

A.P.R.A.G.I.

Associazione per la Ricerca e la Formazione in Psicoterapia

*Quaderni
di
Gruppoanalisi
anno 2008 n.15*



ANANKE

Quaderni di
Gruppoanalisi
anno 2008 n.15

Comitato Scientifico:

Nadia Benedetto, Adriana Corti,
Franco Calcagno, Saura Fornero,
Alma Gentinetta, Luisella Pianarosa,
Alessandra Simonetto,
Annamaria Traveni.

Comitato di Redazione:

Cinzia Boglione, Tiziana Campagna,
Miriam Chemello, Ina De Fazio,
Maria Teresa Niro, Cristiana Novero,
Mara Romaniello.

© 2008 ANANKE srl

Tutti i diritti riservati / All rights reserved

ANANKE srl

Via Lodi, 27/C - 10152 Torino (Italy)

978-88-7325-262-7

A.P.R.A.G.I.

Via Antinori, 6 - 10128 TORINO

Hanno collaborato a questo numero:

Francesco Remotti: Professore Ordinario di Antropologia Culturale – Università di Torino

Nadia Benedetto: Psicologa-psicoterapeuta gruppoanalista, Dirigente ASL 3 Torino

Cinzia Boglione: Psicologa, psicoterapeuta gruppoanalista APRAGI, lavora presso la Neuropsichiatria Infantile di un ASL di Torino

Maria Anna Greco: Allieva III anno Scuola Psicoterapia COIRAG, traing APRAGI

Saura Fornero: Psicologa-psicoterapeuta, gruppoanalista APRAGI

Marisa Manzoni: psicologa, psicoterapeuta, gruppoanalista APRAGI, socio ONIG

Fabrizio Boccardo: psicologo-psicoterapeuta, gruppoanalista APRAGI

Davide Baracco: Allievo III anno Scuola Psicoterapia COIRAG, Training APRAGI

Federica Gianotti: Allieva III anno Scuola Psicoterapia COIRAG, Training APRAGI

INDICE

In questo numero: <i>Nota redazionale</i>	5
Le minacce dell'identità	
Seminario con il Prof. Francesco Remotti - Torino, 3 Marzo 2007	7
Con che occhi mi guardo: la seconda generazione di migranti	
Seminario con le Dott. Nadia Benedetto e Cinzia Boglione Torino, 26 maggio 2007	33
Recorder Dott. Anna Maria Greco II anno COIRAG Training APRAGI.	61
Il disturbo dell'identità di genere	
Dott. Marisa Manzoni	76
Riflessioni sull'identità di genere maschile da un'esperienza di co-conduzione di un gruppo di padri	
Dott. Fabrizio Boccardo	86
Recorder Dott. Davide Baracco IV anno COIRAG Training APRAGI.	96
Recorder Dott. Federica Gianotti III anno COIRAG Training APRAGI.	102
seminari A.P.R.A.G.I. e attività formative	106

IN QUESTO NUMERO: NOTA REDAZIONALE

Questo numero dei Quaderni di Gruppoanalisi contiene alcune relazioni ed elaborati dei Seminari organizzati dall'Associazione A.P.R.A.G.I. nel 2007 aventi come tema conduttore: "Identità minacciate".

Il gruppo di redazione ha lavorato in più incontri al fine di creare connessioni riconoscibili tra i differenti interventi riassunte nella presente nota redazionale. A tal proposito segnaliamo che l'intervento della Dott.ssa E. Welldon non ha potuto essere riprodotto in questo numero in quanto i contenuti della relazione presentata al Seminario (Torino, 20 ottobre 2007) sono di prossima pubblicazione in un nuovo lavoro dell'autrice. Lavoro che ci auguriamo possa essere presto tradotto anche in italiano.

Ogni seminario ha contribuito da angolazioni differenti a pensare alla costruzione dell'identità come meccanismo in movimento continuo e necessariamente legato ai fattori ambientali e sociali che circondano gli individui. La ricchezza degli interventi sta non solo negli approfondimenti teorici offerti, ma anche nella possibilità di ricondurre gli stimoli alla pratica professionale. A tal proposito ci sembra di poter segnalare che alcuni interventi hanno permesso una maggiore connessione con l'operatività (Benedetto, Boccardo) altri risultano più distanti proprio per l'alta specificità del tema trattato (Fornero, Manzon). Trasversalmente sembra porsi il seminario di apertura del Dott. Remotti che rintraccia dal punto di vista filosofico l'evoluzione del concetto di identità fino a mettere in luce le criticità dell'epoca contemporanea spesso utilizzate come estrema difesa verso l'altro, il nuovo.

A posteriori è possibile rintracciare elementi trattati da ogni intervento che sembrano costituire la matrice comune sulla quale procede la costruzione dell'identità.

In primis il costante riferimento alla teoria della complessità come indispensabile apporto per poter pensare all'identità quale compresenza più o meno contraddittoria e coerente di parti differenti talvolta lontane tra loro. Il seminario del dott. Remotti e della dott.ssa Benedetto in tal senso risultano illuminanti. L'intervento della dott.ssa Fornero arricchisce della dimensione temporale la discussione sulla costruzione dell'identità di genere.

Altro elemento che sembra emergere con costanza quando si parla di identità sembra essere quello del pregiudizio. Le forti risonanze emotive indotte dagli stimoli proposti, in riferimento a culture diverse dalla nostra, ha messo in evidenza come ognuno di noi si debba confrontare come persona e come terapeuta con le proprie appartenenze, divenirne pienamente consapevole e monitorare costantemente la loro interferenza nel proprio pensare terapeutico. Il difficile incontro con persone che sono portatrici di universi differenti e la necessità di tenere a mente parti diverse si riconnette alla nostra pratica psicoterapeutica.

L'andare oltre il pregiudizio offre l'opportunità di creare nuovi spazi di pensabilità, la possibilità di porsi da nuove angolature per osservare i fenomeni: la genitorialità vista in un'ottica maschile attraverso il lavoro con il gruppo dei padri, il focus sul ruolo attivo della vittima e lo sguardo clinico sulla figura dell'abusante con le risonanze emotive che la descrizione della dinamica del legame maligno può generare nel momento in cui si infrange il tabù della madre-buona.

La continua oscillazione della dimensione sociale ora come figura ora come sfondo in ciascun intervento evidenzia come la costruzione dell'identità sia intimamente connessa alla matrice ambientale e culturale nella quale cresce, si sviluppa e talvolta si irrigidisce difensivamente fino a diventare sofferenza.

E se come spesso diciamo che i seminari debbano aprire domande e riflessioni oltre che fornire cornici di riferimento ci sembra che essi abbiano permesso la nascita di ulteriori interrogazioni: come cambia il modo di guardare il paziente una specifica formazione su un peculiare aspetto del disagio, ad esempio il maltrattamento e l'abuso? È possibile che un'organizzazione difensiva dell'identità, come accade per gli individui, permei la dimensione istituzionale? Non si può non tornare con la memoria al lavoro dello scorso anno del Dott. Lo Verso sulla psiche mafiosa senza ravvedere una continuità nelle riflessioni sul complesso percorso di costruzione dell'Identità e le molteplici forme che questa può assumere.

LE MINACCE DELL'IDENTITÀ
Seminario con il Prof. Francesco Remotti
Torino, 3 Marzo 2007

Considerazioni preliminari

Una prima osservazione riguarda la frequenza sempre maggiore con cui si parla di identità. Un tempo, identità non faceva parte del linguaggio comune, se non banalmente per riferirsi, per esempio, alla carta di identità. Oggi, invece, non c'è potere politico e neanche religioso che non parli di identità e della opportunità o della necessità di difendere, affermare, valorizzare la propria identità.

È possibile constatare questo aumento di identità ascoltando discorsi e analizzando testi di non importa quale parte politica o credo religioso. L'identità si diffonde in modo contagioso, e sembra che non si possa fare a meno di utilizzare questa parola; sembra che, se non si utilizza identità, non si faccia parte del mondo attuale.

Per farne parte, per essere considerati parte di questo mondo, occorre tirare fuori questo termine, e ciò del tutto a prescindere – come abbiamo già notato – da qualsiasi schieramento ideologico. Identità è insomma un luogo comune, una nozione per la quale si ritiene che tutti sappiano di che cosa si tratti, una nozione quindi verso la quale non si adotta alcun atteggiamento critico.

In effetti, non sono molti coloro che di recente abbiano preso le distanze da questo concetto, ponendone in luce le mistificazioni, i limiti e soprattutto i pericoli. Qui ci piace citare Amin Maalouf (2005), Amartya Sen (2006), François Laplantine (2004), insieme al testo pubblicato da chi scrive più di un decennio fa (Remotti 1996). Ma occorre precisare che sul concetto di identità – su questa nozione che si potrebbe considerare ormai un vero e proprio “mito” moderno, denominato per l'appunto “il mito dell'identità” (Boumard, Lapassade, Lobrot (2006) – analisi critiche sono state formulate non soltanto in questi anni; già alcuni secoli or sono, pensatori di diverso orientamento hanno svolto riflessioni che meriterebbero di essere ricordate e prese di nuovo in considerazione.

Vale la pena perciò riferirci a questi autori “classici” per desumerne stimoli e ispirazione e per fare vedere appunto come dell'identità noi abbiamo fatto sconsideratamente un “mito” o, se vogliamo, una forse inutile e pernicioso “finzione”.

La critica classica: da Pascal a Hegel

1. Il contributo maggiore che possiamo trarre da Blaise Pascal a proposito dell'identità consiste nello smantellamento del concetto di "io". Nelle sue *Pensées* (pubblicate postume nel 1669) Pascal fa vedere come il concetto di "io", inteso come una sostanza che rimane identica a se stessa, è in realtà un'illusione.

Un uomo è un'unità sostanziale; ma, se lo si analizza, sarà la testa, il cuore, lo stomaco, le vene, ogni vena, ogni particella di vena, il sangue, ogni umore del sangue? (Pascal 1962: 24).

Cosa vuol dire Pascal? Sembra che voglia dire che l'uomo – in quanto individuo – lo concepiamo *come se* fosse un'unità sostanziale. Ma, se poi lo andiamo ad *analizzare* da vicino, la sua unità scompare, e ciò che emerge è l'enorme, indescrivibile molteplicità di cui è composto: non solo «le vene», ma «ogni vena, ogni particella di vena» contiene in sé una pluralità pressoché incontrollabile. Pascal ne fa una questione di prospettiva. Se si sta abbastanza lontani da una realtà (un individuo, una città, una campagna), si può coltivare l'impressione di una sostanza unitaria, di un'unità; ma se ci si avvicina, la molteplicità delle sue parti aumenta «all'infinito».

Una città, una campagna, da lontano sono una città o una campagna; ma quanto più ci avviciniamo, sono case, alberi, tegole, foglie, erbe, formiche, zampe di formiche, all'infinito. Tutto questo viene compreso sotto il nome di "campagna" (Pascal 1962: 24).

E noi potremmo aggiungere: illusoriamente, per lo più. Pascal procede in una *analisi* (dissoluzione) dell'io, pressoché spietata, allorché prende in esame l'amore che si porta per una determinata persona. Un individuo è fatto di «doti», siano esse fisiche, siano esse spirituali; e un individuo viene amato per certe sue doti o «qualità»: può essere la bellezza fisica, l'ingegno, la memoria (potremmo aggiungere: la tenerezza, l'affettuosità) e così via (Pascal 1962: 144). Ma queste doti «costituiscono l'io»? Pascal non ha dubbi. Esse non costituiscono l'io, che significa unità, in quanto sono molteplici: un individuo ha molteplici doti o qualità, siano esse positive o negative, e viene amato – o odiato – per alcune di queste doti. C'è dunque una molteplicità nell'io da un punto di vista sincronico: l'io è proprio come una città, che può essere scomposta in una molteplicità di manifestazioni, atti, fenomeni, qualità, dimensioni; una molteplicità – potremmo anche aggiungere – di ruoli, di attività. Ed è solo attraverso questa molteplicità di ruoli e di doti che un io (un individuo) è oggetto di conoscenza, di apprezzamento o, al contrario, di ripudio:

Si può forse amare l'anima di una persona in astratto, indipendentemente

dalle sue qualità? No, è impossibile, e sarebbe ingiusto. Dunque, non si ama mai una persona, ma soltanto certe qualità (Pascal 1962: 144).

«Dov'è, dunque, questo "io"?» – si chiede Pascal: la molteplicità dei ruoli e delle doti dissolve la sua (illusoria) unità.

La domanda («dov'è, dunque, questo "io"?») diviene ancora più pressante, allorché Pascal introduce la dimensione temporale nell'io: queste doti (e questi ruoli) non soltanto sono molteplici, ma sono anche transeunti; non soltanto sono molte, diverse e pure eterogenee, ma anche mutano nel tempo, si formano, emergono e scompaiono. E questo spiega – sostiene Pascal – perché l'amore può venire meno:

Non ama più quella donna che amava dieci anni fa? Lo credo bene: né lei, né lui sono tuttora gli stessi (Pascal 1962: 126).

Del resto, con il tempo non soltanto svanisce l'amore, ma qualsiasi altro sentimento:

Il tempo guarisce i dolori e placa i dissensi, perché mutiamo, non si è più la stessa persona. Né l'offensore né l'offeso sono più i medesimi. È come un popolo che si sia offeso, e che venga rivisto dopo due generazioni: sono pur sempre i Francesi, ma non gli stessi (Pascal 1962: 126).

In conclusione, non c'è un "io" o un "me", verso cui si diriga l'amore o l'odio di qualcuno o che, al contrario, agisca come una unità sostanziale. Secondo Pascal, e secondo la *Logique* di Port Royal, non si deve usare *je* (io), ma la forma impersonale *on*: "si crede, si dice ecc." (Pascal 1962: 122). Infatti, «che cos'è l' "io"?»: al posto di un'unità sostanziale, di una sostanza che permane nel tempo e al di là della molteplicità delle sue doti e dei suoi ruoli, c'è per Pascal un «vuoto», e per giunta un vuoto «pieno di lordure» (Pascal 1962: 144, 157).

2. Su questo tema della sostanza interviene pure John Locke, in un senso assai simile a quello di Pascal. Egli infatti nega che l'io sia fatto di una sostanza permanente, la quale durerebbe inalterata nel tempo. Nel capitolo XXVII del libro II del suo *An Essay Concerning Human Understanding* del 1694 egli però introduce un concetto che non era presente in Pascal, cioè il concetto di *identità* (il capitolo è per l'appunto intitolato: "Dell'identità e della diversità"). E l'introduzione del concetto di identità rende il discorso assai più aggrovigliato, ma ci consente nello stesso tempo di fare qualche passo in avanti: l'io non è fatto di una sostanza permanente, perché questa eventuale sostanza muta nel tempo, risulta modificata da un tempo all'altro; e tuttavia, «l'identità personale» non cambia (§ 13; Locke 1951: 459). Come è possibile questo?

Locke compie un'operazione importante: l'identità personale viene staccata dall'idea di una qualche sostanza che si perpetua nel tempo, e addebitata

invece alla «coscienza», la quale fa sì che l'uomo «sia se stesso a se stesso» (§ 12; 1951: 458). Sembra di poter dire che, per Locke, l'essere umano in quanto sostanza cambia (ovvero non è dotato di una sostanza permanente); ciò che invece lo rende "identico" nel tempo è la sua "coscienza". C'è dunque un contrasto tra ciò che l'uomo è realmente, ovvero una sostanza che si trasforma di continuo, e ciò che l'uomo appare alla sua "coscienza", ovvero la sua identità. La coscienza è ciò che «unisce esistenze e azioni molto lontane fra loro nel tempo a formare la stessa persona», lo stesso io (§ 18; 1951: 465). È la coscienza che lega e unifica, che supera le disparità e le eterogeneità, la molteplicità delle esistenze e delle azioni di cui è fatto un individuo.

Locke insiste molto su questa duplicità di livelli: *a*) il livello delle «cose» di cui l'individuo è fatto realmente (azioni, eventi, sentimenti, modi di esistere), che è caratterizzato da una molteplicità pressoché indefinita (non da una sostanza permanente); *b*) dal livello della «coscienza», che invece unifica questa molteplicità disparata di cose. Compiendo questo lavoro di unificazione, la coscienza – aggiunge Locke (§ 19; 1951: 466) – «attribuisce a se stessa, e riconosce come proprie, tutte le azioni di quella cosa pensante, fin dove arriva tale coscienza, e non oltre». L'identità non è dunque la manifestazione di una sostanza permanente, bensì il risultato di un lavoro di *unificazione* e di *attribuzione*: non la manifestazione di qualcosa che c'è, ma il prodotto di un qualcosa che *viene fatto*. A sua volta, la coscienza non è una sostanza, ma coincide – potremmo dire – con questa stessa attività di unificazione e di autoattribuzione, la quale può spingersi in diverse direzioni e incontrare limiti più o meno insuperabili. Se l'identità fosse la manifestazione di una sostanza permanente, i suoi confini (i confini dell'io, della persona) coinciderebbero perfettamente con quelli della sostanza. Ma poiché non c'è una sostanza permanente, bensì una molteplicità di aspetti e di azioni, di eventi e di condizioni, non è affatto detto che la coscienza riesca a unificare tutto questo molteplice. Si direbbe che per Locke c'è sempre uno scarto tra il livello *a* (quello della molteplicità delle azioni) e il livello *b* (quello della coscienza unificante): per Locke c'è sempre un limite, oltre il quale l'unificazione non è in grado di procedere, e rispetto al quale si può dire «fin dove arriva la coscienza». Il che significa che l'identità può assumere dimensioni variabili e che l'io (o la persona) ha confini non dettati da una natura umana, da una sostanza che non muta, bensì resi variabili dalla coscienza che lo forma.

Tutto questo ragionamento presenta, per Locke, importantissime implicazioni di ordine giudiziario. Egli infatti afferma: «In questa identità personale» – variabile a seconda dell'estensione della coscienza – «ha fondamento tutto il diritto e la giustizia del premio e della punizione» (§ 20; 1951: 466).

Forse che – si domanda Locke – si può punire Socrate sveglio per ciò che ha fatto Socrate nel sonno? Il sonno è, per così dire, la barriera della coscienza e dunque dell'identità di Socrate: c'è diversità tra ciò che Socrate fa da sveglio e ciò che può avere fatto nel sonno, e la coscienza del Socrate sveglio non riesce a “unificare” le azioni del Socrate nel sonno, “attribuendole” a un unico io, a un'unica persona. La molteplicità rimane in questo caso insuperata e forse insuperabile. Locke si spinge fino al punto di affermare che lo stesso uomo può essere o “fare” persone diverse: in una certa fase può essere una persona savia e in un'altra fase un pazzo. Là dove la coscienza unificante si arresta emerge la molteplicità, e di conseguenza – in mancanza di un'unificazione nella stessa persona, ovvero di un'identità personale tra le due condizioni – «la legge umana non punisce il pazzo per le azioni commesse da savio, né il savio per ciò che ha fatto da pazzo» (§ 22; 1951: 468). L'identità, insomma, non è per niente garantita da una sostanza: essa dipende del tutto dalla coscienza, la quale unifica, e quindi forma o costruisce identità, “fin dove può”, fin dove riesce a spingersi. Se l'identità fosse la manifestazione di una sostanza permanente, non vi sarebbe differenza tra passato e presente: l'io sarebbe sempre uguale a se stesso, senza essere minimamente intaccato dal tempo. Poiché però l'identità dipende dalla “coscienza”, essa non solo risente delle variazioni della coscienza e della sua capacità di unificazione, ma è anche un qualcosa che dipende costantemente dal presente. Dire coscienza significa dire presente, ed è dal presente (dal presente della coscienza) che parte l'azione unificatrice che forma l'identità. Sentiamo infatti cosa afferma Locke a questo proposito:

persona è il nome di questo io... È un termine forense, inteso ad attribuire le azioni e il loro merito... Questa personalità si estende oltre l'esistenza presente, a quella passata, solo mediante la coscienza... qualunque azione passata che esso [l'io] non possa riconciliare o appropriare a quell'io presente mediante la coscienza [è come] se non fosse stata mai compiuta (§ 25; 1951: 473).

Si capisce come, in mancanza di una sostanza stabile e duratura, si avverta una profonda precarietà, un senso di labilità e di provvisorietà. Proprio perché non è una sostanza, la coscienza – da cui dipende l'identità – è qualcosa sempre in procinto di svanire. Non soltanto essa incontra ostacoli nel lavoro di unificazione delle cose attribuibili a una persona, manifestando così la parzialità e la limitatezza della sua azione unificatrice; ma legata com'è al presente, è come se essa fosse sempre in procinto di svanire. Essa contrasta con il tempo e con i processi di dissipazione: unifica – fin dove può – il molteplice; ma lo fa “fin che può”, fino a che il molteplice non prende del tutto il

sopravvento. L'identità – come la coscienza – è qualcosa di effimero.

3. In David Hume (*A Treatise of Human Nature*, 1739, in particolare la sezione sesta della parte IV del libro I, intitolata espressamente *Of personal identity*) si assiste allo sbriciolamento di ciò che egli chiama il *self*, inteso di solito come qualcosa di indipendente dalle percezioni: «non riesco mai ad afferrare *me stesso* (*myself*) senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione» (Hume 2001: 505). Qualche metafisico – sostiene il filosofo scozzese – «potrebbe, forse, percepire qualcosa di semplice e continuato, che chiama *me stesso*; e tuttavia sono certo che non esiste in me alcun principio simile». Fatta eccezione per questi metafisici, io azzardo affermare che il resto del genere umano non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti (*a bundle or collection of different perceptions*), susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e si trovano in perpetuo flusso e movimento (*perpetual flux and movement*) (2001: 507).

Anche attraverso l'ironia con cui tratta le posizioni dei metafisici, le riflessioni di Hume hanno una vasta portata antropologica. A parte alcuni metafisici, la mente dell'uomo è concepita come un turbinio inarrestabile di percezioni, dove tutto cambia incessantemente.

La mente – egli afferma – è una sorta di teatro in cui diverse percezioni appaiono in successione; passano, ripassano, scivolano via, combinandosi in una infinita varietà di posizioni e situazioni. Non esiste propriamente in esso alcuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti, qualunque sia la nostra propensione naturale per immaginare quella semplicità e identità (2001: 507).

Al fine di non essere frainteso, Hume sostiene che il paragone con il teatro non deve indurre a pensare che esista un «posto» (*place*) in cui le percezioni, come le scene, si susseguono: un qualcosa di fisso, dunque, che garantirebbe una continuità al di là del flusso. Ma nel brano ora citato, Hume introduce un'altra considerazione: la realtà della nostra mente è un flusso inarrestabile e incontenibile, e tuttavia – in modo altrettanto naturale – noi abbiamo una «propensione» a scorgere semplicità e identità:

Cosa dunque ci dà una propensione così grande ad ascrivere una qualche identità a queste percezioni successive, e a supporre di possedere un'esistenza invariabile e ininterrotta attraverso l'intero corso delle nostre vite? (2001: 507).

Dunque, per Hume, fa parte della natura umana sia il flusso incessante delle percezioni, sia la propensione ad “attribuire” identità, negando o celando in qualche modo il flusso.

Del resto, questa attribuzione di identità non riguarda soltanto la visione che abbiamo di noi stessi, ma anche quella che ci costruiamo a proposito di

piante e di animali. Che cos'è «*identità o medesimezza*» (*identità or sameness*)? È l'idea di un oggetto che «rimane invariabile e ininterrotto attraverso la supposta variazione di tempo» (2001: 507). Insomma, l'identità è qualcosa che vince il tempo, che annulla i suoi effetti di variazione o che ha la capacità di sottrarvisi.

Ma come avviene questa attribuzione di identità? Secondo Hume, mediante un «errore»: l'identità viene infatti attribuita di norma ad oggetti simili, i quali pur nella loro diversità, presentano dei tratti comuni e delle relazioni che li collegano. L'attribuzione di identità consiste nel fare scomparire le differenze e nel trasformare la rassomiglianza in “medesimezza”, le cose simili in cose identiche:

Questa rassomiglianza è causa di confusione e di errore, poiché ci fa sostituire la nozione di identità a quella di oggetti posti in relazione (2001: 509).

Hume ci invita a riflettere su questo meccanismo che induce all'errore. Prendiamo due stati successivi (1 e 2) di un determinato oggetto (A). Il fatto che si tratti di una successione – ovvero che allo stato A1 si sostituisca lo stato A2 – significa che vi è stata una variazione, anche se minima, che noi evidentemente cogliamo per ammettere che vi è stata una successione. Ma «soltanto un momento dopo», la nostra propensione è quella di sorvolare su questa variazione (1 / 2), di trascurare il fatto che vi sia stata una successione di stati (A1 / A2), di attribuire a quell'oggetto A «un'identità perfetta» ($A = A$). Hume sostiene che, per quanto siamo attenti, è pressoché inevitabile questo scivolamento dalla rassomiglianza all'identità. A1 e A2 in effetti si rassomigliano, e noi spesso ci accorgiamo quando si passa dall'uno all'altro: dire rassomiglianza significa dire che vi sono molti aspetti in comune tra A1 e A2, e tuttavia ci sarà pur sempre qualche differenza che impedisce di affermarne l'identità, di affermare che sono davvero la stessa cosa. L'errore che conduce all'identità consiste dunque nell'eliminazione mentale di quelle piccole differenze. Ma si tratta per l'appunto di un errore, e anzi di una «assurdità», di cui – secondo Hume – è opportuno essere consapevoli. Così come è opportuno essere consapevoli che non soltanto “eliminiamo”, ma anche “costruiamo” mentalmente. Eliminiamo infatti le differenze (piccole o meno piccole che siano), e nel contempo per giustificare a noi stessi questa assurdità, fingiamo spesso un qualche principio nuovo e inintelligibile, che connetta assieme gli oggetti, impedendo una loro interruzione o variazione. Così noi fingiamo che l'esistenza continuata delle nostre percezioni sensoriali impedisca l'interruzione: in questo modo incorriamo nelle nozioni di *anima*, di *sé*, di *sostanza*, per dissimulare la variazione. Ma possiamo spingerci oltre, osservando che dove non generiamo una finzione simile, la nostra propensio-

ne a confondere l'identità con la relazione è talmente grande, che tendiamo a immaginare qualcosa di sconosciuto e di misterioso, a connessione delle parti, al di là della loro relazione: ebbene, questo mi sembra il caso dell'identità che attribuiamo alle piante e ai vegetali (2001: 509-511).

Hume insiste molto sul tema della *finzione*: la stessa identità – come del resto l'anima, il sé, la sostanza – è qualcosa di misterioso e di finto, e questo tema della finzione fa sì che «la controversia sull'identità non [sia] una mera disputa a parole» (2001: 511): non ci limitiamo a dire qualcosa, ma costruiamo qualcosa che prima non c'era, e che anzi nella realtà non c'è. Un conto – potremmo asserire commentando Hume – è essere consapevoli di questa propensione a “fingere”, o a costruire identità là dove non c'è, e un altro conto è lasciarsi avvolgere e dominare da queste finzioni; un conto è tenere a bada e controllare le finzioni, e un altro conto è non saperle riconoscere e far sì che esse guidino in tal modo il nostro comportamento. Questo avvertimento è particolarmente importante là dove Hume si spinge a esaminare più in dettaglio «la natura dell'*identità personale*»:

quella che attribuiamo alla mente dell'uomo è soltanto un'identità fittizia, simile a quella che attribuiamo ai corpi vegetali e animali. Essa non può, quindi, avere un'origine differente, ma deve procedere da operazioni simili dell'immaginazione su oggetti simili (2001: 519).

Le pagine che Hume dedica all'identità personale sono molte acute e ricche di spunti. Noi qui ci limiteremo a estrarre soltanto alcuni temi conclusivi della sua analisi. In particolare, la distinzione che egli opera tra i due principali “fattori” (è proprio il caso di dire) dell'identità personale: ossia, la memoria e l'immaginazione. Certo – potremmo dire – la memoria è un tessuto connettivo, o meglio ancora è una continua tessitura che tiene insieme momenti diversi, e spesso assolutamente lontani e disparati, dell'esistenza di una persona: «la memoria deve essere considerata [...] come l'origine dell'identità personale» (2001: 523). Ma la memoria è imperfetta: ha dei vuoti, così come va inevitabilmente incontro a perdite e lacerazioni. Il secondo fattore – l'immaginazione – risulta alla fine assai più potente e decisivo, in quanto sopperisce alle assenze della memoria: l'identità infatti che noi attribuiamo a una persona «va oltre la memoria stessa» (2001: 525), e questa capacità di «estendere [...] l'identità oltre la nostra memoria» va assegnata alla nostra immaginazione (*imagination*).

In secondo luogo, ciò che risulta dalle riflessioni di Hume è il principio della molteplicità e della variabilità che caratterizza la sua psicologia:

non potrei paragonare l'anima a niente di più appropriato di una repubblica o di uno stato, i cui diversi membri sono uniti dai reciproci legami

del governo e della subordinazione, e che danno origine ad altre persone, le quali perpetuano la stessa repubblica nello scambio incessante delle sue parti (2001: 523).

Insomma, l'“io” è una sorta di “noi”. Abbandonata (con Locke) l'idea di una sostanza individuale permanente, il concetto di “noi” sembra prevalere su quello di “io”: l'“io” viene ad essere una forma di “noi”, un “noi” costruito, fatto, organizzato. Ma lasciamo proseguire Hume:

E come una stessa repubblica di individui non soltanto può cambiare i suoi membri, ma anche le sue leggi e la sua costituzione, così una stessa persona può variare il suo carattere e le sue disposizioni, così come le sue impressioni e le sue idee, senza per questo perdere la sua identità.

Forse il lettore potrebbe concludere a questo punto che Hume ha finito per darsi la zappa sui piedi. Ma proviamo a correggere o integrare l'ultima espressione di Hume: proviamo a sostituire l'espressione «senza per questo perdere la sua identità» con l'espressione – secondo noi più precisa e aderente al suo stesso pensiero – «senza per questo perdere la sua *finzione* di identità». Un po' come dire che il fattore principale di identità – l'immaginazione – è sempre all'opera e, insieme e oltre alla memoria, continua a proporre collegamenti, a scoprire somiglianze, da cui puntualmente toglie le diversità, per confermare l'unità, per rassicurarci sull'identità.

Ma c'è un altro aspetto, o implicazione, che ci consente forse di compiere un passo ulteriore. Se l'identità è un qualcosa di non dato, ma “attribuito”, un qualcosa di non preesistente, ma “costruito” e “finto” (*«the identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one»* [2001: 518]), possiamo porci il problema del grado della sua costruzione e dell'efficacia della sua attribuzione. Può essere che l'immaginazione produca in certi casi un'identità più forte e totalizzante, e in altri un'identità più debole e più leggera? Altrove abbiamo paragonato l'identità a una maschera, che può essere appunto pesante, ingombrante, difficile da togliere, oppure leggera, più facile da sostituire e da modificare (Remotti 1996: 102-104). Il riconoscimento del carattere “fittizio” dell'identità apre immediatamente la strada alle modalità di costruzione dell'identità, dei tipi e gradi di identità, nonché della loro efficacia nel lavoro di “unificazione”, in cui – per riprendere Locke – è impegnata la coscienza. Le domande che scaturiscono sono dunque le seguenti: quanto estesa e quanto profonda, quanto ferrea e quanto elastica, può essere l'unificazione verso cui spingono i fattori dell'identità (la coscienza secondo Locke, la memoria e soprattutto l'immaginazione per Hume)? È pensabile da un lato un'unificazione totale, assoluta, che non lasci margini alla variazione, all'interruzione, alla molteplicità, alla discontinuità? E, dall'altro, è pensabile

una dissociazione altrettanto ampia, che non dia spazio all'organizzazione, a un qualche obiettivo di unità, a un qualche sforzo di unificazione? Hume, pur sottolineando in modo così perentorio il carattere fittizio e illusorio dell'identità, ha però nel contempo affermato che si tratta dell'effetto o del prodotto di una «nostra propensione naturale» (2001: 507). Se ne deduce che è un "errore" – perché per Hume di "errore" davvero si tratta – inevitabile, forse funzionale e vitale, necessario all'organizzazione della nostra esistenza. Chi scrive ha intitolato in effetti il capitolo 2 del suo libro del 2006 «L'identità irrinunciabile» (Remotti 2006: 11). Ma è davvero così?

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel ha usato parole durissime, persino irridenti, verso coloro che fanno ricorso al principio di identità. Nella sua *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* del 1817 troviamo scritto che il principio di identità, «invece di essere una legge del pensiero, non è altro che la legge dell'intelletto astratto» (Hegel 1967: 115). Per Hegel – come si sa – occorre distinguere accuratamente tra l'intelletto (*Verstand*) da un lato e la ragione (*Vernunft*) dall'altro. L'intelletto è immobile, rigido, imprigionato nelle sue astrazioni, vincolato dalle classificazioni che esso stesso costruisce, proietta e impone alla realtà (1967: 86). L'identità è l'espressione massima di questa rigidità e immobilismo intellettuale, del tutto estraneo, e astratto, rispetto alla realtà: un immobilismo che è falsificazione, mistificazione, "finzione". Infatti, «nessuna coscienza pensa, né ha rappresentazioni ecc., né parla secondo questa legge», la legge dell'identità; e questo perché «nessuna esistenza, di qualsiasi sorta, esiste secondo questa» legge (Hegel 1967: 115).

Se con il suo immobilismo l'intelletto si rende estraneo alla realtà (di qualsiasi tipo), la ragione coglie e riproduce invece la dinamica profonda del reale. Se l'intelletto separa, la ragione lega e connette; nella ragione la separazione lascia il posto all'implicazione: se nell'intelletto *A* e *non-A* si escludono e si respingono reciprocamente ($A = A$, $A \neq non-A$, secondo il principio logico dell'identità), nella ragione *A* e *non-A* si attraggono e si fondono per dare luogo ad un'altra realtà. L'alterità si insinua nell'identità e, divenendone una dimensione sostanziale e irrinunciabile, la distrugge.

Altro che identità irrinunciabile! È l'alterità la dimensione a cui non si può rinunciare: è l'alterazione il senso della realtà, la direzione del suo movimento. La realtà per Hegel è un flusso, un continuo divenire: i suoi confini, le sue determinazioni, le sue identità (se proprio vogliamo usare questo concetto) sono fissate solo per essere rimosse e superate. Il mondo non è fatto di sostanze immobili, separate e chiuse in se stesse, di entità ontologiche fisse in un empireo metafisico; coincide invece con le sue

trasformazioni ineluttabili e inarrestabili. Il principio di identità ($A = A$) è una rappresentazione assolutamente falsa del reale, sia dal punto di vista logico, sia dal punto di vista metafisico. In questo ampio panorama del divenire, che riguarda tanto la realtà fisica e naturale, quanto la realtà storica e umana, non si può più asserire che A è identico a se stesso, del tutto estraneo a $non-A$: A e $non-A$ si intrecciano e si trasformano l'uno nell'altro, e la ragione (*Vernunft*) – in quanto rappresentazione del tutto aderente e intrinseca alla realtà – abbandona il principio secondo cui $A = A$, rifiuta il linguaggio e la logica dell'identità. A tal punto che «il parlare in modo conforme a siffatta pretesa legge della verità» – ossia il principio di identità – è «un parlar da sciocco» (1967: 115).

Hegel non si limita però a darci ottimi motivi per sbarazzarci del concetto di identità. Egli introduce anche un tema che ci aiuta a spiegare il ricorso all'identità. Non è sufficiente infatti condannare l'identità; occorre anche capire perché vi si faccia tanto ricorso, perché insomma si è costruito un vero e proprio mito dell'identità. Il tema che in alternativa Hegel ci propone è infatti quello del “riconoscimento” (*Anerkennung*) – tema su cui hanno giustamente insistito in questi anni Axel Honneth (2002), Charles Taylor (1998), Jürgen Habermas (1998), Paul Ricoeur (2005). Dire riconoscimento significa aprire una strada verso i “soggetti” che aspirano al riconoscimento e che anzi prendono forma, consistenza e persino esistenza attraverso il riconoscimento.

I soggetti che, per esistere, esigono il riconoscimento e lottano per esso sono di due livelli o tipi: l'“io” e il “noi”. La nostra tesi – correggendo quanto abbiamo scritto nel 1996 – è che, se c'è qualcosa di irrinunciabile per quei soggetti, questa non è l'identità, ma il riconoscimento. «Il riconoscimento» – afferma Hegel – «è la prima cosa, ciò che deve divenire» (cit. in Ricoeur 2005: 205), l'obiettivo che per primo si deve realizzare per i soggetti in questione. L'identità – l'affermazione o la rivendicazione della propria identità – non è altro che una forma estrema di richiesta di riconoscimento. In altre parole, si può richiedere il riconoscimento senza fare ricorso all'identità. Se si fa ricorso all'identità, la “lotta per il riconoscimento” viene portata ai livelli di maggiore esasperazione: l'identità – checché se ne dica – non sopporta negoziazioni o compromessi. O per lo meno, sono i soggetti (gli “io” o i “noi”) che inevitabilmente e per fortuna si acconciano ad accettare compromissioni; ma la logica dell'identità, a cui spesso si richiamano, è una logica fatta di purezza e di rifiuto del compromesso. Che identità sarebbe quella che si mischia con l'alterità? Si potrebbe ancora chiamare identità un qualcosa fatto di alterità, il prodotto di un'alterazione?

Le armi dell'identità

A noi sembra opportuno – a questo punto del nostro discorso – ribadire le distinzioni che sono emerse: i soggetti, le richieste di riconoscimento, le affermazioni di identità. A) In primo luogo, occorre tenere conto dei *soggetti*, siano essi individuali o collettivi, si chiamino “io” oppure “noi”. Sono essi che agiscono, che pensano, che decidono, che sentono, che patiscono, che amano, che lottano, che esigono, che si formano, che si trasformano e che alla fine soccombono. B) In secondo luogo, sembra di poter affermare che l'esistenza *sociale* sia degli “io” sia dei “noi” dipende dal *riconoscimento* di cui essi godono, che essi hanno conquistato e che è stato loro accordato.

Questo secondo punto suggerisce alcune implicazioni. *a)* Vi è un'esistenza sociale e un'esistenza a-sociale o pre-sociale; ma – specialmente per quanto riguarda l'individuo – risulta estremamente difficile condurre un'esistenza a-sociale. La socialità è infatti ciò che consente di realizzare in maniera soddisfacente anche la propria vita biologica – senza dimenticare tuttavia i casi in cui certi individui decidono di rinunciare alla socialità (gli eremiti, i rinuncianti dell'India) o si trovano nella condizione di non poter accettare la socialità proposta, ponendo a repentaglio il loro benessere e la loro stessa esistenza. *b)* L'esistenza sociale di un soggetto (sia esso individuale, sia esso collettivo) è resa possibile dal riconoscimento. Un soggetto si forma nell'interazione con gli altri; ma esso prende forma e consistenza, comincia insomma ad esistere socialmente, allorché viene riconosciuto. Il riconoscimento ha l'effetto di far “emergere” i soggetti dal flusso delle relazioni e degli eventi. *c)* Il riconoscimento non è un'operazione ovvia e scontata, e neppure pacifica. Come Hegel aveva messo in luce nella famosa dialettica tra signoria e servitù (*Die Phänomenologie des Geistes* del 1807, IV, A, 3 – [Hegel 2000: 275-291]), il riconoscimento è una conquista, il frutto di una lotta: la lotta per riconoscimento, più ancora e prima ancora che la lotta per la sopravvivenza (Ricoeur 2005: 199). Occorre anche aggiungere che, per quanto la conquista del riconoscimento possa essere più o meno solida e più o meno duratura, essa non è mai definitiva: il flusso in cui i soggetti sono inseriti, i mutamenti che subiscono, così come i loro stessi progetti di autotrasformazione, rendono la richiesta di riconoscimento un qualcosa di sempre aperto e attuale, fino a che un soggetto scompare.

C) In terzo luogo, un conto è la richiesta di riconoscimento e un altro conto è la *richiesta di riconoscimento della propria identità*. Richiedere di essere riconosciuti significa rivolgersi agli “altri” affinché essi tengano conto nel loro agire, nel loro pensare, nel loro comportamento dell'esistenza di

questi “altri” che “noi” stessi siamo ai loro occhi. Un po’ come dire: ci siamo anche “noi”, non potete escluderci, cancellarci, “farci fuori” (in senso mentale, prima ancora che fisico). Molto spesso la richiesta di riconoscimento prende la forma di un riconoscimento di diritti: “noi” avanziamo diritti di proprietà, di sfruttamento di un territorio, oppure diritti a usare una determinata lingua, a seguire determinati costumi, a possedere una determinata cultura. Non c’è dubbio che in questi decenni la lotta per il riconoscimento è spesso una lotta di riconoscimento della propria cultura. Ma è la stessa cosa che richiedere il riconoscimento della propria identità? Cultura e identità sono tra loro coincidenti?

Nonostante quanto afferma Charles Taylor – il pensatore canadese che ha ripescato e fatto proprio il concetto hegeliano di riconoscimento – cultura e identità non sono esattamente la stessa cosa: lottare perché venga riconosciuta la propria cultura non coincide necessariamente con la rivendicazione della propria identità. A noi pare che la confusione tra la richiesta di riconoscimento e la richiesta di riconoscimento della propria identità, così come la confusione tra la propria cultura e la propria identità, siano purtroppo assai diffuse nel dibattito attuale e generino aporie di non poco conto. La rivendicazione di identità è un caso particolare delle richieste di riconoscimento; così come la richiesta di riconoscimento della propria cultura da parte di un soggetto collettivo (di un “noi”) può prendere, ma anche non prendere, la strada dell’identità. Ciò che proponiamo quindi è di distinguere accuratamente tra il livello dei soggetti, delle loro azioni e del loro comportamento, e il livello delle loro rappresentazioni, delle loro ideologie, delle loro finzioni. I “noi” non possono mai rinunciare alla richiesta del loro riconoscimento, senza il quale verrebbe compromessa la loro esistenza sociale; ma se in vista di ciò tirano fuori questioni di “identità”, significa che intendono *rafforzare* le loro richieste di riconoscimento con armi e motivazioni particolari, quelle che la logica dell’identità – se così possiamo esprimerci – pone a disposizione in termini tanto di difesa quanto di offesa. Una richiesta di riconoscimento fatta senza coinvolgere l’identità è di per sé una richiesta assai meno perentoria, molto più interlocutoria e disponibile agli accordi e alla negoziazione: è infatti una richiesta che può riguardare una molteplicità di aspetti e di situazioni, di diritti, di caratteri particolari o di privilegi. Una richiesta di riconoscimento dell’identità pone invece la questione in termini globali e assoluti.

Che cosa infatti comporta di per sé l’affermazione di identità? Tanto per cominciare, essa si riferisce a qualcosa – una supposta realtà o sostanza – che contraddistinguerebbe in maniera esclusiva, permanente ed essenziale un determinato soggetto (un io o un noi). Dire “identità”, dire che

“noi” abbiamo una determinata identità, significa non già che possediamo determinate caratteristiche e che vantiamo determinati diritti e prerogative: tutto ciò sarebbe materia di esame, di dimostrazione, di dibattito, di eventuale contestazione e beninteso anche di conflitto, prima che di un eventuale accordo. Dire “identità” significa invece affermare che “noi” siamo costituiti da un nucleo sostanziale, il quale ci caratterizza non in maniera provvisoria o contingente, ma in maniera definitiva e permanente: con la rivendicazione di identità “noi” chiediamo che questo nucleo venga riconosciuto a monte e preliminarmente ai nostri diritti e alle nostre caratteristiche; ne facciamo cioè una questione di principio.

Con l’affermazione di un nucleo sostanziale, che ci caratterizza in modo permanente, la logica dell’identità fa compiere alcune operazioni, su cui è bene riflettere. L’identità distingue, o meglio separa il “noi” dagli altri, da tutti gli altri; essa erige una barriera, innanzi tutto mentale, tra *A* (ciò che noi siamo) e *non-A*, tra l’interno (fatto soltanto di noi) e l’esterno (il mondo dell’alterità). Come pone un argine di per sé insormontabile tra “noi” e gli “altri”, tra *A* e *non-A*, allo stesso modo l’identità pone un termine al tempo, alle possibilità di mutamento e di trasformazione. Come si è venuto a costituire infatti quel nucleo che ci contraddistingue in maniera sostanziale? Potrebbe esserci dato *ab aeterno* da qualche entità sovrumana oppure potrebbe essersi formato storicamente, come è il caso di una nazione (un “noi”, per il quale tipicamente si invoca l’identità). Ma se anche riconosciamo il processo di formazione storica, la logica dell’identità, nella misura in cui afferma l’esistenza di nucleo sostanziale permanente, ritiene che il processo si sia ormai concluso e compiuto, almeno nei suoi elementi fondamentali. Che cosa fa allora l’identità? Fa la stessa cosa che abbiamo già visto a proposito dell’alterità (il *non-A*): sottrae ciò che si ritiene essere il nucleo sostanziale alla possibilità o alla minaccia dell’alterazione. Nel primo caso, questa sottrazione avviene separando rigorosamente (con muri mentali, sociali o fisici) il “noi” dagli “altri”; nel secondo caso, questa sottrazione avviene bloccando il divenire, trasformando il tempo in un’operazione di ribadimento del nostro “essere”, del ciò che già siamo.

Come è evidente, l’identità è (o vuole essere) una potente arma di difesa, e in quanto tale essa funziona nel senso della *chiusura* del “noi”: chiusura nei confronti degli “altri” nostri contemporanei, che ci accerchiano e forse ci assediano provenendo da paesi più o meno lontani del mondo, e chiusura nei confronti di quegli “altri”, che sono i nostri figli e discendenti, i quali provengono da regioni più o meno lontane del tempo, dal futuro. L’identità è un voler sottrarre il “noi” (con i suoi diritti, i suoi privilegi, le sue prerogative,

le sue conquiste) alle minacce di alterazione che sopraggiungono sia dallo spazio dal tempo.

L'identità in effetti si sente sempre minacciata: o meglio, coloro (individui o gruppi) i quali invocano e affermano la propria identità, sono soggetti che avvertono le minacce dall'esterno; vivono in un mondo minaccioso e proprio per questo, facendo ricorso all'identità, pensano di rispondere alle minacce dell'alterazione con l'affermazione di un proprio nucleo sostanziale e perenne. In un mondo sempre più affollato, dove la competizione per le risorse si fa particolarmente acuta, l'identità fornisce armi di difesa sottraendo il nucleo del "noi" non solo alle minacce di alterazione, ma anche a quelle della contestazione. La molteplicità dei caratteri e dei diritti, che riteniamo di difendere, possono essere – come abbiamo visto – oggetto di dibattito e di conflitto in quella lotta perenne per il riconoscimento che contraddistingue la vita sociale, tanto quanto i rapporti inter-societari. Farne una questione di identità significa sottrarre il "noi" e le sue prerogative (le sue ricchezze come le sue aspirazioni) alla discussione da parte degli altri: l'identità è di per sé *indiscutibile*.

L'identità si configura quindi come una logica o una strategia massimamente difensiva nei confronti degli altri, nei confronti del tempo, nei confronti della competizione. L'identità è in fondo non soltanto una richiesta di riconoscimento, ma anche una richiesta per la quale si esige che non vi sia lotta, competizione, discussione: l'identità pretende di essere riconosciuta in quanto tale, e basta. Chi si può permettere di porre in discussione una identità? L'identità – ovviamente dal punto di vista dei suoi sostenitori – non solo è *indiscutibile*, ma *neppure può essere considerata a termine*. L'identità è talmente collegata all'idea di una sostanza del "noi" (non importa quanto difficilmente tale sostanza possa essere definita e illustrata) che qualunque discussione sulla sua natura, consistenza, legittimità, durata fa emergere un "ne va": un qualsiasi dubbio sull'identità genera una profonda inquietudine nel "noi", il quale avverte in tal modo la minaccia del non riconoscimento.

L'identità è quindi una strategia di difesa, anzi di iper-difesa; ma proprio per questo è anche una strategia assai pericolosa, in quanto aumenta a dismisura i pericoli dell'alterazione. Se l'identità è di per sé non solo indiscutibile, ma anche – alla radice – *inalterabile*, qualunque piccolo spunto di alterazione rischia di essere vissuto dal "noi" come una minaccia insopportabile. I "noi" interessati alla propria identità sono molto irritabili, suscettibili e quindi reattivi. I "noi" senza identità (ce ne sono per fortuna nel mondo) sono invece molto più tolleranti e molto più disponibili al mutamento; il mutamento viene anzi considerato come una fonte irrinunciabile di alimentazione:

gli altri non sono una minaccia, sono invece una ricchezza. In conclusione, i “noi” ossessionati dall’identità sono assai più fragili, e proprio per questo assai più terribili.

L’identità infatti non è soltanto una strategia di difesa: fomenta anche una strategia di offesa. Ci vuole poco che dalla preoccupazione per la propria integrità, dal senso di minaccia per la propria “purezza”, si passi a una concezione dell’“altro” come un “nemico”, null’altro che un nemico. Il “noi” identitario scivola così dalla difesa all’attacco: riducendo l’altro a un nemico, “riconoscendolo” solo in questa veste, il “noi” si attizzerà almeno per tenerlo a bada, al di là della barriera che esso stesso ha eretto. Ma ci vuole poco che questa situazione di stallo e di rispetto momentaneo delle distanze si tramuti in una situazione di rischio (paventato o reale), in seguito alla quale il “noi” finisce con l’imbracciare il fucile o impugnare il *machete* per “fare fuori” il suo nemico.

La “fine” dell’altro è la conclusione contenuta fin dall’inizio nella logica dell’identità. Se non sempre si giunge a questo esito terrificante, è perché, per fortuna, i “noi” sono una cosa e l’identità è un’altra: i noi sono soggetti che agiscono in situazioni concrete, con cui inevitabilmente scendono a compromessi, mentre l’identità è una “finzione”, mediante la quale interpretano se stessi e motivano – e “armano” – le proprie richieste di riconoscimento. Fino a che i noi mantengono una certa distanza – una distanza di sicurezza, potremmo dire – rispetto all’ideologia dell’identità, si può sperare che essi non scivolino fino in fondo al baratro della disumanizzazione dell’altro. Ma se le risorse (materiali e culturali) a disposizione dei noi si riducono drasticamente, vi è da aspettarsi che la logica dell’identità invada la mente e il comportamento dei noi: da questa logica i noi traggono motivi di massima solidarietà interna (l’identità del noi lo trasforma in una realtà compatta: siamo “*solo noi*”) e nello stesso tempo da questa logica i noi sono condotti alla distruzione dell’altro, avendo come obiettivo la *soluzione finale*: eliminare definitivamente l’altro affinché finalmente non vi siano più minacce per il noi. La storia del Novecento in Europa e altrove (dalla Germania nazista alle guerre dell’ex-Jugoslavia, ai massacri del Rwanda) è una dimostrazione di questa tesi.

Identità e povertà

Concludiamo con alcune considerazioni finali. Abbiamo visto la connessione tra identità e violenza: l’identità fa violenza (in primo luogo mentale, e poi anche fisica, se non ci sono freni e impedimenti) sulla realtà; ne riduce dra-

sticamente la complessità, sostituendo alla complessità, agli intrecci, alle sfumature, alle co-implicazioni una logica di divisione, di separazione, di opposizione, che alla radice è puramente dicotomica (“noi” e gli “altri”, identità per un verso e alterità per l’altro). Il legame tra identità e violenza deriva da un altro nesso: identità e povertà, *povertà culturale*, prima ancora e più ancora che povertà economica. La riduzione della complessità (e della ricchezza) del reale, a cui conduce la logica dell’identità, è la povertà di cui si parla.

Vi è da chiedersi, a questo punto, se la logica dell’identità sia causa e fattore della povertà culturale o suo prodotto e conseguenza. Forse sono possibili entrambe le risposte. Non c’è dubbio infatti che la logica dell’identità è un meccanismo che impoverisce, che produce miseria culturale, nel senso che impone schemi di una semplicità disarmante, e considera tutte le culture – a cominciare dalla propria – come dominate soltanto dalla preoccupazione di salvaguardare il proprio nucleo sostanziale. La povertà culturale, prodotta dalla logica dell’identità, consiste nello sfrondamento di una dimensione fondamentale della vita sociale, ossia la dimensione delle *relazioni* a tutto vantaggio della dimensione delle *entità*. Dal punto di vista della logica identitaria, non esistono relazioni se non di opposizione, di contrasto e di separazione: il paesaggio che ne risulta è tutto dominato dai soggetti di queste relazioni, trasformati in entità autonome, chiuse, interessate soltanto alla difesa del proprio nucleo identitario permanente.

La vita sociale perde inesorabilmente la ricchezza degli scambi, degli intrecci, delle interrelazioni, lasciando il posto a una visione in cui le entità storiche e culturali (i “noi”), concepite come sfere chiuse e compatte, autonome e autosufficienti, organizzano i loro rapporti *soltanto* tra questi due estremi: il rispetto e la tolleranza da un lato (estremo positivo) oppure il conflitto e lo sterminio dall’altro (estremo negativo). Sull’estremo positivo la logica dell’identità non è in grado di spingersi oltre: è poco, troppo poco, per una cultura della convivenza. La logica dell’identità non è capace di sviluppare una cultura della convivenza, che vada oltre l’atteggiamento di una rispettosa – e momentanea – accettazione dell’altro, una sorta di sospensione delle ostilità: è sufficiente che vengano meno le condizioni (soprattutto economiche) che rendono possibile questa sospensione, perché la situazione precipiti verso gli atteggiamenti che alla fine si risolvono nell’estremo negativo. La cultura della convivenza richiede una visione ben più articolata e profonda (più ricca culturalmente) degli schemi oppositivi che trovano espressione nella dicotomia “noi” / gli “altri” (*A e non-A*).

L’ossessione dell’identità può essere intesa, a sua volta, come il portato di una situazione di povertà culturale. Occorre, a questo punto, distinguere assai

bene tra *povertà culturale* e *povertà economica*. Le due situazioni non sono del tutto slegate, nel senso che un'accentuata povertà economica è indubbiamente in grado di sgretolare culture, valori, progetti di vita condivisi, di produrre quindi una desolante povertà culturale (un esempio per tutti può essere dato dagli Ik dell'Uganda, quali furono descritti da Colin Turnbull negli anni sessanta del Novecento [Turnbull 1977]). Oscar Lewis, studioso della vita degli emarginati negli *slums* dell'America latina, sosteneva infatti che «la povertà della cultura [...] è uno degli aspetti cruciali della cultura della povertà» (Lewis 1973: 107). Ma proprio Oscar Lewis poneva in luce come vi possano essere situazioni di oggettiva povertà economica – quelle, per esempio, delle cosiddette «popolazioni primitive» – accompagnate però da culture relativamente integre e autosufficienti (1973: 102).

Potremmo anche rovesciare il rapporto e asserire che vi sono società particolarmente ricche sotto il profilo economico (come le società capitalistiche) e tuttavia “povere” sotto il profilo di determinati ambiti culturali. Certo, come definire una cultura “povera” quella che contraddistingue le nostre società con tutto lo sviluppo dell'istruzione e della scienza, della letteratura e della filosofia (per limitarci ad alcuni ambiti)? E tuttavia non vi è dubbio che il capitalismo sia stato un potente fattore di impoverimento culturale sotto il profilo delle relazioni sociali e della vita sociale in genere: la *riduzione* alla logica del mercato, al calcolo utilitaristico, al perseguimento del puro interesse economico, con l'abbandono del “dono” e del riconoscimento che passa attraverso la reciprocità (Ricoeur 2005), ha creato “vuoti” vistosi e preoccupanti sia all'interno delle società sia nei rapporti tra le società.

Ciò che maggiormente ne ha sofferto è la *cultura* della convivenza, vale a dire l'attenzione e la cura per lo sviluppo di interrelazioni che non siano dettate soltanto dal perseguimento dell'interesse di gruppi particolari, di “noi” inevitabilmente contrapposti. Il principio dell'identità è esattamente la riproduzione di questa logica di contrapposizione e, alla fine, di sopraffazione: *l'ossessione per l'identità è “ciò che rimane”, una volta che sia stata smantellata la cultura della convivenza* con la sua ricerca delle reciproche implicazioni e con la sua intrinseca valorizzazione della molteplicità, dell'alterità e dell'alterazione. Con la logica dell'identità rimangono soltanto i “noi”, arroccati nella difesa dei loro interessi, dei loro patrimoni, dei loro privilegi o, al contrario, protesi ad esigere (del resto, giustamente dal loro punto di vista) una migliore redistribuzione della ricchezza. In un mondo fatto *soltanto* di “noi” e nel quale le relazioni tra i “noi” sono *soltanto* dominate dal perseguimento dei propri interessi, la logica dell'identità trova la propria giustificazione, il proprio fondamento e la sua piena realizzazione. È infatti

un mondo strapieno di beni, di merci e di ricchezza (per lo meno in alcune sue parti), e desolatamente povero di relazioni e di progetti di convivenza: e soprattutto è un mondo il cui futuro – perseguendo ottusamente la logica dell'identità – non potrà fornire altro che scontri e sopraffazioni.

Bibliografia

- BOUMARD Patrick, LAPASSADE Georges, LOBROT Michel 2006: *Il mito dell'identità. Apologia della dissociazione*, Dogliani, Sensibili alle foglie (2006: *Le mythe de l'identité. Apologie de la dissociation*, Paris, Economica);
- HABERMAS Jürgen 1998: *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen HABERMAS e Charles TAYLOR 1998: *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, pp. 63-110 (ed. or. 1996: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt am Main, Suhrkamp);
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1967: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza (ed. or. 1817: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oswald);
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 2000: *Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Bompiani (ed. or. 1807: *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg e Würzburg, Goebhardt);
- HONNETH Axel 2002: *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore (1992: *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp);
- LAPLANTINE François 2004: *Identità e métissage*, Milano, Elèuthera;
- LEWIS Oscar 1973: *La cultura della povertà e altri saggi di antropologia*, Bologna, il Mulino (1970: *Anthropological Essays*, New York, Random House);
- MAALOUF Amin 2005: *L'identità*, Milano, Bompiani (ed. or. 1998: *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset);
- PASCAL Blaise 1962: *Pensieri*, Torino, Einaudi (ed. or. 1669: *Pensées*, ora in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954);
- REMOTTI Francesco 1996: *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza;
- RICOEUR Paul 2005: *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Cortina (2004: *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock);
- SEN Amartya 2006: *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza (ed. or. 2006: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York, Norton);

- TAYLOR Charles 1998: *La politica del riconoscimento*, in HABERMAS Jürgen e TAYLOR Charles 1998: *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, pp. 9-62 (ed. or. 1992: *The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press);
- TURNBULL Colin 1977: *Il popolo della montagna*, Milano, Rizzoli (1972: *The Mountain People*, New York, Simon & Schuster).

DIBATTITO

La teoria della complessità, per coloro che si occupano di scienze umane e sociali, rappresenta un punto di vista sul quale riflettere, anche se occorre evitare di utilizzare la parola “complessità” come una specie di *passe-partout* e cercare di concentrarsi, invece, su che cosa si intenda normalmente per complessità. Bisognerebbe chiedersi se, nei rispettivi ambiti disciplinari, è utilizzabile e se può farci fare dei passi in avanti.

Quando parliamo di complessità di solito ci riferiamo a sistemi, cioè non a qualcosa di genericamente e vagamente complesso, ma a sistemi complessi. Io mi chiedo e vi chiedo se nell’ambito delle scienze psicologiche si stia adottando o è stato adottato un punto di vista di questo genere, perché credo che implichi aspetti piuttosto interessanti anche sotto il profilo psicologico. Vediamo di confrontarci su quale idea abbiamo dei sistemi complessi.

Per prima cosa generalmente i sistemi complessi sono presenti in natura: una foresta, per esempio, è un sistema complesso, ma anche un fiore è un sistema complesso.

Seconda cosa, un sistema complesso è un sistema aperto, che scambia con l’ambiente, in termini di materia, di energia o di informazioni.

Terza cosa, un sistema complesso è un sistema che comprende al proprio interno un’elevata molteplicità di elementi.

Quarta cosa un sistema complesso è caratterizzato dal fatto che gli elementi interagiscono tra di loro in maniera non lineare, il che significa che a un determinato input non consegue un output prevedibile. L’imprevedibilità è una caratteristica importante dei sistemi complessi.

Altro aspetto importante per noi è quello dell’emergenza. Un sistema complesso è un sistema tale per cui le interazioni sostanzialmente non prevedibili possono dare luogo a fenomeni inediti introducendo innovazione, quindi si può parlare anche di creatività dei sistemi complessi.

Infine i sistemi complessi sono sistemi che si trovano sempre in bilico tra caos da una parte e ordine dall’altra. Sono sistemi quindi che sfruttano le virtù dell’ordine in un certo senso e quelle del caos, che sono quelle che

rimandano alla creatività. Caos è un insieme di potenzialità.

I sistemi complessi sono di solito sistemi robusti, proprio perché sfruttano tutte queste potenzialità e sopportano bene i fattori di turbamento che provengono dall'esterno.

Quando i sistemi complessi collassano, possono collassare in due direzioni: verso un eccesso di ordine, e allora perdono la loro elasticità (come nel caso del concetto di identità, si va verso la chiusura, e alla fine la morte dell'esistente); o al contrario un sistema può collassare perché imbarca troppo disordine e non riesce a tenere a bada tutte le variabili.

Inoltre è opportuno fare una distinzione tra sistemi complicati e sistemi complessi. I sistemi complessi come abbiamo detto sono sistemi aperti, in grado di evolvere; i sistemi complicati invece sono sistemi rigidi e altamente prevedibili. Un sistema complicato si distingue proprio per avere un comportamento prevedibile, ma allo stesso tempo sono sistemi molto fragili. Per esempio, un aereo non è un sistema complesso, ma è un sistema complicato: basta infatti che qualche elemento non funzioni bene e si rischia che il sistema collassi.

In questi anni ho lavorato sul rapporto tra complessità e cultura. Sembra abbastanza significativo sottolineare la funzione di riduzione della complessità che svolge la cultura: non è assolutamente vero che la cultura rappresenti il momento culminante della complessità. La cultura spesso agisce in maniera tale da ridurre la complessità e anzi da sostituire alla complessità altri sistemi, magari sistemi complicati. Da questo punto di vista, è importante tenere presente che noi esseri umani siamo i portatori di quello che molti autori ritengono il sistema più complesso che esista, cioè il cervello. Il cervello umano è un sistema complesso formidabile, e paradossalmente gli esseri umani hanno bisogno di ridurre fortemente la complessità. La cultura svolge questa funzione di parziale decompressificazione. Dal punto di vista psicologico, occorrerebbe capire come interagiscono da una parte il cervello che è il sistema complesso per eccellenza e dall'altra la cultura che è fatta di sistemi de-complessificanti, anche se poi la cultura opera anche in modo da recuperare per altra via la complessità. Si potrebbe dire che la psiche si trovi in mezzo a queste due posizioni: iper-complessità da un lato e de-complessificazione dall'altro.

DOMANDA: Rispetto al filone del pensiero debole della filosofia (Vattimo) e alla psicologia (Girard) che si rifanno alla complessità forse non dobbiamo demonizzare il concetto di identità perché al suo interno contiene anche valori positivi.

DOMANDA: Spesso vediamo che nei pazienti il contatto con l'altro pone

in atto uno stato di difesa, anche se noi sappiamo che il confronto con l'alterità permette trasformazione. Quindi l'identità ha anche dei valori positivi?

DOMANDA: Rispetto alle cose dette nella mattinata, mi viene da considerare l'identità come meccanismo di difesa e possiamo pensare a come noi in psicoterapia trattiamo i meccanismi di difesa. Certamente sappiamo che i meccanismi di difesa non si possono scavalcare né evitare e uno dei motivi per i quali le persone vengono in terapia è proprio che il loro sistema di difesa sta diventando così costoso e inefficace che devono trovare nuove soluzioni. Allora come lavoriamo in terapia sui meccanismi di difesa? Nei fatti ampliando il grado di consapevolezza da una parte della disfunzionalità della difesa, dall'altra parte delle ragioni per le quali ci si difende che sono assolutamente legittime in quanto nascono da motivazioni profonde e autentiche. L'altra strada in terapia è poter gradualmente affrontare quelle emozioni dalle quali ci si difende in un ambiente relazionale molto diverso dall'ambiente familiare del paziente, che da una parte sostiene, dall'altra non giudica e in un certo senso accompagna, consapevole della dolorosità di questo viaggio alla ricerca di nuovi modi. In termini sociali tutto questo ci coinvolge profondamente e cioè: se la difesa dell'identità porta ai guasti che stiamo vedendo cosa possiamo fare? E come si riflette questa patologia sociale nella patologia che osserviamo in molti nostri pazienti, per certi versi nuova, cioè la patologia dell'identità e il narcisismo patologico?

REMOTTI: Cerco di rispondere in primo luogo rispetto ai valori positivi dell'identità. A me sembra che l'identità sia sulla strada della riduzione della complessità, così come la cultura, che è un fattore fisiologicamente finalizzato alla decomplessificazione. L'essere umano non può funzionare se non in un ambiente culturale che provochi gradualmente una riduzione della complessità. Anche da un punto di vista neurologico, si prende in considerazione la riduzione delle sinapsi. Esiste quindi un rapporto dialettico tra cervello e cultura, intendendo con questo l'ambiente sociale ed umano, che consente al cervello di poter funzionare. L'identità si colloca su questa strada di riduzione, ma rappresenta – a mio modo di vedere – un passo eccessivo, quasi patologico, in quanto significa andare eccessivamente verso l'estremo dei sistemi chiusi. Sotto il profilo concettuale l'identità vuol dire la coerenza portata all'estremo. Un sistema complesso che funzioni deve riuscire a integrare un certo grado di incoerenza, grazie alla quale si producono possibilità ulteriori di adattamento. L'identità è solitaria, nel senso che il soggetto non si mette a confronto con l'altro: lo esclude proprio per portare avanti un programma di coerenza con se

stesso e di difesa di se stesso, che può arrivare a un elevato grado di chiusura. L'identità esprime senz'altro valori positivi: coerenza, permanenza, continuità. Per ogni soggetto il problema consiste nel decidere in quale misura si possano o si debbano salvare questi valori senza andare a finire nel vicolo cieco dell'identità, in quale misura salvare questi valori senza compromettere un rapporto vitale con l'alterità.

DOMANDA: Proverei a tradurre quello che è stato detto nel nostro linguaggio, in quello che noi siamo portati a vedere. Quando Napolitani parla di idem e autos e quando dice che sono due momenti di cui l'idem è la dimensione dell'identico a se stesso e quindi come fosse un po' la spina dorsale dell'individuo, cioè come un bisogno di ri-portare al conosciuto qualcosa che di per sé è nuovo e sconosciuto. Questo nasce dall'incontro con l'altro ed è il tentativo di mettere ordine nel caos che potrebbe crearsi. È quello che poi Foulkes chiamerà matrici, la necessità di rendere l'altro un po' meno marziano e siamo subito un po' più noi. La dimensione che poi Napolitani valorizza è quella che può consentire al nuovo nato di essere un individuo e come tale avere delle caratteristiche autonome. Ad esempio nei pazienti molto gravi sembra invece che sia diventato tutto un autos, quindi creatività e caos, e per i quali è mancata invece una minima possibilità a maglie larghe di appartenenza e quindi è stato poco guardato da qualcuno che ti ha detto: "tu fai anche un po' parte dei nostri".

Altra riflessione, non si fa guerra al vicino perché è diverso, ma si vuole rendere il vicino diverso per poter fare la guerra. La diversità quindi è qualcosa che consente di esercitare sul diverso un'aggressione, ma la dimensione dell'alterità forse è più profonda. In qualche modo dobbiamo rendere l'altro diverso per poterlo attaccare.

REMOTTI: L'alterità è anch'essa una costruzione culturale e i modi per costruire l'alterità sono molteplici: non c'è un unico modo e non c'è un'unica idea di "altro". Ci sono società per le quali l'altro, un certo tipo di altro è estremamente importante, è qualcosa di co-essenziale al "noi". Qui accennerò al cannibalismo dei Tupinamba, partendo dalla tesi di Marshall Sahlins, secondo cui il cannibalismo è sempre simbolico, anche quando è reale. Nelle società in cui esiste il cannibalismo l'altro è infatti co-essenziale al "noi" in una maniera estrema. Per noi questo è inquietante, perché ci dimostra come una società, elaborando il tema dell'incompletezza del "noi", faccia emergere non solo l'esigenza di mangiare l'altro, ma anche, all'opposto, quella di essere mangiati. Si tratta insomma di superare l'incompletezza non tanto nell'atto del mangiare l'altro, ma al contrario nell'atto di essere mangiati dall'altro. L'altro diviene così

la tomba del noi, e l'essere mangiati consente la fusione di "noi" e degli "altri", ovvero il superamento definitivo delle differenze che abbiamo voluto costruire tra "noi" e gli "altri". Il cannibalismo passivo (l'essere mangiati dagli altri e negli altri) è, per i Tupinamba, una morte che conduce a quella che essi chiamano la "terra senza male", una terra in cui non c'è più incompletezza, in cui non ci sono più divisioni, dove non ci sono più noi e gli altri, ma esiste una fusione definitiva. Prima ancora di approdare alla "terra senza male", con il loro cannibalismo reale e simbolico i Tupinamba intendono dimostrare e realizzare l'idea secondo cui "noi" e gli "altri", alla fine, e nonostante tutte le nostre differenze, siamo fatti della stessa sostanza, della stessa carne: in "noi" ci sono gli "altri" (quelli che abbiamo mangiato) e "noi" siamo negli "altri" (in quanto anch'essi si cibano di noi).

Pur senza ricorrere a queste posizioni estreme, occorre sottolineare che ci sono molti tipi di alterità e di valorizzazione dell'alterità. Per esempio, ci sono società che fanno ricorso agli altri per procedere all'iniziazione dei propri figli, alla loro maturazione, al loro diventare adulti e veri uomini. I Bakonjo, per esempio, fanno ricorso ai loro vicini Amba per "iniziare" all'umanità i loro giovani. Talvolta, persino la guerra agli altri può alla fine svelare questa valorizzazione dell'alterità. Per certe culture la guerra si configura come momento essenziale di costruzione dell'umanità: i giovani diventano adulti o veri umani facendo guerra ai vicini/nemici. La guerra diventa così una sorta di servizio "pedagogico" e "antropo-poietico" che ci si presta vicendevolmente. Sono società che sfruttano la conflittualità, l'aggressività, la violenza indirizzandola verso un esito in qualche modo positivo, cioè di costruzione di umanità.

Altro punto è la questione del rapporto tra il senso di appartenenza ad un noi per un verso e, per l'altro, la costruzione di un'individualità in qualche modo irripetibile. Ci sono società che puntano di più sul gruppo, sul valore del gruppo, e altre società che valorizzano maggiormente l'individuo. All'interno delle società si osserva talvolta un'oscillazione: su certi piani prevalgono i valori comunitari, su altri piani emergono invece valori individualistici. Fondamentale in questo quadro è il tema del trasgredire. Credo sia importante offrire occasioni di trasgressione ai giovani. Questo si ottiene non offrendo una libertà illimitata, dove devi cercarti all'estremo le occasioni di trasgressione, neanche all'opposto un irrigidimento eccessivo. In modo tipico e significativo, le società dove sono presenti dei rituali di iniziazione è previsto che i giovani trasgrediscano, diventino violenti, si comportino in maniera antisociale. È previsto che nel loro periodo

di “formazione” i giovani scorazzino per il villaggio, facendo cose che normalmente non si fanno: ingiurie, ruberie, violenze. Sono società che programmano, e quindi delimitano nel tempo, la trasgressione giovanile: un periodo di “libertà” (dai vincoli sociali, dalle convenzioni morali, dalle regole culturali) che – come per esempio avviene tra i Samburu del Kenya – gli anziani ricordano poi con nostalgia. Queste società forniscono modelli culturali e profili sociali, contro i quali il giovane può davvero trasgredire, prima di assumerli e farli propri: è una forma, tutto sommato, di presa di distanza, di riflessione fortemente critica (fino alla contestazione e alla ribellione). Più in generale, è una forma di saggezza, da parte di società forse economicamente povere, ma culturalmente ricche, perlomeno sotto l’aspetto antropo-poietico, cioè di società che prestano una grande attenzione e cura ai processi che i loro giovani hanno da intraprendere per giungere a un livello adeguato di maturità e di umanità (beninteso, secondo il loro specifico modello di umanità). Al contrario, ci possono essere società economicamente ricche, ma culturalmente povere, o che manifestano povertà di idee e di “immaginazione culturale” sul piano, per esempio, della formazione dei giovani. Qui non si tratta di affermare che “quelle” società abbiano trovato la soluzione più giusta; ma a confronto la nostra società si rivela culturalmente alquanto misera e poco attrezzata, se pensiamo allo stato di abbandono in cui di solito vengono lasciati i giovani proprio nel loro processo e con le loro esigenze formative. Ci sono insomma situazioni di impoverimento culturale – pur in società dell’abbondanza, come senza dubbio la nostra – su cui sarebbe bene riflettere.

DOMANDA: Ci sono pensieri che ne innestano altri e si può avere l’impressione che sia difficile integrarli anche per via dei fenomeni stessi dei quali stiamo parlando, anche rispetto alle nostre esperienze antropologico-culturali. Proviamo a ritornare sul discorso dell’oscillazione continua tra la deriva dell’identità, mortifera e dall’altro lato l’estremo opposto della complessità che può diventare caos e che spezza il sistema per quanto elastico possibile. Quali possono essere, a partire dagli studi antropologici delle culture diverse dalla nostra, degli indicatori, delle soglie di impoverimento: quand’è che la penuria diventa la soglia oltre la quale muori? E quando può essere un attraversamento fisiologico, un’oscillazione di specie?

REMOTTI: C’è una monografia di Colin Turnbull, un antropologo famoso soprattutto per i suoi studi sui pigmei Bambuti della foresta dell’Ituri (Repubblica Democratica del Congo). Dopo avere studiato i Bambuti del Congo, egli si recò presso gli Ik dell’Uganda. Qui incontrò una società

decisamente povera sotto il profilo economico, ai limiti della sopravvivenza, non solo individuale, ma anche collettiva. La lettura che Turnbull ci ha fornito forse può essere utile per individuare proprio questi indicatori-soglia. Egli pone in evidenza come questa società, che un tempo viveva di caccia e agricoltura nella pianura, fosse stata poi costretta dalle autorità statali a spostarsi sulle montagne aride e impervie della regione, dato che la pianura era stata destinata a divenire parco naturale. Negli anni '70, all'epoca del soggiorno di Turnbull (che vi rimase per circa due anni), la siccità, in aggiunta all'aridità della montagna, aveva determinato un periodo di carestia che ormai durava da diversi anni. In una situazione di penuria di questo genere, tutta una serie di istituzioni erano letteralmente saltate: per esempio, i legami all'interno della famiglia avevano perso totalmente il senso della solidarietà. Muore un bambino e i genitori sembrano non dare importanza all'evento: abbandonano il cadavere senza dare sepoltura. Al mattino madre, padre e bambini lasciano l'abitazione ognuno per conto proprio, andando da soli in direzioni diverse, e ogni componente della famiglia consuma senza pensare all'altro il frutto della propria caccia. Anche quando la famiglia si riunisce, colpisce l'assenza di comunicazione, il silenzio e il mutismo che connota il loro stare insieme. Ognuno pensa esclusivamente a se stesso. Abbiamo a che fare con una società che si è totalmente impoverita, svuotata: ciò che rimane è l'individuo solo, che da solo pensa soltanto a se stesso.

Un altro caso voglio citare, quello dei bambini-stregone. A Kinshasa, la capitale del Congo, è un fenomeno che ha colpito molti osservatori da circa 10-15 anni. Non si era mai visto prima che dei bambini venissero indicati, dalle loro stesse madri, come "stregoni", capaci cioè di generare del male ai propri genitori e alla propria famiglia. Si tratta per lo più di bambini che possono avere qualche handicap, e con queste accuse le madri se ne liberano, gettandoli praticamente in strada. È un modo – efficace e crudele – per liberare la famiglia di un peso. L'estrema miseria economica si combina qui con un impoverimento culturale anch'esso estremo.

DOMANDA: Quanto questo impoverimento ha a che fare con la dimensione di traumatizzazione catastrofica?

REMOTTI: In molte parti dell'Africa si vedono i resti, le rovine della modernità. In un duplice senso: da una parte le rovine che la modernità ha prodotto distruggendo le strutture tradizionali, dall'altra le rovine della stessa modernità. C'è da temere che il continente africano funzioni un po' come uno specchio di un terribile futuro.

“CON CHE OCCHI MI GUARDO: LA SECONDA GENERAZIONE DI MIGRANTI”

Seminario con le dottoresse Nadia Benedetto, relattrice e conduttrice del gruppo di lavoro del pomeriggio, e Cinzia Boglione, relattrice
Torino, 26 maggio 2007

Relazione presentata dalla Dott.ssa Nadia Benedetto

Ringrazio di cuore lo staff APRAGI, che mi ha permesso di trattare questo tema, che mi ha fatto compagnia da quando sono al mondo, essendo di seconda generazione di migranti, e che mi ha stimolato durante tutti i venticinque anni di intervento psicoterapeutico negli ambulatori territoriali delle ASL di Torino.

Il tema della migrazione è molto discusso. Negli ultimi tempi i mass-media hanno toccato questo argomento, soprattutto per quanto riguarda la seconda generazione. Noi tutti siamo immersi in una realtà dove il Noi e gli Altri è un nodo sia psicologico che politico.

Ho esposto queste riflessioni perché penso che ciò che adesso si può fare, rispetto alla seconda generazione di migranti, è anche il frutto dell'impegno di tanti operatori (medici, psicologi, logopedisti, ecc.) che hanno inventato e portato avanti un modello operativo nei servizi territoriali.

Il collega Pellegrino ha scritto un libro molto accurato in cui parla proprio del lavoro di rete e del lavoro di contesto, quindi di quella che è tutta la storia delle istituzioni a partire dagli anni ottanta, con le due leggi che hanno sostanziato il lavoro territoriale. Queste due leggi sono, per quanto riguarda i minori la legge dell'inserimento dell'handicap sia fisici sia psichici dei minorenni (legge 104), unica al mondo, all'interno della scuola pubblica e all'interno delle classi, senza discriminazioni. Questa è stata, ed è ancora adesso, la legge che ha permesso l'istituzione delle attività territoriali, mentre per quanto riguarda gli adulti è stata la legge 180, la cosiddetta legge Basaglia, che ha permesso la chiusura dei manicomi e ha prodotto un grande cambiamento rispetto alla gestione del paziente grave, in concomitanza all'uso degli psicofarmaci.

Questi sono i temi che vorrei affrontare: noi possiamo affrontare nuovi casi di extra comunitari, nuove situazioni attraverso l'esperienza che abbiamo, attraverso la valorizzazione del contesto istituzionale, e al fatto che non ci siano percorsi diversi tra la presa in carico dei nativi e la presa in carico degli extracomunitari. In questo modo di vedere al disagio psicologico o psichiatrico non si differenziano i percorsi tra in e out, quindi la politica

sanitaria pone le strutture territoriali come mediatrici culturali tra l'impatto tra culture. Questo vuol dire che il fatto che non ci siano dei Servizi ad hoc per i ragazzi di seconda generazione è proprio un modo di applicare la politica sanitaria che tende a non discriminare. Spesso noi, quando seguiamo i pazienti siamo immersi in fenomeni sociali, che ci investono e noi rimaniamo passivi osservatori. Questa passività io ho cercato di tradurla nel mio lavoro cercando più che di tracciare delle linee guida di intervento, di delineare delle cornici all'interno delle quali cercare di mediare tra culture. Ho imparato molto lavorando con i genitori dei bambini handicappati fisici: il sentimento profondo di vergogna e di disperazione che questi genitori vivono costantemente e come si traduce nell'impatto con l'operatore: "noi abbiamo figli handicappati e gli altri non ce li hanno". Questa barriera che si forma è molto rigida e spesso non è possibile elaborarla, ma è possibile tenerne conto e quindi non cercare in modo simmetrico di negarla o scinderla dalla situazione del setting.

È fondamentale che noi psicoterapeuti affrontiamo non solo le vicissitudini relazionali e comunicative transgenerazionali che riguardano la famiglia, ma anche quelle che riguardano le migrazioni. Io ho potuto attraversare questi diversi contesti, attraversando anche una mia parte perché io sono di seconda generazione: sono nata a Torino, ma da genitori del sud, questi aspetti credo che debbano essere sciolti all'interno del nostro modo di vedere alle cose. Un'occasione che ho avuto di trattare questo aspetto mio personale è stato un corso di formazione allestito all'interno dell'ASL dove opero con una trainer, che veniva dalla formazione aziendale, abituata a fare da coach ai dirigenti delle Aziende. Con questa collega così estranea al mondo della psicoterapia e dell'inconscio, molti di noi, molti del gruppo con il quale io facevo la formazione e che riguardava medici, psicologi, amministrativi, abbiamo avuto modo di parlare della parte migrata e migrante. Parlarne a livello "istituzionale" è più consono, forse perché il gruppo è potenzialmente in grado di risuonare il contenuto MACRO e MICRO: il macro riguarda la migrazione dal sud di milioni di persone agli inizi degli anni '50, il micro si riferisce alla mia professione all'interno di un contesto che può sembrare discriminante.

Vi ho già accennato al fare memoria di quelli che sono gli strumenti che noi adoperiamo e che sono le leggi nazionali e tenete conto che dal 1980 direi, se non prima, iniziava la delega alle Regioni di alcuni aspetti della Sanità.

Come sempre mi succede, ho usato questa occasione anche per ri-crearmi, per tirar fuori alcune curiosità che ho sulla migrazione interna all'Italia.

Allora vi darò alcuni dati che hanno sorpreso me e spero che possa essere qualcosa che vi portiate via oggi da questo incontro, in coerenza con l'obiettivo di questo seminario, per cui il modello gruppoanalitico considera il contesto sociale, politico storico e antropologico in questo caso, come fondante la ricognizione dell'anamnesi familiare.

Dal 1876 al 1976 sono migrati 27 milioni di italiani. Dai dati che ho tratto dal Centro Studi "Giovanni Agnelli" di Torino e da un libro molto interessante che si intitola "L'orda", e che parla di questo esodo interno nell'arco di 100 anni degli italiani sia in Italia, sia in Europa, sia nei paesi extraeuropei, emerge che a Torino fra gli anni 50 e 60 sono arrivati dal sud e dal nord est 90 mila persone all'anno, per cui l'impatto con le strutture e le sovrastrutture - aspetto che ci riguarda - è stato molto forte. La motivazione politica che c'era in quegli anni era una mescolanza di speranza e ideologia, che ha permesso di rendere fattive le riforme sanitarie dell'epoca. Questo è un altro punto che io vi vorrei sottolineare, in quanto noi abbiamo a che fare anche adesso, non solo per quanto riguarda la popolazione extracomunitaria, ma per quanto riguarda la Sanità in generale con l'umanizzazione dei contesti di cura. Ho cercato attraverso il dr. Macario le tesi fatte dagli studenti su Villa Azzurra, che era il piccolo manicomio per i minori. Sono molto interessanti per il tipo di casistica e di patologia in ingresso. Si entrava a Villa Azzurra anche senza aver nessun tipo di patologia.

Le famiglie che accedevano al servizio di neuropsichiatria infantile provenivano dal sud e dal nord-est dal sud e dal nord est, inoltre fino a qualche anno fa la maggior parte delle richieste non era spontanea, proveniva dalle istituzioni, dalla scuola, dal servizio sociale, dal Tribunale dei Minori. I servizi territoriali hanno anche un po' questa funzione di ammortizzare l'impatto che il disagio sociale ha sulla popolazione. Chi si occupa di macrosistemi e di politiche sanitarie sottolinea spesso che il fatto che ci siano degli ammortizzatori sociali permette di mediare i conflitti che altrimenti avrebbero un'escalation incontrollabile. Questo succede adesso con la seconda generazione di migranti, nel senso che l'invio non è mai spontaneo, mentre per la popolazione italiana l'invio è ormai diventato quasi al 70% spontaneo. Con questi ragazzi voi vedrete abbiamo difficoltà nell'aggancio e nel trattamento, come succedeva per i migranti degli anni '80 e '90 italiani. Ci stiamo attrezzando nell'allestire quelli che ci paiono un po' i metodi più consoni e che sono fundamentalmente quelli di gruppo. Non tanto gruppi di adolescenti, gruppi di genitori, che facciamo anche, ma piuttosto allestire setting di mediazione che possono riguardare i genitori anche se molto spesso non ci sono i genitori, ma c'è un monogenitore, c'è la madre; oppure attraverso

i parenti più significativi: fratelli maggiori, educatori di comunità, per cui si allestiscono setting affinché si faciliti una comunicazione che travalichi il discorso del Noi e Altri. Per cui questo è l'aspetto difensivo – se vi piace usare questa parola - più forte. L'atteggiamento che pervade il clima organizzativo delle agenzie territoriali (ASL, Servizio Sociale, Tribunale dei Minori) può essere assestato nei nuclei dei migranti attraverso la lente d'ingrandimento della deprivazione. Il partire dal vertice della differenza socio-economica, spesso, chiude la visione a 360°; diventa uno schermo potente per cui l'essere povero vuol dire essere povero di spirito, quando sappiamo che le culture che incontriamo hanno oggi molta più spiritualità del mondo occidentale e questo non vuol essere né un giudizio, né un richiamo nostalgico, ma solo una sottolineatura dell'importanza del controtransfert istituzionale. Vi faccio un esempio: in alcune culture soprattutto quelle dell'area mediterranea - e questo lo vedrete nel racconto che ci sarà del ragazzo marocchino - i legami familiari sono definibili legami di sangue per sottolineare la grossa attenzione che si ha all'appartenenza. Per esempio, come una volta, ci troviamo di fronte a delle modalità di legame con la famiglia di appartenenza che è molto forte non soltanto psicologicamente. Per esempio i soldi che si guadagnano si mandano a casa, ma questo ha anche un grosso significato simbolico per cui il serbatoio e la radice dell'appartenenza è là e non qua. Molto spesso mi sono ritrovata con dei decreti del Tribunale dei Minori che riguardavano famiglie per cui il legame di sangue era molto importante. Il legame iperprotettivo era parte della loro cultura: per esempio il fatto che le tre generazioni, minore, madre e nonna venissero insieme ai colloqui era certamente visto come una modalità poco differenziata, ma era anche un modo di far vedere la propria cultura d'appartenenza.

In questo periodo ho in carico una ragazza che non esce perché è in preda ad uno stato ansioso notevole, ha 16 anni, i genitori sono del sud, e il fatto che io abbia una doppia appartenenza permette di osservare quali sono i modi, i modelli che mi propongono. Io so dove andare a guardare, per cui questa ragazza che è chiusa in casa ha come unico sbocco sociale in questo momento la famiglia della madre, che è molto numerosa, quindi fanno sempre insieme le vacanze: sono sette fratelli e fanno sempre le vacanze insieme. Quindi utilizzerò questa loro competenza per provare a fare uscire di casa questa ragazza: per cui userò gli zii. Perché in quella famiglia lì c'è il fatto di tenersi insieme, di tenersi uniti. La madre, che in questo momento traduce la loro cultura a me e tradisce in qualche modo il fatto di raccontare che cosa succede all'interno, perché sa benissimo che io porto anche un'altra frequente cultura, quella dell'emancipazione, del fatto che ragazzi e ragazze

si devono anche vedere, dell'autonomia. Tenete conto di questo aspetto per cui l'imbarazzo, la riserva, il fatto di non raccontare, il fatto di trovarci di fronte a situazioni non traducibili, ha a che fare molto con il tradimento della propria cultura. E non solo con questo, ma con un altro grande sentimento che è quello della vergogna, per cui "con che occhi mi guardo", il titolo di un articolo in corso di pubblicazione, definisce il modello per cui si cerca di tridimensionare, molto spesso si utilizza il pregiudizio che è uno strumento molto semplice, molto facile che ci avvicina comunque, ma che spesso rimanda a delle descrizioni poco autentiche direi, dove c'è un appiattimento degli Altri e di Noi molto forte. Per esempio ho fatto un colloquio con uno zio marocchino e la zia di una ragazza che era stata ricoverata in pediatria per un episodio di dissociazione probabilmente legato al fatto che avrebbe compiuto i 18 anni e che quindi sarebbe dovuta tornare in Marocco per sposare il promesso sposo e quindi ha preferito farsi ricoverare. Bene, lo zio - probabilmente dietro a questo ci sono tante cose che io non conoscerò mai - si è seduto davanti a me e ha iniziato a dirmi che lui non era maschilista e che gli harem non sono quello che noi pensiamo, quindi vedete che ha tentato di avvicinarmi attraverso l'utilizzo del macrosistema. Allora se tutto questo lo lasciamo lì, lo lasciamo cadere, non lo sosteniamo, avremo molta difficoltà a conoscere questo nucleo familiare, ma aprendo in qualche modo una curiosità tra quello che lui pensa sia un harem e quello che io ho sempre immaginato che fosse, tradiremmo tutte e due la nostra cultura e potremmo guardarci un po' di più. Ho incontrato nella mia carriera molte madri. Adesso anche molti padri, per questo abbiamo allestito un gruppo di padri di adolescenti, che quindi ci permetterà di farci anche una cultura e un'esperienza da questo punto di vista. Incontrando tantissime madri ho imparato che sono le portavoce o, come le ho definite nelle mie sistematizzazioni, "le esploratrici del mondo circostante", cioè sono i mediatori istituzionali, perché sono loro che vanno a fare le visite mediche, psicologiche sono loro che parlano con gli psicologi, sono loro che da un certo punto di vista hanno una competenza molto importante. Questo è il nodo della rete che noi gruppoanalisti citiamo in continuazione e che ci può portare ad una diagnosi del gruppo di appartenenza fatta attraverso le competenze mediatrici che il gruppo familiare ha con la società in generale.

Noi non incontriamo famiglie che sono riuscite ad auto-organizzarsi, come direbbe Moren, rispetto al macrosistema. Noi incontriamo famiglie che non sono riuscite ad attivare la competenza mediatrice con il macrosociale, che vuol dire parlare con l'insegnante, parlare con lo psicologo, vuol dire trovare una mediazione. Per esempio il ragazzo marocchino che parla marocchino a casa e italiano a scuola e i genitori stessi denunciano come problema, si

preoccupano perché capiscono che c'è un'esagerata scissione tra le due parti. Leggerete nell'articolo che vi distribuiremo ("Con che occhi mi guardo"), l'essere nella terra di mezzo, nella quale vive la seconda generazione sia un aspetto da considerare clinicamente. Vi leggo una frase per ritornare ad un contesto di sistematizzazione metodologica: "L'individuo non è consapevole di quanto la cultura sia inconscia e determini in larga parte il suo modo di relazionarsi al mondo e di interpretarlo". Questo è un concetto espresso da De Marè in Koinonia che riguarda i medium group. Vorrei aggiungere un'altra frase che è quella socratica "io so di non sapere", ma nell'ultimo seminario cui ho partecipato con Diego Napoletani mi ha colpito questa frase con la quale penso che un po' tutti noi abbiamo a che fare rispetto a queste culture diverse: "Non so di non sapere", che sottolinea l'aspetto della mancanza con cui dobbiamo avere a che fare. Il vertice da cui vi parlo è appunto l'impatto tra culture. Oggi come ieri, oggi un po' meno per gli italiani, più per gli extracomunitari il grande fenomeno come vi ho detto è il non aggancio dei pazienti. Era molto difficile per cui dal 1986 ho iniziato a gestire gruppi di madri che facilitavano lo scambio, era più un'omologazione al loro modo di stare insieme: si sta in gruppo, si parla, si scambia. Nella cultura mediterranea c'è lo scambio, anche che se non porta a niente di fatto, ma voi vedete che nella comunicazione spesso l'obiettivo delle culture mediterranee è di scambiarsi i pensieri. In altre culture non è così. Quindi quello che proponevo alle madri era su per giù un concetto di questo genere: la patologia non risiede né nel bambino né nella madre, neanche nella loro relazione, ma è una patologia scatenata da un contesto sociale e un contesto mediatore come il gruppo può forse aiutare a risolvere.

Che cosa succede con queste reti familiari di nuclei migranti? Succede che come noi sappiamo bene non sono sostenute nel quotidiano dalla cultura loro, perché la cultura esterna dominante è diversa. Anche se la famiglia di appartenenza attiva dei modelli diversi di allevamento, spesso diventa fragile questo modello nei vari cicli di vita, quindi le difficoltà possono essere presenti all'inizio o nell'adolescenza o viceversa. Quindi il modello di appartenenza può entrare in crisi a seconda del ciclo di vita.

Dico questo perché altrimenti ricadiamo nel pregiudizio: la famiglia di migrati è sempre in crisi perché lo è. Può esserlo all'inizio perché ad esempio non c'è una rete che sostenga il gruppo familiare. Può invece accadere più avanti, come spesso succede con i genitori di ragazzi rumeni che denunciano ai genitori la loro paura degli italiani perché il loro modello, che possiamo ipotizzare essere quello non capitalistico, ha timore di un modello consumistico. Per cui il ragazzo viene "corrotto" da gruppi di coetanei italiani,

questo è il fenomeno di massa che evidenzia l'intrapsichico collettivo, che è conformato anche rispetto al consumismo. Quali tipi di pensieri e sentimenti noi possiamo tenere a mente, quanto nel nucleo familiare ci sia di spazio per una risonanza sociale, ad esempio quanto questo gruppo familiare riesca ad avere una certa risonanza nel suo nucleo familiare, nella sua famiglia allargata? Certamente noi abbiamo a che fare con quelli che non hanno risonanza se non in un "là e allora", lontano, immaginario, idealizzato, sembrerebbe quasi un rispecchiamento sociale, questo è molto umano, per cui hanno degli ambiti dove c'è un rispecchiamento una possibilità di condivisione. Molto spesso, il fatto di avere come obiettivo il riscatto sociale ed economico non permette ai genitori di avere spazio per altro, per cui il fatto di allestire dei gruppi ha dei pluriobiettivi: attivare un rispecchiamento ed una condivisione. Molto spesso i genitori quando noi ci aspettiamo che abbiano capito "l'universo creato" ci dicono solamente "ah, ho capito che c'è qualcuno come me", quindi dobbiamo giocare la nostra mancanza, questo è l'obiettivo che molto spesso riusciamo ad ottenere.

Veniamo alla seconda generazione: perché la seconda generazione è a rischio disgregazione? Perché ha molti obiettivi, per esempio a differenza dei genitori non possono avere riferimenti nel passato, ma hanno l'obiettivo sano agganciare il futuro per tutta la famiglia. Pensate ad esempio agli adolescenti, al loro tipo di oscillazione tra passato, presente e futuro. Per esempio, come leggerete nell'articolo, gli adolescenti di seconda generazione hanno diversi gruppi di appartenenza tra cui quello dei nativi ed hanno il desiderio di diventare come i nativi. Questo tema è molto importante: il desiderio del riscatto e come questo sia anche un movimento interno alle sedute di psicoterapia.

Il pregiudizio ci fa pensare che il migrante lo faccia solo per bisogno, ma in realtà questo è soltanto un aspetto. I sociologi lo hanno studiato molto più di noi, per esempio il fatto che nella terra d'origine ci sia già una socializzazione anticipatoria da parte del migrante, nel senso che già nella terra d'origine - e con i mass-media figuriamoci quanto questo sia vero - vi è l'identificazione con i nativi, con i futuri nativi e quindi questo assetto mentale possiamo pensare quanto sia importante tenerne conto quando il genitore si confronta con la realtà dell'integrazione del figlio, cioè il suo modello, la sua immagine quanto corrisponda poi con la realtà. Molto spesso niente in quelli che incontriamo noi. Quindi c'è un pensare sopra, un farsi un'idea, un prospettarsi un futuro che rimane in due menti separate. Non c'è la mediazione nei casi che noi vediamo tra l'immaginario del genitore e l'immaginario del ragazzo, che cosa si aspetta da me la prima generazione e viceversa, non c'è un canale di comunicazione.

Nei colloqui che facciamo con i ragazzi migranti di adesso molte volte scatta un cambiamento senza che ci sia consapevolezza né da parte nostra né da parte del ragazzo o della ragazza. Ho in mente, per esempio, un ragazzo marocchino di 15 anni che non parla, non dice una parola, è stato messo in una scuola perché l'hanno deciso i fratelli, il padre è in Marocco e anche le mogli dei fratelli, il ragazzo spiazzando tutti decide di cambiare scuola, di fare una scelta autentica, di prendersi la responsabilità, senza parlare. Vedrete il disegno di questo ragazzo nell'articolo che vi sarà distribuito. Quindi succede qualcosa che forse ha a che fare con i gruppi e con le culture, non tanto con il contesto individuale, ma ha a che fare con l'impatto delle culture. Il cambiamento di scuola non è stato fatto all'interno di una sua scelta, di un suo desiderio, di un suo esplicito sentimento, ma è stato fatto rispetto a un'istituzione che è la famiglia, per cui decide tutto la famiglia, cambio la scelta della famiglia, la faccio mia.

Con che occhi mi guardo? Può succedere che quando noi incontriamo le famiglie di migranti, possiamo immaginare che i genitori vogliono che il figlio si integri, anzi si confonda con gli altri e noi abbiamo il problema della con-fusività di questi ragazzi, che gli altri riconoscano in loro aspetti della loro cultura, ma questi ragazzi non si sentono né Noi né gli Altri. Questo è un aspetto interno di cui dobbiamo tenere conto, la spinta emancipatoria sull'identità di confondersi con gli altri, gli altri cercano in loro delle parti con le quali possano entrare in risonanza, nella clinica sappiamo bene che rileviamo un sentimento di non compattamento (dire identificazione mi sembra troppo), né in una cultura né in un'altra. Più del lavoro che ho portato oggi se voi leggete alcune storie, alcuni romanzi scritti da migranti di seconda generazione, per esempio "l'Omonimo", (la storia di una seconda generazione indiana che vive in America e che delle sue radici non se ne vuole fare niente, anzi le vuole assolutamente dimenticare e si identifica totalmente con l'americano medio), questo sentimento di non appartenenza fa sì che il pregiudizio sia molto alto all'interno della seconda generazione rispetto alla prima. Se invece riusciamo con questi ragazzi ad essere più dialettici, possiamo guardarli senza incasellarli. Questo sarebbe il riconoscimento da attribuire alla seconda generazione: né qua, né là. Il nativo di seconda generazione migrata guarda al suo gruppo di appartenenza anche con gli occhi dei nativi, ma anche con i vissuti dei genitori che si vedono emarginati, ma che non è detto che lo siano o che se lo sentano. Per esempio in questo romanzo ("L'omonimo"), vedrete che il fatto che lui guardi ai suoi genitori con l'occhio del nativo e li rende emarginati sia solo un suo vissuto, non è vero che loro sono emarginati. Loro in qualche modo sono più forti di lui perché rie-

scono a tenere dentro di sé il conflitto. Quindi la seconda generazione si crea un mondo tra le pressioni di due collettività entrambe importanti per lui.

Le collettività possono essere due o possono essere anche tre, dobbiamo fare una anamnesi che tenga conto di questi aspetti. Quando è socialmente integrato allora è un outsider tra i suoi e inizia il processo di oscillazione tra un “là e allora” che è la cultura di appartenenza, ed un “qui ed ora”. Dobbiamo pensare che ci può essere un’oscillazione costante e un riuscire a fare diventare una ricchezza questo, come quando si sanno due o tre lingue.

Vi leggo un pezzo di un volume, tratto da “Una barca nel bosco” di Paola Mastrocola e parla di un ragazzo siciliano che migra a Torino per studiare. Il padre rimane nell’isola, fa il pescatore, la madre lavora, ma non fa la mediatrice tra le culture. Non finisce bene questo libro, non riuscirà ad oscillare questo ragazzo, si costruirà in casa un’isola, si isola, non si integrerà, non riuscirà a riscattare la sua famiglia e sarà per lui un grande fallimento. La scrittrice lo dice molto bene e ne parla dal punto di vista dell’inserimento quando è adolescente, lui sta in una scuola superiore, c’è la dr.ssa Lo Gatto che è la psicologa all’interno della scuola. Lui cerca di identificarsi con i suoi coetanei, attraverso una cintura. “Anche a sforzarmi non mi venivano le parole ma io vorrei una cintura di pesce. Forse mi sembrava di essere un altro. Mia madre non mi conosce così, lei è abituata a me, come faccio a disabituarmi. Io vado d’accordo con questa Lo Gatto e vorrei fare proprio tutto quello che mi dice lei, solo che poi mi si forma in testa l’immagine di mia madre. È come se avessi due stanze nella mia testa: da una parte ci sta la Lo Gatto e dall’altra mia madre che non si assomigliano proprio per niente. Mi piacerebbe la Lo Gatto come madre”. Inizia un processo di affiliazione, poteva diventare la patria di adozione, ma non lo è diventata. In un’altra parte del libro c’è la parte del padre, di identificazione paterna. Alla fine del libro muore il padre cui loro non hanno mai detto niente per cui il padre aveva il suo immaginario, la madre il suo ed il figlio il suo. Non c’erano quei trattini che noi gruppoanalisti cerchiamo faticosamente di attivare. Va al cimitero e dice al padre: “...ma non c’eri mai, c’era la Lo Gatto e meno male, piangeva (quando lui le dice che il padre era morto lei si mette a piangere), non sai quanto mi faceva bene allora che qualcuno piangesse per me. Quando ha saputo che eri morto ha saputo anche chi eri. Mi vergognavo di dire la verità, ora invece lo sapeva che avevo un padre pescatore, che era rimasto laggiù sull’isola a tirare su retate per farmi studiare”.

Per cercare qualcosa che mi ispirasse ieri sera ho riletto per la trentesima volta un bel libro che si intitola “Psicoanalisti in azione” che tratta di psicoanalisti che raccontano delle loro migrazioni e di quanto abbiano faticato in

questo. E poi ho letto “Voci multiple”. È un libro che parla di come affrontare le famiglie multietniche. E allora questo nostro collega scriveva: “Ma perché io mi occupo di traumi, di famiglie multietniche, di migrazioni?”. Allora lui lo dice, tratto da “Voci multiple” a cura di Papadopoulos, edito da Mondadori, 1999, e questo è uno degli autori che intitola il suo intervento: “La malattia e la perdita”, perché noi quando facciamo le analisi non siamo solo rispetto al paziente, ma siamo anche rispetto al trauma, al viaggio che è traumatico perché spesso arrivano con motoscafi ecc... ecc..., molto spesso non lo dicono, non lo possono dire e quindi noi possiamo immaginare. Siamo di fronte al trauma, alla malattia e alla disumanizzazione. Questo psicoanalista fa un viaggio dall’Africa all’Inghilterra, si ammala sulla nave, i suoi genitori non sono con lui perché erano migrati prima di lui in Inghilterra e succede la tragedia. Per cui lui si occuperà sempre di malattie, di migrazioni, deciso ad alleviare la sofferenza. Si ferma a Brindisi perché la nave si ferma a Brindisi e lo lascia lì. “per mia fortuna il mio amico Peter anche lui diretto all’università rimase con me. Devo a lui se sono riuscito a conservare la mia sanità mentale, mi sono interrogato su questo, diversi allontanamenti dai genitori, per anni fino a che non ho letto Bowlby e ho scoperto che i bambini malati separati dalla famiglia passano la maggior parte del tempo a cercare i genitori. Io aspettavo che arrivassero i miei genitori, non arrivarono mai, diventai uno psicoterapeuta autodidatta e mi identificai con i dottori”. Non è un caso che mi occupi di attaccamento all’interno della famiglia, come aiutare le famiglie con membri in gravi condizioni di salute o disabili, natura dei miti delle storie e delle leggende di famiglia, aspetto narrativo della terapia familiare. Questo amico gli raccontava un sacco di cose mentre era in ospedale, cosa che noi facciamo con questi ragazzi. Cosa fa il mediatore tra culture? Cerca di allestire un setting in cui si tenga conto delle storie. Di solito il gruppo familiare delega un membro, di solito la femmina nel ruolo di esploratore della cultura dei nativi e mediatore, traducendo in simultanea in ogni circostanza. Se questo modello è rigido naturalmente il membro prescelto si ammala. Spesso il primogenito comunica con l’esterno con una funzione di traduttore, ma come abbiamo detto anche di traditore, si inserisce nei luoghi sociali rinomati e li rinomina per la famiglia. Questo è un caso: la secondogenita non parla con i nativi, è ostaggio della cultura di appartenenza, tiene vivo il discorso del “là e allora”, sta in casa, si chiude. E questo è un modello. Un altro modello che ho incontrato di cui tener conto, e l’ho imparato nei gruppi delle madri, è che molto spesso nelle culture mediterranee la primogenita femmina alleva le altre. Quando si trova ad essere madre che cosa succede? Succede spesso che l’inconscio fa brutti scherzi, per cui è

mamma-sorella, per cui una mamma se la prende ancor di più con i fratelli che non una mamma- mamma. Allora succede che queste mamme che hanno già fatto le pseudo mamme, hanno un rapporto sia fraterno, che materno per cui noi vediamo che la qualità della relazione è proprio quella. Se la prendono se il figlio disubbidisce, come se non se lo aspettassero. Questo è un argomento che viene trattato molto nei gruppi con le mamme.

Parlavamo della vergogna, ne parlava anche il ragazzo della “Barca nel bosco”, la vergogna come un sentimento diffuso e fisiologico del migrante, ma spesso potenziato dalla risonanza sociale e ad esempio, questo l’ho visto molto forte con i padri dei maschi. Il padre di un ragazzo a cui dovevo fare una certificazione mi ha detto: “il ragazzo non lava i vetri, non va a lavorare”, io tra me pensavo “anche se lo facesse”, ma non potevo subito far vedere l’altra parte emancipatoria, ci saremmo messi in un circolo vizioso. Quindi la vergogna che questo padre si sentiva addosso, chissà come i ragazzi marocchini, che vanno a scuola e vedono altri che lavano i vetri come pensano di essere guardati. Questo padre mi ha detto “lui non lava i vetri”, allora immaginiamoci che noi abbiamo come riferimento immaginario questi adolescenti che “lavano i vetri”. È un’appartenenza culturale che pesa e si deve valutare decidendo di fare, per esempio, una certificazione di handicap, si deve valutare se questa aggravi o se non aggravi la situazione o se si debba giocarla insieme al gruppo di appartenenza.

Alcuni aspetti di autenticità possono essere anche non sostenuti dal gruppo di appartenenza perché il desiderio che sia come i nativi è molto forte da parte degli stessi genitori. Immaginatevi per un adolescente la cui domanda fondamentale è “chi sono io?” e “chi sono i miei genitori?”. “Ma sarò proprio figlio di questi due?”. Con la seconda generazione migrante questo diventa alla seconda. Con adolescenti extracomunitari, migranti e adottivi diviene alla terza. Quindi nel lavoro con questi ragazzi noi abbiamo a che fare con domande adolescenziali che diventano esponenzialmente pericolose. Noi possiamo attivare dentro di noi alcune difese che io definisco la “familiarizzazione” con il paziente extracomunitario, migrante. “Siamo tutti uguali non ti preoccupare, io sono come te, tu sei come me”. Quindi cerchiamo di superare questa difficoltà, la diversità o la fatica a conoscere l’altro. Ad esempio mi vengono in mente quei pazienti che ti danno del tu, per cui c’è una familiarizzazione, ma l’atteggiamento mentale dell’operatore può diventare paternalistico. Oppure c’è la infantilizzazione, cioè considerarli sempre la minoranza, trattarli come la minoranza etnica per cui attiviamo un sacco di procedure particolari. La personalizzazione del migrante come se non ci fosse un aspetto macrosociale molto forte tra noi e loro. Tenere conto nel nostro transfert e controtransfert

che queste schermature possono essere presenti nella relazione. Finisco col tracciare alcuni temi che ci possono interessare per quanto riguarda la prima generazione. La prima generazione può tendere a rimanere se stessa, perché sente l'identità minacciata, più non è sostenuta dal sociale più c'è un irrigidimento nel rimanere se stessi. Molto spesso c'è un distanziamento tra la prima e la seconda generazione, perché come dicevamo prima c'è un distanziamento sia nella cultura come diceva il ragazzo del libro, sia anche nell'oscillazione dell'identità tra la prima e la seconda generazione. Certamente molto spesso c'è una fragilità della prima generazione, noi lo vediamo sia nelle tossicodipendenze che nei disturbi della condotta, la fragilità della prima generazione è proprio data dall'investimento eccessivo sul riscatto sociale. Finisco col dire che non incontriamo i nuclei che acquistano una competenza di mediazione, la competenza di differenziazione dei diversi membri della famiglia, noi dobbiamo percorrere quel tragitto di differenziare le funzioni all'interno del gruppo familiare, attivare le competenze che certamente hanno oppure gliele sosteniamo. Con i genitori, quando sento raccontare le loro storie, gioco molto con le parole del ri-sentimento durante la narrazione e io lo utilizzo per ri-cognizione, cioè riconoscere attraverso anche i sentimenti di vergogna, di disperazione, di risentimento. Il genitore vede nella seconda generazione questi sentimenti forti di rabbia, possiamo vedere insieme a lui di cosa ci sta parlando la seconda generazione. Ho l'ambizione, l'obiettivo di umanizzare il contesto, di renderlo il più umano possibile perché noi sappiamo che questi nuclei, soprattutto quelli di adesso hanno a che fare con alcune esperienze che possono essere ad esempio il viaggio per raggiungere l'Italia, di cui noi possiamo non sapere nulla e che possono racchiudere, in una corazza. Insieme ad alcuni che lavorano su questi temi abbiamo letto, attraverso anche una sottolineatura che aveva fatto una collega dei contesti disumanizzanti, il libro "Violenza e dialogo". L'autore parla del fatto che si può attivare proprio nel nostro concetto di risonanza un atteggiamento sadico e masochistico all'interno del setting, proprio perché all'interno di queste storie ci sono degli aspetti che spesso non potremo mai toccare. Che cosa faccio io per questo? Un po' me li invento, un po' allestisco dei setting tenendo conto che ognuno di noi si deve portare un pezzo della propria storia per poterla tradire, ma se non se la porta dietro non può tradirla e non può tradurre per i ragazzi...Penso ad un ragazzo a cui faccio i colloqui con il suo educatore, lo porta con sé perché quella è la sua storia nel qui ed ora e allestisco questo setting, che io spero essere il meno traumatico possibile per il ragazzo. Con questo ho concluso. Grazie. Lascerei un attimo di domande, chiarimenti poi farei un intervallo per ricominciare con la casistica che ci porterà la dr.ssa Boglione.

Relazione presentata dalla Dott.ssa Cinzia Boglione

Introduzione

Per introdurre il mio intervento mi sembra importante partire dal concetto di globalizzazione. La globalizzazione, secondo il pensiero di Cevik, appare come un concetto di difficile definizione:

[...] per l'individuo significa sviluppare una specie di universalità, una sorta di cittadinanza mondiale. A livello più pratico, il concetto di globalizzazione che viene usato oggi si riferisce a norme culturali, economiche e politiche occidentali – americane ed europee – che si infiltrano in altre popolazioni in tutto il mondo [...] (Cevik, 2006).

“Alla globalizzazione non eravamo preparati. L’abbiamo pensata solo come libera circolazione delle merci, senza neppure sospettare che avrebbe comportato anche la libera circolazione degli uomini. La seconda causa che minaccia l’implosione è dovuta al fatto che non ci sono più idee. Non ci sono più valori. Non se ne producono più.” (U. Galimberti, *Perché la città rischia l’implosione?*, quotidiano *Repubblica*, 14 aprile 2007).

La realtà odierna punta all’individualismo, quindi è molto difficile pensare ad una realtà piena di differenze, non è possibile parlare d’integrazione, ma di convivenza, di rispetto delle diverse culture, per non pensare di poter annullare le differenze, ma valorizzarle e renderle una ricchezza, non un limite.

In questo panorama introdurrò alcune situazioni con le quali abbiamo iniziato a confrontarci, come equipe specialistica di lavoro sugli adolescenti.

Come già sottolineato parlerò delle seconde generazioni.

Il Consiglio d’Europa ha sentito la necessità di definire tali soggetti: “vengono considerati migranti della seconda generazione i bambini che sono nati nel paese d’accoglienza dei genitori stranieri immigrati, che li hanno accompagnati, oppure li hanno raggiunti a titolo di ricongiungimento familiare e che vi hanno compiuto una parte della loro scolarizzazione o della loro formazione professionale”.

Luigi: poco tunisino, molto italiano

Luigi è un ragazzo di quindici anni, nato in Italia da madre italiana e padre tunisino; fisicamente è molto alto, robusto, è scuro di capelli, ma non presenta lineamenti chiaramente arabi. I genitori si separano circa sette anni fa, lui va a vivere con il padre per circa un anno, mentre la sorella, più piccola di qualche anno, rimane con la madre. Il ragazzo ricorda quel periodo con ambivalenza: da un lato era felice di vedere il padre giornalmente e si sentiva molto legato a lui, dall'altro se ne sentiva responsabile, il padre lo lasciava spesso solo a casa ed egli era preoccupato, lo viveva come una persona debole che andava protetta.

Luigi torna a vivere con la madre, verso la quale mostra un attaccamento profondo: è il suo punto di riferimento stabile, non lo ha mai deluso, è sempre stata presente, nonostante Luigi abbia vissuto per un certo periodo lontano da lei. Da quando il ragazzo torna a vivere con la madre, il padre si distacca dai figli, telefona loro raramente e li incontra poche volte l'anno. Luigi sostiene di voler bene a suo padre, di non essere arrabbiato con lui per la sua assenza, ha accettato/rassegnato che suo padre abbia quel carattere e che non ci si possa aspettare nulla da lui, l'importante è mantenere in qualche modo un legame con lui, vederlo, sentirlo nel momento in cui il padre decide di farlo.

La rabbia nei confronti della figura paterna emerge nel momento in cui prendono forma le due appartenenze culturali di Luigi: quella italiana e quella tunisina. Luigi rifiuta la parte di sé tunisina, si sente solamente italiano, sottolinea come il suo lato tunisino sia "molto piccolo". Il ragazzo racconta che suo padre è nato dall'unione tra un italo-tunisino e una tunisina, "già lui non è un tunisino puro", di conseguenza egli si sente "ancor meno tunisino", e rinforza questo pensiero chiedendo ripetute rassicurazioni alla psicologa circa la correttezza del suo ragionamento. Luigi sembra associare la parte tunisina del padre al suo non essere una figura di riferimento stabile e affidabile: "...d'altronde, se senti cosa dicono degli arabi alla televisione e sui giornali non puoi pensarla diversamente, non puoi fare altro che trovare una conferma a questi pensieri...". La componente italiana, invece, è associata a quei brevi periodi di accudimento paterno durante la loro convivenza; secondo il ragazzo è proprio quel lato italiano che consente al padre, anche se raramente, di occuparsi dei suoi figli.

Luigi sostiene di non voler crescere, teme le responsabilità, sta ripetendo la seconda media per la seconda volta e non manifesta alcun disagio nei confronti dei compagni più piccoli, mostra atteggiamenti infantili, non adolescenziali.

Questi tratti sono confermati dal legame molto forte con la madre, verso la quale Luigi non mostra alcun momento di ribellione, come dovrebbe essere tipico dell'età. Luigi e la mamma sembrano rappresentare una coppia genitoriale, molto fragile, debole, alla ricerca continua di un sostegno reciproco: l'uno non può vivere senza l'altro.

Luigi non ha passioni, non ha alcuna immagine di sé nel futuro; l'obiettivo immediato è mettere dei soldi da parte per comprare la "play-station tre", verso la quale mostra una forte dipendenza, quando parla dei suoi video-giochi sembra poter uscire dall'appiattimento affettivo che lo caratterizza. Giocare è il suo rifugio dal mondo esterno, si sente al sicuro, vorrebbe non smettere mai di giocare, passare giornate intere con i suoi video-giochi, senza sentire l'esigenza di interrompere e di dedicarsi ad altre attività. Racconta di una ragazza con cui ha avuto un "storia, ma ora preferisco pensare solo alla play-station, non ho voglia di stare con una ragazza".

La sorella minore di Luigi, Ilenia, sembra invece rappresentare la parte della famiglia che sta tentando di far convivere le due culture; Ilenia è molto carina, con tratti spiccatamente arabi, con un carattere forte, capace di esternare la rabbia nei confronti del padre abbandonico e della madre, che essendo l'unico riferimento stabile diviene il ricettacolo di tutti i suoi sentimenti negativi.

Ilenia non investe molto in campo scolastico, è in piena ribellione adolescenziale, ma parla a lungo della Tunisia, dei nonni che non ha mai conosciuto, del suo desiderio di andare a visitare la Tunisia, a conoscere i suoi parenti. Ilenia ha molti amici, quasi tutti extracomunitari, appartenenti ad etnie diverse, quindi non rifugge la sua parte Altra, ma sembra stia tentando di farla convivere e dialogare, anche se a volte con difficoltà, con la parte Noi.

Durante i colloqui con Luigi emergono in lui molte paure, è un ragazzino emotivamente molto immaturo; frequenta un centro per ragazzi, dove ha un educatore di riferimento che descrive come molto assente; verso questo ragazzo Luigi sembra poter esternare le rabbie e i rancori per "essere spesso dimenticato agli appuntamenti".

Emerge anche il senso di vergogna nei confronti della propria cultura d'appartenenza, verso la quale emerge una netta negazione e separazione tra le due culture: Noi-Italiani, Altri-extracomunitari.

A scuola nonostante sia un pluriripetente e abbia una corporatura importante non è temuto dai compagni più piccoli, anche se è stato sospeso per aver picchiato un compagno per difesa; la rabbia la esterna maggiormente con gli insegnanti.

Luigi è un ragazzino confuso, fa nascere nell'altro forti sentimenti d'accudimento e rassicurazione, per essere sostenuto e accompagnato nella crescita verso sentimenti più adulti, come se dovesse essere educato ad essi.

La mamma rappresenta per Luigi una figura da proteggere e tutelare, che non sembra in grado di poter reggere i suoi attacchi aggressivi: per aver lasciato il padre, per aver sposato un tunisino, per non essere una madre sufficientemente contenitiva.

Luigi non sembra capace di proiettarsi nel futuro, vede soltanto se stesso e la play-station, con la possibilità di svolgere il lavoro di testista di videogiochi; però rimane totalmente immobile ad aspettare che qualcosa accada, come fosse totalmente in balia degli eventi, incapace di farsi carico anche solo in minima parte di se stesso e del suo futuro. È paralizzato, ha troppa paura di legarsi affettivamente a qualcuno, di soffrire ancora, meglio isolarsi, ritirarsi con la play-station.

“La passività e l'inerzia sembrano caratterizzare l'atmosfera della nostra città, dove l'impressione è che nessuno abbia una storia da scrivere né passata né futura, ma solo energia da liberare in una sorta di spontaneità selvaggia, dove non circola alcun senso.

Come smuovere quest'inerzia, questa passività? Senza una risposta a questa domanda, senza una curiosità ideativa, senza una partecipazione anche minima al mondo delle idee e dei valori, la società diventa “massa” che, come un buco nero, risucchia energia sociale e non la rifrange più. La massa, infatti, assorbe tutte le idee e non ne elabora alcuna, assorbe tutti i valori e semplicemente li digerisce. Dà a tutti gli interrogativi che le sono posti, una risposta tautologica, che è poi quella appresa dallo schermo televisivo. Non essendo sua, questa risposta non coinvolge la sua partecipazione, ma in un certo senso, potremmo dire: “fa massa”, e dove si fa massa tutta l'energia sociale implode, e nella sua implosione produce il gesto violento.” (U. Galimberti)

Riprendo il concetto di DISUMANIZZAZIONE, che mi sembra si possa ben collegare al concetto di isolamento e di ritiro affettivo e sociale, ben rappresentato da Luigi. L'avvicinarsi ad un mondo ancora altro, terzo, ma disumanizzato come quello dei video-giochi rispetto ai due da cui proviene permette forse a Luigi di sentirsi a pieno titolo parte della massa dove non ci sono affetti, emozioni, dove ci si può confondere con l'altro, dove le individualità, le diversità non esistono e ci si può illudere di appartenere finalmente a qualcosa: il Noi e gli Altri si confondono.

A tal proposito, nel disegno della famiglia Luigi rappresenta tre persone: la mamma, il figlio e la figlia, i corpi sembrano stilizzati/deumanizzati. La difficoltà a confrontarsi con il mondo e il tentativo di confondersi con la massa avvicina molto il Noi agli Altri: questo fenomeno lo ritroviamo molto spesso anche negli adolescenti italiani, che preferiscono ritirarsi nel mondo asettico dei video-giochi, all'interno delle loro case, piuttosto che interessare relazioni significative con l'altro e poi rischiare di esserne feriti.

Gabriel: osservando l'Italia da un cortile che non c'è più

Gabriel è un ragazzino rumeno di tredici anni, alto, piuttosto robusto, con gli occhi azzurri, dietro ad un grande paio d'occhiali. È nato in Romania ed è arrivato in Italia insieme alla madre all'età di circa sei anni, per un ricongiungimento familiare con il padre che lavorava nel nostro paese da quando lui è nato. Dopo circa tre anni dall'immigrazione nasce suo fratello, al quale viene dato un nome italiano, Carlo. Gabriel lo descrive molto diverso da lui; attraverso i suoi occhi Carlo appartiene più agli Altri, che al Noi: parla moltissimo, cerca sempre di mettersi al centro dell'attenzione e ha molti amici. Gabriel, invece, è chiuso, riservato, arriva all'ambulatorio territoriale psicologico dell'età evolutiva per un problema di balbuzie.

Gabriel ha un legame molto forte con la madre, trascorrono molto tempo insieme; egli la aiuta occupandosi del fratello più piccolo. Gabriel è un ragazzino molto adeguato e responsabile; in famiglia difficilmente confida alla madre ciò che prova, come la rabbia per sentirsi a volte troppo responsabilizzato. Un atteggiamento di maggiore chiusura lo manifesta nei confronti del padre, con il quale trascorre poco tempo e parla molto raramente. Il ragazzino si mostra incapace di manifestare qualsiasi forma di sentimento negativo nei confronti dei suoi genitori, che lavorano e fanno molti sacrifici per lui e il fratello; l'unica rivendicazione è il dire loro che per lui sarebbe stato meglio restare in Romania.

È un ragazzino intelligente, con buoni risultati scolastici; le difficoltà maggiori le riscontra in italiano, sono frequenti gli errori d'ortografia e nei tempi dei verbi, sembra proprio difficile per lui "comunicare" con l'altro italiano.

Gabriel si sente carico delle aspettative genitoriali, che vedono in questo figlio molto adeguato colui che potrà favorire il loro "riscatto sociale": il papà lavora in un'impresa edile, la mamma fa la colf. Il ragazzino si vede nel futuro come un ingegnere edile, che avrà la possibilità di guadagnare molti soldi, senza dover fare un lavoro così faticoso, come quello del manovale.

Durante i colloqui con la psicologa Gabriel si rivela un ascoltatore molto attento, anche se parla con difficoltà dei suoi pensieri e sentimenti. È molto difficile entrare in relazione con lui, è come se ogni volta ergesse una barriera o indossasse una corazza per evitare di essere ferito; mostra uno spiraglio d'incontro solo quando viene sollecitato a parlare della sua terra.

“... in Romania era tutto diverso, là mi conoscevano tutti, le persone erano diverse, meno cattive, non mi prendevano in giro, avevo molti amici che mi venivano a cercare; vivevo in un paesino dove si poteva stare molto tempo fuori a giocare, c'erano i cortili. Qui i compagni di classe sono diversi, ho pochissimi amici, i compagni mi prendono in giro, se studio dicono che sono un seccione e che non parlo mai con nessuno. A volte mi chiedo come sarebbe stato diverso se fossi rimasto in Romania e dico ai miei genitori che avrei preferito rimanere lì... Non torniamo tutti gli anni in Romania, la prima volta che sono tornato dopo essermi trasferito qui, là tutti mi riconoscevano, invece io non ricordavo più chi fossero...”.

Dalle parole di Gabriel emerge un po' di timore nei confronti dell'altro, che probabilmente mette in atto atteggiamenti di bullismo nei confronti di chi ritrova nei panni della vittima o semplicemente del più debole, di colui che è un po' più in difficoltà.

Anche Gabriel, come Luigi, preferisce trascorrere il suo tempo libero a casa, davanti alla play-station; il costo emotivo di ricercare una relazione significativa con l'altro è pericolosa, può far soffrire ancora.

Nei ragazzini italiani, spesso figli di seconde o terze generazioni d'immigrati dal sud-Italia, o comunque ragazzini in situazioni sociali svantaggiate può emergere una sorta di rivendicazione nei confronti dei nuovi immigrati: si sentono usurpati, invasi e di conseguenza estremamente rifiutanti, arrabbiati, a volte aggressivi, nei confronti di coloro che per qualche ragione percepiscono come diverso da loro. Qui forse si può anche ricollegare il concetto di massa citato in precedenza: le diversità si annullano nella massa, non sono più tollerate, quindi si può arrivare al gesto violento.

Maria: nostalgia e desiderio di un paese vicino ma troppo lontano

Maria è una ragazzina di tredici anni, nata in Ecuador da genitori ecuadoreni, è arrivata in Italia cinque anni fa per un ricongiungimento familiare con la madre, che è immigrata in Italia quando la figlia aveva due anni.

Prima dell'immigrazione, Maria ha potuto vedere sua madre soltanto una volta, durante un viaggio della stessa in Ecuador.

Nel suo paese d'origine Maria viveva con la nonna materna e il fratello più grande di sette anni; i genitori si sono separati quando lei era molto piccola. Il padre ha formato una nuova famiglia, pur mantenendo i rapporti con il precedente nucleo familiare. Anche la mamma di Maria in Italia ha creato una nuova famiglia; Maria ha conosciuto la nuova sorellina, di circa un anno, quando si è trasferita in Italia. Dopo tre anni dall'arrivo nel nuovo paese, nasce un'altra sorella, alla quale Maria appare molto legata e nei cui confronti si relaziona come vice-mamma: molto protettiva e rassicurante, a volte perfino timorosa di perdere il suo affetto. La madre e la sorellina più piccola sono state recentemente in Ecuador, dove si sono trattenute per circa un mese. Durante questo periodo Maria ha manifestato il timore di perdere l'affetto della sorella e, nel contempo, di venire usurpata del suo ruolo di nipote preferita della nonna, temendo che, una volta conosciuta la nuova nipotina, questa avrebbe potuto prendere il suo posto.

Maria arriva al servizio territoriale di psicologia dell'età evolutiva per conflittualità con la figura materna: la ragazza sta entrando nella fase adolescenziale e inizia ad esternare la rabbia nei confronti della madre che, in un primo momento, l'abbandona, lasciandola in Ecuador, e poi decide di riavvicinarla a sé, facendola venire in Italia.

In Maria è ancora molto vivo il ricordo del suo paese d'origine, è visibilmente felice di parlare di tutto ciò che fa parte della tradizione ecuadorena. Il suo sogno è di laurearsi in medicina in Italia per poi tornare in Ecuador a lavorare con suo padre, medico anche lui. I racconti della sua vita nel paese d'origine appaiono ricchi di particolari concreti e affettivi, tali da condurre l'interlocutore attraverso i luoghi che descrive.

La nostalgia per l'Ecuador, per la nonna e per i cugini è molto forte, tanto che è molto ansiosa che arrivi l'estate perché la mamma le ha promesso che potrà partire per rincontrare finalmente i parenti e gli amici e per poter ancora godere e assaporare quei profumi e quei cibi che in Italia sono impossibili da trovare.

Maria è inserita abbastanza bene dal punto di vista sociale, ha ancora qualche problema con la lingua ma è molto intelligente ed è riuscita a fare un buon recupero. La ragazza, durante i colloqui con la psicologa, porta il dispiacere di stare gradualmente perdendo lo spagnolo scritto: "... conosco ancora bene lo spagnolo orale perché in casa si parla, anche se mia madre a volte mi prende in giro perché sbaglio alcune pronunce..."

Gli amici più importanti di Maria sono stranieri, di nazionalità diverse, ma è anche molto forte il legame e la frequentazione con i familiari di diverso grado che vivono in Italia e con il gruppo etnico d'appartenenza del com-

pagno della madre, peruviano e portatore di una cultura piuttosto simile a quella ecuadorena.

Maria è una ragazzina con molte risorse, ha molta voglia di confrontarsi con il mondo, ha le capacità per accogliere e ricavare un buon vantaggio dalle possibilità che le vengono offerte: frequenta lo stesso centro per ragazzi in cui è inserito Luigi. Entrambi portano una descrizione molto simile del centro, come di un luogo in cui le educatrici sono molto severe, lasciano loro pochissima libertà; Maria riconosce e accetta l'aiuto che le viene offerto per i compiti e si è creata un gruppo d'amicizie importanti che le permettono di opporsi alla rigidità, ma anche di trascorrere le ore al centro divertendosi. Luigi invece è molto arrabbiato e rivendicativo, sottolinea soltanto tutto ciò che non funziona e vuole interrompere la frequentazione al Centro, "tanto quel posto non serve nulla, se non a togliere libertà".

Sguardi comuni

Inserirsi in una nuova realtà mette in gioco tutti i componenti della famiglia, si attua una ristrutturazione relazionale in essa, dove è necessario riconquistare un equilibrio in cui ciascuno si riconosca.

Non sempre è facile intendere come questi ragazzi si vedano e con gli occhi di chi ma, d'altro canto, non è nemmeno semplice intendere che sguardo noi possiamo su di loro

Il clinico deve porre l'accento sull'incontro, sul noi e loro, su come loro ci guardano. Dobbiamo intendere la paura dello straniero in forma biunivoca, non possiamo reputare lecito la NOSTRA diffidenza e vivere come aggressività la LORO.

Tutto questo è possibile con un continuo lavoro di scambio con questi ragazzi, che ci permetta di osservare con che occhi si guardano, e di scoprire con che occhi riusciamo a guardarli.

Seguendo queste linee guida di pensiero, gli stralci di vita riportati possono apparire molto diversi tra loro ma, in realtà, presentano emblematici punti in comune: Maria e Gabriel sono portatori di due racconti molto simili, entrambi hanno vissuto l'esperienza del "viaggio" da un paese all'altro come qualcosa di imposto, che non hanno potuto scegliere, al quale non hanno potuto sottrarsi.

Gli effetti psicologici e culturali del "viaggio" (inteso come spostamento, reale o metaforico, tra "luoghi" geograficamente e culturalmente differenti) continuano ad agire sui soggetti, sia quando essi lo hanno sperimentato in

prima persona, sia quando il viaggio è stato inizialmente intrapreso dalle generazioni precedenti.

I minori immigrati sono chiamati generazione involontaria:

“[...] una generazione destinata ad incassare i colpi. Questi giovani non sono immigrati nella società, lo sono nella vita [...]. Essi sono lì senza averlo voluto, senza aver nulla deciso e devono adattarsi alla situazione in cui i genitori sono logorati dal lavoro e dall'esilio, così come devono strappare i giorni ad un avvenire indefinito, obbligati ad inventarselo invece che viverlo[...]”. (Tahar Ben Jelloun)

Gabriel e Maria non si vivono ancora come parte del progetto familiare futuro d'inserimento nel nuovo paese: Maria sostiene di voler tornare a vivere in Ecuador in futuro, mentre Gabriel pensa ad una situazione intermedia, lavorerà in Italia perché “si guadagna meglio”, ma tornerà tutti gli anni in Romania per una lunga vacanza in una casa di sua proprietà.

Come si può notare, per questi ragazzi, la parte affettiva rimane legata al paese d'origine. I loro vissuti sono ben espressi nel test del “Disegno di una famiglia”: entrambi rappresentano due famiglie, una ancorata al passato e l'altra sospesa nel passato, in cui manca il personaggio che rappresenta loro stessi. Nella famiglia di Maria ci sono soltanto due bambine piccole; nel disegno di Gabriel c'è solo un bambino dell'età del fratellino, come se lui potesse meglio rappresentare colui che può avere dentro di sé due etnie diverse, che si mescolano l'una con l'altra.

Il viaggio rappresenta, quindi, per il minore di seconda generazione, un intreccio di sensazioni: Gabriel trasmette la sensazione di smarrimento, confusione durante il viaggio con la mamma sul pullman dalla Romania all'Italia. “Il pullman era pieno di gente, tutti rumeni che come noi si trasferivano in Italia, un sacco di valigie, di scatole..., ma non ricordo il momento dell'arrivo in Italia, ricordo solo che siamo arrivati nella casa di papà e lì c'erano amici rumeni con cui lui condivideva l'appartamento”.

Maria racconta il suo viaggio in aereo, era la prima volta che ne prendeva uno, molte ore di volo, ma accanto a lei c'era la nonna ad accompagnarla, quindi si sentiva sicura, protetta. Il momento più difficile è stato l'incontro con la mamma “che quasi non mi riconosceva, talmente ero cresciuta, io invece non ho riconosciuto mia sorella che aveva già un anno e mezzo”.

Spesso i minori che giungono in Italia per vivere con i loro genitori hanno trascorso l'infanzia con i nonni o con i loro familiari e amici nel paese d'origine; l'incontro con i genitori risulta pertanto un momento di impatto forte,

quasi come se essi fossero divenuti i figli degli sconosciuti, degli Altri. O come se fossero essi stessi degli sconosciuti a se stessi, devono costruirsi una nuova identità, alla ricerca di “qualcosa di nuovo, una forma di sé”, che racchiuda il passato, il presente e il futuro. A tal proposito significativo è il disegno della famiglia di Nadir, un ragazzino marocchino di tredici anni, giunto in Italia per raggiungere i due fratelli maggiori che hanno lasciato le loro mogli in Marocco. Le persone raffigurate sono solo delle sagome, senza tratti somatici che permettano di individuare e caratterizzare la persona; sono solo visibili delle “catene” ai piedi. L’incertezza, la precarietà, la mancanza di riconoscimento attraverso gli occhi degli altri ma, soprattutto, attraverso i propri, sembrano rappresentare delle costrizioni/catene in cui tutto è già stabilito e da cui è molto difficile liberarsi. Questa mancanza di riconoscimento è sottolineata anche da Gabriel, quando racconta del suo rientro in Romania, dove tutti lo riconoscevano, ma lui non riusciva a ravvisare nulla di familiare nei volti di chi gli stava intorno.

A volte, quindi, entra in gioco la netta separazione tra Noi e gli Altri, come sembra accadere ai tre ragazzi di cui abbiamo narrato una parte della loro storia. Per Luigi il Noi è la sua parte italiana che si contrappone in maniera netta alla sua parte tunisina, gli Altri, “con cui io non sto perché non mi fido di loro, vedo come vengono trattati in classe i miei compagni extracomunitari”. Per Gabriel, invece, il Noi è rappresentato dalla sua parte rumena, mentre vengono connotati come Altri gli italiani.

Questi ragazzi, talvolta, possono così preferire stare chiusi/protetti all’interno delle loro case, delle loro famiglie, del loro Noi, per evitare il confronto con l’esterno, così come succede a Gabriel, Luigi e Nadir che trascorrono i loro pomeriggi nel mondo della play station, dove possono essere loro a controllare la situazione, senza alcun apparente dispendio emotivo.

L’isolamento e il ritiro sociale vengono rinforzati, a volte, da difficoltà non soltanto linguistiche, come l’apprendimento della nuova lingua da parte di Gabriel, che rinforzano una situazione di preesistente chiusura.

I genitori spingono questi ragazzi ad uscire dal loro nido, pur comprendendo il disagio e le difficoltà dei figli, ma faticano a riconoscerle in loro stessi, forse perché sono le stesse che hanno provato quando sono arrivati in Italia. Altre volte, invece, non riescono ad immedesimarsi in tale complessità, perché hanno deciso autonomamente la loro migrazione, il viaggio, e si sono concessi il tempo per prepararsi a tale cambiamento, informandosi sul paese d’accoglienza verso il quale si accingevano, anche attraverso l’ausilio delle storie dei loro connazionali o di altri emigrati (socializzazione anticipatoria).

Per i figli, per queste seconde generazioni, invece, spesso non si concretizza l'opportunità di riflettere, pensare e discutere sulla possibilità/necessità di migrare in un altro paese e il tutto avviene rapidamente, senza gradualità: Gabriel dice di aver saputo solo pochi giorni prima del viaggio, che lui e sua madre avrebbero raggiunto il padre in Italia, ma pensava che poi sarebbero tornati al loro paese, non sarebbero rimasti in Italia.

Anche per i genitori non è facile adattarsi ai nuovi modus vivendi delle famiglie nel nuovo paese in cui sono inseriti. Ad esempio attraverso i racconti dei genitori rumeni e attraverso la letteratura sulla famiglia rumena emerge che quando un bimbo nasce si fa una grande festa; parenti e anche vicini vanno a fare gli auguri al nuovo nato perché sia bravo, bello e perché lavori tanto quando sarà grande. Bisogna amare il bimbo, ma non dimostrare davanti a lui che lo ami, questo per non viziarlo, per farlo crescere forte, perché non sia insicuro e si appoggi troppo sugli altri. I bambini sono poco baciati, ma sono comunque molto amati. . Si passa da piccoli a grandi nella crescita, senza attraversare la fase dell'adolescenza; questo perché appena si è in grado, si viene investiti di responsabilità e si deve lavorare per essere utile alla famiglia. A 14 anni si è già un adulto.

Al padre di Gabriel appare normale quindi non occuparsi tanto di lui, ha quasi tredici anni, è grande e può anche assumersi la responsabilità di prendersi cura del fratello; ora la realtà in cui Gabriel è inserito, però è diversa dalla realtà della campagna rumena, quindi questo complica il rapporto tra padre e figlio, che già sono stati lontani per anni. Entrambi sembrano guardarsi con gli occhi del passato, ma non riescono a riconoscersi nella nuova realtà in cui sono inseriti.

Maria frequenta assiduamente i colloqui con la psicologa, la conflittualità con la mamma non è più molto alta, riescono a parlarsi e tentano di comprendere meglio i loro pensieri e sentimenti.

Durante i colloqui, Maria parla molto dell'Ecuador, della nonna e del desiderio di incontrarla; purtroppo anche quest'anno dopo la rituale promessa del viaggio in Ecuador durante le vacanze estive, il progetto è saltato, probabilmente per problemi economici.

Maria è stata molto delusa e descrive a fondo ciò che prova, ma si è lasciata rassicurare dalla madre, andrà sicuramente per il compimento del suo quindicesimo compleanno, perché in Ecuador questa festa sancisce il passaggio della ragazza dall'età infantile a quella adulta: si organizza un grande ballo e l'accompagnatore è il padre della ragazza.

Gabriel andrà in Romania quest'estate, ne è molto felice. Ho chiesto a

Gabriel di portarmi delle foto della Romania, vedendolo interdetto, ho sottolineato che doveva sentirsi libero di decidere come preferisse e lui ha risposto: “ti porterò le foto più recenti, non di quando ero piccolo, quando vivevo là, perché quelle mi fanno piangere, quelle fatte durante le vacanze là no”. Gabriel sembra stia elaborando a modo suo il distacco dalla sua terra, che ora rappresenta il luogo dalla vacanza, ma che prima rappresentava la sua terra, il suo rifugio, verso il quale prova una gran nostalgia.

Durante i nostri colloqui stiamo tentando di costruire un ponte tra il suo Noi-Altri e il mio Noi-Altri, i passaggi si osservano nei piccoli gesti come il cambiamento di pettinatura di Gabriel, molto simile ora a quello dei suoi coetanei, non condiviso dalla mamma, ma che si può esporre soltanto durante i nostri colloqui, non nel confronto diretto con i compagni.

Anche con Luigi sta cambiando qualcosa, Luigi ha deciso che per il suo compleanno non vuole più la play-station, ma la bici, per uscire con il suo migliore amico; ha anche conosciuto una ragazza, di cui si è invaghito, va spesso a trovarla, nonostante abiti lontano da lui, “è stata lei a farmi capire che gli piacevo, altrimenti io non faccio mai la prima mossa, così non sbaglio mai”. Anche in questo caso quindi sembra meglio evitare di esporsi, per non soffrire.

Bibliografia

- P. De Marè, R. Piper, S. Thompson (1996), *Koinonia*, Ed.EUR, Roma.
J. Lahiri (2006), *L'omonimo*, Ed. Guanda, Parma.
G.A. Stella (2003), *L'orda: quando gli albanesi eravamo noi*, Ed. Bur, Milano.
R.K. Papadopoulos, J. Byng Hall, a cura di(1999), *Voci multiple:la narrazione della terapia sistemica familiare*, Ed. Mondatori, Milano.
Çevik, A., (2006), *Globalizzazione e identità*, in Varvin, S., Volkan, V.D., *Violenza o dialogo? Insight psicoanalitico su terrore e terrorismo*, Borla, Roma, 2006.
Galimberti, U., *Perché la città rischia l'implosione?*, La Repubblica, 14 aprile 2007.
Tahar Ben Jelloun, *L'Islam spiegato ai nostri figli*, trad. it. Lorusso, A.M., Bompiani “Passaggi”, Milano, 2001

DIBATTITO

INTERVENTO: Provo a sistematizzare un po' i pensieri che ho avuto man mano che parlavi. Ho trovato tutta una serie di cose molto interessanti riferite a quello che è il mio ambito di lavoro: un servizio per le dipendenze. Nelle dipendenze emerge spesso il discorso del Noi (tossicodipendenti) e degli Altri e rischia di creare una barriera fortissima. Mi ha fatto riflettere il discorso relativo ad un passato in cui la prima generazione di migranti non arrivava volontariamente ai Servizi, mentre la seconda generazione di migranti del sud arriva volontariamente. Attualmente, per l'esperienza che ho nelle Dipendenze, gli extraeuropei non arrivano volontariamente, ma per Provvedimenti del Tribunale, della Prefettura. C'è tutto un movimento rispetto al CPT, centro di permanenza temporanea per cui i nostri colleghi medici vanno lì a curare in modo coatto.

Il discorso del tradurre, del tradire e il desiderio di "diventare" come i nativi e dei genitori che premono perché i figli si integrino, mi ha ricordato una situazione, di cui ho parlato anche con i colleghi: si tratta di un ragazzo di origini boliviane, caso di adozione internazionale, il quale è razzista verso le persone di colore, lui si sente un nativo e i genitori vogliono che si integri, anzi che si confonda, al punto che la mamma, una persona intelligente e con delle risorse, arriva a dare un messaggio quasi psicotico. Questa mamma, che ha già una figlia naturale, arriva a dire che, mentre per la gravidanza della prima figlia ha avuto le nausee, per il secondo no. Questi genitori hanno sempre visto bianco questo ragazzo, negando assolutamente la realtà che lui bianco non è.

BENEDETTO: Sta nascendo nella seconda generazione, sia extracomunitaria che nativa, il razzismo. Gli strumenti che ci dà la gruppoanalisi non sono da poco, soprattutto per quanto riguarda i fenomeni macrosociali. Sono molto curiosa. Nella mia esperienza ho visto a Londra 600 psicoterapeuti di gruppo affrontare questi argomenti, ho notato quanto si riesca a parlarne e basta. Posso immaginare che succeda la stessa cosa che capitava 25 anni fa, quando si pensava che i gruppi con i pazienti erano delle socializzazioni. C'era il pregiudizio sui gruppi, erano visti, con l'occhio del pregiudizio, solo come strumento di socializzazione, come se fosse poco. Pertanto penso che su questo aspetto del macrosociale e sull'aspetto del "Noi e gli "Altri" impareremo un po' di più avendoci a che fare e declinandolo un po' più nella clinica. Non so se siamo pronti, quello che so è che è un'urgenza sociale, perché in questo mondo ci sono conflitti

violenti e quindi più parole abbiamo per aiutare i nostri pazienti, ma anche noi stessi, meglio è. Io penso che sia già importante tenerlo a mente, perché facendolo può aprire canali che non pensavamo esistessero. Chi è di fronte sente che abbiamo un canale aperto. Questo si verifica in molte situazioni sociali, noi –loro sempre di più. Una volta rispetto al noi–loro l’invio era coatto, oggi abbiamo la difficoltà dell’aggancio, questi ragazzi non tornano, difficilmente trovano una situazione che ritengono accogliente. Bisogna attivare dei percorsi differenti, magari ispirandoci al passato. Lo dice anche Andolfi, ritornare a ciò che si faceva negli anni 80 quando si andava a casa e si allestiva lì il setting. Possiamo riadattare questa metodologia, io già l’ho fatto con qualche famiglia, andiamo lì ci prendiamo il solito caffè, stile anni 80/90, lavoriamo con la famiglia senza chiuderci nella patologia nel singolo.

INTERVENTO: Anch’io volevo sistematizzare dei pensieri, trovo che questi discorsi siano degli attivatori di pensiero persino vertiginosi, quando si va sul macrosociale si giunge in una dimensione molto difficile da gestire o quanto meno da sistematizzare. Rispetto al bisogno di somigliare ai nativi, mi veniva da pensare al fenomeno dell’assimilazione e questo mi ha immediatamente richiamato le categorie dell’apprendimento secondo Piaget, le quali avvengono fino ad un certo punto con l’assimilazione, poi con una riformulazione del campo che lui chiama “accomodamento”. Mi sembra utile come concetto in quanto con l’assimilazione si arriva fino ad un certo punto, ma poi in qualche modo è talmente forte lo sforzo che viene richiesto il cambiamento di qualche cosa nel profondo.

Mi viene da pensare che in fondo questa questione fortemente mutativa del mondo in cui viviamo, che può assumere delle valenze fortemente traumatiche, fa appello ad una classica modalità di affrontare il trauma che è l’adattamento: “prendo la forma che mi si richiede facendo come se mi andasse bene”. Penso che di fronte a questi processi con valenze traumatiche un po’ a tutti venga richiesto l’adattamento, senza troppo riconoscerne poi appunto gli effetti collaterali negativi. In questo senso l’accomodamento su un piano sociale è un qualche cosa che coinvolge tutti, nel senso che non ci può essere qualcuno che cambia mentre gli altri rimangono uguali. Mi sembrava che nelle sottolineature che tu facevi - tecniche di come ci si muove nella relazione con queste persone - c’è un grosso sforzo di accomodamento, come dire: “anche io mi rendo conto che devo cambiare delle cose nel momento in cui vado ad incontrarli e non posso chiedergli di adeguarsi alle mie richieste che sono il mio mondo, la mia storia ecc..”

BENEDETTO: Sì, questo diventa micidiale, se non è solo la mia storia, la mia professione, ma un'istituzione forte, diventa uno strumento di pressione di adattamento dove l'intrapsichico è delicatissimo. Vedo l'assimilazione come la parte patologica, l'adattamento come una risistemazione rispetto anche al proprio mondo interno. Andolfi pone la questione sui nomi di battesimo della seconda generazione, cosa che noi nei servizi sia in modo gergale che psicoanalitico abbiamo preso in considerazione (lo vedrete poi con un caso di un ragazzo rumeno, il primogenito ha un nome rumeno, il secondogenito ha un nome italiano). Ricordo un caso molto grave: c'era una famiglia emigrata che si era assimilata ai nativi talmente tanto che era scomparso tutto il passato. Non sto parlando di extracomunitari dove è più facile, ma di persone italiane che parlavano il dialetto del posto, c'era una perversione dell'assimilare, inglobare e non un adattamento che permettesse anche che i figli si assestassero a seconda della loro propensione. Adesso ad esempio c'è un'assimilazione che non è più soltanto del culturale, ma del globale, quindi dobbiamo fare in fretta a capire il culturale perché abbiamo già come obiettivo la globalizzazione. Io seguo un ragazzo italianissimo però so già che con lui avrò dei problemi enormi proprio sulla cultura, per cui lui è Mister Nike, non ha identità, ha un legame con una rete di identificazione che non è né più sua, né più della sua famiglia, ma neanche mia.

INTERVENTO: Mi sembra che stiamo dicendo qualcosa di gruppoanalitico nel senso che rispetto al "qui ed ora" e "la e allora" che erano i canoni rispetto ai quali sembrava svilupparsi la relazione, nella rete, nella matrice che ha aggiunto Foulkes ci sono degli altri punti, vale a dire: tu stai dicendo che in quei momenti con i tuoi pazienti c'è il "qui ed ora" e siamo tutti d'accordo, poi però c'è anche un qui che però è fuori, vale a dire che c'è qualche cosa che sta capitando contemporaneamente nella nostra società, ma c'è anche una storia che non è scritta. Ampliare queste altre due caselle, noi abbiamo anche un "qui e allora" ed un "là ed ora". Mi sembra che questo complessifica la situazione ed è vero che non abbiamo ancora tante risposte, però in qualche modo si tiene conto, si può tenere conto che esistono questi altri punti di rimando.

BENEDETTO: Sì, io posso dirti questo: nei gruppi di madri attraverso l'atmosfera, attraverso i racconti che fanno, attraverso la trama lo senti se quel "qui ed ora" è veramente qui ed ora o è una ripresentificazione sul figlio, per cui il figlio vede la madre in un certo modo, ma la madre gli rimanda non un qui ed ora. In un articolo che si chiamava "Legame primario ed appartenenza" avevo illustrato il fatto che molte madri avevano

vissuto la maggior parte della loro infanzia in istituti, fenomeno macrosociale, per cui 15 anni fa era normalissimo che le madri fossero in istituti da bambine, adesso le madri sono nelle comunità, quindi il rapporto è più personalizzato di un tempo. Queste madri, all'epoca erano tre o quattro su otto, si raccontavano le storie di istituto: c'era una mamma che alla fine di sei anni di gruppo terapeutico racconta, a proposito della referenzialità emotiva, del "qui ed ora", del "là e allora", che era sopravvissuta psicologicamente nell'istituto in Sardegna perché vedeva da lontano il mare. Diceva: "quando ero triste andavo lì alla finestra e guardavo il mare". Dopo tanti anni era riuscita a tornare e aveva scoperto che non era il mare, ma un lago artificiale. Noi ci guardiamo e riguardiamo rispetto anche a quello che desideriamo.

Recorder
Dott.ssa Anna Maria Greco II anno COIRAG
Training APRAGI

La D.ssa Benedetto apre il dibattito del gruppo sulla *Seconda Generazione* di immigrati e ricorda l'importanza dell'assunzione di responsabilità in una scuola di formazione indispensabile per gestire ricchezze e pericoli che potrebbero emergere in un incontro di gruppo. A tal proposito richiama l'attenzione sulla disposizione in "gruppo" di tutti i presenti, conduttori e partecipanti al seminario, "gruppo" come testimonianza dell'esserci e della condivisione di responsabilità.

La catena associativa del gruppo ha inizio con una definizione degli immigrati di seconda generazione attraverso l'utilizzo della metafora del "ponte". Gli immigrati di seconda generazione costituiscono un "ponte" tra la terra d'origine e quella attuale che può essere più o meno *stirato* a seconda della distanza percorsa. Maggiore è la distanza e, quindi, lo *stiramento* del ponte, maggiore è la probabilità che possa essere minato da stereotipi e pregiudizi.

L'immagine del ponte "stirato e teso" evoca nel gruppo un'immagine contrapposta relativa al "movimento di oscillazione" tra la possibilità di cogliere il nuovo e il diverso attraverso il sostegno offerto dalla struttura identitaria.

I partecipanti del gruppo sono invitati dai conduttori a riflettere sul modo in cui ciascuno vive il proprio microevento migratorio rispetto alle appartenenze originarie. Ad esempio la migrazione dalle campagne alla città, la migrazione tra gruppi, oppure a cambiamenti diversi, per esempio di condizioni economiche.

Il pensiero sembra focalizzarsi sui concetti di città e stereotipi.

La città è molto di più rispetto allo sradicamento e al fatto che non si conosce chi vive nel pianerottolo del proprio condominio. Attraverso il riconoscere anche nella città si possono costruire delle appartenenze forti

La città rimanda a luoghi sconosciuti ma è anche possibilità d'integrazione del luogo di partenza con quello di arrivo.

La città come "spazio attuale" diventa lo spazio delle appartenenze originarie, se si vuole incontrarle, o della possibilità di crearne delle nuove.

La società coinvolta da fenomeni migratori è una società in via di costruzione e, quindi percorsa da conflitti di ogni genere, soprattutto tra i pochi

centri che strutturano con crescente intensità i processi di mondializzazione e le molte periferie che li subiscono. La società è come attraversata da due tensioni opposte. Da un lato i vari popoli e culture sembrano incontrarsi in un melting pot di dimensioni planetarie; dall'altro si è fatta sempre più forte la tendenza ad assolutizzare la propria identità culturale fino a provocare dei veri e propri conflitti etnici. Lo sviluppo della società sembra guidato da un'oscillazione tra due estremi. L'omologazione dei valori e la chiusura nei confronti degli "altri" (Schiavina, 1995).

L'attenzione del gruppo si sposta sul "cambiamento dello spazio fisico" nel tempo trascorso tra la partenza e il ritorno nella terra d'origine che viene pensata dal migrante non più come luogo in cui è cresciuto ma come luogo di vacanza.

La possibilità di rivedere la terra d'origine permette di dare un limite all'idealizzazione, tornare vuol dire vedere le cose in modo diverso perché si ha avuto la possibilità di vedere un luogo diverso (quello presente).

La memoria del paese d'origine interviene continuamente nella vita dell'immigrato, sia che alimenti i ricordi personali o familiari, sia che l'ambiente circostante ricordi agli immigrati la loro qualità di stranieri. Ogni migrante porta con sé un insieme d'immagini e di racconti che danno un senso alla migrazione. La memoria del luogo d'origine è selettiva: essa è reinterpretazione. Essa favorisce il lavoro di distanziamento e il processo d'identità che, nel tempo, pianificano l'allontanamento e fanno accettare la rottura.

Tuttavia, la valorizzazione delle origini, quando è posta in termini di differenziazione, può accentuare il fenomeno minoritario, la segregazione. Ci si pone, allora, il problema di come ritrovare una dignità, riconosciuta attraverso il patrimonio ereditato, senza ripiegare sul passato. L'equilibrio di una integrazione riuscita sta allora in un ricordo che non impedisce l'adattamento creativo (Costa-Lascoux, 1993).

Fatti relativi alla memoria possono essere usati per sostenere l'identità e controbilanciare la perdita di quell'identità culturale, etnica o nazionale implicata, dall'integrazione, in un tessuto e in uno spazio mentale nuovi. Essendo la memoria un processo dinamico, se ne possono considerare tre movimenti. Un primo movimento va dal presente verso il passato. Ci si dovrà allora interrogare sul modo in cui individui e gruppi ricordano se stessi e sull'intervento del presente nel passato, con la ricostruzione dei ricordi. Il secondo movimento va dal passato verso il presente. Qui è in gioco il modo in cui il passato ritorna nel presente, sotto forma di tracce, resti, reminiscenze e agisce sotto la maschera dell'oblio. Allora si presterà particolare

attenzione ai cambiamenti sociali o ambientali rapidi, ai fenomeni di sdradicamento, ricercando quei residui memorizzati che nutrono il presente e gli ridanno dignità. Il terzo movimento è quello degli scontri tra passato e presente. Dal punto di vista dell'integrazione si valuteranno i conflitti e i compromessi fra tradizione e novità; le inerzie del passato che impediscono il progresso; i rischi che l'oblio del passato o la sua falsificazione fanno correre, per il presente o per l'avvenire (Jodelet, 1993).

I conflitti tuttavia possono rappresentare possibilità di dialogo e di scambio. I figli di immigrati, forse per la loro appartenenza *diversa*, spesso riescono bene e costituiscono una minaccia per i nativi.

Gli immigrati rappresentano una *concorrenza* perché s'inseriscono bene nel paese che li accoglie, trovano lavoro, s'impegnano di più e riescono a fare meglio. Hanno una forte motivazione e tendono ad emergere di più rispetto ai nativi che spendono tempo ed energie per le amicizie e i divertimenti. Gli immigrati di prima generazione, inoltre, rispetto alla seconda generazione, sembrano essere maggiormente portatori di una forte motivazione e di "modalità attive" di affermazione e riscatto sociale.

Trovare lavoro diventa quindi difficile per tutti e ciò può essere all'origine di tensioni forti che mettono in pericolo per la minaccia che gli immigrati rappresentano. Non c'è più convivenza ma sorpruso.

Il rapporto con il territorio risulta fattore costitutivo del soggetto, connotato qualificante dell'organizzazione delle sue esperienze e dei suoi interessi, elemento fondativo della sua identità. La quasi totalità dei contrasti etnici rimanda a conflitti per il controllo del territorio. In tale contesto controllo significa capacità di prevedere e amministrare le regole di convivenza, le forme di relazione, gli stili di vita della maggioranza degli abitanti. Regole, forme e stili: la combinazione tra questi elementi produce i codici normativi e simbolici che governano una comunità. Produce dunque i valori di riferimento e la stabilità di un gruppo discende dalla capacità di ottenere il consenso intorno a quei codici e di controllare il dissenso; la stabilità viene messa in discussione dal manifestarsi di "codici altri" che prendono piede sul territorio. Quei "codici altri" sfuggono alla comprensione e, dunque, alla capacità di previsione dei locali: esprimono una diversità che non può essere amministrata, evocano valori non trattabili (Balbo-Manconi, 1990).

Il confronto tra i partecipanti del gruppo prosegue attraverso l'individuazione di conseguenze problematiche originate dai flussi migratori quali possono essere l'identità minacciata (rappresentata dallo stiramento del "ponte") e l'identità in costruzione: l'identico, l'identificazione, l'identicità.

I temi culturali sono i contenuti che la famiglia veicola, ma sono anche un

ponte tra la famiglia attuale, le famiglie di origine e i campi antropologico-sociali. Se i temi culturali non sono trasformati in eventi simbolici, all'interno della famiglia, non possono diventare pensabili dal bambino. Poter pensare i temi culturali è un trasformare interiormente la cultura familiare e il senso delle relazioni, un trasformare grazie al quale l'identità personale non si riduce a semplice identificazione introiettiva con la cultura familiare (Lo Verso, 1994).

Spesso la nuova cultura intende l'integrazione come sostituzione di codici originari con i codici nuovi. In questo caso nell'emigrante ha luogo una falsa integrazione legata ad un'inevitabile scissione tra la vecchia matrice protetta e difesa e la nuova necessaria matrice dominante.

La conseguenza potrebbe essere che gli immigrati vivano per anni nel paese d'accoglimento senza apprendere la lingua, la cultura, il funzionamento della nuova società.

Vi è anche una reazione di segno opposto quando, spinti da desiderio di riuscire, essi pervengono ad una accettazione acritica della cultura d'accoglienza. Le due reazioni possono convivere in differenti membri dello stesso nucleo familiare. I membri della prima generazione rimangono relativamente al sicuro all'interno della famiglia, che nel nuovo paese continua a vivere secondo i codici culturali originari e interagisce con questo nuovo ambiente a partire da una base sicura. I membri della seconda generazione vivono all'interno di due culture, la vecchia quando sono a casa e la nuova quando sono a scuola, riuscendo ad integrarle solo se sarà consentita e sarà possibile una permeabilità tra la vecchia e la nuova (Di Liegro-Pittau, 1990).

La comunicazione del gruppo di lavoro si focalizza sul lavoro terapeutico, sui cicli di vita e sui fenomeni migratori, cercando di cogliere una possibile connessione in questa molteplicità di fattori compresenti. L'interrogativo esplicitato riguarda la connessione fra immigrazione e adolescenza: come mettere assieme le proprie parti migranti nel lavoro con gli adolescenti.

Ogni processo di costruzione identitaria implica sempre sia una collocazione di sé dentro al mondo, sia un posizionamento rispetto alle posizioni altrui.

Durante l'adolescenza si compie il cammino verso la ridefinizione della propria identità attraverso un progressivo inserimento nel contesto sociale.

Il progressivo inserimento nella società dell'adolescente avviene attraverso un altrettanto accentuato processo di differenziazione. Attraverso il proprio rapporto con i gruppi di riferimento l'adolescente chiarisce, oltre a quello che è e che vuole essere, anche quello che non è, che non vuole diventare, nonché i motivi dell'accettazione di certi modelli e del rifiuto di altri (A. Polmonari, 1990).

Il gruppo propone diverse tipologie di migrazioni possibili: le persone che emigrano per lavoro, i figli di genitori separati che si spostano per andare a trovare la famiglia, gli affidi di minori, le comunità come luogo di ritrovo di persone con provenienza e storia diverse.

Viene proposto il concetto “tradire per poter tradurre”. Ci si accorge che tornando indietro nel luogo di origine si scopre che qualcosa è cambiato, che tutto non è rimasto fermo come prima.

Attenzione alla nostalgia per il passato che può bloccare il processo verso l'integrazione e anche alle strutture rigide di identità che possono provocare chiusura negli immigrati.

Ci si interroga sulle modalità attraverso le quali la migrazione gioca nella costruzione dell'identità.

La narrazione della “storia” apre la possibilità di trovare lo strumento per cogliere le trasformazioni culturali significative, gli irrigidimenti, i conflitti, le incertezze, le nuove conoscenze, i nuovi sensi. È importante il “come” leggere la storia delle minoranze, il loro sentimento, capire perché non si racconta la minoranza: non ha mai sentito raccontarsi oppure ha la nausea di sentire; la migrazione in famiglia può essere un tabù. Attenzione alle ovvietà e al non sapere di sapere.

Spesso l'atteggiamento che si osserva è quello di non dover raccontare, di dare per scontata la propria cultura nativa attraverso una modalità simile a quella che si può osservare in una madre che *non racconta del figlio perché c'è l'ha dentro, non lo vede separato da sé*.

Così come succede agli immigrati anche i nativi parlano poco della loro storia e ciò può succedere per la poca abitudine in famiglia a raccontare oppure per il senso di colpa rispetto al razzismo. Il problema maggiore, tuttavia, è quello relativo alla scomparsa della loro cultura.

La memoria della società ospitante cerca di resistere all'intrusione straniera, cerca di proteggersi rifiutando all'immigrante l'ingresso alla storia delle solidarietà, dei modi di vita, dei sistemi di organizzazione, dei codici che hanno creato l'urbanità del luogo dove egli si stabilisce (Costa-Lascoux, 1993).

L'identità sociale può essere percepita come un sistema di gestione dei limiti tra ciò che è il sé, individuale o collettivo, e ciò che sono gli altri. Nel processo di costruzione dell'identità si osserverà una frattura tra le modalità temporali e spaziali. Nel tempo, la durata che la memoria rappresenta è condizione per l'affermarsi dell'identità, in termini di stabilità, di permanenza e di coerenza interna.

Quando, invece, l'espressione dell'identità s'inscrive nello spazio, la

delimitazione del sé avviene di fronte all'altro, attraverso la proiezione su di un territorio. Questa delimitazione – riferendosi ad una realtà esterna e ai rischi di una perdita in un altro da sé – implica fundamentalmente la nozione di differenza dall'altro e di difesa dalla minaccia che egli rappresenta. Questa affermazione difensiva dell'identità concerne tanto coloro che sono all'interno di un gruppo, quanto coloro che sono a esso esterni, e preserva l'integrità contro la diluizione o contro l'intrusione (Jodelet, 1993).

Scopo del lavoro terapeutico è quello di cercare di valorizzare le proprie origini attraverso lo studio delle differenze. La competenza necessaria per i clinici è quella di riuscire a *mettere in circolo* i vari aspetti che attraversano le generazioni nel tentativo di porre fine all'evitamento del conflitto attraverso la narrazione e la negoziazione.

IDENTITÀ DI GENERE

Seminario con le dottoresse Saura Fornero, Marisa Manzon
e con il dottor Fabrizio Boccardo
Torino, 22 settembre 2007

Relazione presentata dalla dott.ssa Fornero

“La biologia ci dà un cervello, la vita lo trasforma in una mente”

Jeffrey Eugenides

Perché questo seminario

L’ambito di questo lavoro è il ciclo annuale di seminari dell’A.P.R.A.G.I., che quest’anno si intitola “Identità minacciate”. In tale ambito – ci possiamo domandare –, perché occuparsi di identità di genere?

In primo luogo, e su un piano, per così dire, più generale, attraverso il pensiero di Bion, possiamo ricordare come “la psicoanalisi è una sonda che allarga ciò che esplora”; dunque, fare gruppoanalisi può significare anche essere attenti, provare a capire fenomeni sociali, tendenze; e oggi il genere sessuale è un tema discusso in più ambiti.

In secondo luogo, su un piano più personale, direi che, in questi ultimi anni, ho lavorato in psicoterapia con un po’ di persone per le quali identità di genere e sesso non coincidono e ciò mi ha dato da pensare.

Infine, ho notato come discutere di questo tema, anche tra colleghi sia pure di larghe vedute, mi pare tenda un po’ a restringerle, più di altri temi magari teoricamente più ostici, come il cotransfert, ad esempio, che, confronto all’identità di genere – se posso osare una battuta –, va via liscio.

Ho scelto questo mestiere, tra l’altro, perché non mi piacciono le ideologie, se non come oggetto di studio e il mestiere psico-analitico mi pareva e mi pare ancora un mestiere ad alta legittimazione dell’interrogarsi sui sensi soggettivi e collettivi e sui loro complessi rapporti; quindi, una sorta di antagonista alla intrinseca pervasività dell’ideologia; le ideologie tendono a prendere il posto dei dubbi e dunque della ricerca, coprono la nostra ignoranza rispondendo in modi apparentemente semplici a domande difficili: le domande difficili possono generare molta ansia inconscia, donde la propensione umana all’ideologia.

Penso che fare lo psicoterapeuta significhi anche darsi la possibilità di non smettere di attrezzarsi ad avere a che fare con domande che riguardano speci-

ficamente il benessere soggettivo di esseri umani specifici; quindi, penso che fare lo psicoterapeuta significhi non smettere di attrezzarsi ad avere a che fare con domande difficili, che possono generare ansia, anche a nostra stessa insaputa; quando, rispetto a tali domande, trovo risposte molto categorizzanti, mi sento a disagio, perché mi vengono in mente domande di pazienti per i quali spesso l'ovvio non è tale; le domande inerenti il genere mi sembrano abbastanza problematizzanti e inquietanti, per questo – penso – possono esporre più di altre a tentazioni ideologiche.

Forse come antidoto alle semplificazioni, specie a quelle di sapore scientifico, vorrei ricordare, all'inizio di questa giornata, come augurio a riflettere onestamente insieme, un pensiero di Norberto Bobbio, il filosofo (della politica, della *polis*, tra l'altro) torinese, che mi è tanto piaciuto.

Alla domanda di un intervistatore che gli chiedeva: “In che cosa spera professore?”, ha risposto: “Non ho nessuna speranza. In quanto laico vivo in un mondo in cui è sconosciuta la dimensione della speranza. La speranza è una virtù teologica”, dunque che attiene alla religione. “Le virtù del laico – dice Bobbio – sono altre: il rigore critico, il dubbio metodico, la moderazione, il non prevaricare, la tolleranza, il rispetto delle idee altrui, virtù mondane, civili” (Bobbio N., 1996).

Facile vero? Da psicologi, esperti dell'umano sentire e pensare, paradossalmente potremmo osservare che se la speranza è una virtù teologica, la realizzazione, anche solo parziale, di alcune delle virtù laiche che Bobbio elenca è un vero e proprio miracolo!

Che certamente non realizzeremo oggi, però proveremo, quantomeno, a tenercele in mente queste virtù laiche, nel ragionare di identità (argomento piuttosto “sensibile”) e, in specifico, di identità di genere, da gruppoanalisti.

Il seminario di oggi prevede una relazione introduttiva nella quale cercherò di inquadrare un po' l'argomento, da un punto di vista della letteratura clinica.

Seguiranno i lavori della dott.ssa Marisa Manzon e del dr. Fabrizio Boccardo, entrambi psicoterapeuti gruppoanalisti, con i quali rifletteremo a partire da loro esperienze centrate sul tema dell'identità di genere: la dott.ssa Manzon ci parlerà del suo lavoro presso il CIDIGeM Centro Interdipartimentale Disturbi dell'Identità di Genere Molinette, che vede la collaborazione di Endocrinologia, Urologia e Psichiatria; il dr. Boccardo del lavoro in ASL 3 con un gruppo di padri e di sue riflessioni anche legate alla sua attività presso la Comunità Il Porto, con pazienti con disturbo di personalità così come lo definisce l'asse due del DSM IV.

Al pomeriggio discussione collettiva e conclusioni.

Cenni alla questione del sesso e del genere in psicoanalisi

Ragionare di identità di genere in ambito psicoanalitico mi pare un po' come entrare da agnello nella tana del lupo: la pervasività della pulsione e della sessualità nella libido pulsionale, declinata in un maschile e in un femminile ben caratterizzati, è ritenuta un caposaldo psicoanalitico. Caposaldo molto discusso, posto come ipotesi da confermare dallo stesso Freud, che, da uomo di scienza, discuteva in primo luogo con se stesso.

Tutta la questione della sessualità in psicoanalisi mi pare uno di quei temi che inducono a domandarsi se Freud fosse freudiano; in altre parole, se l'uso che è stato fatto della teoria pulsionale non sia stato di gran lunga più dogmatico (ideologico, dunque) di quanto lo stesso Freud abbia mai fatto o immaginato di fare.

In effetti, il dibattito sull'omosessualità in psicoanalisi, il dibattito tra gli psicoanalisti sull'omosessualità è recentissimo e di carattere, per così dire, "spontaneo": lo hanno iniziato psicoanalisti omosessuali, punti sul vivo, direttamente interessati.

Insomma, come già rilevato, ragionare di sesso e genere sembra piuttosto difficile, anche in un ambito culturale aperto come quello psicoanalitico.

Il testo curato da Paolo Rigliano e da Margherita Graglia, al quale rimando, mi pare ricco di informazioni storiche e, dato l'argomento, abbastanza equilibrato.

Partirei dalla constatazione di un sostanziale accordo, in ambito psicodinamico, sulla differenza concettuale tra sesso biologico (maschile e femminile) e genere: da Lingiardi, nel testo citato: "Il termine *sesso* denota l'appartenenza a una **categoria anatomica e biologica** (maschio/femmina), mentre il concetto di *genere* (e di *identità di genere*) sposta il riferimento sul piano dell'**esperienza psicologica, culturale** e inevitabilmente politica delle categorie di maschile e femminile. **Il genere è dunque una rappresentazione sociale che indica le credenze culturali e familiari sull'uomo e sulla donna.**" (p.1).

La comunità psichiatrica "depatologizza" l'omosessualità nel 1973 e la formalizza nel DSM-III del 1980.

In ambito psicoanalitico, secondo gli autori che più direttamente se ne sono occupati (Duberman, Isay, Moor), "Freud può essere messo al servizio sia di scritti violentemente antiomosessuali (come Nicolosi, 1991), sia di perorazioni *gay friendly* (come McWilliams, 1996)" (*ibidem*, p. 7).

Riguardo all'omosessualità maschile, Freud individua quattro fattori come possibili spiegazioni psicoevolutive dell'omosessualità: 1. la mancata risolu-

zione del complesso di Edipo, vale a dire l'omosessualità come conseguenza di un'eccessiva angoscia di castrazione; 2. una forte fissazione alla figura della madre e la successiva identificazione con lei; 3. una scelta oggettuale narcisistica; 4. un complesso edipico negativo.

Tuttavia, Freud stesso afferma che "l'inversione sessuale" si trova in persone che "altrimenti non rivelano gravi deviazioni dalla norma e che sono abbastanza sane per altri aspetti" (Freud S., 1905, p. 454).

Per l'omosessualità femminile la psicoanalisi individua cinque fattori: 1. un disturbo dello stadio edipico causato dall'invidia del pene (simmetricamente all'eccessiva angoscia di castrazione) (Fenichel); 2. il risultato di fallite identificazioni con la madre dovute all'invidia o al narcisismo materno (Freud, 1920; Siegel, 1988); 3. un'identificazione disturbata con il padre finalizzata a prevenire la simbiosi psicotica con la madre (McDougall, 1964); 4. l'effetto di una prematura consapevolezza genitale (Kahn, 1964); 5. il risultato dell'intensificarsi dello stadio orale e del sadismo a esso collegato (Jones, 1927; Klein, 1932; Riviere, 1929) (Rigliano, Graglia, *op. cit.*, 2006., p. 23).

L'affermazione più nota di Freud sul tema dei rapporti tra omosessualità e psicopatologia è contenuta nella *Lettera a una madre americana* che chiedeva se la psicoanalisi avrebbe potuto cambiare l'orientamento sessuale del figlio. Freud risponde che "l'omosessualità non è certo un vantaggio, ma non è nulla di vergognoso, non è un vizio né una degradazione, e non può essere classificata come malattia" (Jones E., 1953, p. 637). E ancora: "L'impresa di trasformare un omosessuale pienamente sviluppato in un eterosessuale non offre prospettive di successo molto migliori dell'impresa opposta." (Freud S., 1920, p. 145); "[...] la psicoanalisi non è chiamata a risolvere il problema dell'omosessualità. Deve accontentarsi di rendere palesi i meccanismi psichici che sono stati determinanti per la scelta oggettuale, e poi percorrere a ritroso la via che collega tali meccanismi con le disposizioni pulsionali del soggetto" (*Ibidem*, 150-151).

Riporto i punti salienti dello sforzo eziologico direi più degli psicoanalisti successivi a Freud che di Freud non tanto perché pensi che, trovandovi ad accogliere la domanda clinica di pazienti per i quali sesso e genere non coincidano, ve ne ricorderete e collocherete diagnosticamente il paziente secondo questi parametri: ho trovato uno o più degli elementi indicati nelle storie di pazienti tanto omo- quanto eterosessuali. Riporto questi punti soprattutto per esemplificare il processo di **laboriosa costruzione della conoscenza**, in modo che ci aiuti a ricordarci (questo sì, spero "laicamente", anche se Bobbio non sarebbe d'accordo) che il nostro procedere è per sua natura articolato

e complesso e che una conoscenza non storicizzata, non contestualizzata può indurre superficialità classificatorie, delle quali non penso si giovino né i pazienti né i terapeuti.

Le oscillazioni di Freud tra una posizione per così dire positivista e una soggettivista – posizioni effettivamente in conflitto epistemologico all'epoca – viste attraverso le elaborazioni contemporanee del paradigma di complessità, evidenziano una sua ben comprensibile incertezza culturale tra attenzione al risultato e attenzione al processo: egli considera l'omosessualità un po' un fenomeno in sé, rispetto al quale occorre trovare spiegazioni a priori, e un po' un epifenomeno, da declinare in relazione alla storia del singolo. Anche riguardo a questo tema appare oggi evidente la difficoltà di Freud di dare alla psicoanalisi un fondamento scientifico forte quando il paradigma scientifico forte era appunto causale e appena appena si iniziava a postulare la scientificità probabilistica; è forse utile ricordare che tale tipo di scientificità sarà della fisica quantistica e favorirà decisamente l'affermazione di quello che oggi conosciamo come paradigma di complessità, con la conseguente estensione del confine della scienza appunto allo studio della probabilità, dunque allo studio del processo, oltre che dei singoli risultati.

La storia della psicoanalisi dopo Freud registra una polarizzarsi tra posizioni: l'omosessualità è una patologia in sé e come tale va psicoanaliticamente trasformata in eterosessualità; l'omosessualità è un epifenomeno, in sé non più rilevante di altri e da analizzare alla stregua di altri.

Negli anni Novanta, con Bollas e Kouth, si afferma una prospettiva più esplicitamente relazionale: **la qualità e la dinamica della relazione amorosa (omo-, etero- o bisessuale che sia) costituiscono il senso transferale del processo analitico**. Obiettivo della terapia psicoanalitica è migliorare la qualità delle relazioni.

Kouth accetta con riserva la scelta di Freud di collocare l'omosessualità in una posizione intermedia tra amore oggettuale e narcisistico. Per Kouth l'omosessualità non differisce teoricamente dall'eterosessualità e, come quest'ultima, può occupare tutte le posizioni di un *continuum* oggettuale che quindi comprende anche persone omosessuali capaci di relazioni sane e mature” (Rigliano, Graglia, *op. cit.*, p. 12).

Per Mitchell (1981): “Se l'omosessualità fosse considerata alla stregua di qualunque altro materiale analitico, ci renderemmo conto che le fantasie e i comportamenti omosessuali riflettono una molteplicità di temi e di significati, l'analisi dei quali permette al paziente di operare le proprie scelte, in modo libero rispetto a fattori d'influenza espliciti o impliciti.” (*Ibidem*, p. 22).

“Lesbiche e gay si presentano in analisi, il più delle volte, con modalità

analoghe a quelle di altri pazienti, cercando aiuto per un'ampia gamma di problemi e difficoltà interpersonali, lavorative e sociali [...] A differenza, però, dei pazienti eterosessuali, i pazienti gay e lesbiche si sono trovati a fronteggiare, non sempre con successo, problematiche legate all'omofobia sia interna sia interiorizzata" (*Ibidem*, p. 48).

Si fa strada, in ambito psicoterapeutico psicoanalitico, una posizione che pone l'accento più che sulla preferenza di genere, sulla qualità relazionale.

Numerose ricerche italiane e internazionali recenti (tra le altre, Barbagli, Saraceno, Green) concordano nell'osservare come "La varietà delle esperienze di vita con cui sempre più veniamo in contatto quotidianamente [...] mostra [infatti] come non ci sia una netta corrispondenza fra attrazione omoerotica, oggetto del comportamento sessuale e autodefinizione di sé come lesbiche e gay" (*Ibidem*, p. 210). Vi sono persone che si definiscono "innamorati di quella persona a prescindere dal suo sesso biologico". "La complessità dell'esperienza umana che ci mostrano i dati empirici evidenzia i limiti del nostro sistema categoriale e dei nostri sistemi teorici esplicativi, spesso fondati su relazioni lineari fra variabili" (*Ibidem*, p. 210-211).

In altre parole – riprendendo Remotti e i pericoli delle concezioni "forti" di identità – potremmo dire che l'identità omosessuale appare oggi minacciata più dalla definizione sociale dell'identità che da altri fattori.

Attualmente, assistiamo a una sorta di polarizzazione sociale rispetto all'identità di genere: a una certa "democraticità" legislativa e culturale per così dire "alta" corrispondono comportamenti stigmatizzanti omosessuali e transessuali maschi e femmine; l'attuale "bullismo" più o meno giovanile, si accompagna volentieri all'accanimento persecutorio proprio rispetto al genere della vittima prescelta.

In questo quadro, penso che come terapeuti abbiamo, in primo luogo, **la responsabilità di conoscere bene le nostre personali convinzioni**; per "convinzioni" intendo qui un livello di funzionamento del nostro pensiero del quale possiamo anche essere non del tutto consapevoli: si tratta della nostra aproblematica adesione al senso comune, che può valere per l'ambito del genere così come per altri ambiti "delicati" dell'esperienza umana: la fede religiosa, ad esempio, il confine tra cura e accanimento terapeutico, l'aborto, e via elencando; pregiudizi o giudizi che siano, i nostri riferimenti non possono non entrare nella stanza d'analisi ed essere "agiti" quanto più siano lontani dalla nostra consapevolezza critica.

In proposito, riprendo ancora dal testo di Rigliano e Graglia: "Nell'ambito della psicologia e della psicoterapia non esiste un *corpus* teorico che espri-

ma l'accordo generale degli studiosi e dei professionisti su cosa si intenda per salute mentale, per patologia, per normalità per cambiamento terapeutico: di fatto, l'universo della psicoterapia è costituito da scuole separate e, talvolta, contrapposte. Può accadere persino che quanto viene indicato da una scuola psicologica come requisito essenziale per l'intervento terapeutico venga al contrario ritenuto da un'altra scuola qualcosa di accessorio, quando non addirittura dannoso. Tuttavia, come mostrato da una vasta letteratura di ricerca sugli esiti dell'intervento psicoterapico, non sono state rilevate significative differenze in termini di efficacia tra i vari modelli psicoterapici, ma si è messo in luce come i fattori aspecifici della terapia siano le componenti più significative di intervento efficace. Uno di questi fattori è stato individuato nella relazione terapeutica. È infatti **la qualità di questa relazione** a predire nella maniera più accurata gli esiti della terapia." (p. 221).

Ora, un collegamento forte con il paradigma gruppoanalitico consiste nel fatto che un suo fondamento è appunto **la concezione grupppale della mente individuale**: da gruppoanalisti sappiamo bene che "... le teorie sono griglie interpretative della realtà, visioni sul mondo che diventano reali e, quindi, a loro volta produttrici di realtà. [...] **Il vertice di osservazione da cui il terapeuta guarda l'universo del paziente concorre a costituire questo universo**" (*Ibidem*, p. 222-223).

La responsabilità di elaborare attentamente il nostro "implicito" riguardo alle stereotipie che tuttora si addensano intorno all'identità di genere attiene paradigmaticamente all'orientamento gruppoanalitico ed è fattore prioritario di efficacia terapeutica.

Con che occhi ti/mi guardo? Un cenno al piano etico

Mi pare allora necessario almeno accennare al piano etico della questione del trattamento gruppoanalitico di persone con problemi anche riferibili all'identità di genere. E per farlo vorrei riprendere una suggestione dal seminario scorso, quello con le colleghe Benedetto e Bogleione, sui migranti di seconda generazione, intitolato "Con che occhi mi guardo?", per l'accento che ha posto sulla "cultura" di appartenenza di pazienti, di terapeuti, di strutture di cura; su che cosa c'è nella mente di chi "guarda".

Lo ripendo anche perché mi pare un punto difficile, questo del peso della stereotipia. Lo ripendo, allora, con esplicito intento didattico, anche attraverso Foulkes e il suo elegante integrare clinica e cultura, aspetto che fatico molto a rendere comprensibile agli allievi sia nel training A.P.R.A.G.I. nella Scuola C.O.I.R.A.G. sia nella scuola alla conduzione di gruppi A.P.R.A.G.I.

Nella nostra riflessione sull'identità di genere, proviamo a intendere "cultura", in senso foulkesiano, come quell'insieme di riferimenti espliciti, ma soprattutto impliciti (ricordiamo che il nostro mestiere si basa sul presupposto che ciò che non può essere pensato non può che essere agito), che caratterizza una gruppaltà umana (dall'individuo, alla famiglia, alla nazione), differenziandola da tutte le altre; e proviamo a ripensare il senso foulkesiano della psicoterapia gruppoanalitica: "Non desideriamo cambiare il paziente in conformità alla nostra immagine, e neppure in conformità all'immagine della cosiddetta normalità o del modo idealmente desiderabile di funzionamento entro la sua cultura. Desideriamo invece liberare il paziente da quelle forze che lo ostacolano nello sviluppo della sua personalità e delle sue risorse. Naturalmente, ciò deve essere compatibile in definitiva con le circostanze in cui il paziente si trova e con la cultura di cui fa parte" (Foulkes S. H., 1975, p. 127).

Mi pare questa la distinzione sottile e fondamentale che Foulkes esprime: il cambiamento terapeutico vi è inteso come un processo che tiene **realistico conto del contesto di vita** del paziente, non già come **gentile concessione** del rigore clinico psicoanalitico all'istanza sociale ormai non più ignorabile: in quanto clinico e psicoanalitico, il cambiamento terapeutico non può non tenere realistico conto dei contesti di vita, del paziente, ma anche, forse soprattutto, del terapeuta. **Per Foulkes, così come per Bion, l'attenzione che il terapeuta deve porre al proprio pensiero non è mai troppa, la trappola della collusione con la stereotipia, per definizione, non è disinnescabile.**

Come tutte le questioni difficili, allora, anche quella dell'identità di genere rimanda fortemente al piano etico, al piano cioè dell'incontro tra quella "scienza" clinica e quella "co-scienza" (una scienza, cioè, condivisa) dove si situa, in prima istanza e di volta in volta, il senso della nostra assunzione di responsabilità, in modo particolare, forse, come gruppoanalisti.

Ritorno al testo di Rigliano e Graglia. Nel capitolo dedicato alle "Questioni deontologiche ed etiche", gli autori Fulvio Frati e Maurizio Stupiglia scrivono (p.323): "La deontologia internazionale dei medici e degli psicologi ha radici antiche [il primo codice italiano di deontologia medica è del 1903 ed è stato emesso qui a Torino nel 1912], ma è proprio negli ultimi due o tre decenni che l'approfondimento dei principali aspetti della deontologia professionale da parte degli psicoterapeuti si è specificamente diretto [...] verso la ricerca di 'buone prassi' e verso l'identificazione di principi etici, metodologici e deontologici sufficientemente diffusi e condivisi. [...] nella sola Europa, per quanto riguarda gli psicologi, sicuramente ne esistono almeno sedici [codici deontologici], redatti tutti negli ultimi due decenni del ventesimo secolo."

Attraverso un'attenta disamina che, dal piano più ampio della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, considera la Costituzione della Repubblica Italiana e, in relazione ad essa, il Codice Deontologico degli Psicologi Italiani e il Codice Deontologico dei Medici Italiani, direi emerga come siano due i principi ai quali il terapeuta può far riferimento nel caso aspetti dell'identità del paziente entrino in conflitto con sue convinzioni, uno più rivolto al paziente e uno di tipo più introspettivo: il diritto del paziente a essere rispettato in tutti i suoi aspetti e il diritto del terapeuta di avvalersi della cosiddetta clausola di coscienza, nell'eventualità il terapeuta ritenga di non poter garantire a sufficienza il rispetto pieno del paziente in quanto inevitabilmente condizionato da sue convinzioni, troppo distanti, contrarie o alternative a quelle del paziente.

In sintesi, direi che possiamo pensare il principio etico fondativo del rispetto di sé come unico, in quanto implica appunto (ed è qui che viene il difficile) l'impegnativa e talvolta frustrante consapevolezza (e anche qui potremmo molto discutere) dei propri limiti umani; si tratta, insomma, della declinazione clinica del fondamento di ogni reciprocità costruttiva.

Bibliografia

- Benedetto N., Boglione C., Tomassini F., *Con che occhi mi guardo? La seconda generazione migrante*, in corso di pubblicazione in *Gruppi*, Angeli, Milano
- Bion W. R. (1965), *Trasformazioni*, Armando, Roma 1973
- Bobbio N., *De senectute*, Einaudi, Torino 1996
- De Monticelli R., *Sullo spirito e l'ideologia*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007
- Eugenides J. (2002), *Middlesex*, Mondadori, Milano 2003
- Foulkes S. H. (1975), *La psicoterapia gruppoanalitica*, Astrolabio, Roma 1976
- Freud S. (1905), in *Opere*, Boringhieri, Torino 1970, vol. 4
- Freud S. (1920), in *Opere*, Boringhieri, Torino 1970, vol. 9
- Lambert K., Brittan G. (1979), *Introduzione alla filosofia della scienza*, Boringhieri, Torino 1981
- Jones E. (1953), *Vita e opere di Sigmund Freud*, Il Saggiatore, Milano 1973
- Remotti F., *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza 2001
- Rigliano P., Graglia M. (a cura di), *Gay e lesbiche in psicoterapia*, Cortina, Milano 2006

Relazione presentata dalla Dott.ssa Marisa Manzon

IL DISTURBO DELL'IDENTITÀ DI GENERE (D.I.G.)

La psicosessualità dell'individuo si differenzia rispetto al ruolo di genere, all'identità di genere e all'orientamento sessuale.

Per ruolo di genere si intende tutto ciò che una persona dice o fa per indicare agli altri o a se stesso il livello della sua mascolinità, femminilità o ambivalenza, includendo così l'eccitazione e la soddisfazione sessuale. Il termine "ruolo di genere" venne introdotto nel 1974 da Money, rappresenta l'espressione esteriore dell'identità di genere e riflette direttamente o indirettamente tutti quei ruoli imposti e riconosciuti dalla società.

Quindi diremo che il ruolo tipicamente maschile è associato alla forza, alla scelta di attività pericolose, mentre quello femminile al prendersi cura dei figli. Si tratta di associazioni arbitrarie che riflettono gli stereotipi dominanti in una determinata cultura in un preciso momento storico. Lo stereotipo maschile e femminile rappresentano una sorta di consenso sui ruoli assegnati alle donne e agli uomini, ai bambini e alle bambine, rappresentano la matrice culturale attraverso la quale emergono i personali schemi di mascolinità e femminilità. È importante che gli stereotipi siano sufficientemente rigidi per sostenerci, difatti attraverso lo stereotipo noi otteniamo il consenso sociale e sufficientemente flessibili da permettere di adattare la propria identità alla realtà circostante.

Studiosi di etologia, reputano troppo restrittiva la definizione di Money e sostengono l'importanza di fattori biologici, come gli ormoni prenatali, nella determinazione del ruolo di genere.

L'identità di genere è quindi il senso di sé, l'unità e la persistenza della propria individualità maschile, femminile o ambivalente, è quindi l'esperienza personale, soggettiva del ruolo di genere. L'acquisizione dell'identità di genere è connessa alla capacità cognitiva dei bambini, di discriminare accuratamente i maschi dalle femmine, riconoscendosi nel ruolo di appartenenza. È anche strettamente connessa alle relazioni affettive.

Infine il termine orientamento sessuale si riferisce alle modalità di risposta della persona, rispetto ai vari stimoli sessuali; il sesso del proprio partner definisce l'orientamento sessuale della persona come eterosessuale, omoses-

suale o bisessuale. È importante non confondere l'orientamento sessuale con l'identità sessuale, ovvero il senso complessivo della sessualità di una persona che comprende una integrazione tra il sesso biologico, l'identità di genere, l'espressione del ruolo sessuale e l'orientamento sessuale.

In sintesi, lo sviluppo psicosessuale dell'individuo è determinato da otto livelli di manifestazione o definizione del genere e del sesso:

1. cromosomi (sesso cromosomico o genotipico);
2. gonadi (sesso gonadico)
3. ormoni;
4. organi sessuali interni;
5. genitali esterni e caratteristiche sessuali secondarie (sesso fenotipico);
6. il genere assegnato alla nascita (sesso legale o anagrafico);
7. l'identità di genere;
8. la differenziazione sessuale del cervello.

L'identità di genere è la risultante dell'azione coordinata di tutti i livelli precedenti, la risultante di una collaborazione tra cultura e natura: maturazione biologica (che a partire dal sesso cromosomico produce la diversificazione sessuale del cervello e dell'organismo) e il comportamento delle persone circostanti che, dopo l'assegnazione del sesso alla nascita, si regolano nei confronti del soggetto in accordo con le regole sociali e le aspettative congruenti al genere attribuito.

Generalmente nelle persone il ruolo di genere, l'identità di genere e l'orientamento sessuale sono in accordo, non ci sono conflitti, e non è così importante specificare che questi termini si riferiscono ad aspetti diversi dell'identità di una persona, ma in tutti i casi in cui si presentano delle variazioni è necessario che tali termini vengano utilizzati nel loro significato specifico.

Le persone possono presentare differenti possibilità di combinazioni di questi aspetti della personalità e secondo la classificazione di Dettore (2001) possiamo distinguere diverse possibilità di sviluppo, in cui il grado di congruenza/incongruenza dell'identità di genere non ha un andamento dicotomico ma può variare ampiamente lungo un continuum:

- soggetti con identità di genere congruente con il proprio sesso cromosomico e fenotipico e con orientamento eterosessuale, omosessuale, bisessuale o parafilico (mirato ad ottenere eccitamento sessuale da oggetti inanimati, da individui in età prepubere, dall'infliggere/ricevere dolore o sofferenza o da altre peculiari condizioni);
- soggetti con identità di genere non congruente con il proprio sesso cromosomico, ma congruente con il sesso fenotipico e con orientamento eterosessuale, omosessuale, bisessuale o parafilico, come nei casi dei disturbi

della differenziazione sessuale (intersesso);

- soggetti con identità di genere congruente con il proprio sesso cromosomico ma con problemi di congruenza rispetto al sesso fenotipico e con orientamento eterosessuale, omosessuale, bisessuale o parfilico, come nei casi di Sindrome di Turner (femmine genotipiche con fenotipo difettoso: amenorrea, assenza di sviluppo dei seni e delle caratteristiche sessuali secondarie) o di Klinefelter (maschi genotipici con fenotipo difettoso: ipogonadismo, infertilità, ginecomastia);
- soggetti con identità di genere non congruente con il proprio sesso cromosomico, fenotipico e con orientamento eterosessuale, omosessuale o bisessuale: soggetti DIG, transessuali, transgender.

Il termine disforia di genere comprende tutti i soggetti con problemi legati alla sessualità ovvero una persona che prova disagio nei confronti del proprio corpo, insieme al desiderio di esprimere il proprio genere con gli attributi propri del sesso opposto, giungendo in alcuni casi fino all'alterazione fisica dei genitali e delle altre caratteristiche sessuali secondarie.

Nel corso degli anni sono state formulate varie definizioni del termine transessuale, nel 1991 Baldaro Verde e Graziottin, definiscono *per sindrome transessuale la convinzione precoce, permanente e irreversibile di appartenere al sesso opposto, in una persona normale dal punto di vista cromosomico, ormonale e somatico e in cui la diagnosi è autoriferita dal soggetto*.

Person nel 1974 introdusse la nota distinzione tra transessualismo primario e secondario: nel primo caso la disforia di genere viene ritenuta esistente fin dalla prima fanciullezza, contraddistinta dalla convinzione di essere una persona del sesso opposto imprigionato in un corpo in cui non sente di appartenere; nel secondo caso, che avviene di solito in epoca postpuberale, vi sarebbe un passaggio dal feticismo/travestitismo/omosessualità al transessualismo, in seguito a varie cause psicologiche, fra cui traumi e paure relative al proprio sesso o una percezione di inadeguatezza rispetto ad esso. Nella letteratura scientifica, anche abbastanza recente, si tende a suddividere i disturbi dell'identità di genere in due categorie un po' grossolane che vanno da un polo di "travestitismo o secondario" al polo del "vero transessuale o primario".

Nell'attuale DSM-IV-TR (2000) la distinzione tra primario e secondario viene a cadere, in quanto viene classificato solo il Disturbo di Identità di Genere, in cui vengono riunite le due categorie dell'età adulta e dell'età evolutiva:

- una forte e persistente identificazione con il sesso opposto; Negli adole-

scenti e negli adulti, l'anomalia si manifesta con sintomi come desiderio di essere dell'altro sesso, farsi passare spesso come un membro dell'altro sesso, desiderio di vivere o di essere trattato come membro dell'altro sesso, oppure la convinzione di avere sentimenti e reazioni tipici dell'altro sesso.

- persistente malessere riguardo al proprio sesso o senso di estraneità riguardo al ruolo sessuale del proprio sesso; Negli adolescenti e negli adulti, l'anomalia si manifesta con sintomi come preoccupazione di sbarazzarsi delle proprie caratteristiche sessuali primarie o secondarie o convinzione di essere nati del sesso sbagliato
- l'anomalia non è concomitante con una condizione fisica intersessuale;
- l'anomalia causa disagio clinicamente significativo o compromissione dell'area sociale, lavorativa, o di altre aree importanti del funzionamento.
- Codificare in base all'età (D.I.G. in Bambini o D.I.G. in Adolescenti e Adulti).
- Specificare se sessualmente attratti da: maschi, femmine, sia da maschi che da femmine, né da maschi né da femmine.

Tale categoria diagnostica e i suoi criteri di valutazione sono continuamente sottoposti a valutazioni e critiche, atte ad evidenziarne le omissioni o le limitazioni, difatti vi è il problema se tale diagnosi non "patologizzi" una condizione che può essere considerata solo come una conseguenza di una normale varianza di genere.

In generale esistono tre presentazioni comuni del DIG:

1. disforia di genere da uomo a donna - Maletofemale (MtoF) – androginoid (tipo androfilico): figura classica del transessuale. Fin da piccoli sono stati effeminati, gentili e graziosi, hanno evitato i giochi violenti e gli sport e preferito giocare con le bambine, verso cui però non hanno mai provato alcuna attrazione sessuale. Spesso hanno avuto un forte legame con la mamma e possono essere stati incoraggiati da altri a comportarsi o vestirsi in modo femminile. In genere hanno sempre provato attrazione per i maschi e sono stati presi in giro o comunque disturbati dai coetanei o famigliari per il loro comportamento effeminato. In età adolescenziale hanno avuto esperienze omosessuali e possono essere coinvolti in attività di prostituzione o di spettacolo. In seguito possono iniziare a provare insoddisfazione per le proprie relazioni omosessuali, in quanto aspirano a un rapporto con uomini eterosessuali che li desiderano come donne, così possono decidere di fare l'intervento di conversione sessuale.
2. Disforia di genere da donna a uomo – FemaletoMale (FtoM) – ginoandroide: queste persone sono quasi sempre state definite maschiline nell'aspetto

e/o nel comportamento fin dall'infanzia, amavano i giochi fisici, violenti e turbolenti e gli sport. Preferivano stare con i ragazzi piuttosto che con le bambine, non amavano i vestiti femminili (ricordi di grave disagio, spesso associato a cerimonie) e reagivano con senso di disgusto ai cambiamenti associati alla pubertà. In genere non hanno mai provato attrazione fisica per i maschi, ma prevalentemente per le sole donne, tanto da tentare esperienze lesbiche spesso in adolescenza, come soluzione delle proprie problematiche; ma ciò spesso fallisce, poiché esse desiderano stare con le donne in quanto uomini, non come donne. Possono incontrare delle partner che le accettano come uomini e che quindi si considerano eterosessuali, sebbene possono avere avuto esperienze negative con gli uomini. In età adulta, queste persone divengono consapevoli della possibilità dell'intervento di conversione sessuale e possono agire di conseguenza.

3. Disforia di genere da uomo a donna (tipo autoginefilico): forma ben distinta dalla precedente e viene detto di "tipo eterosessuale o travestito". Queste persone da piccoli non sono effeminati, anzi si presentano come mascholini. Di solito riferiscono di aver iniziato a travestirsi con gli abiti della madre o della sorella prima della pubertà, descrivendo tale esperienza come tranquillizzante e piacevole e non come fonte di eccitamento sessuale; tale essa, diviene invece, dopo la pubertà. Essi, quindi, sviluppano attrazione sessuale verso le donne, ma continuano ad essere eccitati dalla fantasia di aver un corpo femminile o di apparire come donne. Corteggiano ragazze ma lottano nel contempo con i propri impulsi al travestitismo, sbarazzandosi a più riprese dei propri guardaroba femminili, costringendosi talora ad assumere ruoli potentemente maschili (sport violenti, comportamenti aggressivi, carriere militari). Col tempo la spinta verso fantasie di essere una donna continua a crescere, accompagnata da conseguente frequente depressione e/o abuso di sostanze, come tentativo di riduzione del conflitto. Talora, si convincono a cercare trattamento chirurgico, ma ciò può avvenire anche al solo raggiungimento della mezza età, anche come loro timore di perdere la moglie, i figli o il lavoro (in quanto spesso si sono nel frattempo sposati).

I primi due tipi sopra descritti appartengono alla classificazione di "transessualismo primario", mentre l'ultimo è di tipo "secondario".

Sull'origine del transessualismo esistono diverse ipotesi, alcune di queste privilegiano una "causalità" puramente biologica, legata ai processi evolutivi che avvengono nel feto durante particolari fasi della gestazione, mentre altre sostengono che l'influenza dell'ambiente socio-affettivo nei primi anni di vita ne sia responsabile. In realtà, la maggior parte degli studi clinici in questo

campo concordano sul fatto che il transessualismo sia il risultato di una combinazione complessa di fattori psico-socio-biologici. È importante ricordare infatti, che il processo di acquisizione dell'identità di genere di ogni individuo, transessuale o meno, si sviluppa nel contesto dei rapporti affettivamente significativi e dell'ambiente socio-educativo, in base a caratteristiche biologiche predisponenti.

Percorso di transizione

Da circa tre anni è nato il Centro Interdipartimentale Disturbi Identità di Genere Molinette C.I.D.I.Ge.M. presso l'ospedale San Giovanni Battista di Torino. Il centro si è costituito grazie all'interesse ed alla collaborazione di professionisti che da anni si occupano del trattamento dei Disturbi dell'Identità di Genere in associazione all'equipe chirurgica andrologica dell'Ospedale Molinette, con l'obiettivo di garantire un'assistenza complessiva, competente e qualificata, interventi chirurgici compresi, per le persone che desiderano intraprendere il percorso di adeguamento medico-chirurgico del sesso. Il C.I.D.I.Ge.M. opera secondo gli standard previsti dall'associazione O.N.I.G. (Osservatorio Nazionale sull'Identità di Genere), fondata in Italia nel 1998 da professionisti, rappresentanti di associazioni ecc., che a vario titolo si sono interessate ai temi del transgenderismo e del transessualismo.

L'Osservatorio, in collegamento con l'Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association inc. (HBIGDA), per statuto *“si propone di favorire il confronto e la collaborazione di tutte le realtà interessate ai temi del transgenderismo e del transessualismo al fine di approfondire la conoscenza di questa realtà a livello scientifico e sociale e promuovere aperture culturali verso la libertà di espressione delle persone transessuali e transgender in tutti i loro aspetti”*, nell'ottica di un miglioramento della salute psico-emotiva, intesa in accordo con l'indicazione della Organizzazione Mondiale della Sanità (Ginevra 1974): *“La salute sessuale è l'integrazione degli aspetti somatici, affettivi, intellettuali e sociali dell'essere sessuato, in modo da pervenire ad un arricchimento della personalità umana, della comunicazione e dell'amore”*.

La condizione transessuale è abbastanza rara: riguarda meno dello 0.005% della popolazione mondiale. Questo vuol dire che in Italia vivono alcune migliaia di transessuali pochi dei quali decidono di affrontare un percorso di transizione più o meno strutturato, percorso che non è da intendersi come un fattore di ovvietà al fine di ottenere la sentenza per l'intervento di conversione sessuale, ma in termini di processo intrapsichico volto ad approfondire

aspetti della propria identità che può risolversi con la riconversione chirurgica o con l'acquisizione di una nuova consapevolezza identitaria necessaria per l'elaborazione del disagio. In termini gruppoanalitici si parte da una dimensione di "idem" dall'universo delle gruppaltà interne con l'obiettivo di raggiungere "l'autos" la dimensione più autentica del soggetto.

Il percorso di transizione ha una durata minima di due anni ed è strutturato in due fasi differenziate e determinanti la prosecuzione del percorso stesso: la prima Fase di valutazione psicodiagnostica, la seconda Fase di Real Life Test (RLT: test di vita reale)

La fase di valutazione psicodiagnostica prevede l'utilizzo di:

- colloqui clinici psicologici e somministrazione di test psicodiagnostici, volti a formulare la diagnosi finale.
- Tre visite endocrinologiche (anamnesi fisiologica e patologica, esame obiettivo; esami generali, ormonali e genetici necessari all'impostazione di competenza)
- Tre colloqui con medico psichiatra (anamnesi, analisi dello sviluppo psicosessuologico, esame obiettivo dei segni e dei sintomi psichiatrici)

I colloqui clinici psicologici prevedono l'approfondimento di aree specifiche dell'individuo che riguardano aspetti della vita del soggetto relativi all'esordio della sua sensazione di disagio, in associazione ad alcuni aspetti e dinamiche importanti dell'infanzia (giochi infantili e compagni di gioco, abbigliamento preferito e comportamento, meccanismi di identificazione, innamoramento); area della sessualità e del vissuto corporeo (analisi dello sviluppo psicosessuale e delle caratteristiche della sessualità del soggetto); comunicazione verbale e non verbale (attenzione nell'utilizzo dei pronomi, delle desinenze e degli aggettivi); atteggiamento e postura; rilievo di eventuali comorbilità psichiatriche.

A livello testistico, si utilizzano test proiettivi quali il Rorschach e il Machover, questionari di personalità MMPI2 e test di livello WAIS-R.

Al termine delle fasi di psicodiagnosi, la cui durata non è mai inferiore ai sei mesi, psicologo, psichiatra ed endocrinologo si confrontano per formulare la diagnosi finale e solo nel caso in cui emerge un Disturbo d'Identità di Genere, il soggetto proseguirà il percorso all'interno del centro, diversamente si provvederà ad effettuare la dimissione del centro e l'invio ai servizi territoriali di competenza.

La fase di Real Life Test ha una durata non inferiore all'anno e mezzo, rappresenta il periodo di vita in cui la persona sperimenta gradualmente se stessa nel ruolo del genere verso cui si orienta il percorso di transizione e adeguamento ed è caratterizzata da:

- assunzione della terapia ormonale che prevede la somministrazione di ormoni inibenti e sostitutivi per rispondere alle richieste oggettive della persona, relative al cambiamento del proprio corpo, per cui in un soggetto MtoF ha richieste del tipo: riduzione crescita dei peli e della barba, sviluppo delle mammelle, migliorare capillizio e cute, riduzione/scomparsa dell'erezione, ingentilire l'aspetto generale, migliorare la voce; un soggetto FtoM richieste quali: bloccare flussi mestruali, avere barba e peli, aumentare muscolatura, ridurre mammelle;
- inizio psicoterapia individuale o di gruppo.

Il percorso psicoterapico, sebbene presenti alcuni limiti contrattuali, si pone una serie di obiettivi al fine di favorire un'integrazione tra l'identità fisica e l'identità psichica del soggetto:

- approfondimento degli aspetti emotivi legati alle condizioni di transizione, attraverso l'esplicitazione e la condivisione dei vissuti e dei significati simbolici ad essi relativi;
- elaborazione dei conflitti relativi all'identità e all'identità di genere, alle problematiche famigliari e socio-ambientali;
- elaborazione dei conflitti emotivi, che emergono durante il percorso, conseguenti alle modifiche somatiche e relazionali;
- adattamento ed integrazione delle proprie parti interne, che include l'accettazione della propria realtà pregressa, non modificabile con l'intervento chirurgico;
- demitizzazione dell'intervento di chirurgico;
- miglioramento stabile della qualità della vita.

L'intervento psicologico "non si prefigge l'obiettivo di guarire il transesuale inteso dunque come qualcosa da correggere" (Harry Benjamin), ma tale intervento persegue lo scopo di accompagnare il soggetto all'esplorazione del proprio mondo interno, alla scoperta della propria identità, al fine di consentirgli una vita stabile nei rapporti interpersonali, affettivi e sociali.

L'accesso al setting gruppale avviene in seguito ad un breve periodo di colloqui individuali, finalizzati alla selezione dei soggetti partecipanti alla psicoterapia di gruppo, i cui obiettivi sono l'acquisizione della consapevolezza della "non unicità"; incrementare riconoscimento e appartenenza, permettendo di uscire dal segreto delle proprie condizioni, al fine di esprimere liberamente i propri vissuti; offrire la possibilità di confronto con esperienze comuni; socializzazione, accettazione di sé e dell'altro nel rispetto delle differenze individuali.

Attraverso una discussione grupale libera e fluttuante, il paziente transesuale, inserito in un contesto gruppoanalitico, ha la possibilità di confrontarsi

e relazionarsi con altri pazienti aventi lo stesso disturbo, riconoscendosi non più come un singolo caso “sfortunato” o “emarginato”, ma come una persona come le altre, con un disturbo trattabile all’interno di un percorso che prevede degli standard di adeguamento, ivi incluso l’intervento chirurgico finale. Il gruppo offre al paziente la possibilità di fare emergere tematiche ataviche, conflitti e traumi, fino a quel momento non affrontati, di cui spesso non vi era alcuna consapevolezza.

Numerosi fattori terapeutici sono stati osservati nel trattamento gruppoanalitico tra cui: la coesione di gruppo che definisce la matrice del gruppo stesso; l’universalità, ovvero la scoperta che la sofferenza non è solo propria e può essere condivisa con altri; l’altruismo che permette la scoperta della possibilità di essere d’aiuto e di poterlo ricevere, con il conseguente aumento dell’autostima; la mobilitazione di sentimenti bloccati; l’apprendimento su di sé e l’informazione. Altri fattori terapeutici più trasformativi sono stati la risonanza e la funzione di contenimento.

Lo scopo dell’intervento psicoterapeutico nel percorso di transizione del genere, non è la cura o la “guarigione” del soggetto con Disturbo dell’Identità di Genere, ma il miglioramento della qualità della sua vita. Il ruolo dello psicologo è fondamentale all’interno di questo percorso, sebbene presenti ancora alcune questioni aperte relative alla diagnosi autoriferita, alla mancanza di testistica specifica, all’imposizione della psicoterapia e alla mancanza di formazione per i professionisti.

Il soggetto spesso giunge al termine del suo percorso con la consapevolezza di voler proseguire o approfondire dinamiche e vissuti emersi durante la fase di Real Life Test. La conclusione del percorso di transizione secondo gli standard di adeguamento del C.I.D.I.Ge.M., prevede la valutazione generale da parte di tutta l’equipe che ha avuto in carico il soggetto, con conseguente stesura e consegna al paziente, della relazione clinica psicologica e della relazione medica-endocrinologica. Tali relazioni devono essere consegnate al Tribunale del Comune di residenza, per richiedere la sentenza che consente di effettuare l’intervento di conversione sessuale previsto dalla Legge n. 164 del 1982 e la sentenza che, in seconda istanza, permette la rettifica del nome su tutti i documenti a valenza giuridica.

Bibliografia

- Baldaro Verde, Graziottin., *L'enigma dell'identità. Il transessualismo*, 1991, EGA
- Costantini, Pontati, *Psicoterapia di gruppo a tempo limitato*, 1999, McGraw-Hill
- Di Ceglie, *Straniero nel mio corpo*, 2003, Franco Angeli
- Dettore, *Il disturbo dell'identità di genere*, 2005, McGraw-Hill
- Money, *Essere Uomo Essere Donna*, 1980, Feltrinelli
- Valerio, Bottone, Galiani, Vitelli, *Il transessualismo*, 2001, Franco Angeli
- Tolu, *Il viaggio di Arnold*, 2000, Edizioni Universitarie Romane
- Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, 1970, Armando

Relazione presentata dal Dott. Fabrizio Boccardo

RIFLESSIONI SULL'IDENTITÀ DI GENERE MASCHILE DA UN'ESPERIENZA DI CO-CONDUZIONE DI UN GRUPPO PADRI

Questo intervento propone alcune riflessioni attorno all'identità di genere, in particolare maschile, precisamente nella sua declinazione legata al "paterno".

Il vertice osservativo fa riferimento ad un'esperienza di coconduzione di un gruppo a termine rivolto a padri di pazienti seguiti dalla Neuropsichiatria Infantile di un ambulatorio territoriale di Torino.

Introduzione

La nostra epoca si trova a gestire una crisi profonda dell'identità maschile che risente di quella che alcuni autori come Cavallari (2001) e Zoja (2003) definiscono la crisi (e forse la fine) dell'organizzazione patriarcale della società.

Il risveglio di una nuova coscienza femminile negli anni sessanta e settanta, come apice di una trasformazione iniziata molto tempo prima, ha modificato definitivamente i rapporti fra generi e trasformato i riferimenti identitari validi.

Se la realtà femminile è mutata ponendo interrogativi sulle ripercussioni di tali cambiamenti, l'identità maschile, e il ruolo dell'uomo nella società, sono al contrario rimasti cristallizzati come se si credessero inconsapevolmente dati per scontati.

Mentre le "cure materne" sono filogeneticamente antichissime, quelle "paterne" sono incomparabilmente più recenti.

Le cure materne sono state osservate in molte specie animali: nei rettili (le femmine di coccodrillo sono in grado di proteggere i neonati fra le fauci), negli uccelli e ovviamente nei mammiferi fino ai primati.

Lo stesso non si può dire delle cure parentali dei maschi animali che nulla hanno a che vedere con ciò che noi umani definiamo *ruolo paterno*.

Il ruolo paterno nasce evolutivamente con la specie *homo sapiens* dunque, in termini paleontologici, poco dopo l'acquisizione della postura eretta e lo sviluppo del sistema nervoso centrale. (Cavallari, 2001)

Con questa tappa evolutiva il maschio umano acquisisce, accanto al ruolo biologico di fecondare la femmina, un ruolo psicologico e sociale: quello di

formare sul piano psicologico, relazionale e sociale i nuovi nati.

Come illustra Zoja ne *“il gesto di Ettore”*, la storia del padre inizia con l’orda primitiva, quando l’umanità non aveva ancora abbandonato lo stato ominide. La nascita della civiltà corrisponde con la differenziazione dei ruoli maschile e femminile; il maschio erra alla ricerca di prede mentre la femmina resta stanziale occupata nella raccolta e nell’accudimento dei figli. Si genera in qualche modo il *senso della casa* per la donna e quello del ritorno alla dimora per l’uomo.

L’uomo sente il bisogno di tornare a casa, dalla donna e dai figli dopo la caccia così che limita la sua voglia di esplorare. A questo punto quello che torna a casa non è più solo un maschio, ma diviene anche un padre, capace di responsabilità, di accudimento, e quindi di prendersi cura di un figlio.

“Fare un figlio” diventa un atto che va oltre la dimensione biologica.

Si tratta di un atto simbolico legato alla capacità umana di creare simboli e di comunicare attraverso essi.

Zoja utilizza la parola *adottare* un figlio sottolineando come la paternità sia sempre un atto consapevole, di volizione e quindi reversibile.

L’uomo rischia spesso la regressione all’orda, alla fase pre-famigliare; questo avviene quando la capacità progettuale si ferma a vantaggio dell’azione fine a se stessa.

(Zoja a tal proposito considera la guerra un esempio di regressione alle regole dell’orda.)

Con il “ruolo paterno” nascono anche i riti e le modalità strutturate di raggiungere l’età adulta attraverso tappe e “prove di iniziazione” del giovane uomo.

Tali riti di passaggio, che sono l’essenza del ruolo paterno, paiono rarefarsi nel mondo occidentale, ciò rende per i giovani più difficoltosa la via di uscita dall’adolescenza e ne mostra le derive patologiche.

Come scrive E. Riva (2001) «In tutte le culture al termine dell’adolescenza viene celebrato un rituale di riconoscimento paterno dell’acquisizione delle prerogative e dei diritti del maschio adulto: “La benedizione spirituale del padre buono e forte tradizionalmente viene conferita al giovane mediante un atto simbolico e santificante che rappresenta un riconoscimento da parte della società di questo stadio dello sviluppo umano” (Blos P. 1985, pag. 15). Nei contesti sociali o relazionali in cui tale riconoscimento è assente, il gruppo dei pari sostituisce gli adulti in tale funzione.»

È questo uno dei fenomeni cui assistiamo: in mancanza dell’investimento sociale da parte dei “padri” il gruppo dei pari vicaria in modo patologico l’entrata in società delegittimando il sostegno etico adulto alla nascita

sociale: “il gruppo amicale, lungi dal rappresentare un’area intermedia di passaggio fra il contenimento infantile familiare e la realtà sociale più ampia (Meltzer, 1981), rischia di essere l’approdo del percorso di separazione dalla famiglia: in mancanza di un modello paterno, l’adolescente maschio tende ad assumere una pseudo-virilità dai tratti stereotipati e caricaturali, mutuata dalle relazioni fra coetanei.” (Riva, 2001)

Manca un’integrazione dell’aggressività che trova sfogo in forme di aggregazione patologica come le bande ed i fenomeni del bullismo: “il gruppo che sostituisce il padre nel legittimare l’identità di genere, fallisce dunque nell’integrazione dell’aggressività come tratto specifico del codice virile: tale fallimento produce la violenza.” (Riva, 2001)

Il gruppo dei coetanei deve essere un passaggio della crescita in quanto offre sostegno complicità e aggregazione ma non responsabilizzazione e capacità di “prendersi cura”.

La “benedizione” rituale del padre accoglie il figlio adolescente nella società degli adulti, dei padri. Il giovane può allora fare proprio un codice paterno che integra le parti assertive e aversive dell’aggressività attraverso l’assunzione di responsabilità che deriva dall’essere potenziali “padri” che proteggono la coppia madre bambino.

Attualmente assistiamo a quella che Zoja chiama “la rarefazione del padre” e Cavallari la fine del patriarcato.

È aumentata la frequenza con cui le donne allevano da sole i loro figli (regressione dell’uomo verso il maschio), così come la latitanza di un “principio verticale” che funga da modello responsabilizzante per la crescita.

Al contrario una società di “pari” deresponsabilizza i singoli in nome di un processo orizzontale.

La società occidentale si è fondata sul patriarcato così che l’essere maschi è sembrato un dato acquisito: “gli uomini infatti avevano fino ad allora “fatto tutto”, nel bene come nel male, dalla filosofia greca all’impero romano, dalle grandi religioni alle scoperte scientifiche, dal capitalismo alla rivoluzione di ottobre, dalla progressiva definizione dei diritti della persona umana fino ai tragici bagni di sangue delle grandi guerre, con un contributo femminile che fino al recentissimo passato sembrava giacere in una indefinita oscurità.” (Cavallari: 2001, Pg 12)

La “*questione maschile*” è dunque irreversibilmente aperta.

Il “gesto del padre”, citato da Zoja è quello di Ettore che alza al cielo il figlio augurandogli più forza e fortuna di quanta ne abbia avuta lui; è un gesto istituyente come un’adozione, ma è anche un gesto di profonda empatia e privo di invidia.

Ettore al contrario di Laio non teme che il figlio lo possa superare/uccidere.

Il processo di crescita è sempre derivante da un conflitto, il padre come limite è il riferimento a cui mirare nel divenire adulti e raggiungere una propria soggettivizzazione.

Il padre insegna a stare nelle regole, a stare al “proprio posto” come anche a combattere per “avere un posto”.

Come racconta Zoja in un'intervista: “Il paradosso del padre è dunque che il padre deve essere padre in famiglia, dove prevalente è la legge del bene e la legge dell'amore, ma deve essere padre anche in quanto insegna al figlio la società, sta nella società ed è guardato dal figlio nel suo stare in società. Lo sguardo del figlio [...] è lo sguardo che si attende il padre in qualche modo vincente [...]. È meno importante che, in società, il padre sia buono come nella famiglia, perché essere buono ma perdente, rischia di avere come risultato il fatto che il figlio ritiri la funzione paterna al padre.”

E quindi cita il racconto di Freud a proposito del proprio padre, allorché adolescente lo vide cedere all'umiliazione di un prepotente senza combattere.

Vertice osservativo

Il gruppo omogeneo a tempo determinato, co-condotto con la dr.ssa Nadia Benedetto presso un ambulatorio di NPI di Torino, ha avuto due cicli, uno nel 2006 e uno nel 2007. In progetto c'è un ulteriore ciclo previsto per il 2008.

La prima trance del 2006 è stata un tentativo di far fronte ad una crescente domanda d'intervento che arriva al servizio sia da parte dei genitori che da parte degli stessi ragazzi.

La domanda d'intervento riguarda soprattutto la messa in crisi parziale e/o totale del rispetto delle regole, dei limiti e delle norme sia intra che extrafamiliare durante l'adolescenza.

Genitori e ragazzi chiedono aiuto per confrontarsi sui valori, sui vissuti e sui modi di comunicare e gestire le emozioni.

È soprattutto la richiesta dei padri di essere aiutati nella gestione dei figli pre e adolescenti ad essere la novità. I padri non riconoscono più i loro figli, li scoprono cambiati e si vivono sentimenti di impotenza ed estraneità che mettono in crisi l'equilibrio familiare e individuale del genitore.

La scelta di proporre un trattamento di un gruppo è nata prima di tutto dalla fiducia nello strumento “gruppo”, che all'interno dell'ambulatorio di NPI ha una decennale tradizione con i gruppi di madri e dalla convinzione, sulla base dei presupposti teorici dell'approccio gruppoanalitico, dell'importanza di concentrare la consultazione con la famiglia esclusivamente sulle

funzioni genitoriali tralasciando i problemi personali e di coppia. (Benedetto Gianaria 2005, Pontalti, 2004)

Il focus dell'intervento è dunque sul gruppo famiglia, esso deve vincere anche lo stereotipo e una certa inerzia istituzionale che tende a privilegiare la relazione madre-bambino escludendo il padre anche dai presupposti iniziali di presa in carico in quanto *assente non richiesto*.

Nella prassi clinica dell'ambulatorio si incontrano i padri in interventi individuali rilevando in loro una crescente predisposizione alla messa in gioco, disponibilità e rari drop out e ciò ci ha motivato ad intraprendere l'esperienza del gruppo.

La prima trince di sedute di gruppo ha dato esiti positivi per partecipazione, coinvolgimento ed anche la valutazione fatta dai padri stessi ci ha sostenuto sull'adeguatezza dell'iniziativa.

È dunque possibile coinvolgere i padri in un trattamento gruppale di questo tipo che ha le caratteristiche del gruppo di sostegno alla funzione genitoriale.

Nel gruppo i partecipanti attraverso lo scambio, il confronto, la condivisione delle comuni difficoltà, la messa in circolo di esperienze e risorse possono sostenersi a vicenda e acquisire una maggiore comprensione delle dinamiche relazionali presenti nel rapporto familiare.

La maggioranza dei casi che arrivano in consultazione riguardano abbandoni scolastici, stati ansioso-depressivi, stati fobici, disturbi della condotta, utilizzo di droghe.

I pazienti (figli), variano da un'età di 9 anni ad una di 17 anni e presentano una intolleranza alla frustrazione, alle regole, ai limiti imposti dalla scuola e dalla famiglia.

Al primo incontro abbiamo distribuito ad ogni paziente un programma con le date di inizio e fine del gruppo, abbiamo esplicitato le modalità di lavoro e alcune regole da rispettare.

I padri sono stati invitati a parlare di ciò che desiderano, ribadendo l'intento di condivisione e confronto.

Gli obiettivi si sono concentrati sull'analisi e condivisione del ruolo genitoriale paterno, analizzare le modalità con cui gli individui si mettono in relazione l'uno con l'altro, favorire il rispecchiamento tra i pazienti per un confronto tra loro aprendosi a nuove prospettive nel valutare e percepire certi aspetti della propria esperienza, esperire nuove modalità relazionali all'interno del gruppo diverse da quelle attivate nel contesto familiare.

L'obiettivo generale del gruppo rimane quello del modello gruppoanalitico: "utilizzare il gruppo come campo mentale che aumenti la mentalizzazio-

ne del paziente” ossia “la capacità di simbolizzazione, di collegare i propri sintomi a trame di pensiero, di creare strutture mentali aperte a nuove significazioni” (Pontalti C., Costantini, Sparvoli, Pontalti I., Vincenzoni, 2000).

Rispetto alla scelta del tipo di conduzione da adottare la letteratura propone esperienze simili riguardo soprattutto a gruppi di genitori o gruppi di madri che non colgono la specificità di un gruppo “maschile”.

Dal nostro punto di vista ci siamo preoccupati di costruire prima di tutto un clima di gruppo di maggior collaborazione possibile.

Sentivamo la necessità di evitare vissuti di dipendenza o paranoia e a tal scopo abbiamo spesso esplicitato che, nel rispetto dei ruoli, non c'erano posizioni precostituite dove qualcuno detiene il sapere ma una collaborazione e un reciproco scambio di conoscenze e vissuti con lo scopo comune di condividere e provare a fare luce su una realtà così complessa come quella della genitorialità/paternità.

In futuro sarà interessante fare altre riflessioni sugli effetti e le implicazioni derivanti dalle caratteristiche dei conduttori.

La nostra scelta è stata quella che prevedeva una coconduzione mista: una figura femminile esperta ed autorevole affiancata da una coconduzione maschile che offrisse una possibilità di identificazione/alleanza ai padri.

(Nella prima trance di gruppo era presente anche il ruolo di una collega osservatrice partecipante e altre riflessioni andrebbero fatte in merito).

La co-conduzione ci è sembrata la soluzione che maggiormente offriva uno stile costante di gestione del gruppo, la garanzia di autorevolezza del conduttore e la diminuzione dei rischi di indecisioni e vuoti di gestione.

La costruzione del set del gruppo si è ampiamente fondata sul “principio di realtà”, ad esempio nella scelta dell'orario del gruppo: il tardo pomeriggio o il sabato mattina.

I padri sono stati invitati a parlare di ciò che desiderano, ribadendo l'intento di condivisione e confronto.

Questa esperienza di gruppo offre molti spunti di riflessione, rispetto alla conduzione, alla durata, al tipo di omogeneità ecc.

Si tratta di gruppi omogenei per la condivisione dell'essere padri, per il genere sessuale dei partecipanti e rispetto ai figli in difficoltà.

- Altre riflessioni riguardano la gruppalità maschile. Occorre tenere conto di specifiche caratteristiche dello stare in gruppo dei padri? Dei padri in quanto maschi?

- Nella nostra esperienza i padri hanno oscillato anche fra posizioni di *affiliazione*, *affidamento*, *sfida*.

Le caratteristiche della conduzione hanno probabilmente contribuito a

questa oscillazioni: *un maschio con cui affiliarsi, una donna con cui a volte competere, una competenza/autorevolezza a cui affidarsi sullo sfondo di una motivazione comune derivante da un bisogno.*

Non sarà infatti un caso che i temi principali della prima trance di gruppo si siano ripresentati nella seconda trance sin dalla prima seduta nonostante vi fosse un solo membro del gruppo che aveva già fatto l'esperienza.

Rispetto al divenire del percorso abbiamo assistito ad un rapido sviluppo della coesione del gruppo, i padri iniziano presto a darsi del tu e spesso il gruppo *prosegue* sul in strada davanti all'ambulatorio.

Rispetto alla sessualità ed all'identità di genere, che è il tema di questo incontro, il gruppo ci propone alcune domande aperte:

- Quali saranno le conseguenze del nuovo ruolo della donna?

Cosa succede nel rapporto intimo fra padri e figlie, oggi che le donne fanno lavori un tempo esclusivamente maschili come quelli in cui ricoprono un ruolo di comando – come era la conduttrice del nostro gruppo ?

Quali sono le influenze dei nuovi stili di accudimento che vedono il padre più presente se non addirittura “un mammo” ?

Rispetto ai figli maschi ? dove c'è un bisogno di identificazione diretta?

Rispetto alle figlie femmine che oggi per la prima volta arrivano allo scontro fisico con il padre?

Nel gruppo abbiamo avuto esempi di entrambi i generi

Quali influenze arrivano dai modelli culturali trasmessi dal mondo globalizzato? La tv propone modelli della cultura americana che passano nella nostra senza mediazione alcuna.

In una seduta del gruppo è stato citato il telefilm O.C. dove il sesso e il corpo degli adolescenti sono considerati oggetti da offrire, vendere, usare. A tal proposito il gruppo ha associato immagini quali la compravendita, il mercato – *siamo tutti sempre sul mercato?*

Le esplorazioni rispetto alla sessualità, tipiche dell'adolescenza, hanno preso un altro significato? Nel telefilm la protagonista ha rapporti con uomini e donne senza minima conflittualità, l'omosessualità diventa una scelta o una moda?

Il padre in crisi, la fine del patriarcato. Una sfida aperta La direzione del lavoro del gruppo

Il lavoro del gruppo è stato guidato, sulla base della domanda di intervento e degli obiettivi generali attraverso alcuni filoni tematici generali.

Possiamo considerarli il telaio su cui tessere la tela, il canovaccio necessa-

rio per entrare in merito ai temi specifici del progredire delle singole sedute e degli incontri.

- L'assunzione del *ruolo paterno*. - **AUTOREVOLEZZA**
Obiettivo fondamentale del gruppo è il sostegno alla funzione genitoriale specifica, dare contenimento reale, confini e regole chiare ai figli.
La legittimazione di un ruolo paterno è stato lo sfondo di tutto il gruppo come un *a priori*.
- “*contro il figlio virtuale*”
Esiste un figlio virtuale anche senza essere connessi ad internet.
Nell'era della realtà virtuale i padri faticano a farsi un'idea reale del figlio/a.
Occorre che i genitori facciano mente locale, entrino in merito ai problemi reali del figlio/a
Tropo spesso i genitori si limitano ad un ascolto superficiale, forse spaventato del figlio o all'estremo opposto cadono in un pseudo ascolto psicologizzato.
Il primo passo deve essere un ascolto reale ed empatico che permetta di andare oltre l'apparenza, i padri devono farsi un'idea reale del figlio.
Un padre del gruppo, ad esempio, la cui figlia frequenta contro il suo volere la discoteca, finiva rigidamente per scontrarsi con lei sempre su questo tema senza realmente conoscere la reale situazione della ragazza, i suoi desideri, i suoi legami sentimentali ecc.
- gestione della *complessità*:
la nostra società è complessa e veloce, come scrive Galimberti, la tecnologia non si domina. Tutto ciò è destabilizzante e determina un'identità precaria e fluttuante che mette in crisi un ruolo normativo come quello paterno.
Nel gruppo abbiamo invitato e sostenuto i padri ad aggiornarsi, a entrare in merito alle cose che interessano i ragazzi. Non possiamo essere paralizzati di fronte a internet o agli sms. Non si può oscillare tra la banalizzazione: “sono cose da ragazzi, affari loro” e la demonizzazione del “niente PC, stacco la spina e tolgo il cellulare”

Temi del gruppo

Sulla base del canovaccio dato dalle tre linee guida appena descritte nel corso del gruppo si sono sviluppati soprattutto alcuni temi.

Uno dei temi fondamentali è quello *padre in crisi* nella gestione del figlio in età adolescenziale.

La crisi adolescenziale diviene una crisi di tutto il gruppo famiglia che

viene squassato nel suo equilibrio ma è prima di tutto la crisi dell'identità maschile e del "paterno".

La crisi del singolo padre riflette la crisi dell'istituzione paterna come abbiamo visto all'inizio delle nostre riflessioni.

Per dirla con Zoja la rarefazione del paterno ha ripercussioni sull'identità individuale: "Quello che sembra venire a mancare è un principio verticale, capace di costituire un modello per la crescita, a vantaggio di un principio orizzontale incapace però di innescare processi fondati sulla responsabilità."

Non esiste più un'identità da "copiare" ma la sfida di un'identità da inventare.

Anche la crisi del paterno, come tutte le crisi dunque, può essere evolutiva o regressiva.

L'uomo post-patriarcale, come lo definisce Cavallari, è una sfida aperta.

Come tutte le crisi anche questa può avere esiti opposti: da un lato evolutivo (pensiamo alla ridefinizioni dei ruoli genitoriali, dei valori, dei modelli di comportamento nell'ambito delle relazioni di coppia); dall'altro regressivo.

Cavallari ricorda molte sintomatologie attuali prettamente maschili: depressioni, reazioni ipocondriache, "astenie" psicogene, disturbi sessuali, disturbi alimentari ma anche le derive "machiste" di disprezzo, di prepotenza verso la donna.

Nelle sedute di gruppo abbiamo ritrovato situazioni simili che in qualche modo legate fra loro da un denominatore comune di area infantile-narcisistico.

- 1) *Il padre assente*, sia esso assente reale o assente dal punto di vista psicologico.
- 2) *Il mammo*. Un padre che compete con il materno anziché integrarsi ad esso.
- 3) *Il padre invidioso/divorante*. È il padre che fa l'amico del figlio, si mette alla pari e vuole che i figli lo chiamino per nome anziché papà.

Non è mai buona cosa ridurre a categorie o etichette i fatti della psiche ma ci pare che le tre espressioni di padre disfunzionale che abbiamo presentate possano servire, dal punto di vista diagnostico, a identificare situazioni che ricorrono nella pratica clinica. Di certo non sono le uniche.

Riflessioni conclusive

Cavalli auspica l'emergere di una identità maschile meno unilaterale e grantica, che può evolvere a partire dai caratteri costruttivi e vitali dell' "essere maschio" a patto che riesca ad emanciparsi dagli stereotipi del patriarcato.

Il futuro del maschio può essere positivo se si riesce a gestire la complessità attraverso una maggiore flessibilità. Il maschio del XXI secolo deve saper

esplorare modi nuovi di vivere il rapporto con il femminile, con la natura, con il sapere, mettendosi individualmente in discussione visto che i parametri certi di una cultura patriarcale non sono più possibili.

Un maschio efficace ma empatico.

Che non rinunci all'azione ma è capace di mantenersi "umido" cioè flessibile

Riconoscendo una base comune naturale: maschio e femmina non devono competere ma integrarsi.

La costruzione del sè che deve avvenire come costruzione di una identità che si definisce non contrapponendosi ma comprendendo l'esperienza dell'alterità.

Bibliografia

- Benedetto N., *Rivista di psichiatria generale e dell'età evolutiva*, "La gruppoanalisi e un gruppo eterocentrato di madri nel Servizio di Neuropsichiatria Infantile" Vol. 27, 1988, p.18-23.
- Benedetto N., *Accordi, Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, "La gruppoanalisi nell'incontro coi genitori", Vol.VIII- n. unico, 1993, p.35-43.
- Benedetto N., Gianaria M., *Io ho paura, gruppo a temine per madri di pazienti fobici in età evolutiva*, in *Gruppi*, "Psicoterapia di gruppo nelle istituzioni cliniche", Vol.VII - n. 3 2005 p.71 - 82. Torino.
- Blos P. (1985) *Il ruolo del padre originario nello sviluppo adolescenziale maschile* in S. Greespan, G. Pollock "Adolescenza" Borla,1997 pag.15
- Cavallai G., (2001) *l'uomo post patriarcale*, Vivarium
- Charmet G., (2000), *I nuovi adolescenti*, Raffaello Cortina, Milano.
- Charmet G., (1995), *Un nuovo padre*, Mondatori, Milano.
- Corbella S., (2003), *Storie e luoghi del gruppo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Costantini A., (2000), *Psicoterapia di gruppo a tempo limitato*, McGraw-Hill, Milano.
- Farri M., Simonetto A., (2004), *Essere per fare* (a cura di) Bollati Boringhieri,
- Maggiolini A. Riva E. (1998) *Adolescenti trasgressivi* F.Angeli, Milano
- Meltzer D., Harris M. (1981), *Psicopatologia dell'adolescenza*, Borla, Roma.
- Riva, (2001) *Psycomedia - Anno I - N° 2 - Maggio 2001- Figure della violenza in adolescenza - Agiti devianti e integrazione dell'aggressività nella costruzione dell'identità di genere maschile.*
- Zoja (2003) *il gesto di Ettore* Bollati Boringhieri, Torino.

Recorder
Dott. Davide Baracco IV anno COIRAG
Training APRAGI

Nel leggere il seguente resoconto ci si accorgerà come esso sia scritto prevalentemente in forma di una riflessione che potrebbe essere confusa per una mia produzione originale. A scanso di ogni equivoco voglio puntualizzare che si tratta di un resoconto di ciò che è avvenuto nel gruppo. I pensieri riportati non possono essere attribuiti a me personalmente più di quanto non possano essere attribuiti ad ogni partecipante. Questo, ovviamente, non mi esonera dalla responsabilità verso la mia produzione ma vuole solamente rendere merito ad un processo di gruppo molto generoso dal quale ho attinto a piene mani spesso non citando le fonti.

A tratti emergono riflessioni del tutto personali, pensieri nati durante il gruppo e non espressi, o durante la stesura della relazione di recorder, in questo caso ho cercato di essere chiaro e di indicarlo in maniera esplicita, anche per questi pensieri ho un debito verso tutti coloro che hanno partecipato.

Ho scelto questa forma per questo resoconto per diversi motivi. In primo luogo le dimensioni del gruppo e i numerosi interventi hanno creato in me una grande difficoltà di attribuire ogni intervento ad un volto e una tendenza a vivere il gruppo come un flusso di pensiero unico che, a posteriori, è stato molto difficile separare dal mio pensiero più personale e individuale.

Non ultimo alcuni eventi recenti della mia vita personale, molto in risonanza con gli argomenti trattati, hanno certamente contribuito ad un mio coinvolgimento molto “immerso” in questi temi e riflessioni. Ora, recuperata in parte la distanza, spero di essere riuscito ad elaborare il pensiero del gruppo in una forma che possa essere comunicabile e utile.

Il gruppo inizia nel pomeriggio, esso prende spunto dalle relazioni del mattino: una relazione di inquadramento del tema, un lavoro con un gruppo di padri, che si svolge presso un servizio di neuropsichiatria infantile di una A.S.L. di Torino, e un gruppo di pazienti che stanno compiendo un percorso di transessualità presso l'unità che si occupa dei disturbi di genere dell'ospedale Molinette di Torino. In apertura del gruppo mi pare riecheggi, soprattutto a riguardo delle questioni concernenti la transessualità, il conflitto con la psichiatria istituzionale. La necessità di affermare una identità (profes-

sionale) risuona con i due casi presentati. In questi gruppi si parla di identità e del confronto con una società che richiede di elaborare una propria nuova identità e, allo stesso tempo, spinge verso una normalizzazione di ciò che appare dissonante. L'impressione è quella di avventurarsi su una superficie sconnessa e di dover saggiare il terreno ad ogni passo, che ci sia il bisogno di esplorare nuove terre ma anche di avere una solida terra sotto i piedi. Mi pare sempre più evidente che il conflitto non è tanto con una istituzione esterna (la psichiatria, la società) ma forse con una istituzione interna rassicurante ma anche soffocante, con le definizioni così rassicuranti ma anche così troppo definitive che vengono date dell'individuo.

Tutta la giornata è stata pervasa, almeno nella mia percezione, da una forte oscillazione tra un senso di onnipotenza ("posso essere quello che voglio") e un profondo senso di impotenza ("sono quel che sono e faccio quel che posso"). Mi pare che costantemente nel gruppo dei padri, nel gruppo dei transessuali, nel nostro gruppo, si corra il rischio di generare un'area di transizione (e non transizionale) in cui la direzione della transizione è già definita, in cui il cambiamento è obbligatorio, in cui l'identità di approdo è già data dall'inizio. Si percepisce la profonda angoscia del vuoto di fronte all'idea di una identità che deve effettivamente essere costruita abbandonando e tradendo la propria cultura di origine.

Nell'avvicinarmi al gruppo del pomeriggio riflettevo sul fatto che una diagnosi autoriferita (tale è infatti la diagnosi del transessuale che non può avere altro riscontro che nelle parole di chi si definisce transessuale) potesse essere considerata un delirio. Come definire un sentimento profondo della propria identità così discrepante da quella percepita sulla base di dati oggettivamente percepibili e condivisibili? Questa riflessione porta ad altri interrogativi che richiamano il primato della mente sul corpo, la scissione tra anima e corpo, una mente disincarnata da corpo.

Nei due diversi gruppi che ci sono stati presentati nelle relazioni della mattinata ci vengono presentate persone che si interrogano sulla propria identità, devono e vogliono affrontare una trasformazione del loro ruolo sociale, delle loro relazioni, necessitano di acquisire nuovi codici culturali che gli permettano di esprimere e dare significato alla loro esperienza. Essi sono impegnati in una critica dei propri codici culturali che in quel momento non sembrano più adeguati a vivere e ad esprimere quella che percepiscono come l'esperienza di una profonda ristrutturazione della propria identità.

In entrambi i gruppi si parla di una dimensione fortemente legata alla vita biologica e "naturale", di ciò che è dato per natura: l'aver un figlio, l'essere maschio o femmina. In entrambi i casi si apre un confronto con il "progetto

originario”, un tradimento, una deviazione da quello che è stato concepito dalla natura e dalla cultura per ognuno di noi, si ha la sensazione che questo progetto naturale sia, ad un certo punto, percepito come troppo angusto.

In entrambi i casi l'individuo si trova a fare i conti con il progetto profondo del genitore, che ha investito in lui il proprio futuro e che ha visto in lui la propria immortalità. Essere di sesso diverso da quello programmato biologicamente, essere un padre diverso da come lo è stato il proprio padre. Produrre una discendenza (in termini di prole ma anche di continuità del progetto biologico del genitore) comporta il doversi confrontare con la morte del progetto inscritto nella generazione precedente e con la morte del proprio ruolo in questo progetto. Questo comporta il non potersi più rispecchiare in chi ci ha preceduto avendone una calda e rassicurante approvazione e conferma: una dimensione di tradimento e di morte.

Durante queste riflessioni del gruppo mi viene in mente il monito biblico “partorirai con dolore”, pena inflitta per il desiderio dell'uomo di sostituirsi a Dio nel decidere cos'è bene e cosa male. Ogni nuova identità deve pagare il prezzo di un doloroso passaggio. Ma il dolore, viene detto dal gruppo, non è solo il proprio ma anche quello dell'altro. In questo si apre una dimensione psicologica fondante, il dolore provato sulla propria pelle e il dolore inflitto all'altro. La perdita del progetto, del futuro, da parte di chi ha generato un figlio. Ma anche la perdita del proprio futuro nella forma molto rassicurante in cui era stato consegnata dal genitore. L'acquisizione di una identità nuova intesa come movimento che va oltre il progetto pre-pensato rappresenta il momento della creatività.

In questa prima fase del gruppo si parla molto del gruppo dei padri e per nulla del gruppo di pazienti transessuali. L'argomento pone meno interrogativi, è meno angosciante. Si parla di omosessualità che, nel gruppo, assume il significato di una forma mitigata di transessualità. Di questo è più facile parlare. Viene accantonato il pensiero che “transessuale” significa un percorso che porta alla trasformazione fisica, alla terapia ormonale, alla chirurgia. È difficile pensare tutto insieme: sesso definito biologicamente, abitare un corpo sessuato, orientamento sessuale, essere padri. È difficile pensare a tutti questi elementi e si ha l'impressione che i pezzi si combinino dando luogo a esseri grotteschi in cui “nulla è al proprio posto”.

Durante la transizione che effettuano coloro che compiono un percorso di transessualità, si immagina che nulla sia al proprio posto, e che finalmente ci si sentirà al proprio posto quando corpo e mente saranno nuovamente accoppiati, quando verrà colmata la discrepanza tra una mente che ha dei codici di significato che non corrispondono al ciò che si vede esteriormente, che non

corrispondono alle reazioni che il proprio corpo genera.

La ricerca di una nuova identità, che caratterizza entrambi i gruppi presentati appare ora come la ricerca di un apprendimento nuovo, non “rassicurante” nel senso di una nova conoscenza che, essendo il frutto di un movimento creativo, richiede di lasciare dipendenze e sicurezze. La nuova identità è ora sentita dal gruppo come movimento di forte variazione delle relazioni con le figure significative dalle quali l’individuo discende.

I padri tradizionalmente hanno imparato il loro ruolo dalle madri e dalle nonne ora invece si parla di una nuova identità genitoriale che si definisce non tanto in base al sesso e quindi al ruolo di padre o madre, ma di funzioni genitoriali, di funzione materna o paterna e di come esse possano essere rivestite da entrambi i genitori. Si sta forse parlando di una identità che tradisce il corpo che la riveste tradizionalmente, una identità che richiede una maggiore flessibilità, un’acquisizione di ruoli che non le sono propri. Si parla di funzione materna e funzione paterna come se i corpi che esercitano tali funzioni fossero superflui ad esercitare tali funzioni. Di nuovo la sensazione è quella del grottesco, di “nulla al proprio posto”, si parla del padre come di un “mammo”.

L’interrogativo che sorge a questo punto riguarda cosa sia necessario all’essere umano per crescere e svilupparsi. Ci si interroga sui figli delle coppie omosessuali, sulle funzioni materne o paterne e da chi vengano svolte, forse sono le persone che aiutano a crescere, non le funzioni ma gli affetti. Il parlare per funzioni non elimina il problema dell’identità individuale ed è attraverso questa che l’individuo si pone in relazione con il mondo.

Ora il gruppo passa ad interrogarsi su quali elementi dell’identità siano originati nel mondo interno dell’individuo e quali, invece, siano un prodotto del mondo abitato dalla persona. Nel disturbo dell’identità di genere l’individuo afferma una identità che solo egli percepisce, in netta discrepanza con il corpo percepibile da sé e dagli altri. Egli afferma il diritto di aderire ad una istanza interna non direttamente verificabile. La richiesta è quella di ottenere un riconoscimento sociale e personale di una identità che è intimamente percepita ma non visibile. Si tratta di una frattura con il progetto biologico che permette di potersi riconoscere per la prima volta come uguali a se stessi? O di un desiderio, pur legittimo, di rientrare più compiutamente in un ruolo sociale accettato?

Questi discorsi portano ad un confronto sugli stereotipi. Per uno psicoterapeuta sembra che lo stereotipo sia una macchia che non ha diritto di esistere. I cambiamenti, sia individuali che sociali, mettono in discussione i pregiudizi intesi come pensieri pre-pensati che guidano l’azione. Rifletto sul fatto che

abbiamo bisogno dei pregiudizi come di una coperta calda che ci rassicura (e ci rende dipendenti). Abbiamo bisogno di avere una percezione di noi e degli altri che sia rassicurante, viene evidenziata la funzione di economia mentale svolta dagli stereotipi e mi domando se l'economia sia volta a far risparmiare delle risorse mentali, se il simulare di abitare un mondo facilmente categorizzabile sia un risparmio dal punto di vista puramente cognitivo, se pensare anche a noi stessi come rientranti in una categoria ben definita non eviti anche un grande dispendio emotivo.

Si torna a parlare di transessualità, tema che mi pare assuma nel gruppo la funzione di sintetizzare ed evidenziare un punto di snodo fondamentale: il cambiare, il tradire un progetto originale, la sofferenza insita in questo tradimento, ma allo stesso tempo il voler aderire ad uno stereotipo, il voler rientrare nel pre-giudizio (il pre-pensato normalizzante) dell'identità di genere e nell'identità biologica finalmente coerenti e combacianti. Viene rievocata nel gruppo l'immagine del paziente che, finalmente contento per aver compiuto la transizione da femmina a maschio, è molto soddisfatto per aver trovato un impiego come magazziniere, lavoro molto connotato da un punto di vista maschile.

IL transessuale esce dal pre-pensato familiare/biologico nel quale non si riconosce per rientrare in un altro pre-pensato, più aderente al proprio senso di identità, che permetta di guardarlo con un pregiudizio. La richiesta è quella della normalizzazione, della riduzione della discrepanza percepita da sé e dagli altri, di rimettere le cose a posto in una situazione in cui "tutto sembra fuori posto".

Ora il gruppo si interroga sul significato della costanza, del poter essere definito e quindi riconoscibile. Rimanere in una fase di transizione forse significa permanere in una situazione in cui ancora tutto è possibile, non saper rinunciare alla propria finitezza e definitezza, non poter cedere alla propria impotenza. Accettare l'angoscia del cambiamento significa accettare l'angoscia di passare da una situazione di onnipotenza in cui ancora tutto è possibile ad una posizione, di maggior contatto con la realtà, che comporta l'angosciosa rinuncia alla sensazione di poter fare ed essere qualsiasi cosa.

Emerge un'espressione: "straordinario potere dell'individuo di definirsi" in queste parole si sottolinea come l'identità dell'uomo non sta nel punto di partenza o nella "definizione" di arrivo di questo processo, ma nel processo stesso di questa transizione.

Dopo queste riflessioni che aprono una voragine vertiginosa il gruppo pare abbia bisogno di certezze. "la paternità ora è certa" si dice, i test del DNA

impongono al padre di riconoscere il figlio, lo mettono di fronte alla propria responsabilità. In passato il padre sceglieva di essere padre, riconosceva il figlio per un atto di volontà. Alle madri ciò non è mai stato possibile.

La certezza dell'essere padri (ma anche la certezza rispetto all'identità di genere) è un processo irreversibile. In passato il padre sceglieva di diventarlo, e nulla poteva obbligarlo ad esserlo, specularmente l'identità di genere veniva data, e nulla poteva cambiarla. Il corpo ha delle irreversibilità che alludono a delle irreversibilità dell'identità e all'estrema irreversibilità della morte. Negare questa dimensione fondante della vita implica uno scollamento tra la mente e il corpo che la abita? Il "delirio di identità" del transessuale è tale perché si oppone a questa irreversibilità? Non è simile il delirio di identità dei padri che non vogliono esserlo?

In conclusione del gruppo mi pare che l'identità, sulla quale abbiamo molto discusso, si possa definire come un processo creativo, ma che essa sia anche il riconoscimento del valore dello stereotipo come definizione di sé che implica l'accettazione della propria irreversibilità. La possibilità di pensarsi come una identità processuale, in grado di transitare nell'onnipotenza della creatività e il pensare la propria identità come un lancio creativo permette di andare un po' sopra le righe. Questo momento creativo ha come inesorabile contrappeso il rientrare nella calda sicurezza del pre-pensato, dello stereotipo che permette un riconoscimento reciproco che non può essere costantemente messo in crisi.

Recorder
dott.ssa Federica Gianotti III anno COIRAG
Training APRAGI

L'incontro di oggi ha avuto come tema l'identità di genere, già Bion aveva specificato come identità di genere e identità sessuale a volte non coincidessero, con sesso infatti si intende l'appartenenza ad una categoria anatomica e biologica (maschio, femmina), mentre con genere si intende l'esperienza psicologica, culturale delle categorie maschile e femminile, le rappresentazioni culturali e famigliari sull'esser uomo o donna. Gli argomenti sono molto stimolanti e difficili da affrontare, ci vengono presentate prima delle situazioni legate all'omosessualità e al cambio di sesso (ftm o mtf) e in un secondo momento affrontiamo la "questione maschile", ci viene infatti descritta l'esperienza di un gruppo di padri. Dopo che il susseguirsi degli interventi dei relatori ha avuto luogo, ci disponiamo nella classica modalità gruppale, sediamo tutti in cerchio, e le dimensioni di questo cerchio sono notevoli, è abbastanza numeroso infatti; dopo che i due volontari per scrivere il recording (memoria scritta dell'incontro, arricchita da annotazioni sulle dinamiche di gruppo e sull'emotività circolante) si sono offerti, cala il silenzio, indicatore della pesantezza e della complessità degli argomenti trattati.

Per uno psicoterapeuta è necessario essere sempre consapevole dell'esistenza di una realtà istituzionale che influenza la situazione, la realtà entra di prepotenza infatti nella stanza d'analisi e lo psicoterapeuta deve esserci, senza giudicare, senza cercare di influenzare il paziente nel tentativo di proteggerlo.

Ci troviamo di fronte ad una sfida da mantenere, che consiste nel sapere come utilizzare le situazioni di confine, nate anche un po' per caso, esse richiedono di unire la propria identità con altre definite forti, tipo le figure mediche che portano competizioni, sfide. Situazioni di questo tipo suscitano molte cose, sentimenti e pensieri che nascono quando ci si ritrova a capire che le proprie bussole vanno continuamente tarate e ritarate. Stiamo parlando di *crisi di passaggio*, questa potrebbe essere una suggestione per il titolo dei seminari dell'anno prossimo.

In quanto psicoterapeuti dobbiamo riconoscere i nostri propri stereotipi, che viviamo con senso di colpa, infatti in quanto psicologi non possiamo

avere macchie quali l'essere razzista per esempio, forse per questo facciamo così fatica a parlarne, perché esistono tra noi e accettarne l'esistenza è molto faticoso e sofferente. Si sta parlando di stereotipi e fatica, i nostri stereotipi rappresentano anche una via di fuga, di scampo dalla fatica, un modo che il cervello utilizza per economizzare energia e fatica, è infatti faticoso ricollocare le cose, ed è comprensibile quanto ciò accada in casi come quello del gruppo di trans, persone decise ad attuare su loro stessi un cambio di sesso, è evidente quanto in queste circostanze si attivino e giochino un ruolo importante sia i nostri pregiudizi che quelli dei pazienti.

Fermiamoci ancora un istante sul gruppo di trans, è rilevabile la tendenza a giocare il ruolo stereotipato del sesso opposto, questo ci evidenzia quanto sia difficile entrare in un'ottica diversa da quella in cui siamo immersi tutto il giorno, difficile svincolare l'identità di genere da quella culturale. È necessario comprendere, in simili situazioni di confine, cosa proviene da dentro (noi stessi) e cosa da fuori. Un aspetto della transessualità che spaventa particolarmente è quello legato al cambiamento, che ci fa sentire minacciati, i pregiudizi ci sono e si fanno sentire. Ciò che angoschia e spaventa di questa situazione è l'irreversibilità. In una situazione come quella del cambio di sesso si parla di un cambiamento definitivo, una scelta definitiva che comporta una perdita, nel passaggio ftm o mtf rinunci per esempio al godimento fisico o alla possibilità di avere dei figli, teniamo stretta la nostra identità per non perdere qualcosa.

All'interno di un percorso di transizione si passa da un modello ideologizzato dell'altro sesso all'incarnarsi con esso, ciò porta a tollerare un cambiamento irreversibile. Spesso pazienti in procinto di intraprendere un simile percorso arrivano con una valigia piena di stereotipi e identificazioni precedenti, intraprendono un viaggio indirizzato alla ricerca della parte autentica, ciò implica la capacità e il coraggio di abbandonare stereotipi e identificazioni precedenti.

Il mio pensiero corre ad A. un paziente delle comunità per cui lavoro, che spesso trovo pieno di stereotipi e retaggi culturali provenienti dalla sua famiglia, credenze che gli fanno vivere male la sua omosessualità, a volte si compiono scelte di sofferenza che risultano collegate a scelte di piacere e libertà, una dinamica quale quella del giusto e sbagliato è ingenua, spesso i pazienti compiono delle scelte che garantiscono un percorso di sofferenza, legato ad un sentimento di tradimento, si sente di tradire (i propri cari, i propri retaggi culturali etc.), ci si sente in colpa per questo. Continuo a pensare ad A., che ha una storia di abuso alle spalle, che ha fomentato negli anni la costituzione di terribili sensi di colpa.

Ci troviamo di fronte a crisi di passaggio, in cui si scambiano i ruoli, anche alcune parti di sé, se si è disponibili, sono scambiabili, ma non tanti sono pronti a scambiarle, le donne vogliono lasciare una parte, gli uomini sono stufi della parte normativa, si parla dell'interscambiabilità dei ruoli.

Il maschile si trova in una fase di crisi, ci troviamo alla fine dell'organizzazione patriarcale della società, in cui i ruoli erano definiti, il ruolo della donna è cambiato profondamente, molte puntano a rivestire ruoli di comando. Il ruolo paterno come costruito culturale è un ruolo psicologico e sociale, quello di formare sul piano psicologico, relazionale e sociale i nuovi nati. Ci troviamo di fronte ad un padre innaturale, un padre come costruito sociale. Il tema del gruppo di padri che ci viene descritto è il padre in crisi, il maschile in crisi, crisi analizzata come regressione narcisistica. Ecco che ci vengono presentate tre figure di padri possibili: il padre assente, *il mammo*, che compete con il materno anziché integrarsi, il padre invidioso, divorante, che mettendosi alla pari del figlio fa l'amico e si fa chiamare per nome.

Invasione della realtà nella stanza d'analisi e non solo, pensiamo ai padri che inseriscono i figli al nido, spesso si trovano ad essere soli, un unico padre che inserisce il bimbo in una classe.

Ai padri non vengono dati degli strumenti mentali, non esiste culturalmente, ed è probabile sperimentare la sensazione di venire invasi, non sai bene come e da che, sperimentando sensazioni simile a quella degli psicotici. Mi trovo a pensare a M., una mia amica, madre *single*, che mi ha raccontato dell'inserimento alle elementari della figlia, e penso alle monofamiglie.

La triade originaria è in realtà costituita da nonna, madre, bambino. L'uomo impara a fare il padre dalla propria compagna, consegnandosi ad una situazione di una relazione dipendente.

Qui c'è "l'inghippo": aderire ad una realtà adattata dipendente non è una posizione di reale narcisismo. Dobbiamo mettere insieme ciò che sappiamo.

Paternità, mascolinità che apre ad uno scenario interessante anche per il femminile, non devi più essere dipendente, non ti spiego come farlo, fai tu.

Si mettono in gioco parti aldilà dell'identità di psicologo, ma anche la propria identità di ruolo, cercando difficilmente di trovare una continuità.

Continuo ad avere in mente M., ma non parlo, penso al fatto che le triadi non sono più composte da tre persone ma da 5 o 6.

Si fa strada l'idea (in ambito teorico) che in campo psicoevolutivo ciò che conta nell'allevamento del bambino non sia più solamente legato alla funzione paterna o materna, che è retaggio storico ma proviamo a pensare a cosa serve all'essere umano per crescere.

Questo ci permette di distanziarci un po' e stare sulla funzione, nella tera-

pia con pazienti con problematiche di genere si può riflettere sulle funzioni.

Lavorando con i genitori occorre attuare delle semplificazioni... la complessità è troppa, si sceglie una porzione di realtà, ma quale scelgo e come divento consapevole della mia scelta e del suo perché?

E noi, come psicologi, come ci muoviamo, qual è il nostro retaggio? Esiste un modo di separazione maschile e femminile? Esiste questo pensiero?

C'è bisogno o meno di avere un ruolo e un'identità? Stiamo parlando di angoscia di morte, di continuità e coerenza del sé, costanza dell'oggetto.

Dobbiamo costantemente riferirci alla costanza del sé e al fatto che questa venga destabilizzata per giungere all'angoscia di morte che dobbiamo dominare per accogliere quella dei nostri pazienti.

L'irreversibilità è un fattore che dà la possibilità di aggrapparsi ad uno stereotipo che ci aiuta nel funzionamento. Ci viene presentato il caso di una paziente che è stata nel transitare, ma non è arrivata all'intervento, si è fermata per sempre nella situazione intermedia, come ce la caviamo in quei casi in cui un atto di volontà diventa una forzatura perenne? Gli argomenti trattati sono molto coinvolgenti, angoscia di morte, capacità di adattamento. Stiamo parlando di scelte radicali, di perdita e lutto delle nostre parti, ogni scelta è sempre definitiva? Se mi faccio operare non potrò far figli ma potrò occuparmi di qualcuno, un trans prima è in una situazione di non scelta (sei nel corpo del sesso sbagliato), situazione esistenziale che ti affligge, la scelta subentra quando devono scegliere di convertire il proprio sesso, quanto di stereotipico c'è in questo aspetto? Ovvero, nel primo caso non puoi scegliere, nel secondo qual è il carico di responsabilità?

Quale relazione vige tra corpo e mente? Il corpo e la mente che lo abita, la transessualità ci mette di fronte ad una separazione fra corpo e mente, la mente abita un corpo faticosamente.

L'operazione di dividere ci aiuta a sopportare una distonia così grande; sesso, etimologicamente, significa separato. La biologia ci dà un cervello, la vita lo trasforma in mente, i limiti sono più ballerini, il potere di vita o di morte oggi è particolarmente dato al singolo, oggi la riconsegna individuale è forte.

Oggi ha avuto luogo un confronto onesto, faticoso e coinvolgente, ci siamo messi in discussione, con grande fatica, abbiamo ragionato insieme su aspetti che ci fanno rendere dolorosamente conto dei nostri limiti.

**A.P.R.A.G.I.
Associazione per la Ricerca e la Formazione in Psicoterapia Individuale,
di Gruppo e Analisi Istituzionale**

SEMINARI 2008

Per il 2008 i Seminari organizzati dall'APRAGI e proposti agli allievi della Scuola di Psicoterapia COIRAG e agli allievi della Scuola di Formazione alla Conduzione di Gruppi dell'APRAGI sviluppano il tema:

**“MEMORIA TRA RIMOZIONE E
ELABORAZIONE”**

19 aprile

Prof. U. Perone

“L'intreccio di tempo e memoria: il presente possibile”

24 maggio

Dott. A. Pellegrino

“L'evento critico in psichiatria: la discontinuità come risorsa per comprendere il passato e riprogettare il futuro”

20 settembre

Dott. R. De Polo

“Dalla rimozione alla scissione tra percorso del giorno e percorso della notte: teoria e prassi psicoanalitica”

25 ottobre

Prof.ssa G. Bonansea

“Sulla soglia dei linguaggi: tra storia, memoria e narrazione”

La sede dei seminari è in c.so Trento n. 13, presso l'Educatario della Divina Provvidenza (zona Crocetta) - Orario: h. 9.30-17.30.

Tutti i seminari sono aperti ai soci APRAGI

Il seminario del 20 settembre è aperto e sarà accreditato ECM

Mail: infoapragi@hotmail.it - *Html:* www.apragi.it

A.P.R.A.G.I.

Associazione per la Ricerca e la Formazione in Psicoterapia Individuale, di gruppo e Analisi Istituzionale

ATTIVITÀ FORMATIVE

SCUOLA DI FORMAZIONE ALLA CONDUZIONE DI GRUPPI

Secondo la teoria e la tecnica gruppoanalitiche
C.so Sebastopoli, 44 - 10134 TORINO Tel. 011.3194773

A chi si rivolge

La Scuola si rivolge a coloro che, svolgendo un'attività in contesti nei quali è rilevante l'aspetto relazionale, intendano acquisire competenze per operare sia all'interno del proprio gruppo di lavoro, sia con gruppi di utenti. La Scuola, dunque, è aperta a figure professionali diverse: medici, psicologi, educatori, assistenti sociali, infermieri, insegnanti, dirigenti, formatori, animatori culturali ecc.

Obiettivi e modalità di svolgimento

Il percorso formativo della Scuola è suddiviso in due bienni: il primo biennio è un corso di formazione di base per l'acquisizione di elementi riguardo la dinamica delle relazioni in gruppo; nel secondo biennio la formazione è finalizzata alla conduzione gruppoanalitica di gruppi. Il secondo biennio è suddiviso in due indirizzi: conduzione di gruppi non clinici (gruppi di formazione, gruppi istituzionali, di progetto, équipe di lavoro, gruppi tematici di discussione, ecc.) e conduzione di gruppi clinici (rivolto a coloro che sono iscritti nell'elenco degli psicoterapeuti).

L'impegno orario è di circa 140 ore annuali (gruppi esperienziali, gruppo teorico, seminari, incontri di verifica individuali e in gruppo).

Crediti ECM

Crediti ECM per tutte le professioni sanitarie: circa 40 l'anno.

*Per informazioni: tel. 011.3194773; dott.ssa Saura Fornero, fornero@libero.it
dott.ssa Luisella Pianarosa, luisella.pianarosa@libero.it*

Notizie utili

Le attività formative dell'A.P.R.A.G.I. sono accreditate ECM per tutte le professioni sanitarie o per medici e per psicologi e sono corso di aggiorna-

mento per insegnanti e dirigenti scolastici autorizzato dal CSA (già Provveditorato agli Studi di Torino) dall'anno scolastico 1998-'99 ad oggi.

CORSI BREVI

“Lavorare con la relazione”

A chi si rivolgono

I corsi sono indirizzati a tutti quei professionisti nel cui ambito lavorativo sia rilevante **l'aspetto relazionale, individuale e di gruppo**: medici, psicologi, operatori della sanità, educatori, formatori, insegnanti, assistenti sociali, operatori sociali e culturali, ecc.

Obiettivi e modalità di svolgimento

Ogni corso si articola in 8 incontri di 2 ore e mezza ciascuno (totale 20 ore) a conduzione gruppoanalitica; gli incontri si svolgono in piccolo gruppo (8-10 partecipanti), a cadenza settimanale, in orario preserale/serale.

Durante gli incontri, attraverso il confronto e la discussione in gruppo di situazioni professionali, ci si propone di sensibilizzare i partecipanti alla teoria e alla tecnica gruppoanalitiche, iniziando a promuovere un'attenzione più riflessiva e più consapevole verso il proprio contesto professionale e favorendo l'acquisizione delle competenze relazionali fondamentali.

Calendario

Il corso prevede due sessioni annuali nei periodi marzo-maggio e settembre-dicembre.

Crediti ECM

Dai 17 ai 22 per tutte le professioni sanitarie.

Per informazioni: dott.ssa Mara Gallo, tel. 339.5806543, m.galloedelvirgilio.it

CORSO TEORICO-ESPERENZIALE IN PSICOLOGIA SCOLASTICA

A chi si rivolge

Il corso si rivolge a psicologi che intendano operare o già operino nella scuola.

Obiettivi e modalità di svolgimento

Obiettivo del training è fornire strumenti di base essenziali per l'analisi e la decodificazione delle domande di intervento che la scuola pone allo psicologo, per la costruzione di ipotesi progettuali ben ancorate teoricamente e fondate su realistiche valutazioni di fattibilità.

Si articola in due moduli distinti, ciascuno frequentabile separatamente: il primo modulo di base di 36 ore suddivise in 9 incontri, il secondo modulo di approfondimento di 30 ore suddivise in 7 incontri. Ciascun modulo prevede momenti teorico-informativi e momenti esperienziali.

L'iscrizione è subordinata alla presentazione del curriculum e a un colloquio di ammissione.

Crediti ECM

33 per psicologi.

Per informazioni: dott.ssa Renata Pastrone, 339.2612753 germapast@alice.it

CORSO PER TIROCINANTI PSICOLOGI

A chi si rivolge

Il corso si rivolge ai laureati del nuovo orientamento (laurea specialistica) e ai laureati in ambito clinico e di comunità, in psicologia dell'età evolutiva secondo il vecchio ordinamento.

Obiettivi e modalità di svolgimento

Obiettivi del percorso sono connettere esperienza e pensiero; sottolineare e recuperare il senso del proprio intervento, della propria collocazione come tirocinante, il valore dei compiti affidati; integrare i molteplici e talvolta contrastanti aspetti della realtà istituzionale che condizionano e rendono faticoso l'apprendimento dalla pratica; comprendere e articolare i linguaggi specifici delle realtà multiprofessionali. Al termine del Percorso i partecipanti sapranno collegare costrutti teorici e casi concreti; avranno sviluppato un linguaggio professionale, aperto e flessibile; avranno approfondito il valore della dimensione d'équipe, organizzativa e istituzionale che connota ogni intervento; avranno avvicinato la tecnica gruppo analitica.

Il percorso si articola in 8 incontri di 2 ore ciascuno, nei periodi di tirocinio.

*Per informazioni: dott.ssa Renata Pastrone, 339.2612753, germapast@alice.it
dott.ssa Tiziana Campagna 338.2611445 tiziana.campagna@gmail.com*

WORKSHOP IN LARGE GROUP
“IL GRUPPO ALLARGATO E LE SUE DINAMICHE: ESPERIENZA
ATTRAVERSO IL SOGNO”

Evento formativo a cadenza semestrale.

Il Large Group, esperito attraverso il sogno, è una situazione di lavoro che coinvolge da 30 fino a 100 o più persone, riunite in gruppo per sperimentare personalmente i multiformi significati che la dimensione relazionale allargata può attivare, prestando attenzione alle voci interiori rappresentate dai sogni. Rispetto ad un piccolo gruppo, la partecipazione ad un Large Group pone ogni membro più chiaramente a contatto con gli aspetti primitivi dello sviluppo della personalità individuale e contemporaneamente con le forze più arcaiche da cui sono germinate (e da cui continuamente emergono, in cui continuamente regrediscono e nuovamente si ristrutturano) la società e la cultura collettive.

Grazie all'approccio non interpretativo, come metodo per capire e controllare gli aspetti primitivi dell'aggressività e dell'ansia individuale e collettiva, il Large Group attraverso il sogno può essere utilizzato come esperienza formativa finalizzata sia alla crescita della consapevolezza personale, sia all'incremento delle abilità relazionali, sia alla scoperta, esplorazione, risoluzione delle tensioni intra-gruppo e inter-gruppo.

Uno strumento guida nella realizzazione di tali scopi è il sogno, narrato e condiviso. L'attività del sognare è connaturata all'essere umano. Il sogno, attraverso il suo linguaggio fatto d'immagini simboliche, diventa un importante tramite per una comprensione di dinamiche e vissuti non altrimenti facilmente contattabili, dicibili e quindi condivisibili. Può così realizzarsi una risonanza profonda tra gli individui, che attinge alle matrici ed immagini psichiche a tutti comuni, attraverso le quali sono possibili amplificazioni e donazioni di senso al contesto intrapsichico e transcollettivo.

Il Workshop, qui proposto, il Large Group attraverso il sogno, vuole essere un laboratorio guidato in cui, sotto la supervisione attenta degli organizzatori, ogni partecipante possa in un primo tempo sperimentare e quindi comprendere movimenti psichici tipici delle fasi iniziali di esistenza di un gruppo allargato, a prima vista incomprensibili, come blocco del pensiero, intensa emotività, tendenza a rimanere passivi e anonimi, senso di minaccia per il singolo, formazione di sottogruppi in tensione talvolta ostile tra loro, tendenza alla stereotipia, sviluppo e annientamento di leadership. In un secondo tempo diventa possibile vivere e gestire gli aspetti distruttivi e oppressivi che causano frustrazione, gradualmente riattualizzando ascolto e

comunicazione, pensiero e parola. Infine si può arrivare a progredire verso la coltivazione della dialogicità e socievolezza come strumento di difesa evoluta contro l'aggressione non ponderata, troppo spesso modalità relazionale prevalente nelle società contemporanee.

Primo semestre 2008

15- 16 Marzo 2008

Convitto Nazionale Umberto I° - Via Bligny, 1 bis Torino

Secondo semestre 2008

15-16 novembre 2008

Convitto Nazionale Umberto I° - Via Bligny, 1 bis Torino

Accreditamento ECM nella ultima edizione: **punti 9 per tutte le professioni sanitarie**

Conduttori: dott.ssa Anna Maria Traveni, dott.ssa Adriana Corti, dott.ssa Monica Manfredi, dott. Paolo Host

Osservatore partecipante: dott.ssa Marta Gianaria

Per informazioni e/o iscrizioni:

Dr. ssa Monica Manfredi : tel. 0174.47269

Dr. Paolo Host: Tel. 335-282109 (lunedì 8-12; mercoledì 8-11),

E-mail: paolohost1@tin.it

