

Migrazioni, *Inconsci* e Culture: la clinica dello straniero

Virginia De Micco

Abstract

Partendo dallo strettissimo legame tra dimensione inconscia e dimensione culturale, entrambe radicate nelle relazioni primarie, vengono esaminate le ricadute dei violenti processi di cambiamento culturale nelle migrazioni, processi che coinvolgono sia coloro che partono sia coloro che accolgono. In particolare viene analizzata l'esperienza psichica della stranierità che attraversa integralmente sia le relazioni transculturali che le relazioni transgenerazionali nei transiti migratori.

Parole chiave

Migrazioni, Cultura, Inconscio, Straniero, Transgenerazionale

Penso allo 'straniero' e mi viene in mente immancabilmente Camus¹ e l'inizio del suo romanzo-feticcio: "oggi la mamma è morta". Questo incipit non smette di colpirmi, e di inquietarmi: così anodino, così quieto, nel dire l'indicibile, nella maniera più elementare che in genere si apprende per dire qualcosa della parola mamma, per aggiungervi un predicato, come si sarebbe potuto dire che 'la mamma è bella' o 'la mamma è buona'.

E certo come non interrogarsi sul perché per accedere alla dimensione dello straniero si evochi invece qualcosa che attiene alla relazione primaria, all'originario, ma, specificamente, a un inattingibile che la attraversa, a un 'non più', una perdita definitiva e di cui sembra che non si possa soffrire, la si può solo 'registrare' come un incontrovertibile dato di fatto.

Ma cosa è un *fatto* per la psiche, e soprattutto *dove* si colloca per la psiche che si confronta con la dimensione della stranierità: cosa accade allora quando questa dimensione pervade e infiltra le relazioni, i funzionamenti sia psichici che sociali, sia individuali che collettivi.

Una riflessione psicoanalitica sul sociale, del resto, si confronterà necessariamente, direi essenzialmente, con questa dimensione della stranierità, dimensione perturbante per eccellenza che transita continuamente quella frontiera tra sé e l'altro, tra identità e alterità, che proprio le esperienze individuali e collettive della contemporaneità ci restituiscono come un confine sempre più labile e permeabile.

Aree psichiche queste intensamente sollecitate nei rapporti di cura e di convivenza con migranti e rifugiati, con quelle presenze straniere che interrogano i nostri assetti psichici tanto quanto i nostri consessi sociali e le nostre scelte politiche, tutti luoghi di 'emergenza' dell'inconscio. Proprio in un'epoca di crisi delle grandi costruzioni ideologiche, dunque delle strutture ideali delle collettività, si mostra con maggiore chiarezza quanto il sociale ed il politico siano 'informati' a loro insaputa da modalità inconscie che *agiscono* nel sociale. Di tali modalità proprio le relazioni transculturali costituiscono delle formidabili cartine al tornasole che svelano aspetti dei funzionamenti psichici e relazionali inconsci spesso 'coperti', per così dire, nelle situazioni di continuità culturale.

La questione della dimensione 'universale' dell'inconscio o, al contrario, delle sue specifiche declinazioni culturali attraversa la psicoanalisi fin dalla sua nascita, andando da un estremo che non riconosce quasi alcuna influenza alle caratteristiche culturali nella strutturazione dell'inconscio ad un altro che invece giunge a definire differenti 'contenuti' inconsci determinati direttamente dalle diverse tradizioni culturali dei popoli, fino a descrivere con Georges Devereux un vero e proprio 'inconscio etnico'.

¹ A. Camus, *Lo straniero*, Bompiani, Milano

Possedere una cultura e possedere uno psichismo sono in un certo senso sinonimi per G. Devereux, proposizione che lo stesso Freud avrebbe potuto ampiamente sottoscrivere: non esiste un sistema culturale che non si ‘incarni’, o si sia ‘incarnato’, in uno psichismo né esiste la possibilità che una psiche si sviluppi senza un universo culturale su cui ‘appoggiarsi’.

Ma direi di più: in realtà possedere una cultura significa possedere un inconscio e viceversa. A tale proposito Sudir Kakar sottolinea come inconscio e cultura siano dimensioni co-implicate e che soprattutto incessantemente si co-creano.

Perché è in fondo questa la questione centrale che radica la dimensione inconscia nell’umano²: proprio perché la dimensione specificamente ‘umana’, quella dimensione simbolica radicata negli affetti primari e nelle identificazioni culturali, non è ‘universalmente’, naturalmente, data, ma deve invece essere costantemente ‘rifatta’ attraverso le *proprie particolari* dimensioni culturali. Questa indispensabile umanizzazione, questa *forma umana* da imprimere ed assumere, non è uguale per tutti e tantomeno è assunta una volta per sempre: è esposta ai cambiamenti culturali e ai mutamenti storici, talvolta così catastrofici da spingere verso la disumanizzazione piuttosto.

La strumentazione culturale va in un certo senso a ‘coprire/chiudere’ quell’elemento ‘incompleto’, che non basta a sé stesso, del vivente umano, in questo senso la cultura letteralmente si ‘inscrive’ nella carne: la cultura non è dunque un ‘vestito’ piuttosto è una vera e propria pelle culturale. Essa assicura tutte le funzioni psichiche che Anzieu riconosce all’io-pelle: ovverosia di contenimento e delimitazione di sé. Questa funzione si rende particolarmente evidente proprio nei diffusi disagi psichici connessi all’esperienza migratoria in cui questa ‘pellicola’ culturale protettiva e contenitiva diviene particolarmente fragile. Il transito migratorio mette particolarmente a rischio la possibilità di sentire la propria realtà interna come qualcosa di *inviolabile*, dunque di intimamente appartenente. Nell’esperienza migratoria diventano particolarmente *labili*, nello specifico senso di essere a rischio di una rottura simbolica, proprio tutte le membrane e gli involucri corporei e psichici. Questo può farci comprendere come mai i migranti vivano spesso il cambiamento del contesto culturale come un *attivo attacco* portato al loro interno. (Cfr. V. De Micco, 2014)

È proprio nella costitutiva ‘incompletezza’ dell’umano che si situano dunque da un lato l’indispensabile e vitale dipendenza da *un* ordinamento culturale, dall’altro la stessa diversità delle culture: quella forma umana indispensabile, pena il cadere nell’informe o nel disumano, è sempre una specifica e singolare forma culturale, ma per chi la ‘porta’, per così dire, assume delle caratteristiche di insostituibilità ed unicità. È quanto scrive Renè Kaes, a proposito di quella dimensione narcisistica costitutiva dell’identità, che ama *la* cultura (la propria) ma detesta *le* culture (quelle degli ‘altri’).

L’umano è una costruzione labile, che può rapidamente e inopinatamente dissolversi. Di questa possibilità dell’umano di disumanizzarsi proprio le realtà attuali delle migrazioni costituiscono una drammatica testimonianza e, anzi, proprio la constatazione che ciò che ‘non doveva più ripetersi’, la guerra, i genocidi e le devastazioni, invece puntualmente ‘si ripete’ ci dimostra come il rischio della disumanizzazione sia invece immanente all’umano.

Dunque appena ci muoviamo sull’insidioso terreno del confronto o della ‘contaminazione’ tra culture, o per meglio dire tra individui che costituiscono delle autentiche ‘incarnazioni’ culturali, ci sporgiamo sul rischio del disumano, con buona pace di tutte le retoriche del meticcio. Quando il sapere psicoanalitico si confronta col sociale, inteso come uno dei luoghi privilegiati di *emergenza* dell’inconscio, è chiamato necessariamente a *pensare* quanto di scomodo, di spiacevole agisce nel sociale, a mettere a nudo, per così dire, ciò che invece il ‘politically correct’ inevitabilmente tende ad occultare.

² Non è un caso se Laplanche parla a tale proposito di “situazione *antropologica* fondamentale”: condizione di accudimento dell’infans da parte di un adulto alle prese a sua volta dal suo stesso inconscio infantile, condizione che costituisce l’umano proprio a partire dalla stessa faglia strutturale che lo abita.

Declinazioni dello straniero

Ci si scopre allora innanzi tutto “stranieri a sé stessi”, per dirla con la Kristeva: è nelle aree più profonde e non soggettivate del sé che si annida quell’elemento *straniero*, irriconoscibile e rigettato, che quanto più è risolutamente rinnegato all’interno tanto più verrà violentemente proiettato all’esterno, su qualsiasi “faccia che non ci garba”, come già sottolineava Pontalis qualche anno addietro.

Senza dimenticare d’altronde che “solo ciò che è umano può esserci straniero” (Szimborska), che dunque poter riconoscere all’altro il diritto di esserci ‘straniero’ significa anche poterlo riconoscere in quanto pienamente ‘umano’. Eppure è proprio allo straniero che continuiamo ad attribuire l’orrore del disumano, sia quando si mostra del tutto inerme e sofferente sia, all’opposto, quando si mostra invece sanguinario e feroce.

Dunque appena evochiamo la complessa dimensione psichica e antropologica della stranierità ci troviamo immediatamente confrontati con una antinomia costitutiva: da un lato -e forse con maggiore sorpresa- le relazioni primarie, originarie, il materno, ed il materno proprio in ciò che ab initio ci sfugge, si sottrarre alla nostra presa, l’inattingibile del materno, come pure il nostro più intimo che ci inquieta, ciò di cui non riusciamo ad appropriarci, con cui faticiamo ad identificarci, *l’inconscio* appunto; dall’altro lato il disumano, il mostruoso, la presentificazione nell’esperienza storica, nella realtà, di quel rischio immanente all’umano di disumanizzarsi, di trasformare l’altro in ‘cosa’, come ci ricorda Primo Levi.

Dunque una estrema intimità e una altrettanto estrema estraneità sembrano fondersi nella percezione dello ‘straniero’, che sembra rimandarci proprio quell’intreccio inestricabile tra umano/disumano con cui la storia incessantemente ci confronta³.

L’apparato culturale⁴ appare quindi da un lato indispensabile dall’altro precario. Tale precarietà diventa particolarmente evidente in tutti quei processi di violento cambiamento culturale che mettono in tensione la capacità simbolizzante delle singole culture. Le dinamiche intra e intersichiche attivate dai processi migratori comportano da un lato, per i migranti, la perdita o il brusco cambiamento dei propri riferimenti culturali e, dall’altro, per entrambi, migranti e autoctoni, l’immersione in dinamiche di contatto interculturale potenzialmente traumatiche: questo proprio perché si riattivano con forza quelle ‘emergenze’ inconscie che i singoli apparati culturali originari non sono più in grado di ‘lavorare’ efficacemente. Le differenti culture possono costituire, infatti, l’una nei confronti dell’altra degli inquietanti luoghi di ritorno del rimosso, con i correlati moti di angoscia e di rigetto che ne possono conseguire.

Mentre il riconoscimento della ‘differenza culturale’ attiene ad una dimensione psichica in cui l’alterità dell’altro può essere almeno in parte tollerata e simbolizzata, confinata in una ‘provincia finita di significato’ (Lévi-Strauss), dunque attiene all’area del rappresentabile, la dimensione della stranierità invece rimanda immediatamente ad una qualità perturbante, a quella che si configura come un’esperienza di ‘sconfinamento’ e ad un’area di irrepresentabilità per eccellenza.

L’area semantica a cui rimanda lo straniero/estraneo indica ciò che *viene da fuori* (*das Fremde* in tedesco, *from* in inglese), dunque non soltanto ciò che è *extra*, ovverosia esterno, ma la sua specificità è un *esterno che si avvicina*, che dunque la mente è costretta a registrare, a registrare costantemente come estraneo, verso il quale dunque non è possibile effettuare né un’operazione di stabile appropriazione né un’operazione di definitivo allontanamento⁵.

³ Cfr. Fédida P., *Umano/Disumano*, op.cit.

⁴ Indico così quella vera e propria intelaiatura culturale che ‘regge’ il funzionamento psichico e che si incarna nella dimensione relazionale primaria.

⁵ Viene in un certo senso invertito quel ‘processo’ di riconoscimento progressivo dell’oggetto, descritto in particolare da Eugenio Gaddini, dall’*estraneo* all’*esterno*; in questo caso tutto il processo riguarda il riconoscimento della separazione dall’oggetto, dunque la percezione di una ‘alterità’, nel nostro caso invece ciò che appare ‘extra-niero’ rimarrà costantemente estraneo/straniante/inquietante.

Potremmo dire dunque che mentre l'esterno è ciò che *sta* fuori, l'estraneo/straniero è ciò che *viene da* fuori, o meglio forse ciò che sembra venire da fuori, perché innanzi tutto è lì che è stato collocato. Come sottolinea Roussillon infatti "il rapporto con l'estraneo emerge innanzitutto dalla relazione con sé stessi" (2018, p.4). Come ho sottolineato anche altrove le aree straniere si configurano allora come aree profonde, oscure, di sé, aree non soggettivate e non soggettivabili che possono essere incontrate paradossalmente solo attraverso una superficie riflettente, uno 'specchio' che ci rimanda quanto di più inatteso il nostro stesso volto 'porta'. (Cfr. De Micco, 2021 a, b)

Abdelmalek Sayad, il noto sociologo algerino autore de *La doppia assenza*, parla a tale proposito della "funzione specchio" della migrazione: i migranti, gli stranieri, ci mettono sotto gli occhi gli aspetti scissi del 'noi', ci mettono in contatto, e in un contatto intrinsecamente traumatico, con ciò che ci è più estraneo in noi stessi, anzi con ciò che abbiamo necessariamente espulso, per poterci costituire in quanto Io/Noi, per poter cioè stabilizzare delle istanze autorappresentative ed identificatorie. Allora guardarsi nello specchio dello straniero costringe a vedere qualcosa del sé che può risultare insopportabile. L'esperienza stessa della migrazione, sia per chi parte che per chi accoglie, consiste dunque in uno 'svelamento' delle proprie aree straniere, svelamento che richiede dunque un intenso, e rinnovato, *lavoro* psichico e culturale per potere essere elaborato. Se questo lavoro viene ostacolato le dinamiche di contatto interculturale si tradurranno in insostenibili scontri tra elementi per definizione non-integrabili, che migranti e autoctoni si 'incaricano' letteralmente di incarnare l'uno per l'altro. Si tratta dunque di **aree intrapsichiche, 'svelate' però solo dal e nel rapporto con lo straniero.**

Paradossalmente dunque il cuore dell'esperienza dello 'straniero' non si pone al livello del rapporto con l'oggetto 'esterno' né a livello del mondo 'esterno' quanto piuttosto a livello di un 'fuori-psiche', per usare l'espressione della Aulagnier, che abita però il soggetto stesso: lo straniero si trova *ab initio* insediato dentro, anzi in un certo senso potremmo dire che lo straniero è tutto ciò che è 'caduto fuori' da una matrice organizzativa primaria, tutto ciò che l'intervento dell'altro non è riuscito a bonificare, che la mente materna o la parola materna non sono riuscite a presentare in una maniera tollerabile alla psiche immatura dell'infante, a rendergli appropriabile per così dire. È *lo straniero*: ciò che 'cade fuori', e quindi anche eccede, ogni cornice rappresentativa, mettendo in scacco quei due formidabili apparati simbolizzanti costituiti dalla psiche a livello individuale e dalla cultura a livello sociale.

Lo straniero nella mia origine

È *lo straniero* dunque ciò che insistentemente si ri-presenta proprio nelle dinamiche transculturali attivate dall'esperienza migratoria, in cui si sperimenta con particolare evidenza che "qualunque sia la forza dei nostri movimenti proiettivi, non possiamo liberarci dell'estraneo che sta in noi" (Zilkha, 2018, p.14), dal momento che non si tratta mai soltanto di confrontarsi con un *altro* culturale esterno ma anche contemporaneamente con uno *straniero* interno dal potente effetto perturbante: si tratta di vere e proprie aree inappropriabili del sé che si collocano ai 'confini dell'identità', per usare le parole di Michel de M'Uzan.

Nella clinica delle migrazioni l'elemento 'straniero' si *presenterà* incessantemente, e paradossalmente proprio laddove più si vorrebbe ritrovare la rassicurante dimensione dell'appartenenza: l'impossibilità di riconoscersi nella propria storia, nelle proprie origini, nei propri figli o nei propri genitori rispettivamente, potranno manifestarsi allora sia attraverso drammatici e violenti vissuti di estraneità che possono portare all'omicidio reale di figli avvertiti come un attacco al proprio mondo e alla propria genealogia, sia attraverso quel microtraumatismo quotidiano che erode progressivamente le sicurezze e le abitudini fidate, lasciando spesso alla fine di una vita di

integrazioni più o meno riuscite invece il gusto amaro di perdite non più riparabili e di una radicale incertezza sulle trasformazioni del proprio sè ⁶.

Così le stesse “domande sull’origine”, che diventano luogo di incessante interrogazione in particolare per le cosiddette seconde generazioni migratorie, mettono continuamente in tensione la paradossale ‘stranierità’ dell’origine. Tali domande si dipanano in particolare lungo l’asse genealogico e transgenerazionale: come è possibile mantenere una identificazione con l’origine nelle situazioni di frattura culturale? come è possibile salvaguardare il reciproco riconoscimento tra genitori e figli in condizioni di radicale discontinuità culturale? condizioni che paiono minarne la capacità di ‘affiliazione’ al proprio stesso gruppo di appartenenza.

Lo sguardo delle madri migranti è costantemente abitato da una fondamentale ‘inquietudine’, incerte se riusciranno ad affiliare il loro bambino alla propria stessa catena genealogica: è proprio qui, in questa sorta di vacillamento dello sguardo identificante, che si situa una ‘incrinatura’ che costituirà la permanente crepa in cui lo sguardo materno potrà precipitare sentendo ‘straniero’ il suo stesso bambino.

Ancora questa dimensione ‘straniera’ interna si risveglierà con inusitata forza in adolescenza, nelle adolescenze migranti tali vissuti non potranno che amplificarsi e radicalizzarsi, giocandosi sul filo sottile delle appartenenze culturali e dei legami transgenerazionali, proprio mentre avviene un complesso riaggiustamento del/al *nuovo* corpo all’interno di un *nuovo* mondo: un corpo che nella trasformazione adolescenziale diventa ‘straniero’ quanto, e forse addirittura più, del paese straniero. Nel nuovo contesto il proprio corpo, somaticamente diverso, può sollecitare in maniera ancora più violenta sia rigetto che curiosità, diventando un oggetto doppiamente ‘indecifrabile’, doppiamente straniero, capace di suscitare continui angosciosi interrogativi.

Mentre nella particolare condizione delle ‘famiglie in transito’ l’elemento straniero si colloca proprio nella filiazione. Nelle famiglie intese come luoghi di strutturazione affettiva e simbolica delle soggettività, l’esperienza migratoria incide profondamente sulla tenuta delle funzioni genitoriali e condiziona dunque profondamente il processo di crescita individuale. La funzione paterna di garante simbolico e quella materna di porta-parola, descritta da Piera Aulagnier, sono messe profondamente in crisi coinvolgendo la trasmissione simbolico-culturale transgenerazionale: la funzione di rispecchiamento tra genitori e figli ne risulta particolarmente compromessa ed espone sempre le famiglie migranti, anche quelle armoniose e sane dal punto di vista affettivo, ad un vero e proprio travaglio simbolico, ad una dolorosa necessità di ridefinire il proprio ‘posto’ non solo nello spazio, ma anche nel ‘tempo’, rispetto alla storia del proprio gruppo di appartenenza, elaborando il lutto della propria origine.

Last but not least le stesse menti accoglienti - gli operatori sociali, i professionisti psy che a diversi livelli entrano in rapporti di cura coi migranti- sono spesso costretti a fare i conti con un elemento *straniero* dentro di loro, con un’intolleranza che non avrebbero immaginato, con una impossibilità di *accogliere* visioni del mondo e della vita sottese da *ideali* culturali non conciliabili, con sentimenti di rabbia e intolleranza verso rivendicazioni e richieste avvertite come eccessive, eccedenti la loro possibilità di contenimento, in definitiva con la distruttività che il *corpo a corpo* con lo straniero suo malgrado genera.

E allora..

Quali spazi per quali incontri

La costruzione dello spazio dell’incontro risente particolarmente della caratteristica dei migranti di essere, quasi loro malgrado, ‘soggetti in transito’, soggetti che hanno quindi smarrito le loro stesse

⁶ Il proprio corpo che non sembra più essere un luogo fidato e conosciuto in cui ‘abitare’ si disorganizza spesso nella malattia psicosomatica, oppure può diventare irricognoscibile nello sguardo altrui che lo rimanda come corpo ‘estraneo’, oppure può vivere una autentica scissione in un doppio corpo pubblico e privato: Cfr. su queste tematiche: De Micco V., Il doppio corpo degli adolescenti migranti, [www. Spiweb/ Geografie della psicoanalisi](http://www.Spiweb/Geografie della psicoanalisi), 2019.

coordinate psichiche autorappresentative, trovandosi dunque in una condizione di profonda precarietà di quei “garanti metapsichici e metasociali” di cui parla René Kaes. Ciò comporta non solo un radicale vacillamento identitario, spesso sospeso tra due mondi quello di partenza e quello di arrivo, ma anche la necessità di ripensare completamente le stesse modalità di intendere il *setting* come luogo –fisico, psichico, simbolico- di incontro tra una soggettività sofferente e una soggettività curante che cerca di sintonizzarsi sull’ascolto delle determinanti inconsce di tale sofferenza.

A ciò va aggiunto che la specificità delle migrazioni nell’era della globalizzazione è che una medesima precarietà riguarda tutti gli individui coinvolti, sia i migranti che gli autoctoni: ci troviamo così in una situazione singolare in cui soggetti a loro volta mal radicati accolgono soggetti sradicati, dalla loro terra ma soprattutto dalla loro storia e dalle loro appartenenze simboliche, non soltanto a causa di una migrazione imposta ma soprattutto perché il legame fondativo con quelle medesime tradizioni culturali appare già logorato da processi di vera e propria dissoluzione culturale avvenuti in patria, mentre il legame alla propria stessa storia e memoria viene poi spesso definitivamente reciso dalle molteplici violenze subite durante l’esodo.

Dunque diventa fondamentale non tanto costruire repertori più o meno accurati delle configurazioni culturali originarie delle diverse ‘provenienze etniche’ (spesso già profondamente ‘erose’ al loro interno da accelerati processi di trasformazione culturale cui queste popolazioni sono già andate incontro), quanto piuttosto trovare strumenti per pensare la dimensione soggettuale all’interno di una ‘strutturale’ instabilità di quei referenti metapsichici e meta sociali di cui parla Kaes. Ci ritroviamo così proprio al cuore della più ‘attuale’ delle questioni psicoanalitiche della postmodernità: come pensare, e curare, un soggetto disancorato dalle sue fondamentali funzioni di legame, sia psichico che intersoggettivo.

Da questo punto di vista il mondo della migrazione non fa altro che ‘esaltare’ al massimo grado la precarietà dei processi di soggettivazione nell’era della cosiddetta postmodernità, costituendo così piuttosto che un caso ‘marginale’, al contrario, una formidabile cartina al tornasole per pensare il cuore dei problemi che ci pongono i disagi attuali delle costituzioni soggettive. Tutti in fondo legati ad una drammatica insufficienza degli strumenti a disposizione per effettuare una efficace simbolizzazione delle proprie esperienze primarie.

Ecco perché spesso lo spazio dell’incontro resta rapido e fuggevole e può spesso svolgersi solo sulle *soglie*, in quei luoghi precari e transitori di passaggio e di scambio: sale d’attesa, corridoi, itinerari di accompagnamento, diventano allora i luoghi/non luoghi nei quali si possono aprire e poi rapidamente richiedere finestre sul passato, sull’orrore attraversato, come pure sul presente, sulle domande spesso inarticolabili sul senso della propria doppia assenza per riprendere la nota formula di Sayad. La stessa configurazione ‘implicita’ della nozione di *setting* come spazio dotato di un perimetro *chiuso* viene allora messa in tensione chiedendo in particolare agli operatori che se ne prendono cura una disponibilità a sporgersi sul confine, a incontrare lo straniero sul confine in una dimensione *aperta* e incerta: un autentico spazio *transizionale* tra dimensioni molteplici dell’appartenenza.

Sul margine

A illustrare un itinerario tra questi molteplici livelli dell’estraneità, e di un possibile lavoro di riappropriazione, vorrei portare la storia di Karim, un bambino ghanese di 6 anni, ospitato con la famiglia presso un centro di accoglienza, in cui vedremo dipanarsi tutti i fili della drammatica quotidianità delle storie di migrazione accanto al tentativo di costruire continuamente una striscia sottile, un *luogo al margine* in cui possano avvenire incontri e aprirsi possibilità:

Karim è un bambino di origine ghanese di 6 anni con un grave ritardo della parola e disturbi dell’attenzione e del comportamento, iperattivo sembra che non riesca a trovare da nessuna parte un posto dove ‘stare’. Hassan, il padre di Karim, mostra apertamente tutto il suo rifiuto nei confronti di un figlio che lo fa solo vergognare, un figlio che sembra letteralmente ‘impresentabile’, incollocabile

su una scena psichica tanto quanto su una scena ‘sociale’. La madre appare totalmente ‘ammutolita’, sembra offrire una mente muta al suo bambino che vaga disperatamente in cerca di uno spazio e di una parola che possano accoglierlo.

Karim è nato in Libia, dove i genitori partiti dal Ghana erano rimasti per ben tre anni prima di riuscire ad arrivare in Italia, porta il nome di un uomo conosciuto in Libia che era stato un punto di riferimento per i giovani genitori: di fatto porta ancora impresso su di sé – e lo porterà per sempre – il segno della ‘terra di nessuno’ attraverso la quale la famiglia è passata e nella quale ha sostato. Una volta arrivati in Italia è nata la seconda figlia e dopo un anno un altro bambino a cui è stato dato, invece, il nome del nonno, il padre del padre, ricostituendo di fatto quella catena genealogica che si era interrotta durante il ‘passaggio’ e che si è potuta ricostituire soltanto una volta arrivati nella nuova terra di approdo, terra di adozione appunto.

Ma del transito oscuro e sommerso nella terra di nessuno, in cui *si diventa* ‘nessuno’ e in cui il proprio stesso statuto identitario è sospeso, è proprio Karim che resta come una sorta di sintomo. Karim non è iscritto in nessuna genealogia, il suo stesso nome, ovverosia ciò con cui è stato *chiamato a identificarsi*, testimonia suo malgrado di un tempo muto, di un tempo senza parola e senza storia in cui si è *stranieri a sé stessi*.

Karim diventa paradossalmente lo *straniero* per eccellenza, con tutta la sua perturbante qualità di intruso incollocabile: sembra infatti non poter trovare un posto in nessuna mente che possa tollerare il suo essere ‘informe’ e a tratti ‘deforme’. Infatti nei momenti più difficili Karim non solo corre e si agita dappertutto ma sputa, si scaccola, perde muco, mettendo a dura prova la capacità del contesto di tollerare il senso di disgusto e di repulsione che ispira.

La stessa precarietà dello spazio in cui avvengono gli incontri col bambino sembra rispecchiare in pieno quella precarietà di ogni spazio psichico ed antropologico di cui parlavamo prima: frutto di una mediazione tra varie esigenze istituzionali è in questo spazio di confine, per così dire, che si cercherà di ‘tradurre’ i gesti e i suoni inarticolati di Karim in abbozzi di comunicazioni, in frammenti espressivi.

Lo stesso padre del bambino, in una fase iniziale, è convinto che questi comportamenti del figlio siano indice di un ritardo mentale e, rinforzato dai medici che lo hanno visitato e dagli stessi operatori della struttura in cui sono accolti, rischia di sigillare definitivamente nel patologico, e dunque nell’insignificabile, ciò che forse sta ancora lottando per trovare una forma di significazione, una significazione che certamente non può, almeno per il momento, avere accesso alla ‘parola’.

E ciò non soltanto per le difficoltà o i limiti psichici di Karim ma proprio perché si tratta di qualcosa che resta escluso dal dominio della parola, ovverosia del rappresentabile: paradossalmente quello che si manifesta come un ‘difetto’ di Karim – il ritardo nel linguaggio – appare invece come un vero e proprio ‘divieto di parola’ perché, appunto, di quel passaggio nella ‘terra di nessuno’ non si può, e non si deve, parlare. Ogni parola di Karim non rimanderebbe che a quella dimensione di angoscioso vacillamento identitario in cui non si sa più a quale stirpe (*lignaggio*) si appartiene e, di conseguenza, quale *linguaggio* si possa parlare.

La possibilità del bambino di ricorrere ad altri strumenti espressivi che non siano la parola può diventare, allora, una insostituibile risorsa, a patto però di trovare un ascolto capace di sintonizzarsi su uno ‘strato’ psichico particolare, su quell’inarticolato che scorre e si cela sotto o tra le parole.

Gli operatori che se ne occupano oscillano così tra una disponibilità all’investimento sulle funzioni psichiche residue, anche minimali, presenti nel bambino, e l’abbandono alla disperazione e alla distruttività.

Ma la difficoltà a mantenere questo fiducioso livello di investimento si manifesta durante una intensa seduta della supervisione di gruppo, in cui l’*équipe* sente di entrare profondamente in risonanza col rifiuto paterno nei confronti del suo stesso bambino, col suo senso di vergogna e di rabbia nei confronti di un figlio che sembra infliggergli un fallimento narcisistico così catastrofico.

Soprattutto risulta insopportabile e disgustoso vederlo sbavarsi addosso e imbrattare tutto con la saliva, sembra un comportamento totalmente regredito che fa perfino dubitare se non abbia davvero un problema neurologico. Il senso di impotenza e di rabbia potrà essere riconosciuto ed elaborato

solo nella supervisione gruppale⁷, in cui emergerà la violenta distruttività di cui il bambino è 'portatore' consentendo al gruppo di tollerare quell'odio oggettivo -di cui parla Winnicott- che costituisce il sentimento più spesso occultato nel lavoro con i migranti, i quali sono percepiti come troppo bisognosi perché li si possa 'oggettivamente' odiare, anche quando di fatto 'pretendono', per così dire, dalle menti di coloro che li accolgono qualcosa che supera le loro capacità di contenimento psichico.

È proprio questo drammatico passaggio *attraverso il rigetto e il rifiuto, attraverso un senso di estraneità incolmabile*, - che altrove ho indicato come il passaggio "dall'angoscia dell'estraneo al metodo dello straniero"- in cui gli operatori dell'accoglienza sono spesso costretti a vivere nel corpo e nella mente il *dolore del loro stesso rifiuto*, dunque ad entrare in contatto con lo straniero che è in loro, a consentire poi un inizio di pensabilità, un tentativo di tenere dentro, di accogliere appunto, questi elementi psichici violentemente espulsi, scacciati sia dal nucleo familiare che dall'équipe *dentro e attraverso* Karim.

Così si comincerà a cogliere qualcosa di diverso nell'uso della saliva da parte del bambino. In precedenza tutti reagivano con grande allarme quando metteva ogni giocattolo in bocca, sia per il timore che potesse inghiottire qualcosa e soffocarsi sia perché dava la sensazione di una regressione eccessiva come se fosse proprio un bimbo di pochi mesi, adesso invece si nota come dopo aver cosperso di saliva ogni pezzo di un bambolotto cerchi poi di ricostruirlo e quasi di 'impastarlo' e renderlo più coeso con la sua stessa saliva, elementare atto riparativo e ri-costruttivo di una forma con i mezzi a propria disposizione...

Si attiva un autentico spazio transizionale, in cui hanno preso vita forme inedite con i 'materiali' più imprevedibili, per dare letteralmente 'corpo e umori' ad affetti e vissuti sensoperceptivi che la mente non può né registrare né esprimere attraverso la parola e che tuttavia, ancora di più, cercano una via per 'raggiungere' un altro apparato psichico in grado di intenderli.

Allo stesso modo lo spazio psichico gruppale ha potuto fungere da spazio transizionale in cui 'ospitare' e trasformare tali parti 'straniere', ancora in attesa di trovare un luogo e un nome, senza espellerle o rifiutarle.

Da parte sua finalmente Hassan, il padre del bambino, riesce a trovare una prima forma di stabilizzazione con la sua famiglia e ad uscire dal circuito dell'accoglienza istituzionale: trova una casa e un lavoro ma comincia, paradossalmente, a confrontarsi con tutto il carico di delusioni della meta ormai raggiunta. Per la prima volta può guardare a tutta la sequenza di perdite e di lutti connessi all'esperienza migratoria, mentre emerge il suo bisogno di trovare un radicamento, di fermarsi in un luogo cui poter sentire di appartenere. Proprio nel formulare più chiaramente questo pensiero, però, si apre per Hassan lo 'spazio del conflitto': se si fa strada il desiderio di appartenere al nuovo paese, al paese di 'adozione', viene sancito, contemporaneamente, l'abbandono, il tradimento dell'origine.

Tale conflitto delle appartenenze si manifesta nell'intera esperienza di Hassan e della sua famiglia, in particolare per la sua discendenza, a cui cerca con estrema difficoltà una *collocazione*.

Per la prima volta comunica agli operatori che crede che tutti i problemi di Karim si risolveranno quando riuscirà a riportarlo in Africa e a farlo visitare da un imam del suo paese di origine, il quale potrà 'restituirgli la parola' attraverso una corretta interpretazione religiosa del suo disturbo: il padre sembra esprimere per la prima volta, con gli strumenti psichici e culturali a sua disposizione, il

⁷ Si tratta di un setting che intreccia il modello dei seminar group con l'interazione gruppale spontanea dell'équipe di operatori: consiste in un incontro che si svolge ogni quindici giorni in un giorno e un orario prefissati, di cui l'analista supervisore esterno si fa garante, presso un locale appositamente individuato nella struttura di accoglienza. Dunque l'analista garantisce la continuità e il rispetto del setting, assicurando la regolarità richiesta dai setting analitici, ma si reca presso la struttura di accoglienza consentendo così all'équipe stessa di costituire uno spazio di pensiero all'interno. Tale attività di supervisione e ascolto analitico delle équipe delle strutture di accoglienza per migranti si richiama metodologicamente alla necessità di fornire innanzi tutto alle 'menti accoglienti' spazi di elaborazione psichica per i vissuti traumatici che i migranti 'portano' e gli operatori letteralmente 'assorbono', e per le violente angosce persecutorie e depressive che si generano in tali contesti relazionali. Si ringrazia in particolare per questo caso Il Dr. Marcello Russo e il gruppo di supervisione da me coordinato assieme al Prof. Riccardo Galiani.

desiderio di reinserire questo primo figlio ‘fuori posto’ nella sua genealogia. Tale necessità di ricollocarlo nel suo giusto posto affettivo e simbolico sembra però possibile solo se potrà essere sottoposto ad una sorta di autentica rigenerazione simbolica attraverso l’intervento dell’imam, capace di ri-affiliarlo in un unico atto alla sua religione e a suoi ‘antenati’.

Contemporaneamente, però, Hassan si mostra convinto che le difficoltà di inserimento che sta sperimentando nel paesino di arrivo in Italia siano dovute al fatto che non ha messo all’ultimo figlio il nome del sindaco del paese, a riprova del valore psichico cruciale che attribuisce a questo atto simbolico, all’autentico ‘potere *destinale*’ che assume, nel senso che nella sua percezione sembra poter influenzare, anzi decidere, dello stesso futuro dell’intero nucleo familiare.

Hassan manifesta così quanto profondamente nelle situazioni di discontinuità culturale la base sicura del tessuto culturale originario venga incrinata, quanto non possa più essere data per scontata. Il sentimento di appartenenza nel transito migratorio diventa un luogo di ‘vulnerabilità’ piuttosto che di certezza: spesso è questo il motivo per cui l’appartenenza originaria deve essere difensivamente riaffermata in senso addirittura fondamentalista, svelando però così proprio l’angoscia di una perdita che non può essere elaborata psichicamente. E’ proprio appartenenza smarrita che Hassan cerca di ricostruire immaginando alternativamente o di ricucire il tessuto culturale originario (tornando a interpellare l’Imam del suo paese) oppure, all’opposto, di affiliare in maniera molto ambivalente i propri figli al nuovo ordine simbolico del paese di adozione (ad es. dando al figlio il nome del sindaco), di ‘cederli’ cioè ad un lignaggio più potente sperando di ‘coprire’ così quella falla angosciata che si è aperta nel riconoscimento della propria identità.

Quei suoni ancora inarticolati che Karim pronuncia, quei frammenti di senso e di esperienza che non possono ancora essere collocati in nessuna storia, ne fanno per il momento un estraneo per tutti, per la sua famiglia, per il paese d’origine, per il paese d’arrivo: è uno straniero assoluto, che bisognerà cercare di *accogliere* innanzi tutto nelle menti degli adulti coinvolti, con tutto il peso delle fratture culturali transgenerazionali che porta. Spesso infatti soprattutto con i bambini e gli adolescenti di seconda generazione occorre rendergli di nuovo familiare lo *straniero* che è in loro⁸.

L’altro è, infatti, ciò che ho potuto collocare ‘fuori’, lo straniero è ciò che ho dovuto cancellare ‘dentro’: ecco perché l’altro mi sta di fronte mentre lo straniero mi sta accanto, continuamente presente ma irriconoscibile, come un figlio che non so più a chi appartenga ad esempio, oppure come un vero e proprio ‘doppio rovesciato’, in cui mi specchio ma detestando quello che vedo, non potendo in alcun modo *accogliere* l’immagine di me che mi rimanda. Quell’immagine disumana che tanto spesso attribuiamo/proiettiamo sugli stranieri, sui migranti come dicevamo, sia con la faccia più inerme e bisognosa che, al contrario, con quella più feroce e sanguinaria, ci ricorda appunto che il disumano è lì ad un passo, e potremmo scivolarci molto rapidamente... soprattutto quando smettiamo di riconoscere l’umanità ferita che ci abita tutti.

E del resto come dimenticare, ancora una volta, il romanzo di Camus: Mersault, lo straniero a sé stesso, uccide *l’arabo* perché “il caldo era insopportabile e la luce accecante...come il giorno in cui la mamma è morta”. Dunque l’altro, lo *straniero*, viene soppresso, deve essere soppresso, perché Io/Mersault sono in preda a uno stato interno intollerabile: ogni sensazione-emozione diventa dolorosa, soffocante e insopportabile, deve essere espulsa e abolita, proprio come accade quando l’oggetto primario ‘muore’, ovverosia laddove la funzione materna non è stata in grado di rendere ‘familiari’ al bambino le sue stesse sensazioni, queste sembrano allora tornargli dall’esterno con la qualità più *estranea* immaginabile.

Ed è di fronte a questo *straniero* interno che lavorare con migranti e rifugiati spesso ci pone, di fronte a questo malessere senza nome e senza tempo, che era lì da sempre ed aspettava solo che *l’arabo* –oppure reciprocamente *l’infedele*, o un figlio in cui non posso riconoscermi- gli prestasse un volto per cercare di sopprimerlo *in lui e attraverso di lui* : trovare uno spazio per poterlo riconoscere, invece, è il cammino accidentato della clinica dello *straniero*.

⁸ cfr. De Micco V., *Ho la guerra in testa. Declinazioni dello straniero negli adolescenti migranti*, op. cit.

Riferimenti Bibliografici

- Aulagnier P. (1975), *La violenza dell'interpretazione*, Borla, Roma, 1994
- Camus A. (1942), *Lo straniero*, Bompiani, Milano, ultima ed. 2015
- Davids F., *Internal racism*, in "The familiar and Unfamiliar", EPF Bulletin 71, 2017
- De Micco V., *Trapiantare/Tramandare. Legami e identificazioni nei transiti migratori*, in De Micco V. e Grassi L. (a cura di), "Soggetti in transito. Etnopsicoanalisi e migrazioni", Interazioni, Angeli, Milano, 1/2014
- De Micco V., *L'inconscio degli altri. A proposito di inconscio, differenze culturali e trasformazioni antropologiche...*, in A.M. Nicolò (a cura di), "Gli inconsci che ci abitano", INTERAZIONI, Angeli, Milano, n.50, 2-2019
- De Micco V., *Qual è il mio posto? Identificazioni etnicoreligiose e legami transgenerazionali nella migrazione*, in De Micco V. e Silva Bustamante L., *Psicoanalisi e Islam: questioni cliniche e culturali*, "Interazioni", 1/2020, Angeli, Milano
- De Micco V., *Lo straniero e l'altro: l'inquietante intimità*, in V. De Micco (a cura di), "L'estraneo e il familiare", Interazioni, Angeli, Milano, 1/2021
- De Micco V., *Ho la guerra in testa. Declinazioni dello straniero nelle adolescenze migranti*, in "Adolescenza e Psicoanalisi", Magi ed., Roma, 2/2021
- De M'Uzan M., *Le jumeau paraphrénique*, in Aux confins de l'identité, Gallimard, Paris, 2005
- Devereux G., *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma, 1978
- Devereux G., *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Ed. dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1984
- Fédida P., *Umano/disumano*, Borla, Roma, 2002
- Freud S., (1919), *Il Perturbante*, OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino
- Freud S., (1922), *L'io e l'Es*, OSF 9, Bollati Boringhieri, Torino
- Gaddini E., *Formazione del padre e scena primaria* in "Scritti" 1953-1985, Cortina, Milano, 1989
- Green A. (2002), *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, Cortina, Milano, 2004
- Kaes R., *La trasmissione delle alleanze inconscie, organizzatori metapsichici e metasociali*, in AA.VV., *Generi e generazioni. Ordine e disordine nelle identificazioni*, Angeli, Milano, 2008
- Kakar S., *Cultura e psiche*, Alpes, Roma, 2017
- Nathan T. (1986), *La follia degli altri. Saggi di etnopsichiatria*, Ponte alle grazie, Firenze, 1990
- Pontalis J.B., *Una faccia che non mi garba*, in *Perdere di vista*, Borla, Roma, 1993
- Raison J.P., *Migrazione* in *Enciclopedia*, 9, 258-311, Einaudi, Torino, 1978
- Roussillon R., *Il volto dello straniero e la matrice del negativo in Albert Camus*, in Rosso C. (a cura di), *Identità polifonica al tempo della migrazione*, Alpes, Roma, 2017
- Sayad A. (1999), *La doppia assenza*, Cortina, Milano, 2002
- Scarfone D., *Solo ciò che è umano può esserci straniero* in Fédida P., *Umano/disumano*, Borla, Roma, 2009
- Zilkha N., *Il mistero delle origini. "Ma tu da dove vieni?" Vergogna e odio nelle identificazioni crociate*, in Rosso C. (a cura di), *Identità polifonica al tempo della migrazione*, Alpes, Roma, 2017

Virginia De Micco, mail: virginia.demicco63@gmail.com

Psichiatra, Psicoanalista. Membro Ordinario SPI, Coordinatore Nazionale del GruppoPER (Psicoanalisti Europei per i Rifugiati) della SPI.

Redattore della rivista "Interazioni. Psicoanalisi dell'individuo, coppia, famiglia".

Componente del Gruppo di ricerca "Geografie della Psicoanalisi" SPI-IPA.

Componente del Forum su "Psychoanalysis Migration and Cultural Identities" della FEP.

Tra i suoi lavori: *Migrare: sopravvivere al disumano*, "Riv. It. Psicoanalisi", 3-2017; *Menti migranti*
Menti adolescenti: dal trauma impensabile alle parole del dolore, in "REMHU. Revista

Interdisciplinar da Mobilidade Humana”, Vol 27, n.55, Apr 2019; Il doppio corpo degli adolescenti migranti, www.spiweb.it/geografie/il-doppio-corpo-degli-adolescenti-migranti-virginia-de-micco/, 2019; Ho la guerra in testa...Declinazioni dello straniero negli adolescenti migranti, in “Adolescenza e psicoanalisi”, Magi Ed, Roma, 2/2021
Recentemente ha curato L’estraneo e il familiare. Dalla clinica al sociale, “Interazioni”, 1/2021, Angeli, Milano