fughe di sicurezza, piccole uscite di scena e nessun reingresso trionfale. Ancora oggi l'equilibrio è precario. Un processo continuo. Un re-

frain mi risuona in testa e si ripete per ricordare che il passato non è una catena soffocante e che le novità ed il futuro non sono un baratro scuro. Non esiste un paradiso a cui ritornare. L'isola in cui sono nata è piena di contraddizioni, è una terra sguaiata, indolente, ferita, omertosa, densa di silenzi, rumorosa di spari. Ed è meravigliosa. La città in cui vivo non si scopre mai del tutto, è pudica, misteriosa, intricata e poi si scioglie, quando la raggiungi dal mare, in un legame che ti avvolge. Io, Santa, sono cresciuta così. Alternando umori e odori. Per farli miei. Ed essere oggi quella sono. Conosciuta e non più straniera. A me stessa.

Che ascoltare, aiutare, sostenere fosse il mio mestiere l'ho capito attraversando quelle strade, in un tempo lungo, fra mille timori, inadeguatezze, attese, desideri e sogni. Il motore dei miei passi è, ancora, una curiosità stupita ed ardente per le vite degli altri, come se conoscere altro da me fosse il ponte per conoscere me.

Ho incontrato persone con il mio stesso mal di pancia nostalgico e persone con dolori che non riuscivo a decifrare. Altra lingua, altri linguaggi, altri paesaggi alle spalle, altri passi li han condotti qui, altre fiabe gli venivano raccontate la sera. Mondi spaventosi e mondi deliziosi. Ho ascoltato paure e sogni. Racconti di speranze e di catene invisibili tracciate da poteri sconosciuti e magici. Più di ogni altra cosa ho incontrato, ascoltato, decifrato il timore antico di non essere compresi, lo smarrimento di un altro idioma dove è impossibile trovare vocaboli per tradurre i propri passi incerti.

E nonostante l'idiosincrasia per gli occhiali, li ho indossati per guardare dentro altri mondi ed in altri pensieri che non si spiegavano con la parola ed ho donato i miei, recuperati dagli anfratti polverosi di ricordi antichi, per permettere la comprensione di queste strade nuove. Filtro scambievole. Lenti differenti. Strumento per entrare nel mondo degli altri e lasciare che gli altri entrino nel nostro, lo comprendano, mastichino, digeriscano senza intossicarsi e senza dimenticare, in un oblio rancoroso, il sapore del proprio.

Occhiali che ho costruito nel tempo, con pazienza, sofferenza e meraviglia. Lenti che parlano della mia storia e la rivisitano ogni volta. Un desiderio avevo da bambina, che qualcuno mi portasse per mano, con paziente lentezza lungo le strade della comprensione di una realtà che appariva enormente ostile ai miei occhi di piccola. Non è andata così. I miei genitori bambini, sono cresciuti impegnati a farmi sognare sogni sereni, come se il mondo intorno fosse sempre un posto magico. Oggi mio padre non c'è più e mia madre ha faticosamente raggiunto un'adultità indipendente. Scremate le bugie dalle fiabe, mi sono pacificata e di un dono inaspettato ho fatto tesoro. La capacità di vedere magico ogni nuovo mondo che si avvina o a cui mi avvicino. Aiutare a rileggere i percorsi, a scusare, a sentirsi dentro e non più ai margini, vincere sulla paura di conoscere. Se immagino il mio mestiere di oggi lo vedo come il retro di un laboratorio. Un laboratorio di lenti dove ognuno possa costruire i propri occhiali speciali, per non mistificare, annullare, cancellare nulla. Per leggere, attraverso lenti più chiare, la real-

tà intorno. E pacificarsi con la propria nostalgia. Oggi, quando incontro lo sguardo di chi sta vivendo il mio antico sbigottimento, lo riconosco. E lo comprendo. Nel tendere la mano sano le paure e le ferite della bambina che sono stata. E sento che, finalmente, sono a casa.

***Santa Bellomia**, operatrice sociale e counselor, ha collaborato dal 2000 al 2010 con Progetti di lotta al trafficking ed alla tratta di esseri umani, dal 2007 collabora con L'Associazione San Marcellino. È inoltre impegnata nello sportello d'ascolto gratuito "La Bottega dell'Anima".

STRANIERI A CASA NOSTRA

AMINA, REGINA DI QUADRI

di Silvia Malvezzo*

Amina sembra una principessa africana: alta, slanciata e bellissima. Ma quello che colpisce di più in lei è il suo portamento; come cammina e si muove con movimenti lenti e delicati. Indossa vestiti semplici e comuni ma su di lei sembrano abiti disegnati apposta per il suo corpo.

Parla quasi a sottovoce con lo sguardo abbassato e non guarda mai negli occhi le persone, né tantomeno me.

Con lei all'inizio faccio un po' fatica nel classico *setting* del colloquio: per metterla a suo agio cerco il suo sguardo, ripeto più volte le stesse cose sulle procedure del nostro servizio, cerco di darle un quadro completo aggiungendo particolari anche se poi mi rendo conto che lei mi ha chiesto proprio poco, solo un aiuto per i suoi due figli più grandi che non sa a chi lasciare quando deve portare il piccolo al Gaslini, a volte anche per più giorni.

Mi ringrazia continuamente quasi con un inchino già la prima volta che ci vediamo e io, che penso di aver fatto solo una scheda per raccogliere i suoi dati rimango spiazzata: cosa avrà da ringraziarmi, penso, e perché mi ringrazia ? È assurdo, ma quasi un po' mi da fastidio.

Nei colloqui successivi, piano piano aggiunge ogni volta qualche informazione su di lei, sulla sua famiglia, su suo marito e sulla sua storia. Ogni colloquio mi arricchisce di un tassello e ogni volta concludo i colloqui con la sensazione che Amina mi stia portando nel suo mondo a piccoli passi in un rapporto a due di scambio e conoscenza. Ci stiamo conoscendo lentamente e a poco a poco i reciproci sospetti sembrano calare per dar spazio a colloqui più liberi, non più con il classico copione della domanda (mia) e della risposta (sua).

Mi racconta di suo marito che non c'è quasi mai: è spesso in Senegal per affari e per andare a trovare i suoi genitori. Lei ha poche amiche, con gli altri senegalesi non vuole parlare dei suoi problemi, una coppia di italiani vicini di casa le guardano ogni tanto i bambini; vorrebbe lavorare perché i soldi non le bastano; suo marito, quando arriva, le lascia i soldi contati per la spesa e le controlla gli scontrini.

Un giorno mi chiede cosa ne penso se lei accettasse di andare a vendere in spiaggia in riviera. Un connazionale le ha proposto questo lavoro ma dovrebbe stare via qualche settimana. Io le rispondo che forse soprattutto il figlio più piccolo ne soffrirebbe e che se vuole possiamo provare a trovare qualche lavoro con il supporto di un servizio che esiste apposta per le donne, ma per questo ci vuole un po' di tempo.

Nel frattempo propongo (e ottengo) un piccolo contributo per lei e i suoi

bambini. 250 euro una tantum non sono molti, ma questa è stata la prima e unica volta che le abbiamo erogato un contributo economico, non ne ha mai più chiesti altri e quella volta, quando è andata a prendere in soldi in banca, subito dopo è arrivata in servizio quasi piangendo dalla commozione.

Un'estate al nostro servizio cambiano il numero di telefono. Solo dopo alcune settimane (grazie alla segnalazione di alcuni nostri utenti) veniamo a sapere che facendo il vecchio numero il nostro telefono squilla libero e non esiste un avviso che informi le persone del cambio.

Amina non la vedo per tutta l'estate e a settembre, un giorno, arriva in ufficio; chiede di parlarmi con urgenza, deve dirmi qualcosa di importante. Mi racconta che in agosto il marito l'ha picchiata, lei aveva un occhio nero e non è uscita di casa per 15 giorni.

Il figlio più grande usciva a fare la spesa, lei non ha telefonato a nessuno, si vergognava. Non è andata al Pronto Soccorso e non ha telefonato alla Polizia perché aveva il permesso di soggiorno scaduto e aveva paura. Aveva tentato di chiamarmi più volte ma il telefono squillava a vuoto.

Io rimango di sasso, scrivo una lettera di fuoco al nostro dirigente. Solo dopo un mese finalmente il vecchio numero viene disattivato (ma di avviso di cambio numero neanche a parlarne).

E poi Amina mi racconta finalmente tutta la sua storia. Pochi mesi prima aveva scoperto che il marito quando non c'era, in realtà non partiva per il Senegal, ma andava dall'altra sua famiglia: un'altra moglie e altri tre figli che abitano in un'altra zona, ma sempre a Genova. Uno degli altri bambini inoltre è nato lo stesso anno della sua seconda figlia.

Lei allora gli aveva chiesto spiegazioni e gli aveva ricordato che in Senegal, quando si erano sposati, lui le aveva promesso che non avrebbe avuto altre mogli. Lui, senza dire una parola, l'aveva picchiata lasciandola a terra da sola in casa con i suoi bambini.

Nei giorni successivi a questa rivelazione ho visto Amina con più frequenza; io desideravo che lei decidesse di denunciare il marito, avevo molta rabbia ma ancora una volta è stata Amina a spiazzarmi. Lei non manifestava la sua rabbia o la sua tristezza per la sua situazione. Al contrario sembrava più forte e sicura. Solo a questo punto mi ha guardato, per la prima volta, negli occhi.

Tutti e tre i bambini sono stati inseriti in centri pomeridiani del quartiere e dopo alcune borse lavoro per lei, grazie ad un servizio apposito, Amina ha trovato lavoro in una casa di riposo.

Dal marito non si è separata. Hanno trovato una specie di accordo: lui sta 4 giorni dall'altra famiglia e tre giorni da lei, quando lei arriva tardi dal lavoro e lui sta con i bambini sino a che non torna.

Qualche giorno fa, Amina mi ha raccontato che sul posto di lavoro l'avevano accusata di aver rubato dei pasti, ma lei sapeva che era stata invece una sua

collega, italiana. L'aveva vista a fine turno mettersi delle scatole di tonno e di pelati nella borsa, ma non aveva detto niente.

Il giorno dopo si è licenziata. Io, sorpresa e preoccupata le ho chiesto subito: *"E ora? come farai per i bambini?"*. Amina con uno splendido sorriso mi ha risposto: *"Tranquilla, ho già trovato un altro lavoro, sai è anche più vicino a casa e mi pagano di più!"*.

***Silvia Malvezzo** è Assistente Sociale dell'ATS (Ambito Territoriale Sociale) Medio-Ponente del Comune di Genova.

LA MADRE DI JESUS

di Erika Cappanera*

Da quando ho incontrato Jesus la prima volta sono trascorsi sei anni. Era un primo colloquio con una donna di origine nigeriana di cui mi colpirono i tratti del viso molto dolci, nascosti dietro un'espressione seria e diffidente. Indossava abiti semplici ed era avvolta da un foulard colorato di cui compresi lo scopo solo in un secondo tempo, quando mi resi conto che, avvolto sulla schiena della madre, dormiva il piccolo Jesus. Allora aveva all'incirca 6 mesi ed era un bimbo di splendido aspetto, con una corporatura imponente proprio come il suo nome in cui sono racchiuse tutte le aspettative della madre.

Fin dai primi nostri brevi incontri, fatti di poche parole, durante i quali Edith portava principalmente bisogni di tipo economico, mostrandomi concretamente i vari bollettini delle spese legate all'alloggio, si poteva capire quanto fosse per lei fondamentale garantirsi i cosiddetti beni primari: casa e lavoro. Altrettanto non si può dire del marito che non si è mai fatto carico dei suoi doveri familiari.

Quel particolare modo di trasportare i figli avvolti sulla schiena mi trasmette un senso di sicurezza: sarà per lo stretto contatto con il corpo della madre o per lo sguardo fiero che aveva Jesus quando da quella posizione privilegiata scrutava tutt'intorno. Purtroppo quella stessa sicurezza è venuta meno quando il padre, rientrato a casa alterato dall'alcool, ha rischiato di colpirlo con una delle bastonate dirette ad Edith.

Questo episodio ha segnato un profondo cambiamento anche nel mio rapporto professionale con loro.

Edith a quel punto ha deciso di proteggere il figlio a tutti i costi anche chiedendo aiuto a chi fino ad allora era tenuto fuori dai problemi "domestici" non strettamente di tipo economico.

Insieme abbiamo iniziato un percorso finalizzato alla loro tutela: messa in protezione, segnalazione all'autorità giudiziaria, avvio delle pratiche per la separazione legale. Tutto questo con collaborazione e fiducia reciproca.

Edith ha saputo affidarsi ai vari operatori incontrati lungo il suo percorso, connotato inizialmente dall'inserimento in una casa rifugio nella nostra città dove ha stretto un legame significativo con Elena, un'educatrice che l'ha accompagnata a casa a prendere le sue cose e l'ha supportata nei momenti più difficili, parlandole in inglese, lingua a lei familiare. Successivamente, per motivi di protezione e nella speranza di trovare maggiori opportunità lavorative, si sono trasferiti in una struttura fuori Genova, nel nord-est. Inizialmente sono stati inseriti nella comunità madre/bambino, ma dopo pochi mesi, non sussistendo

i presupposti di un intervento di tipo educativo, sono passati all'autonomia in un appartamento messo a disposizione dalla stessa struttura. Di quel periodo ricordo, sorridendo, i due viaggi di andata e ritorno con la collega sul pulmino stracolmo dei bagagli variegati di Edith e Jesus, ma soprattutto la grande forza di volontà di Edith nel cercare un'occupazione che potesse garantirle la piena autonomia, imparando anche ad andare in bicicletta per fare consegne in città in cambio di una retribuzione minima. Nonostante l'impegno profuso, Edith non è riuscita a reperire un lavoro più stabile, ma soprattutto ad inserirsi in quel contesto, purtroppo poco ospitale con persone appartenenti alla loro etnia. Ha quindi deciso, in accordo con il Servizio ed il Tribunale, di rientrare a Genova, dove sentiva di avere maggiori supporti e legami amicali. Tra questi, in particolare, quello con Elena che non ha interrotto i contatti durante la loro permanenza fuori città; in alcune occasioni si è recata a far loro visita e per il battesimo di Jesus ha presenziato in qualità di madrina. Con il loro rientro a Genova si è resa disponibile ad accogliere il bambino nei fine settimana, quando per motivi di lavoro Edith non sapeva come organizzarsi e qualche volta anche per brevi periodi di vacanza. Il rapporto tra loro si è intensificato e Jesus ha instaurato un legame particolare con il marito di Elena; detto *"babbo bianco"* per distinguerlo dal *"babbo nero"* con cui nel tempo i contatti si sono diradati.

Sono rimasti per più di due anni in un appartamento protetto: hanno sperimentato la convivenza, non sempre facile, con altre mamme ed i loro figli; hanno saputo creare rapporti interpersonali significativi e una buona rete informale, collegata alla scuola materna di Jesus, che ha supportato Edith nella gestione quotidiana del figlio, quando ha iniziato a svolgere borse lavoro. Il suo impegno costante l'ha premiata con un contratto a tempo indeterminato presso una casa di riposo per anziani dove tuttora lavora; ha potuto ottenere finalmente la carta di soggiorno ed un alloggio di edilizia residenziale pubblica, in tutt'altra zona della città, dove oramai vivono da un anno. La loro casa è molto accogliente, arredata con cura, soprattutto nei tendaggi e tessuti creati appositamente da Edith in cui predominano i colori caldi e di cui va molto fiera.

Dopo il trasloco, insieme, si è condivisa l'opportunità di affiancare loro una famiglia di appoggio di mezza età, senza figli, che potesse supportare la mamma nella gestione di Jesus, visti i turni di lavoro e la distanza da casa che le impediscono di essere autonoma nell'organizzazione dei tempi casa-scuola-lavoro. Facendo un primo bilancio, a distanza di 9 mesi dall'avvio dell'affido, credo sia particolarmente faticoso, soprattutto per Jesus, mediare tra due stili educativi molto diversi. A casa, con la mamma si guarda molta tv e si gioca ai videogiochi, mentre lei cuce o fa le faccende domestiche; con gli affidatari si esce spesso per andare ai giardini o agli allenamenti di calcio e quando si sta a casa si fanno insieme i compiti e si legge. Le regole e le abitudini alimentari sono diverse ed è difficile farle conciliare. La mamma accontenta, a costo di molti sacrifici, le richieste del

figlio per farlo sentire alla pari dei suoi amici; gli affidatari non concordano con questa modalità. Gli interventi di tipo educativo con Edith sono poco efficaci ed il continuo rimando che dà, sempre con molta gentilezza ed una sicurezza indiscutibile, è che lei sa quali decisioni prendere e come comportarsi per il bene di suo figlio. Lo spazio di contrattazione è poco, ma chi può dire quale sia la strada migliore da percorrere per far crescere bene un figlio?

Edith ha finalmente raggiunto la sua autonomia e di questo è molto riconoscente a tutti e, da buona cristiana, ringrazia soprattutto Dio. Personalmente credo molto nell'autodeterminazione ed Edith ne è la prova.

Se oggi dovessi descrivere Edith, la caratteristica da cui inizierei è il suo sorriso aperto e "contagioso" che ho iniziato a conoscere proprio nel momento più difficile in cui si è allontanata da casa e, a seguire, la forza che ha saputo trasmettere anche al figlio e che li ha portati a superare insieme le difficoltà ed i cambiamenti con una serenità non comune.

***Erika Cappanera** è Assistente Sociale dell'ATS (Ambito Territoriale Sociale) Medio-Ponente del Comune di Genova.

MANTENERE O PRENDERSI CURA? LA TRAGEDIA DEGLI EQUIVOCI

di Michele Corioni*

Fatma ha 45 anni. In Tunisia insegnava francese e italiano. Lingue straniere. Lingue degli altri, che portano con sé i sapori, gli odori, la cultura dell'altro. Ha due figli: Omar e Dorza. Omar ha 16 anni, ma è gracile, con un viso tragico e una neuropatologia grave. Per lui Fatma ha attraversato il mare, consapevole di percorrere tragitti antichi, risalenti al tempo in cui i porti erano isole di luce, mentre tutt'intorno era non-essere.

Giunta in Italia consuma presto i risparmi che nel paese d'origine erano segno di una relativa agiatezza. Qui durano due anni. Poi Omar entra in una comunità residenziale e Fatma si trasferisce con la figlia Dorza in una struttura per madri in difficoltà. Ma Fatma non pensa di avere problemi, di doverne parlare ogni settimana con un'educatrice. Non ritiene di dover barattare un tetto con l'adesione ad un programma rieducativo. Tutto è sbagliato, qui. Tutto assume una prospettiva sospetta: perché dicono che non sono in grado di badare ai miei figli? Io non riesco attualmente a mantenerli, ma posso ancora avere cura di loro. Mantenere e prendersi cura: due concetti che vanno tenuti ben distinti, ma che nella vicenda di Fatma tutti gli attori del dramma tendono ineluttabilmente a confondere.

Comincia per Fatma una lotta per sopravvivere. E scappa. Oppure no? Era già così identificabile con la struttura ospitante che ogni suo moto di autonomia assumeva il sapore di una fuga? (Attenzione all'insistita ambiguità: autonoma o ribelle?) Se fuggì, non era libera. Se non era libera, qualcuno la imprigionò. E chi fu e perché? L'assistente sociale, prosopopea dell'insensibilità? Il giudice, maschera di un potere intangibile? Gli educatori, pedagoghi del sistema? Tutti e nessuno. Interrogati risponderebbero: "L'abbiamo fatto per il bene suo e dei figli".

Costretta a ricontattare i servizi sociali, Fatma si vede portare via anche la figlia. Poi Fatma va a vivere per strada, rimettendo in mani estranee la propria vita. Era fiera Fatma, quando sbarcò a Genova. Era orgogliosa, quando pensava di poter argomentare le proprie ragioni. Era adirata, quando non capiva quale invisibile muro ci impedisse di comprendere il suo pur ottimo italiano. Era disperata, quando le sue richieste di aiuto diventavano trappole per sé e per i figli. Era atona, quando la vidi vagare in via XX settembre, con la sua esistenza in due sporte di plastica.

Ho assistito da vicino alle vicende di Fatma, perché ero il coordinatore della comunità dove fu accolto Omar. Ho assistito al disgregarsi di una persona,

conseguenza del disgregarsi di un nucleo affettivo familiare. Ho avuto, durante il dipanarsi della storia, l'impressione costante che ci fosse in atto un fraintendimento continuo. Nonostante Fatma fosse perfettamente in grado di esprimersi e di capire, tuttavia il filo della comunicazione era interrotto. Era come se il meccanismo che ci permette di avviare un qualsiasi scambio comunicativo fosse inceppato.

I filosofi del linguaggio hanno esplorato le precondizioni conversazionali, individuando due principi che sembrano essere responsabili del successo comunicativo. Paul Grice parla di principio di cooperazione: *"Conforma il tuo contributo conversazionale a quanto è richiesto, nel momento in cui avviene, dall'intento comune accettato o dalla direzione dello scambio verbale in cui sei impegnato"*[1]. Qui sembra che il parlante debba uniformare i propri output ad un contesto che potrebbe non appartenergli o potrebbe non far parte delle sue intenzioni iniziali. Per Fatma si trattava di adeguarsi ad un'immagine del migrante che poteva anche non corrispondere alla realtà da lei percepita come coerente con il proprio bagaglio culturale e il proprio status sociale.

Era molto forte in lei la consapevolezza di essere una donna colta e preparata. Ma questo non quadrava con lo stereotipo dell'immigrato, tanto più che questo immigrato è "donna con figli". Perciò la sua conversazione adeguata, a tratti forbita, veniva irrimediabilmente interpretata con sospetto. Povera Fatma, che voleva venire ad insegnarci l'italiano!

Esiste una controparte del principio di cooperazione: il principio di carità di Donald Davidson[2], secondo il quale ogni interpretazione che diamo degli asserti di un parlante richiede il riconoscimento previo della razionalità dell'altro. Ma, progressivamente, fu proprio la razionalità di Fatma ad essere messa in discussione. Concretamente: la sua capacità di essere madre, la sua buonafede, la sua sincerità.

Progressivamente Fatma ha vacillato nelle proprie abilità relazionali e sociali. In effetti il risultato è conforme all'assunto iniziale di chi l'accolse per primo: Fatma è uscita di senno. Come volevasi dimostrare. Peccato che questo teorema abbia dovuto inverarsi sulla pelle di una donna e dei suoi figli!

Se ripercorro questa piccola storia esemplare (esemplare, cioè "tratta fuori dal mucchio" di storie frequenti) mi accorgo che lo snodo fu l'ingresso di Fatma nella comunità madre-bambina. È lì che avvenne l'equivoco, per il quale, mentre la madre sosteneva di non poter mantenere i figli e chiedeva di poterlo fare, l'istituzione la dichiarava incapace di prendersene cura.

L'istituzione (diciamo ognuno degli interlocutori istituzionali che hanno

1 P. Grice, *Logica e conversazione: saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 60.

2 D. Davidson, *Sull'idea stessa di una schema concettuale*, in *Verità e interpretazione,* Il Mulino, Bologna 1994.

determinato l'esito della vicenda) ha interpretato sistematicamente l'impossibilità a mantenere come impossibilità a prendersi cura. Tolta l' "impossibilità", che attiene al caso concreto di Fatma, resta il dato sconfortante dell'equivoco fra "mantenere" e "prendersi cura". Si tratta di un equivoco ontologico, che tradotto significa: una distorta (e pericolosa) visione del mondo.

"Mantenere": in manu tenére. Tenere in mano, gesto ambiguo. Da un lato è parente del sostenere, il tenere su. Il sostentamento è ciò che ci tiene vivi (in piedi). Dall'altro indica il tenere fermo. Stringere, costringere. Stringiamo ciò che non vogliamo perdere. Così facendo lo imprigioniamo. Tenendo su, quindi, noi stiamo sotto (sottostiamo). Fungiamo da sostanza (substantia) per colui che manteniamo. Il quale, così, diventa un nostro accidente, una nostra proprietà. Esercitiamo un dominio su di lui. Fatma non riusciva più a esercitare un dominio sui propri figli, perché sentiva venir meno la sua capacità di essere sostanza per loro. Questa era la conseguenza del non avere più sostanze, cioè denaro[3].

"Prendersi cura", "curarsi di", invece, ha un'origine più oscura. Prendiamo per buona l'etimologia che lo vuole in relazione col 'cavere' latino: fare attenzione. Sicuramente è suggestiva l'assonanza con "avere a cuore". Tuttavia qui non ne facciamo una questione di buoni sentimenti, ma di visione del mondo. La Cura costituisce l'essere dell'Esserci, per Heidegger. Cioè: la struttura che ci costituisce in quanto uomini è determinabile come un costante, universale prendersi cura.

Ci prendiamo cura del mondo, perché il mondo non avrebbe un volto o un nome se noi non lo abitassimo.

Ci prendiamo cura degli altri, perché *"gli altri, in questo caso, non significa coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono, piuttosto, quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche"*[4]. Gli altri non sono mere presenze, sagome sullo sfondo, ma costituiscono un intero che ci implica, sicché ogni nostro movente produce un movimento anche negli altri. Perciò è richiesta attenzione, Cura. Fatma era ancora parte di questo intero. Se ne considerava parte, anzi, insieme al microcosmo del suo nucleo affettivo familiare. Non era ancora avvenuta la disgregazione che la distaccò da se stessa, distaccandola dai suoi affetti.

Non possiamo confondere il mantenere con il prendersi cura. Non possiamo trattare le persone come fossero sagome o imputare loro una confusione del genere. Non possiamo, sebbene sia nelle nostre possibilità il farlo e il caso di Fatma lo mostra.

Però dovremmo meditare sugli effetti di questa confusione. È quasi un luogo comune che la follia sia una sorta di decostruzione (o distruzione). In questo

3 Curioso come il denaro, questa astrazione per molti versi utile, venga considerato ciò che ci tiene su (sostanza). Il fatto di considerarlo una sostanza ci rende sue proprietà, sebbene noi continuiamo a pensare che sia vero il contrario.

4 M. Heidegger, *Essere e tempo*, §26, Longanesi, Milano 2006, pp. 154s.

caso fu una costruzione, le cui fondamenta poggiavano su un terribile malinteso: mentre una donna ci diceva *"Non posso tenere in vita i miei figli"* noi capivamo *"Non voglio"*.

E così Fatma impazzì.

*__Michele Corioni__ è laureato in Filosofia e attualmente svolge l'attività di educatore per minori.

VOODOO O PSICHIATRIA?

di Francesca Corsini*

"Cosa fare e a chi rivolgermi quando mi trovo davanti una persona migrante che ha subito gravi traumi e/o manifesta sintomi di disagio psichico?"

Da tredici anni circa lavoro come operatrice sociale ed educatrice in prevalenza con persone migranti e la prima volta che mi sono posta questa domanda è stato circa 12 anni fa.

Collaboravo con la Comunità di San Benedetto in alcuni progetti rivolti a persone vittime di tratta. Una sera una pattuglia di Carabinieri si è rivolta a noi chiedendoci di ospitare M., una ragazza nigeriana che avevano trovato per strada in stato confusionale; non sapevano cosa fare e a chi rivolgersi. C'era una camera libera proprio nella sede di via San Benedetto per cui abbiamo potuto accoglierla immediatamente. M. appariva stanca e provata ed è andata subito a dormire. Il giorno dopo ho tentato di capire cosa le fosse successo e come poterla aiutare. M. però non mi ha dato nessuna spiegazione, non ha fatto nessuna richiesta, non ha manifestato bisogni o desideri particolari. Mi sono quindi rivolta ad una mediatrice culturale nigeriana A. che conoscevo e grazie al suo aiuto sono riuscita a stabilire un contatto con M.

M. si era impegnata a pagare all'organizzazione che l'aveva portata in Italia 60.000.000 di lire per garantire che avrebbe pagato era stata sottoposta ad un rito voodoo (o ju-ju come lo chiamano tra loro) che la impegnava a pagare, altrimenti sarebbe stata male o sarebbe morta. Quando è arrivata in Italia M. ha scoperto che il lavoro che avrebbe dovuto fare per restituire il debito era prostituirsi; se si ribellava veniva picchiata e minacciata di essere maledetta in seguito al rito a cui aveva partecipato in Nigeria. M. non era riuscita ad adattarsi e dopo un po' era scappata; da allora stava male, non sapeva cosa fare, era confusa, si era trovata a vivere per strada fino a che non l'avevano trovata i carabinieri.

A. mi spiega che M. sta male per colpa del rito voodoo, che sta impazzendo perchè non ha ripagato il debito come si era impegnata a fare.

Insieme ad A. chiedo a M. come possiamo aiutarla e lei risponde che se non pagherà il debito non guarirà mai e starà sempre peggio, potrebbe anche morire; però non può tornare a prostituirsi perchè creava troppi problemi e la madame (la sfruttatrice a cui doveva consegnare i soldi) non la vuole più.

Le persone che subiscono situazioni simili a quella di M. vengono definite *vittime di tratta*. In Italia la legge prevede che alle persone vittime di tratta che si rivolgono ai servizi e/o denunciano i propri sfruttatori vengano concessi sei mesi (prorogabili fino a 18) di permesso di soggiorno per motivi umanitari, durante i quali seguire percorsi di inserimento sociale e lavorativo al termine dei quali do-

vranno avere un regolare contratto di lavoro per poter continuare a soggiornare nel nostro paese. Contatto quindi il progetto *Sunrise* (l'ufficio del Comune che si occupa di vittime di tratta) per segnalare il caso di M.

I progetti di inserimento sociale e lavorativo prevedono l'inserimento in apposite comunità, la frequenza di corsi di italiano e di avviamento al lavoro, l'utilizzo di borse lavoro per favorire l'inserimento lavorativo e la definitiva autonomia delle persone coinvolte.

Dopo pochi giorni appare chiaro che M. non è in grado di affrontare un percorso di questo tipo; nonostante l'aiuto della mediatrice culturale continua ad essere apatica e incapace di svolgere autonomamente le azioni indispensabili alla cura di sé (lavarsi, cibarsi, ecc.).

"A questo punto che fare? A chi rivolgerci? Psicologo, psichiatra? Inserire M. nel circuito psichiatrico era possibile e, soprattutto, aveva senso?"

Non sapendo cosa fare ho chiesto nuovamente aiuto ad A. Lei mi ha spiegato che M. poteva guarire grazie ad un rito voodoo che annullasse quello a cui era stata sottoposta. Ne abbiamo parlato con M. e lei e A. erano d'accordo che visto che lei era stata imbrogliata da chi l'aveva portata in Italia era possibile annullare l'effetto del voodoo con un nuovo rito. In Italia però non conoscevamo nessuno in grado di farlo. M. e A. proponevano come soluzione il ritorno di M. in Nigeria dove poteva facilmente trovare chi le avrebbe tolto la maledizione attraverso un nuovo rito.

Per me una ragazza nigeriana che voleva tornare in Nigeria era una novità, di solito erano disposte a tutto pur di non essere rimpatriate. In questo caso M. preferiva tornare in Nigeria dove poteva guarire dal suo malessere anche se sapeva che la sua famiglia l'avrebbe rifiutata e che, nonostante l'aiuto iniziale che potevamo darle, avrebbe ritrovato le stesse condizioni di povertà da cui era fuggita.

Era matta? Era in grado di decidere cosa era meglio per lei? Dovevo segnalarla alla salute mentale? Aiutarla a tornare in Nigeria? Che competenze avevo io per decidere?

Alla fine con l'aiuto di una Ong che si occupava di rimpatri assistiti ho organizzato il suo rientro in Nigeria.

Alla domanda iniziale: *"Come affrontare e come rapportarsi al trauma e al possibile malessere psichico in persone migranti?"* se ne aggiungeva un'altra: *"I nostri servizi sono in grado di valutare e, se necessario affrontare, queste situazioni?"*

Nel corso degli anni seguenti queste domande hanno continuato a ripresentarsi con insistenza nonostante lo sforzo del progetto Sunrise per trovare risposte.

Si sono ripresentate ogni volta che mi trovavo di fronte a donne vittime di tratta che avevano subito gravi situazioni traumatiche (stupri, torture, morti di colleghe, aggressioni), che inserite in progetti di protezione sociale dovevano

nel giro di un anno e mezzo portare a compimento un percorso di inserimento sociale e lavorativo, riuscendo a trovare un lavoro stabile e una casa.

Si sono ripresentate nel caso di B., donna nigeriana vittima di tratta che era incinta quando è entrata nel progetto di protezione sociale.

Grazie alla gravidanza ha avuto un permesso di tipo sanitario fino alla nascita del bambino e poco più. Poi come tutte le altre ha dovuto intraprendere l'iter che prevedeva corso di orientamento al lavoro e borsa lavoro.

Nel frattempo era inserita in una comunità insieme al figlio e veniva monitorata la sua capacità genitoriale.

Nella cura del bambino adottava usanze e conoscenze apprese dalla propria famiglia che spesso apparivano inadeguate alla nostra idea di cura. Ha iniziato lo svezzamento prima del tempo, faceva mangiare al bambino cibi troppo piccanti, lo ricopriva di olio in modo eccessivo, insomma non lo curava in modo adeguato. Le è stata affiancata una famiglia affidataria che la supportasse nella cura del bambino.

In questi casi la valutazione del tempo di svezzamento, del troppo piccante, dell'eccessivo, di ciò che è adeguato come avviene? Tiene conto del fatto che si è di fronte ad un'altra cultura, ad un altro tempo, ad un altro troppo, ad un altro eccessivo, ad un altro adeguato?

In questi anni sono stati fatti sporadici tentativi per affrontare il problema, sempre frutto dell'impegno di qualche persona particolarmente sensibile e interessata al tema.

Tuttavia ancora oggi mi pongo la stessa domanda: *"chi può e come si possono fare valutazioni (e in alcuni casi diagnosi) quando sono coinvolte persone migranti?"*

Da circa tre anni lavoro come educatrice in servizi rivolti a minori. È cambiato il contesto e la domanda è sempre la stessa.

L'anno scorso ho iniziato a seguire H., bambino nordafricano di 8 anni con gravi problemi scolastici. Le insegnanti avevano richiesto l'intervento dei servizi sociali che hanno deciso di assegnare ad H. il supporto di un'educatrice, io. Contemporaneamente le insegnanti hanno richiesto una valutazione per i disturbi dell'apprendimento. Il risultato della valutazione è stato che H. non ha nessun deficit e che presumibilmente i suoi problemi scolastici derivano da una situazione famigliare di grave disagio sociale.

Alcuni mesi fa al centro per preadolescenti e adolescenti dove lavoro sono arrivati, su segnalazione dei servizi sociali che seguono la famiglia da anni, A. e C. fratello e sorella provenienti dalla Serbia. Sono arrivati in Italia sei anni fa insieme alla famiglia scappata dalla guerra.

Entrambi hanno problemi a scuola. Su suggerimento della scuola, per C. è stata fatta una valutazione dei disturbi dell'apprendimento da cui risulta un Q.I. molto basso per cui le è stato assegnato un insegnante di sostegno. Grazie alla certificazione e alla presenza dell'insegnante di sostegno C. non ha più problemi

a scuola.

A., invece, sarà bocciato. Gli insegnanti hanno, quindi, suggerito di richiedere una valutazione dei disturbi dell'apprendimento anche nel suo caso.

Ancora una volta mi chiedo: *"in che modo queste valutazioni tengono conto dei traumi e dei vissuti di ragazzi che hanno vissuto in mezzo a una guerra, che hanno culture, religioni, usanze altre?"*

Ancora una volta non trovo risposta.

***Francesca Corsini**, counselor ed educatrice, ha lavorato nei servizi (unità di strada e casa di accoglienza) rivolti a persone vittime di tratta. Oggi collabora con il Comitato per i Diritti Civili delle Prostitute e lavora presso la Cooperativa Sociale La Comunità come educatrice per minori.

INCHIESTA:
LA CURA DELL'ALTRO NELLA NOSTRA CITTÁ
di Gabriella Paganini

Ogni migrazione è storia di sofferenze: disagi economici o pesanti traumi di guerra nei paesi d'origine, viaggi estenuanti e traversate pericolose, umiliazioni e delusioni nei paesi d'arrivo. Le sofferenze che stentano a risolversi possono poi trasformare un disagio prevalentemente esistenziale in una sofferenza psicologica più profonda, fino a sfociare in patologie psichiatriche. Ma quanti i modi, quali i simboli in cui si esprimono queste sofferenze? Quali diversità tra una nazionalità e l'altra? Quale atteggiamento verso i nostri servizi preposti ad un rapporto di cura? Quale capacità di comprensione vi si riscontra? Sono domande che abbiamo posto ad alcuni rappresentanti di quattro provenienze geografiche (Ecuador, Senegal, Nigeria, Maghreb) presenti nella nostra città e ad alcuni operatori di servizi nevralgici, che hanno maturato consapevolezza e sperimentato strategie.

Una geografia della sofferenza

Prima esortazione: evitare facili generalizzazioni. È Maria Luisa Gutierrez Ruiz, mediatrice culturale peruviana e dottoressa in antropologia, ad insistere su questo: *"Sono contraria a ragionare in questi termini: gli ecuadoriani fanno così, i senegalesi in un altro modo… Dipende tanto non dall'origine geografica, ma dall'ambiente sociale, economico, culturale. E poi le frontiere non coincidono con i gruppi etnici: se parlo di ecuadoriani, la maggior parte provengono dalla Costa, con un livello sociale medio, e una minoranza dalla Sierra, ma se parlo di etnie allora lì ci sono anche gli indios che trattano le questioni mediche in modo diverso e per le guarigioni dello spirito magari vanno dallo sciamano. Da me, nella foresta al confine tra Ecuador e Colombia, ci sono sciamani che fanno riti di guarigione anche in città. Senza contare poi che ci sono sofferenze specifiche dell'emigrazione, indipendenti dalle aree di origine: sentirsi sottovalutato nel paese di arrivo, perdere le competenze, avere magari una laurea e trovarti a fare la badante, il muratore o, come massima possibilità, il mediatore culturale".*

Se questo è vero, la stessa M. L. Gutierrez Ruiz riconosce però che ci sono sofferenze legate ad alcune specificità delle varie migrazioni. Ad esempio il percorso migratorio sudamericano prevede che per prime arrivino le donne: lasciano i figli piccoli e arrivano qua con tante responsabilità. Possono partire grazie al sacrificio dei famigliari e grava su di loro il dovere di trovare un lavoro, guadagnare e mantenere la famiglia d'origine. Questo implica anche un cambiamento di ruolo: se la decisione di partire è presa dal marito e spesso subita, l'indipen-

denza economica e la capacità di mantenere la famiglia, intesa in senso allargato, favoriscono una sorta di emancipazione. *"Ma* - specifica Zoila Bajaña, laureata in Servizio Sociale e volontaria al centro d'ascolto *Cuentame tu* del Consolato dell'Ecuador - *esiste un'emancipazione positiva, connessa alla capacità di affrontare i nuovi compiti e di sostenere economicamente la famiglia, e una negativa, perché poi nel paese d'arrivo queste donne devono fare i lavori più umili, anche se possiedono un titolo di studio, e spesso da una posizione di potere si ritrovano a vivere una condizione di sudditanza: nei confronti del marito, che le raggiunge e può diventare aggressivo per la perdita del suo ruolo, o nei confronti di un nuovo convivente. La lontananza infatti favorisce spesso la disgregazione della famiglia originaria e la composizione di nuovi nuclei famigliari"*.

E poi c'è la sofferenza legata al rapporto con i figli: prima si sente la mancanza del figlio lasciato piccolo in custodia ai famigliari, anche se è una sofferenza mitigata dalla giustificazione di assicurargli un benessere economico, e poi c'è quella legata al ricongiungimento. Non c'è dubbio che sia doloroso per un ragazzo di 16-17 anni essere strappato da affetti, amicizie, spazi. Z. Bajaña, seppur arrivata a Genova a 8 anni, ricorda ancora la tristezza di lasciare amici e compagni di scuola: *"Pur essendo contenta di rivedere mia madre dopo quattro mesi, il primo periodo è stato un disastro. Piangevo e non mi spiegavo perché dovessi stare qui, dove pioveva sempre e tutto era grigio (ero arrivata ad ottobre), e non nella mia terra dove fa caldo. E poi per un ragazzino ecuadoriano venire qua è come entrare in una gabbia, piena di gente anziana. Non ci sono spazi per giocare, per incontrarsi, da noi sono tutti giovani e gli spazi sono ampi, si vive molto all'aperto…"*. Per chi arriva più grande c'è anche la delusione di ritrovarsi a vivere in ristrettezze economiche, mentre al paese d'origine il lavoro della madre lontana garantiva un certo agio. Ma la sofferenza è anche nelle madri: pensano di riprendere un rapporto interrotto, ma nel frattempo il figlio è molto cambiato e non privo di risentimenti, per l'abbandono subito e per la deludente situazione in cui si trova catapultato. Senza contare che arriva in un'età in cui un ragazzo aspira, più che ad uno stretto legame con la madre, alla conquista della propria autonomia. E così si finisce per sentirsi estranei.

Graciela Delpino, pedagogista e logopedista, mediatrice culturale in nove scuole della fascia dell'obbligo a Sampierdarena, incontra molti di questi questi ragazzi che si sentono soli e non ascoltati. : *"Un ragazzino mi diceva di non voler tornare in Ecuador perché il padre ha un'altra famiglia, ma di non stare bene neppure qui perché la mamma si è risposata con un italiano, che col ragazzo quasi non parla, al punto che, se la domenica escono tutti insieme, non chiede direttamente al ragazzo se vuole un gelato, ma passa attraverso la madre. Quest'ultima poi sta studiando al Bergese per fare la cuoca e passa gran parte del giorno davanti al televisore, per copiare tutte le ricette trasmesse nelle varie trasmissioni di cucina… È il suo sogno, ma il figlio lamenta l'assenza di un colloquio con lei. Il ragazzo ha un fratello più grande, con il*

quale, come accade tra fratelli, più che parlare litiga. E così si accontenta di parlare con la sua cagnolina".

Altre madri non sanno come fare a seguire i figli perché lavorano tutto il giorno come badanti fisse e così li controllano con il cellulare… separati erano prima e separati sono adesso. Molti ragazzi reagiscono facendo uso di sostanze, raggruppandosi in bande o facendosi giovanissimi una propria famiglia.

Z. Bajaña, che sta lavorando al progetto di una mostra fotografica sul problema delle gravidanze precoci tra le ragazze latinoamericane, così lo interpreta: *"È un modo per colmare la carenza di attenzione, riversando l'affetto di cui sentono la mancanza su una creatura tutta loro. Simbolicamente è il loro io che si manifesta in quella creatura. A volte la ragazza resta a casa dei genitori, la maggior parte va a vivere con il ragazzo che di solito ha qualche anno di più e lavoricchia in qualche cantiere".*

Ma allora perché venire e poi far passare tanto tempo per ricongiungersi con i figli, magari inducendoli con l'inganno di un previsto ritorno, cosa che poi non si avvera, innescando un circolo vizioso di rabbia e ricatti? Esther Cuesta, console dell'Ecuador a Genova, individua la causa non solo nella crisi economica che, analogamente a quanto avvenuto in Argentina, ha colpito gli ecuadoriani e la loro moneta, ma anche nella massiccia presenza culturale e ideologica degli USA, con il suo liberismo senza controllo, che ha determinato una invasione di prodotti stranieri e una serie di bisogni indotti, per garantire il soddisfacimento dei quali molte donne, non tanto le più povere, ma quelle appartenenti al ceto medio, hanno deciso di emigrare in Europa.

Il fatto poi che i figli vengano ricongiunti a distanza di tempo non è del tutto voluto, ma dipende molto dalle nostre leggi. Lo spiega G. Delpino: *"All'inizio i ricongiungimenti erano più facili, ci volevano 3 o 4 anni, che non è poco, ma… Negli ultimi anni mi rendo conto che è molto più difficile avere i documenti in regola per il ricongiungimento famigliare. Una famiglia immigrata che vuole portare i figli deve avere uno stipendio, essere in regola, avere il permesso di soggiorno per almeno due anni, avere una planimetria dell'appartamento di una certa misura, il contratto di affitto… è una cosa insostenibile, a nessuna famiglia italiana chiedono la planimetria dell'appartamento. Così, da qualche anno a questa parte, da quello che ho potuto vedere, passano circa 8-10, a volte 12 anni, tra l'arrivo delle madri e quello dei figli. Aggiunge Gabriella Zanone, educatrice del Ser.T.: "Il grande dramma della comunità latino-americana, secondo me, è stata la legge Bossi-Fini e ciò che ha determinato per i ricongiungimenti famigliari. La Bossi-Fini ha accelerato e cambiato dei progetti, ha trasformato delle migrazioni temporanee in migrazioni definitive, perché mettendo i 18 anni come limite rigido dopo il quale non è più possibile il ricongiungimento, ha provocato dei ricongiungimenti impensati, poco pianificati, che hanno trasformato una situazione accettabile dal punto di vista economico in una situazione di povertà".*

Diverso il percorso migratorio delle nazionalità africane: da Senegal e

Mahgreb ad arrivare per primi sono uomini isolati in cerca di lavoro, a volte accompagnati da un figlio; anche dalla Nigeria negli ultimi anni arrivano soprattutto uomini, mentre prima era molto alto il numero delle ragazze che finivano con l'inganno nella tratta e venivano schiavizzate e avviate alla prostituzione, fenomeno attualmente in regressione grazie al lavoro di contrasto e di informazione svolto.

La sofferenza di queste ultime ha una sua specificità che richiede una trattazione a parte, ma gli uomini che provengono dall'Africa sono accomunati da vissuti analoghi. *"Emigrare significa crearsi aspettative un po' troppo alte* – spiega Vicky Quenn-Ann Abu, maestra elementare con laurea in Belle Arti in Nigeria e qui mediatrice culturale – *e in questi ultimi anni le difficoltà economiche in cui si trovano i paesi europei provocano delusioni. Queste persone vengono pensando di far studiare i fratelli, di comprare un'automobile, di farsi poi raggiungere da moglie e figli o di tornare e farsi la casa, senza mettere in conto il tempo che ci vuole. Dal canto loro i genitori hanno investito tutto su chi parte, hanno magari venduto il terreno pensando che il figlio possa in seguito aiutare la famiglia, e intendo la famiglia africana allargata, compresi zii e cugini. Il fatto di non riuscire crea molta depressione".*

Mamadou Bousso, capo della comunità senegalese di Genova, sottolinea, oltre alla delusione e alla forte pressione della famiglia di origine, i problemi connessi al permesso di soggiorno: *"Il problema del lavoro porta con sé quello del permesso di soggiorno, che, oltre a provocare la clandestinità e la costrizione a vivere nell'ombra con la paura di essere rimpatriato, impedisce anche la possibilità di tornare al paese d'origine, magari solo per una visita alla famiglia. Recentemente un senegalese mi raccontava di essere a Genova da 12 anni, di non avere né soldi né permesso di soggiorno e di avere così finito per divorziare dalla moglie, mentre se avesse potuto andare giù a trovare la famiglia e poi tornare…".*

Inoltre il problema del permesso di soggiorno spinge molti ad evitare persino di farsi curare, per paura di essere denunciati: *"Il risultato è che in questo mese già sei o sette giovani senegalesi sono morti di tumore".* È un problema così pressante da spingere anche molti senegalesi a vivere l'umiliazione di cadere vittime dei raggiri di malavitosi italiani, talvolta con la mediazione di loro connazionali, che si fanno pagare 2000, 3000 euro con la falsa promessa di un contratto di lavoro propedeutico all'ottenimento dell'agognato permesso.

Anche Mohammed el Moubarik, contadino del Marocco che lavora al Massoero ed è da 12 anni in Italia dove ha raggiunto il padre e il fratello, individua nel lavoro il problema maggiore: riservato, non sembra a suo agio nel parlare delle difficoltà incontrate, dei vari lavori svolti nell'edilizia, nei traslochi, nella produzione di frutta secca, della lontananza dalla famiglia che riesce a vedere solo due volte all'anno; ha una grande dignità che lo porta a minimizzare i problemi, spingendolo a dire di sentirsi bene da solo, anche se gli occhi tradiscono tristezza. Poi però si sofferma sulla disperazione di tanti suoi connazionali che

non riescono a "combinare niente" e per la vergogna non ritornano al paese, per i quali spesso poi arriva il degrado, l'alcol… e finisce con il rievocare un periodo in cui il forte scoraggiamento per la mancanza di lavoro gli aveva procurato l'ulcera.

Per le ragazze nigeriane vittime della tratta ci sono ovviamente sofferenze aggiuntive. *"Noi* - spiega Giuliana Bacchione, responsabile del progetto della Provincia per le vittime della tratta – *abbiamo avuto a che fare con ragazze del Benin, la zona in assoluto più magica, dove una casa sì e una no c'è uno sciamano. Le ragazze sono contattate da una persona del luogo che le conosce e si mette in contatto con la madame, la sfruttatrice, che promettendo lavoro in realtà le inserisce nel circuito della prostituzione, anticipando i soldi per i documenti e il viaggio, che poi con molti interessi si riprende: si parla di somme di 60.000 euro. La madame fa promesse menzognere, che le farà lavorare in un negozio o in fabbrica e che potranno facilmente restituire i soldi; si gioca anche sul fatto che le ragazze non capiscono il cambio tra euro e naira, per cui per loro 60000 euro o 60000 naira sono la stessa cosa, mentre c'è una differenza enorme. Quindi la sfruttatrice si garantisce la restituzione con il rito del giuramento che sacralizza l'impegno della ragazza. Dai racconti emergono i particolari del rito che si svolge alla presenza dello sciamano bardato con amuleti, davanti ad un tavolo con una tovaglia nera o rossa, con candele accese. Il giuramento è accompagnato dallo sgozzamento di una gallina il cui sangue, raccolto in una coppa a volte con le interiora e altri liquidi tossici o alcolici o con frutti come le noci, che hanno un particolare significato, o con resine, peli di ascella o pubici, viene fatto bere alla ragazza. Il giuramento è accompagnato da una specie di maledizione che prevede sciagure per lei o per i suoi famigliari in caso di mancato pagamento del debito"*.

Questo rito è una cosa molto seria per loro e pesa moltissimo, al punto che il pagamento del debito diventa una priorità anche quando si rendono conto di essere state ingannate.

È un elemento che si aggiunge ai disagi del viaggio che a volte si rivela pesantissimo e costellato di violenze e maltrattamenti, oltre alle violenze che le ragazze continuano a subire nel paese di arrivo.

I modi per dirlo

L'Africa nera pone le sfide maggiori alla nostra capacità di comprensione, comunicazione e cura, perché le simbolizzazioni della sofferenza sono molto lontane dalle nostre. La cultura animistica di cui sono portatrici le ragazze del Benin, che si esprime nei riti voodoo e si coniuga con il cristianesimo di varie sette protestanti pentecostali, produce un'idea del male e del dolore come conseguenza di una colpa o di una maledizione, qualcosa che proviene da una sfera soprannaturale, accettata con un certo fatalismo. Tendono poi a somatizzare molto, quasi a dare un luogo fisico anche al dolore psichico: accusano frequentemente dolori addominali, cefalee, dolori ai globi oculari, disturbi all'apparato genitale,

capogiri; a volte la tensione nervosa viene comunicata come sensazione di avere vermi che corrono sotto la pelle o sotto le palpebre. Non è facile per noi capire di volta in volta quanto di fisico e quanto di psichico ci sia in queste manifestazioni. G. Bacchione racconta di una ragazza rimasta incinta giovanissima che, sentendosi in colpa per aver abortito, faceva ricorrenti docce fredde: *"Nel periodo in cui era in attesa di fare vari esami non aveva più dormito nel suo letto, come se ci fossero cose pure e cose impure. Così si è accasciata sul divano, continuando ad espellere la negatività che sentiva dentro, e lo faceva sputando in continuazione, anche in modo imbarazzante per strada, tra la gente. È un comportamento che accomuna chi si sente pressato da spiriti, chi è vittima di manie persecutorie, potremmo forse tradurre noi"*.

Anche i Senegalesi, spiega M. Bousso, credono molto agli spiriti: tutti i problemi di carattere psicologico vengono ricondotti ad uno squilibrio tra anima e corpo che va ristabilito, e gli spiriti, evocati con opportuni riti, aiutano proprio a ricostruire questo equilibrio.

Ciò che accomuna molti, al di là delle differenze culturali, è una certa tendenza a sdrammatizzare i problemi, che emerge in particolare da quanto raccontano le donne sudamericane contattate. *"Noi, anche se abbiamo un problema grosso, dobbiamo sorridere* – dice Patricia Samueza Freire, assistente sociale in Ecuador, che a Genova presta assistenza agli anziani e collabora al centro di ascolto del consolato - *è la nostra cultura. Se abbiamo un problema e dobbiamo fare una festa, facciamo la festa e domani penseremo al problema. Già siamo qui, lontane da casa, magari tristi, senza lavoro… se c'è un'occasione di festa la cogliamo … e poi magari dobbiamo pensare a non fare rumore altrimenti il vicino di casa si scoccia. Capisco il rispetto, ma…"*.

Anche M. Bousso sottolinea questa tendenza presente in tanti suoi connazionali: *"Non è raro che un senegalese nasconda il disagio sotto un sorriso… siamo più allegri rispetto per esempio ai magrebini che sono molto più incazzati… siamo in questo simili ai sudamericani"*. Sdrammatizzare significa anche dare importanza a ciò che è fondamentale e saper apprezzare quello che si ha; è una forma di saggezza che pervade le riflessioni che molti sudamericani affidano ad un quaderno posto sul tavolo della cappella dove vanno a pregare nella chiesa di S. Caterina: più che lamenti o richieste di grazie e di aiuto, come ci si potrebbe aspettare, vi si possono leggere ringraziamenti a Dio per ciò che si ritiene un suo dono, che sia un lavoro o la salute dei figli o il completamento dei loro studi o la guarigione di un parente.

E se da un lato fa soffrire l'essere ad esempio guardati con sospetto sull'autobus come potenziali borseggiatori, dall'altro, racconta V. Q. Abu, ci si scherza persino sopra, nella consapevolezza che la diffidenza verso il diverso è tipica dell'essere umano in quanto tale e nasce dalla difficoltà di conoscersi a fondo e creare un rapporto di fiducia. *"Fare il mediatore* – dice V. Q. Abu – *significa anche parlare con la tua gente e farli ragionare. Quando i miei connazionali si lamentano*

perché si impegnano a trattare le persone anziane presso cui lavorano come i loro nonni e li vedono scontenti perché magari non sopportano l'odore dei loro cibi etnici, io dico: 'È come se tu andassi in Cina dove non ci sono nigeriani e dovessi vivere con i cinesi che mangiano certi vermi o insetti… ti sentiresti a disagio anche tu. E poi bisogna capire che questi sono anziani che non hanno viaggiato…"

Noi e loro: un incrocio di sguardi tra difficoltà, critiche, errori

"Le ragazze africane che noi trattiamo – dice G. Bacchione – *tendono a considerare potente la nostra medicina per la soluzione di problemi fisici, molto meno per la soluzione di quelli psicologici o psichiatrici. Non accettano tanto volentieri le cure che diamo in questo ambito e le iniziative di mandarle ai servizi di Salute Mentale perché siano curate sono state tutte un po' fallimentari. Le faccio un esempio: ancora ieri, allo sportello che organizziamo con il Comune ogni 15 giorni in via S. Luca, è venuta una ragazza con una diagnosi fatta alla Salute Mentale, che a suo tempo era stata inserita nel percorso di affrancamento dalla tratta, che prevede la scuola, l'ingresso in comunità e tutta una serie di attività, senza però riuscire a seguirlo. Nella sua cartella leggiamo: 'Si certifica che la paziente è stata segnalata perché riferiva depressione e astenia', ma loro non usano ovviamente queste parole; dicono 'il mio cuore è triste, il mio cuore è al buio', ma sarà proprio vero che queste loro espressioni si possono tradurre con depressione? Noi diciamo che con l'esperienza abbiamo capito di poterci permettere di adeguare alcune loro parole per indicare cose nostre, ma... Lo psichiatra dice che se una è matta, se secondo il loro librone DSM i sintomi sono quelli, lo sono per tutti, ma non so se questo sia l'approccio giusto. Si legge ancora nella cartella: 'Dall'anamnesi risulta una precedente valutazione e psicoterapia da parte della cooperativa Terre Nuove di Milano (che si occupa di etnopsichiatria), nel corso della quale è stato diagnosticato grave disturbo post-traumatico da stress, con convinzioni deliranti relative alla presenza di un persecutore interno, uno spirito che esige il pagamento di debiti contratti nel passato. In un primo tempo ha accettato terapia farmacologia antipsicotica e antidepressiva con parziale miglioramento.*

Successivamente però la paziente ha deciso di non assumere più farmaci e ha manifestato una ricaduta in depressione e apatia. Gli operatori che la seguono riferiscono incapacità a svolgere operazioni lavorative anche semplici, ritiro sociale, inadeguatezza comportamentale, alterazione del test di realtà con totale negazione delle difficoltà esistenti…'. I sintomi sono questi e noi traduciamo così, ma l'effetto qual è? Se si fosse rotta una gamba si sarebbe fatta curare, ma quando si tratta dello spirito… Io personalmente non ho mai mandato nessuno alla Salute Mentale, un po' perché non mi è capitato, un po' perché abbiamo fatto da noi e un po' perché ero dubbiosa; vede, adesso con questa persona siamo daccapo…".

Ma le resistenze si avvertono già all'inizio del percorso. *"C'è uno sportello* - spiega Maria Rosa Scala, responsabile per il Comune dei progetti sulle vittime della tratta – *presso l'Ufficio Cittadini Senza Territorio di via San Luca, dove queste*

ragazze arrivano spontaneamente con una richiesta di aiuto, oppure vengono inviate dalle forze dell'ordine attraverso il numero verde nazionale 800290290. Ricercano spazi per una collocazione d'urgenza ed è necessario raccogliere la loro storia per poi fare accertamenti, per vedere se hanno i titoli per rientrare in un programma di protezione sociale come dice l'art. 18 del decreto 86 del 1998.

È un momento importante perché insieme alla persona si definisce la sua storia, si rimette insieme il suo percorso ed è anche un momento liberatorio, ma le resistenze sono tante: innanzitutto siamo dei bianchi e pensano che abbiamo qualche interesse e le vogliamo sfruttare; poi pensano che noi non possiamo comprendere la loro visione della realtà e i loro rituali. In effetti, per quanto ci si sforzi, non ci si riesce, perché si entra in un terreno vicino all'animismo, molto lontano da noi. Anche per quanto riguarda il pagamento del debito, a noi verrebbe da dire "ma che te ne importa!" e invece no, quel giuramento è molto vincolante e, anche se hanno deciso di scappare, appena hanno un lavoro pagano il debito… anche perché qualunque malattia o disavventura le colpisca viene da loro ricondotta al fatto di non avere pagato. Per noi sono cose assurde, ma non puoi dirglielo, per loro sono reali, e in effetti che cos'è reale se non quello che abbiamo nella testa?"

A renderle reticenti nel raccontare di se stesse c'è anche una sorta di riservatezza che accomuna in generale, dice V. Q. Abu, tutti gli africani e li porta a guardare criticamente noi italiani, che secondo loro siamo invece inclini a parlare troppo: "*Se uno psicologo chiede chiarimenti sulla loro storia e la loro famiglia, non è raro che si voltino verso il mediatore dicendo: Ma che gliene importa di quello che faceva mio padre?... non fatemi perdere tempo!*"

L'ha constatato anche G. Bacchione che, nel ricostruire inizialmente la loro storia come prevede il progetto, ha notato che raccontare per loro è utile come sfogo, magari piangono, ma tendono a non scendere a fondo nel racconto. *"È come se a loro bastasse sentire che la loro sofferenza è stata capita e accolta ma, se non vai tu a scavare di più (e non lo fai perché sarebbe veramente come violentarle), evitano di spiegare troppo"*.

È una diffidenza che coinvolge anche i mediatori culturali, a meno che non li conoscano a fondo, li ritengano autorevoli come Vicky, rispettata perché più anziana e colta, e sentano di potersi fidare. In generale ne temono il giudizio, si vergognano, o addirittura pensano che il mediatore conosca altri nigeriani a Genova e possa avere un comportamento indiscreto.

Inoltre, lo spiega sempre V. Q. Abu, il mediatore per loro è già molto italiano e si dubita che possa capire. Anche lei si è sentita dire che dopo tanti anni sarebbe opportuno tornasse un po' in Africa a rinfrescarsi la memoria, perché ha adottato un modo di ragionare troppo europeo.

Durante le feste le è capitato di sentir dire: *"Dite un po' a quella donna di stare zitta, è diventata troppo italiana, non va più bene per le nostre riunioni"* oppure *"Ma se tu fossi a casa, diresti queste cose davanti ai vecchi?"* oppure ancora *"Ma saluti*

così, stai in piedi e dici ciao?", perché magari non si è leggermente inchinata come secondo la loro cultura è doveroso fare davanti ad una signora più vecchia anche solo di un anno.

La diffidenza è ancora maggiore se si tratta di rivolgersi ai nostri Servizi. Innanzitutto c'è il problema di chi non è in regola con il permesso di soggiorno ed ha paura di esporsi. V. Q. Abu, che presta servizio presso il centro di ascolto di Piazza delle Vigne, racconta: *"Quando vengono qui, anche solo per informazioni, devono compilare un modulo e hanno paura di tirare fuori i documenti che magari sono scaduti. Gli spieghiamo che noi non denunciamo nessuno, ma si è creata questa diffidenza per il timore di essere messi al CIE di Roma ed essere rimpatriati. Molti non vanno ad informarsi presso i centri per l'immigrazione per questa paura".* Ma se la sofferenza fisica forzatamente spinge ad usufruire di consultori e ambulatori, quando i problemi sono di carattere psicologico la diffidenza è totale. La sofferenza di questo tipo tende a non essere riconosciuta come un problema, soprattutto dagli uomini.

Molti tentano di affrontarla e risolverla da soli, associando il disagio psicologico a quello economico e sociale. *"Quando stanno male* – afferma sempre V. Q. Abu - *la prima cosa che dicono è 'Se avessi il lavoro starei molto bene' e associano lo psicologo o lo psichiatra alla cura della follia. 'Non sono mica matto!' è la frase ricorrente ed è quello che ci siamo sentiti dire da una signora che, dopo essersi fatta tradurre l'espressione 'salute mentale', ha piantato in asso me e il medico in via Peschiera dove eravamo riusciti ad accompagnarla, dopo due ore di tentativi per convincerla. In realtà non hanno idea di star male; quando poi attraverso lo sguardo degli altri si percepiscono come psicologicamente disturbati, allora si convincono di esserlo e se accettano di andare dallo psicologo, nascono poi le incomprensioni".*

E questo anche perché, nonostante molte ragazze si allontanino dalla cultura magica della loro tradizione e si rendano conto a livello razionale della contraddittorietà del loro giuramento, nel momento della sofferenza il richiamo profondo dei simboli tradizionali è molto forte e tale si mantiene anche grazie al legame con la famiglia che da lontano cerca di contribuire alla soluzione dei problemi con i riti e i consigli dello sciamano. V. Q. Abu quindi sottolinea la complessità del lavoro di cura in questi casi e sostiene che molte angosce potrebbero migliorare assecondando un po' le credenze tradizionali: *"A volte basterebbe un sacrificio alla divinità, una preghiera recitata al crocevia tra due strade che abbiano un significato, per far regredire il sintomo".*

Il pregiudizio che curarsi per problemi psicologici sia riservato a persone folli è radicato anche tra senegalesi, maghrebini o sudamericani e la stessa diffidenza accompagna il loro rapporto con i Servizi: *"È rarissimo sentire che un senegalese vada da uno psicologo* – dice M. Bousso – *perché lo vedono come il medico dei matti; hanno anche paura di essere visti male dai connazionali. Se ci si rivolgono è perché a volte lo incontrano nei servizi senza sapere che è uno psicologo e magari hanno*

piacere di parlare con qualcuno; lo psichiatra poi, visto che dà medicine, lo considerano un medico come gli altri. Per le sofferenze psicologiche è invece più frequente per un senegalese rivolgersi ad una persona religiosa credibile, affidabile, un imam a cui raccontare i propri problemi e chiedere consigli. Molti poi, se un loro famigliare manifesta disagi psicologici gravi, preferiscono rimandarlo in Senegal".

In generale gli uomini di qualsiasi cultura sono accomunati dalla tendenza a non manifestare sofferenze o fragilità che non siano puramente fisiche; una certa ritrosia M. Rosa Scala l'ha riscontrata anche nelle donne maghrebine che si rivolgono al centro antiviolenza: anche loro, come le nigeriane, rifiutano spesso la mediatrice perché pensano che le possa giudicare o convincere a tornare dal marito; hanno però un modo di esprimere la sofferenza più simile al nostro, con pianto, atteggiamento depresso e questo rende possibile entrare in relazione e accompagnarle in un percorso anche molto lungo.

"La loro sofferenza – ha riscontrato G. Delpino – *deriva dal fatto che vivono isolate. I mariti si danno da fare ma vige, direi rafforzata, la cultura del paese d'origine, per cui le donne non possono lavorare, ma stanno a casa e curano i figli, tant'è vero che molte, dopo anni di permanenza qui, non hanno ancora imparato l'italiano. Gli uomini temono che lasciar uscire la moglie per lavorare o per fare il corso di italiano significhi rischiare di perderla"*.

Per quanto riguarda le persone sudamericane, anche M.L. Gutierrez Ruiz ha riscontrato resistenze ad accedere a supporti psicologici: "*Mi è capitato di incontrare famiglie che rifiutano di portare il figlio dallo psicologo per paura che sia considerato matto, ma comunque dipende anche dal livello culturale; in famiglie più acculturate non c'è questo pregiudizio"*.

Questo avviene anche perché da un lato chi ha problemi psichici nella società sudamericana, si tratti di Perù o Ecuador, è molto emarginato e allora si ha paura di finire nella stessa condizione, dall'altro c'è anche da considerare che parole come depressione, esaurimento non hanno la stessa risonanza che hanno nella nostra società: *"Io ho tantissime zie e cugine, ma in tutta sincerità posso dire di non averne mai vista una depressa o ansiosa. L'esaurimento nervoso è una cosa molto occidentale. Là ci si muove in un tempo e in uno spazio di maggiore serenità, con percorsi più semplici: ad una certa età ti sposi, fai figli, senza tante elucubrazioni. Qui tutto deve essere programmato, deve esserci una casa, un lavoro garantito… e poi tutto è più compresso, sovrappopolato, stretto, frenetico e questo porta… c'è più benessere, ma anche tanto malessere."*

Anche P. Samueza Freire sottolinea le situazioni da lei considerate normali e vissute da noi come stressanti: *"A voi danno troppo fastidio tante cose… ad esempio se uno fa rumore, i tacchi della vicina, se mettiamo la musica alta, cosa che dipende dal fatto che nel nostro paese le case sono mono-famigliari, con spazi ampi, per cui non dai fastidio a nessuno. Se per esempio uno sbatte la porta dell'ascensore a noi viene da pensare che magari è arrabbiato e per fortuna se la prende con l'ascensore e non con una*

persona… Se sento un tonfo, magari mi preoccupo perché penso che può essere caduto qualcuno, ma solo per il rumore… Sono tante le fissazioni. È più importante pensare che qualcuno sta male… per noi è così. Queste cose fanno ammalare, ci si fissa su questo e non si vede più in là. Anche con le medicine abbiamo un rapporto diverso: noi, non so se per una questione di soldi visto che non abbiamo una sanità gratuita, tendiamo a non prenderne, non parliamo poi degli psicofarmaci, mentre voi andate dal medico per ogni minima cosa".

Ma le differenze culturali che creano incomprensioni nel rapporto con i servizi riguardano soprattutto la concezione della famiglia e dell'allevamento dei figli. M. L. Gutierrez Ruiz, che come mediatrice ha lavorato anche in équipe con psicologi, ha notato che spesso i Servizi esagerano, segnalando come problematici comportamenti che per una famiglia sudamericana sono normalissimi: mandare un bambino da solo al supermercato, usufruire della collaborazione di parenti e amici per andarlo a prendere a scuola... La famiglia è gestita diversamente, come un nucleo allargato in cui varie persone, e tutte con un loro ruolo autorevole, concorrono ad educare i bambini. Aggiunge G. Delpino :*"Noi abbiamo un diverso rapporto con i figli: per la legge italiana sono vietate le punizioni fisiche, mentre da noi si praticano, anche a scuola. Ora in realtà un po' meno, ma ci vuole del tempo... Molte madri si fanno portare la frusta dall'Ecuador o se la portano quando rientrano dalle ferie. Tanta gente, anche se vive qui da anni, non conosce le leggi. Ci vorrebbe una divulgazione capillare che non c'è stata; queste cose andrebbero spiegate già dove si vanno a fare le richieste per il ricongiungimento. Noi cerchiamo di spiegare la situazione per sradicare o almeno limitare questi comportamenti, ma non sempre ci si riesce. Così c'è una paura diffusa di vedersi togliere i bambini. Sono in effetti accaduti moltissimi casi e anch'io non sempre riesco a capirne le ragioni. Ad esempio nel caso di separazione di coppie miste i figli vengono affidati esclusivamente all'italiano, esattamente il contrario di quello che succede con le coppie italiane, dove la donna resta a casa con il figlio ed è l'uomo che si impoverisce per provvedere al mantenimento. Nel caso dei bambini tolti alla madre su segnalazione dei servizi, non conosco tutti i casi e non posso dire quanto ci fossero effettivamente gli estremi, ma impressiona l'alta percentuale. Spesso con un po' di comprensione per una modalità, che era poi quella con cui anche qui si allevavano i figli 50 anni fa, e un po' di intervento sulla famiglia, si potrebbero evitare tante sofferenze. Sono convinta sia solo una questione di tempo… abbiamo la stessa religione, una lingua simile… è che tanti ancora pensano che i figli siano una loro proprietà e si sentono autorizzati a farne ciò che vogliono. Qui in molti casi si è arrivati all'eccesso opposto, con i figli che comandano…"* .

Aggiunge E. Cuesta*: "In Ecuador i servizi sociali lasciano il bambino il più possibile con i genitori, non li tolgono, si lavora sulla famiglia. C'è anche da dire che le famiglie là sono abituate in gran parte ad arrangiarsi da sole, non hanno un Welfare State".*

Alcune incomprensioni derivano anche dal fatto che molte madri straniere

sono viste da un lato essenzialmente come lavoratrici e dall'altro essenzialmente come madri, e per di più con i nostri parametri. Così da un lato il datore di lavoro stabilisce orari pesantissimi e dall'altro si rimprovera a queste donne di trascurare i figli. *"Ho conosciuto una madre ecuadoriana* – racconta M. L. Gutierrez Ruiz – *che arrivava sempre in ritardo a scuola con le sue bambine perché prima doveva lasciare in orario i figli della famiglia presso cui lavorava. E le maestre la criticavano molto per questo ritardo. Oppure capitava che non riuscisse a comprare la merenda alle sue figlie e ho saputo che la maestra davanti ai bambini si lamentava di dover provvedere a comprarla lei ai distributori automatici. Si tende ad etichettare subito, senza pensare al tipo di vita che fanno queste donne; non hanno gli stessi nostri ritmi"*.

P. Samueza Freire aggiunge che, oltre alla paura e alla diffidenza, molti non si avvicinano ai servizi anche per disinformazione o perché offrono interventi non calibrati sulle esigenze dello straniero: *"Qualcuno ai servizi non va non perché non si fida, ma perché non conosce. Tra di noi funziona molto il passaparola, ma non c'è una reale informazione su quello che offre la città. A volte si fanno anche degli sbagli, perché non è detto che ciò che va bene per me vada bene anche per un altro. Bisognerebbe lasciare alle scuole o al consolato le informazioni sui servizi che ci sono. E poi un altro problema è che l'organizzazione dei servizi è pensata in relazione allo stile di vita e lavoro degli utenti italiani. Noi abbiamo bisogno di risolvere le cose subito, perché non ci possiamo fermare dal lavoro, e invece i servizi danno un appuntamento magari dopo 15 giorni, così ci si scoraggia e si spera che il malessere passi da solo. Quando vengono al centro di ascolto del consolato a confidare le loro ansie o tristezze, io le invito a rivolgersi ad un medico, ma mi rispondono che il medico dà solo delle gocce e loro avrebbero bisogno di risposte"*.

Qualche via d'uscita

Come sempre, quando la realtà offre problemi di grande complessità e le istituzioni non sono sufficientemente attrezzate per affrontarli, prendono corpo spontanee vie d'uscita o consapevoli tentativi di soluzione da parte di tutti i protagonisti, alcuni individuati e sperimentati a livello individuale, altri a livello collettivo o istituzionale.

Le ragazze nigeriane vittime della tratta hanno non di rado trovato in sé, aiutate anche dalla propria visione della realtà, la forza per superare i traumi. *"Spesso le persone nigeriane sono molto concrete* – osserva M. R. Scala – *e tendono a rimuovere. Finita l'esperienza non ci vogliono tornare, guardano in avanti. Quelle che non ci riescono hanno problemi psicologici, le altre riescono invece a rifarsi una vita. Dicono 'questo è passato'. È un modo forse un po' primitivo, ma positivo. Sono abituate a confrontarsi sul qui e ora dovendo pensare alla sopravvivenza, non programmano come noi. Ricordo una grigliata a cui avevo partecipato con la figlia di una nostra mediatrice culturale che ora è tornata in Africa: la ragazza prendeva il cibo e se lo metteva in tasca e la madre di fronte al mio stupore mi spiegava che in Africa è così, perché oggi*

mangi e domani chissà". A conferma di ciò anche V. Q. Abu ha riscontrato che pochissime delle ragazze uscite dalla tratta hanno strascichi psichiatrici: molte lavorano, soprattutto nell'ambito del commercio, e molte si sono sposate e hanno figli.

Molti migranti confessano di sentire spesso il bisogno di parlare con qualcuno, non necessariamente però qualcuno istituzionalmente preposto a questo, ma che sappia semplicemente accogliere ed ascoltare. *"Tutti noi dovremmo poter andare in un centro per parlare* – dice P. Samueza Freire – *noi donne soprattutto, perché gli uomini vanno al bar a bere con gli amici e noi donne no. Ecco, ci vorrebbe anche per noi una specie di bar, un circolo ricreativo dove vai e sai che trovi sempre qualcuno con cui parlare, con cui confrontarti. Abbiamo bisogno di un'accoglienza semplicemente umana più che professionale; il centro di ascolto del consolato, che significativamente abbiamo chiamato Cuentame tu, è un osservatorio efficace: l'abbiamo aperto proprio perché ci siamo resi conto che molte persone vengono per una necessità burocratica, ma in realtà fanno capire di avere soprattutto bisogno di parlare e di essere ascoltati"*.

Ma più che ad italiani si tende a confidare le proprie pene a connazionali o comunque ad altri stranieri, perché si ha l'impressione di essere maggiormente capiti. Spesso, concordano M. L. Gutierrez Ruiz e G. Delpino, sono i mediatori e le mediatrici culturali a stimolare la fiducia; è anche facile entrare in contatto con loro, perché li si può trovare a scuola e spesso si fanno già carico dei problemi dei figli. Può capitare di essere contattati anche da persone appartenenti ad un'altra cultura perché, evidentemente, condividere l'esperienza della migrazione favorisce la comunicazione, al di là delle questioni di lingua in senso stretto.

Si creano così canali autonomi di aiuto, che a volte assumono i contorni di organizzazioni vere e proprie; è il caso del Co.Li.Do.Lat. (Coordinamento Ligure Donne Latinoamericane), fondato otto anni fa da da G. Delpino che ne è anche la presidentessa: *"È un'associazione di promozione sociale; abbiamo iniziato come associazione di volontariato poi piano piano ci siamo ampliate: siamo in maggior parte donne sudamericane, ma anche italiane, una statunitense e tante spagnole. Tra le latinoamericane molte hanno competenze specifiche: ci sono giornaliste, psicologhe e tante professoresse e uno dei nostri obiettivi è promuovere le competenze delle donne latinoamericane. Mi sono basata sulla mia esperienza, sulla fatica che ho fatto per essere valorizzata per quello che sapevo fare. Grazie all'associazione, tante hanno trovato un lavoro soddisfacente e ci sono grate. Ci vediamo tutti i lunedì nella sede di Piazza delle Erbe, abbiamo anche un laboratorio di cucina latinoamericana che fa catering e abbiamo acquisito un prestigio a Genova che ci rende un punto di riferimento. Aiutiamo anche le famiglie che hanno bisogno"*.

Dalle testimonianze raccolte emerge che però il punto di riferimento per eccellenza è rappresentato dalla chiesa, sia cattolica che evangelica: *"Cercano conforto alla loro disperazione nella parola del Signore, leggono molto la Bibbia* – spiega

Z. Bajaña - *ed è a sacerdoti e pastori che si rivolgono per confidare una sofferenza e chiedere un consiglio. Sia cattolici che evangelici hanno due chiese di riferimento, una a Sampierdarena e una in centro. In centro quella cattolica è S. Caterina e quella evangelica è in via Assarotti". "Molti* – aggiunge P. Samueza Freire – *raccontano di essere diventati evangelici qui in Italia, per superare la solitudine".*

Infatti, se la chiesa di S. Caterina offre alla domenica alle 10 una messa riservata ai latinoamericani, la chiesa evangelica è più presente perché è un luogo di aggregazione, al di là dei momenti di culto. Chi la frequenta si incontra anche durante la settimana, si fanno feste e collette alimentari per le famiglie bisognose. Molti la preferiscono alla cattolica, perché la considerano più accogliente e con cerimonie più allegre dove sono previsti canti e balli. Anche per la comunità senegalese la religione è importante: esiste anche presso di loro un'associazione islamica, Daira, dove si incontrano ogni lunedì e funziona un po' come i nostri oratori. Dopo la preghiera si parla, magari ci si confida con qualche amico e si raccolgono anche soldi per aiutare chi ha problemi.

Inoltre la comunità senegalese a Genova ha una sua specificità rispetto a Milano o Torino, è molto meno disgregata sul territorio, poiché le 1200 presenze di cui si compone sono concentrate nel centro storico e a Cornigliano; per questo, rispetto ad altre nazionalità, c'è molto più aiuto reciproco. *"Nell'ambiente senegalese quando c'è un disagio psicologico si vede subito* – dice M. Bousso – *perché ci conosciamo tutti, c'è una comunità attenta e questa è una specie di terapia. Tra di noi, al di là delle difficoltà, è molto sviluppato il senso della solidarietà. Non è così né nella comunità maghrebina, dove c'è spesso un atteggiamento tra il diffidente e il rabbioso, né in quella sudamericana. Magari funzionano piccoli gruppi, ma non tutta la comunità. Certamente ci aiuta il fatto di essere poco più di un migliaio, ma siamo anche fatti così. Da 8 anni esiste anche una nostra associazione, l' UIS (Unione Immigrati Senegalesi), che ha attivato uno sportello per fornire aiuto nelle pratiche burocratiche. Da poco ci si può rivolgere anche al Centro Servizi per l'immigrazione, uno sportello privato aperto in via del Campo per tutte le nazionalità. Sono iniziative preziose, perché non bisogna mai sottovalutare il bisogno di informazione; ci sono molte persone che non sanno neppure dov'è il Comune. Prima mi occupavo dello sportello, oggi invece mi occupo di cooperazione internazionale, per creare un ponte tra qui e il Senegal, non dal punto di vista del lavoro, ma della salute: per esempio ci adoperiamo per permettere a bambini senegalesi di venirsi a curare gratuitamente al Gaslini".*

E gli operatori dei nostri servizi come si muovono, con quali strategie rispondono alle sfide che l'immigrazione propone? Innanzitutto sembra che solo chi si occupa di vittime della tratta e di rifugiati politici, cioè di persone accomunate da forti traumi, abbia avuto momenti di formazione basati su ciò che si è elaborato nell'ambito dell'etnopsichiatria. *"Noi a Genova non gestiamo un progetto specifico per il disagio mentale* – dice Danilo Parodi, responsabile dello SPRAR (Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati) per il Comune – *men-*

tre la nostra rete nazionale ha un progetto ad hoc. Con l'ultimo bando sono stati finanziati 50 posti letto, ma le esigenze vanno molto al di là. Molti elaborano autonomamente i loro traumi, ma chi non ce la fa o non riesce a risolverli appoggiandosi ai Centri di Salute Mentale territoriali, o assume comportamenti violenti verso di sé e verso gli altri, che possono risultare inaccettabili, o manifesta sintomi difficilmente interpretabili. Ricordo un signore del Burkina Faso che era caduto a terra nel mio ufficio in preda a forti tremori e ci guardava come se avesse visto chissà chi… sembrava una forma di epilessia, ma guardava terrorizzato… che fare? Alla fine abbiamo chiamato il 118… si devono fare i conti con cose che non conosciamo".

Il limite è che le strutture di accoglienza sono a tempo, in media 6 mesi; sono le linee guida imposte dal Ministero dell'Interno da cui tutto il Sistema di protezione dipende. *"Siamo una rete* – continua D. Parodi - *che ha una decina d'anni di vita e, partiti con un'accoglienza normale, col tempo ci siamo strutturati per trovare risposte al disagio mentale. Si fanno convegni, incontri per operatori con etnopsichiatri come Roberto Beneduce del centro Frantz Fanon di Torino"*. Un'interessante pubblicazione del 2010 intitolata *Le dimensioni del disagio mentale nei richiedenti asilo e rifugiati*, che racchiude riflessioni ed esperienze condotte nei centri SPRAR, dimostra il bisogno di strumenti e di confronto degli operatori.

In generale la maggior parte di coloro che operano con persone immigrate e sofferenti è costretta a procedere per tentativi, basandosi sull'esperienza maturata sul campo. C'è chi si è anche convinto che le conoscenze circa le altre culture sono importanti, ma da sole non bastano.

Santa Bellomia dall'esperienza dell'Unità di strada ha capito quanto sia importante il linguaggio del corpo e degli sguardi nella comunicazione: *"Se sulla lingua lo sforzo lo puoi anche fare, sul simbolo è difficilissimo, facilmente ci si chiude. Secondo me per comprendere che cosa simboleggia l'altro, devi cercare in te simboli analoghi. Le donne nigeriane rappresentano molto con il corpo: hanno mal di pancia inspiegabili e dopo esami medici infiniti si scopre che sentono nella pancia elementi che attengono alla sfera dell'emotività. Ho scoperto che tanta differenza con loro non l'avevo se accedevo ad una parte profonda di me, una parte arcaica. Con le africane per 10 anni me la sono cavata così: ho cercato dentro di me simboli risalenti a mia nonna, alla mia cultura siciliana e raccontandoli sono riuscita a creare dei ponti. La cosa ha funzionato ancor di più con le sudamericane, che sono più vicine a noi nel modo di esprimere il dolore; e comunque anche nei confronti della riservatezza delle persone provenienti dal Marocco, mi ha aiutato ritrovare la mia riservatezza… mi sono accorta, non avendo alle spalle studi di antropologia, che mi facilita molto nella comunicazione accedere alla mia profondità, tornando indietro, anche alle parole dell'infanzia. E poi ci deve comunque essere una base empatica, un'apertura; io non so che cosa vuol dire quella cosa nella tua cultura, ma, se tu senti che sono aperta, me lo dici e io sono lì per capire anche la diversità".*

G. Bacchione di fronte alle difficoltà, alla reticenza che ha riscontrato in

molte donne africane, scoraggiate dalla diversità che percepiscono tra il nostro mondo e il loro e convinte di non poter essere capite, procede per tentativi: *"Io mi sento di sperimentare e le mie colleghe me ne sono grate, perché non tutte se la sentono. A volte il risultato è positivo, a volte no, ma in ogni caso si impara; una volta con una ragazza che si autoflagellava in continuazione, credendo di farle piacere, ho acceso una candelina e le ho proposto di prendere la sua Bibbia e di leggere qualche passo, ma non ha gradito e mi ha detto: 'Tu spegni il fuoco, signora, brucia dentro il fuoco'. Ho capito così che quello che per me era un simbolo di devozione, di luce, di calore, in lei evocava qualcosa di doloroso. È difficile domandare loro delle loro tradizioni, perché si sentono imbarazzate e giudicate, anche se non è vero… però io oso un po' di più. In passato (ora, senza finanziamenti, non c'è più niente per nessuno) abbiamo avuto delle belle formazioni con degli etnopsichiatri, durante le quali discutevamo qualche caso concreto che ci era capitato, ma credo che l'etnopsichiatria vada praticata sperimentando e cercando canali di comunicazione.*

Una volta avevamo chiesto d'acchito ad una ragazza nigeriana, per vedere la sua reazione, se credeva a Mammy Water, uno spirito che viene dall'acqua e che loro immaginano metà donna e metà pesce: è uno dei simboli più diffusi, può essere benefico o malefico ed ha molte relazioni con il mondo femminile. Questa ragazza inizialmente è rimasta sorpresa, rideva e al tempo stesso era un po' spaventata, ma poi ci ha raccontato che questo spirito si affaccia dall'acqua e ti può prendere… grazie a questo abbiamo capito quali angosce devono passare quando attraversano il mare e non sanno nuotare…

Un'altra cosa che abbiamo sperimentato con successo nella nostra casa di accoglienza è la riunione in cerchio, che abbiamo sempre proposto, quando ci sono problemi psicologici di depressione magari non gravi, pensando a ciò che fanno al loro paese, dove affrontano i dolori dello spirito seduti in cerchio con l'anziano del villaggio. E infatti a loro piace questa proposta e bisogna vedere come sono capaci di ascoltare senza parlarsi addosso. Hanno un metodo molto efficace per discutere, tirare le fila e arrivare ad una conclusione. E così il gruppo fa da contenitore dei problemi esistenziali che affrontano con i loro simboli… si mandano le iettature, si prendono le fotografie, accusano qualcuno di aver fatto un rito voodoo contro di loro…".

Anche G. Zanone racconta il suo percorso di crescita professionale accompagnato da una continua ricerca e riflessione. *"Io seguo al Ser.T. tante persone, ma mi sono messa in moto quando ho cominciato a vedere arrivare tutti questi ragazzi latinoamericani. Mi sono accorta che non eravamo attrezzati a riceverli né con la testa, né con gli strumenti professionali, perché su certi temi è necessario crescere e motivarsi. Non eravamo organizzati sulla loro vita e i loro orari: avere dei diritti per potere accedere ad un servizio e non poterlo fare perché i tuoi orari di lavoro non te lo consentono, perché la tua contrattualità sul lavoro è così bassa che non puoi nemmeno chiedere un permesso, rendeva necessario riflettere sui servizi a 360 gradi. I primi ad arrivare sono stati adolescenti di 16-17 anni già con moglie e figli, che lavoravano*

nei cantieri e avevano già delle vite in miniatura sfasate. Poi sono arrivate le madri su cui io ho lavorato tanto: ho messo in piedi un gruppo, che ho chiamato Il Ponte, per accogliere queste vite che fanno acqua da tutte le parti, intrise di un senso di impotenza che è contagioso. Così ho visto come è importante uscire dal Servizio e andare a vedere dove queste persone vivono e frequentarne la comunità. Si apriva un mondo, perché quando vedi la stessa persona insieme con le sue amiche, mentre prepara le tapas per un matrimonio, nella sua chiesa che è un po' municipio, un po' sala da ballo, dove c'è la pastora a cui si confidano le proprie pene, dove arriva qualcuno a portare le medicine, allora capisci che non è sola come l'avevi vista tu e quindi riesci ad intravedere un possibile percorso per lei; quando invece si presentano ai servizi sono impauriti, senza contare il problema della lingua".

Dalla necessità di andare incontro in modo più efficace ai bisogni di chi ha meno diritti è nato recentemente in vico Croce Bianca, ad opera del Comune in convenzione con l'associazione AFET, un centro che intercetta la possibile utenza di un Ser.T., di uno sportello del migrante e di un ambulatorio a bassa soglia: anche se è aperto tre ore al giorno, esclusi il sabato e la domenica, il luogo in cui si trova, il fatto di potervi accedere direttamente e di essere accolti cordialmente con l'offerta di tè o caffè, lo rendono un punto di riferimento. *"Mi ha commosso il fatto* –confida G. Zanone - *che un ragazzo marocchino abbia portato qui la targa vinta alla maratona di 12 Km di Chiavari e abbia detto di averlo fatto perché questo posto gli ha dato tanto; penso alludesse ad una sorta di senso di appartenenza… Come Ser.T. avevamo già attivato presso l'URP (Ufficio relazioni con il pubblico) uno sportello per orientare verso i servizi le persone straniere con poche garanzie, ma non si avvicinava nessuno, perché era collocato in Largo S. Giuseppe, nel salotto buono di Genova… dove si lavorava con i tacchi a spillo".*

Anche i volontari della *Bottega dell'anima* hanno scelto il locale di una vecchia pescheria di via della Maddalena, 94 R, per allestire un centro di ascolto aperto a chiunque semplicemente abbia bisogno di parlare, qualunque sia il problema o la difficoltà che lo assilla: è poco più di un anno che esiste ed è stato un successo: il bisogno di incontrare qualcuno capace di ascolto non solo è diffuso, ma è trasversale a qualunque cultura e nazionalità, compresa la nostra, così affollata di solitudini.

Infine, sempre secondo G. Zanone, va modificato il presupposto spesso sotteso alla formazione degli operatori, e cioè il principio per cui ragionare sulle culture vuol dire ragionare sugli altri: *"Io invece credo che, quando si fa un corso sulla multiculturalità, in primo piano dobbiamo esserci noi in relazione a… Non è poi così importante che io sappia tutto su tutte le culture, è importante che io sappia dar credito all'altro: se mi dice che per lui è così, ci devo credere e basta, mentre spesso il linguaggio che utilizziamo ferisce perché giudica. Ricordo una madre che voleva da me un parere sull'opportunità di mandare il figlio quattordicenne, ricongiunto tre anni prima e un po' problematico, dalla nonna paterna a New York. Gli chiesi se il ragazzo conosceva*

questa nonna e mi fu risposto di no, ma che riceveva da lei sempre un regalino a Natale. Di fronte ad affermazioni di questo tipo cadono tutte le nostre teorie sull'attaccamento e secondo i nostri parametri queste madri sembrano mostri… ma, siccome questo non è possibile, dobbiamo sforzarci di pensare che le priorità affettive, le gerarchie degli affetti, cambiano completamente in contesti geografici e culturali diversi; allora capisci che forse è proprio questa, per noi paradossale, elasticità a permettere a queste donne di sopravvivere e di intraprendere il loro processo migratorio".

E poi è necessario mantenere un contatto con le proprie emozioni profonde, senza nasconderle sotto presupposti ideologici: *"Ad un certo punto mi rendevo conto che in certi momenti mi venivano dei 'fumetti' nella testa, di cui mi vergognavo; quando l'altro ti tocca la nazione, quando sta prendendo l'ultimo posto all'asilo nido e sai che la tua amica è nelle stesse condizioni e rimane fuori… siamo tutti antirazzisti per definizione, ma io credo che un discorso sul saper vivere e lavorare in una società multietnica debba passare attraverso il ridare significato a certe parole. Da quando lavoro con tutte le persone del mondo, e le frequento nella mia vita privata, non ho mai più detto di essere antirazzista, perché ho scoperto che è una parola vuota e che il problema del limite, del confine ce lo portiamo tutti dentro, come l'aggressività, e che i pensieri poco edificanti che vengono a me vengono anche all'altro che ho davanti. E allora se mi lascio alle spalle il problema razzismo-antirazzismo, sono pronta ad affrontare quello vero, che ogni operatore dovrebbe porsi: in quale tipo di convivenza crediamo?*

L'operatore è uno che scrive progetti e propone servizi: se pensa ad una prospettiva di assimilazione, l'offerta è a senso unico e lo straniero deve prendere o lasciare e se non capisce oggi capirà domani; se crede nell'integrazione come movimento dialettico tra due poli, i risultati saranno altri.

E purtroppo mi sembra che diventiamo sempre più raffinati nelle nostre formazioni, ma non ci interroghiamo sugli aspetti fondamentali della convivenza, finendo per dare a chi si presenta ai servizi risposte soggettive e personalistiche: sei conciato in un modo che mi fai un po' paura? Beh, per il primo colloquio ci vorranno almeno due mesi; arriva un bambino sudamericano con qualche problema? Bisogna prenderlo, bisogna salvarlo… è così tenero!".