

[...] La clinica incontra così necessariamente la storia, la sociologia, l'antropologia, l'ecologia, la geopolitica e non definisce gerarchie dei saperi ma, al contrario, ne assume il portato mettendolo al servizio del lavoro di accompagnamento delle donne e degli uomini che si rivolgono a noi.

Gli autori e le autrici sono psicoterapeuti, psichiatri, educatori, mediatori, antropologhe, filosofe, giornaliste, ricercatrici, poeti, colleghe ed amici.

Persone con cui condividiamo una visione del mondo ed un impegno quotidiano che costantemente ci interroga e ci appassiona, che ci situa all'interno di una delle maggiori questioni aperte del nostro tempo, il fenomeno delle migrazioni di massa.

MONDI•ALTRI

Clinica, storie e tracce di ricerca
dal centro di prevenzione psicosociale
Nodo Sankara



MONDI•ALTRI QUADERNI DI RICERCA E ANALISI PSICOSOCIALE DI AELLE IL PUNTO

QUADERNI DI RICERCA E ANALISI PSICOSOCIALE DI AELLE IL PUNTO



www.aelleilpunto.it

info@aelleilpunto.it

immigrazione@aelleilpunto.it

Pubblicazione monografica
a cura di
LUCIANO RONDINE

Progetto grafico
Maria Vittoria Bulzomi

Stampato in proprio
Distribuzione gratuita ad uso interno

MONDI•ALTRI

Clinica, storie e tracce di ricerca
dal centro di prevenzione psicosociale

Nodo Sankara

Sommario

Intro	4
--------------------	----------

Casa.....	7
<i>Warsan Shire</i>	

INTERSEZIONI: STORIA, PSICHIATRIA, ETNOCLINICA E POLITICHE MIGRATORIE

10

Una traccia possibile: colonialismo, istituzionalizzazione, stregonerie.....	11
<i>Luciano Rondine</i>	

Docili, indocili e disubbidienti. La psichiatria e i migranti.....	23
<i>Antonello D'Elia</i>	

Una pratica del legame, note sul dispositivo etno-clinico di presa in carico dei migranti	39
<i>Roberto Bertolino</i>	

Processi migratori, margini urbani: quali forme di soggettività contro un mondo a pezzi? Produzione di marginalità, politiche del decoro, forme di governo dei corpi e delle città	55
<i>Silvia Antinori</i>	

Dormiveglia sul Tevere	74
<i>Latif Al Saadi</i>	

PERCORSI DI PRATICA ETNOCLINICA

76

Steven	77
<i>Adela Gutierrez, Francesco Rita, Koffi Akpaka</i>	

Sarah, o della sensibilità.....	87
<i>Monica Serrano, Cecilia Tinto</i>	

Veronica	97
<i>Daphne Bollini</i>	
Il tempo dell'attesa	112
<i>Latif Al Saadi</i>	
LA MEDIAZIONE CULTURALE	114
Mediatori interculturali.....	115
<i>Koffi Akpaka, Bakary Abou Tourè</i>	
Il mediatore culturale nel dispositivo clinico	122
<i>Latif Al Saadi, Adela I. Gutierrez</i>	
A voi l'onore di continuare la marcia	129
<i>Latif Al Saadi</i>	
OSSERVATORI CONTIGUI E SGUARDI SOGGETTIVI	132
Prima di partire ho pensato: "quando potrò mangiare di nuovo un piatto così?"	133
<i>Daniela Bruni, Gabriele Rubini</i>	
Una lingua straniera	145
<i>Ella Baffoni</i>	
Percorsi di uscita dalla violenza di genere	148
<i>Sara Pollice</i>	
I figli del fuoco.....	159
<i>Nayera El Gamal</i>	

Intro

Gli scritti che compongono questa pubblicazione nascono dal lavoro del gruppo del *Nodo Sankara* e si estendono ad altri colleghi che lo hanno attraversato a vario titolo nel corso del tempo. Costituiscono un nuovo numero della collana di ricerca psicosociale della cooperativa sociale Aelle il Punto che promuove e sostiene il progetto.

Il *Nodo Sankara* - centro di prevenzione psicosociale - nasce dopo una lunga gestazione nel 2018 grazie ad un gruppo di professionisti con diverse esperienze nella relazione di cura con le persone migranti. Il progetto è sostenuto inizialmente da una fondazione privata e offre gratuitamente consulenze e supporto legale, sostegno psicologico, psicoterapie individuali, familiari e di coppia, gruppi multigenerazionali, trattamenti osteopatici, mediazione culturale. Non chiediamo documenti in quanto riconosciamo il diritto di chi lascia forzatamente il proprio paese a causa di conflitti armati, occupazioni militari, siccità e devastazioni ambientali, miseria e persecuzioni politiche di decidere dove cercare condizioni migliori di vita così come lo riconosciamo a chi desidera soltanto viaggiare e cercare un luogo diverso da quello del paese natale, senza classificare e di conseguenza includere o escludere gli uni o gli altri sulla base di criteri discriminatori che non ci appartengono.

Il nome, *Nodo Sankara*, è un esplicito riferimento a Thomas Sankara, presidente del Burkina Faso dal 1983 al 1987. Considerato il Che Guevara africano, ha condotto la rivoluzione che ha trasformato per un breve periodo una colonia sfruttata e asservita alla Francia fino al 1960, l'Alto Volta, nel "Paese degli uomini integri" il Burkina Faso, appunto. Quattro anni che hanno segnato profondamente l'identità nazionale del Paese africano per le sue prese di posizione anticolonialiste, per la sua concezione dello sviluppo che doveva essere autonomo e non dipendere da aiuti esterni, per la centralità che attribuiva all'istruzione e alla cultura, per la profetica sensibilità ambientale, per la convinta concezione dell'emancipazione femminile.

L'imperialismo è un sistema di sfruttamento che non si presenta solo nella forma brutale di coloro che vengono con dei cannoni a conquistare un territorio, imperialismo è più spesso ciò che si manifesta in forme più sottili, un prestito, un aiuto alimentare, un ricatto. Noi stiamo combattendo il sistema che consente ad un pugno di uomini sulla terra di comandare tutta l'umanità.

Thomas Sankara

In pochi anni quella rivoluzione ha ridato forza, dignità ed autonomia a questo piccolo paese considerato oggi, a quaranta anni da quella rivoluzione, tra i 25 paesi più poveri del mondo. Sankara aveva toccato con forza e determinazione uno dei nodi scoperti dei paesi africani, il debito con le banche e la finanza occidentale. In un discorso appassionato all'assemblea dell'Organizzazione per l'Unità Africana¹ nel luglio del 1987, aveva denunciato gli effetti drammatici del colonialismo sulle popolazioni africane dimostrando che non si era estinto grazie ai movimenti di liberazione che avevano portato all'indipendenza delle vecchie colonie, ma che invece si protraeva con esiti drammatici grazie al più sofisticato dispositivo del debito. In quella sede in particolare ma in tutta la sua attività politica, propose a tutti i paesi del continente di rigettarlo e sfidare di fatto la potenza del FMI e dei potentati finanziari europei e nordamericani. Solo due mesi e mezzo dopo, il 15 ottobre 1987, all'età di 37 anni Sankara verrà assassinato.

È possibile che a causa degli interessi che minaccio, a causa di quelli che certi ambienti chiamano il mio cattivo esempio, con l'aiuto di altri dirigenti pronti a vendersi la rivoluzione, potrei essere ammazzato da un momento all'altro. Ma i semi che abbiamo seminato in Burkina e nel mondo sono qui. Nessuno potrà mai estirparli. Germoglieranno e daranno frutti. Se mi ammazzano arriveranno migliaia di nuovi Sankara!

aveva affermato.

Trentacinque anni dopo, nell'aprile 2022, ed a seguito di 25 anni di battaglie politiche e giudiziarie il tribunale di Ouagadougou ha condannato in primo grado all'ergastolo Blaise Compaorè, ex compagno di Sankara riparato tuttora in Costa D'Avorio, come organizzatore del suo omicidio con la complicità conclamata degli apparati di sicurezza della Francia e degli USA.

E così noi, come tanti altri in altri angoli di mondo, abbiamo deciso di ricordarne il nome e la storia, evocandoli nell'intitolarne il progetto di prevenzione psicosociale, come quella di un uomo con "la schiena dritta" e di una rivoluzione che ha anticipato temi ancora drammaticamente attuali ed irrisolti.

In questo volume collettivo riportiamo una parte esemplificativa del lavoro clinico con alcune persone che abbiamo incontrato all'interno del dispositivo di cura, utilizzando per ovvie ragioni sempre nomi di fantasia. Dispositivo ad orientamento etnopsichiatrico ed etnoclinico che verrà descritto nei capitoli che seguono assieme ad alcune analisi di contesto, a delle possibili piste di ricerca, alla disamina dei processi complessi che producono sofferenza e malattia, a del-

.....
¹ 1. Cfr: <https://youtu.be/Ciy2SwKlpK0> discorso sul debito, OUA Organizzazione per l'Unità Africana, Addis Abèba, 29 luglio 1987

le riflessioni critiche sul nostro stesso operare. La clinica incontra così necessariamente la storia, la sociologia, l'antropologia, l'ecologia, la geopolitica e non definisce gerarchie dei saperi ma, al contrario, ne assume il portato mettendolo al servizio del lavoro di accompagnamento delle donne e degli uomini che si rivolgono a noi. Gli autori e le autrici sono psicoterapeuti, psichiatri, educatori, mediatori, antropologhe, filosofe, giornaliste, ricercatrici, poeti, colleghe ed amici. Persone con cui condividiamo una visione del mondo ed un impegno quotidiano che costantemente ci interroga e ci appassiona, che ci situa all'interno di una delle maggiori questioni aperte del nostro tempo, il fenomeno delle migrazioni di massa. Ci impone pure di tenere in debito conto le attuali politiche di gestione, controllo e selezione delle persone in carne e ossa che aspirano, come noi tutti, ad una esistenza dignitosa al riparo da violenze, lutti e persecuzioni, perché le politiche sulla migrazione hanno direttamente influenza sulle esistenze dei singoli e di conseguenza anche sulla clinica e sulla prevenzione. Incontriamo dunque donne, uomini, ragazzi e ragazze che ci portano i loro vissuti quando sono troppo dolorosi per poterli affrontare senza uno spazio di ascolto accogliente, empatico e autenticamente rispettoso dei tanti ordini di significato con i quali ciascuno li interpreta e li sperimenta, e con ciascuno di loro concordiamo come fare un tratto di strada insieme.

Apriamo dunque questa pubblicazione con una poesia di Warsan Shire, giovane scrittrice e poetessa keniota, che più di ogni altro saggio sul tema delle migrazioni forzate spiega con la durezza del vissuto perché si mettono i propri figli su una barca e quel che accade a chi decide di lasciare la propria casa per non morire, scardinando in poche righe la retorica pervicace che vede nel migrante un pericolo o un intruso. Negare o impedire a chiunque voglia o debba spostarsi da un luogo all'altro per sopravvivere o solo per cercare altre opportunità di vita è come negare l'evoluzione della nostra stessa specie, avvenuta anche grazie alle molteplici migrazioni di umani da una terra all'altra assecondando un elemento costitutivo dell'intero mondo animale: la mobilità. Una delle attuali forme di dominio sui corpi e le esistenze di milioni di persone in tutto il mondo è data dalle frontiere, progressivamente più chiuse, militarizzate, estremamente selettive e discriminatorie. Molti ne rimangono intrappolati per sempre, altri riescono a oltrepassarle e ci consentono di avvicinarci ai tanti altri mondi che sono la ricchezza dell'umanità, per chi la sa vedere.

Casa

Nessuno lascia la propria casa
a meno che casa sua non siano le mandibole di uno squalo
verso il confine ci corri solo
quando vedi tutta la città correre
i tuoi vicini che corrono più veloci di te
il fiato insanguinato nelle loro gole
il tuo ex-compagno di classe
che ti ha baciato fino a farti girare la testa dietro alla fabbrica di lattine
ora tiene nella mano una pistola più grande del suo corpo
lasci casa tua quando è proprio lei a non permetterti più di starci.
Nessuno lascia casa sua a meno che non sia proprio lei a scacciarlo
fuoco sotto ai piedi
sangue che ti bolle nella pancia
Non avresti mai pensato di farlo
fin quando la lama non ti marchia di minacce incandescenti
il collo
e nonostante tutto continui a portare l'inno nazionale
sotto il respiro
soltanto dopo aver strappato il passaporto nei bagni di un aeroporto
singhiozzando ad ogni boccone di carta
ti è risultato chiaro il fatto che non ci saresti più tornata.
Dovete capire
che nessuno mette i suoi figli su una barca
a meno che l'acqua non sia più sicura della terra
Nessuno va a bruciarsi i palmi
sotto ai treni
sotto i vagoni
nessuno passa giorni e notti nel ventre di un camion
nutrendosi di giornali a meno che le miglia percorse
non significhino più di un qualsiasi viaggio.

Nessuno striscia sotto ai recinti
nessuno vuole essere picchiato
commiserato
Nessuno se li sceglie i campi profughi
o le perquisizioni a nudo che ti lasciano
il corpo pieno di dolori
o il carcere,
perché il carcere è più sicuro
di una città che arde
e un secondino
nella notte
è meglio di un carico
di uomini che assomigliano a tuo padre
Nessuno ce la può fare
nessuno lo può sopportare
nessuna pelle può resistere a tanto

II

Andatevene a casa neri
rifugiati
sporchi immigrati
richiedenti asilo
che prosciugano il nostro paese
negri con le mani aperte
hanno un odore strano
selvaggio
hanno distrutto il loro paese e ora vogliono
distruggere il nostro
Le parole
gli sguardi storti
come fai a scrollarteli di dosso?
Forse perché il colpo è meno duro
che un arto divelto
o le parole sono più tenere

che quattordici uomini tra
le cosce
o gli insulti sono più facili
da mandare giù
che le macerie
che le ossa
che il corpo di tuo figlio
fatto a pezzi.
A casa ci voglio tornare,
ma casa mia sono le mandibole di uno squalo
casa mia è la canna di un fucile
e a nessuno verrebbe di lasciare la propria casa
a meno che non sia stata lei a inseguirti fino all'ultima sponda
A meno che casa tua non ti abbia detto
affretta il passo
lasciati i panni dietro
striscia nel deserto
sguazza negli oceani
annega
salvati
fatti fame
chiedi l'elemosina
dimentica la tua dignità
la tua sopravvivenza è più importante
Nessuno lascia casa sua se non quando essa diventa una voce sudaticcia
Che ti mormora nell'orecchio
Vattene,
scappatene da me adesso
non so cosa io sia diventata
ma so che qualsiasi altro posto
è più sicuro che qui.

INTERSEZIONI: STORIA, PSICHIATRIA, ETNOCLINICA E POLITICHE MIGRATORIE

Una traccia possibile: colonialismo,
istituzionalizzazione, stregonerie..... 11

Docili, indocili e disubbidienti. La psichiatria e i migranti..... 23

Una pratica del legame, note sul dispositivo etno-clinico
di presa in carico dei migranti 39

Processi migratori, margini urbani: quali forme di soggettività
contro un mondo a pezzi? Produzione di marginalità,
politiche del decoro, forme di governo dei corpi e delle città..... 55

Dormiveglia sul Tevere 74

Una traccia possibile: colonialismo, istituzionalizzazione, stregonerie

Luciano Rondine

Coloro che coincidono troppo pienamente con l'epoca, che combaciano in ogni punto perfettamente con essa, non sono contemporanei perché, proprio per questo, non riescono a vederla (...) contemporaneo è colui che tiene fisso lo sguardo nel suo tempo, per percepirne non le luci, ma il buio. Tutti i tempi sono, per chi ne esperisce la contemporaneità, oscuri. Contemporaneo è colui che sa vedere quella oscurità, che è in grado di scrivere intingendo la penna nella tenebra del presente.

Giorgio Agamben

*Le parole hanno i denti e devono far male.
Per questo io ho parole-archi, parole-proiettili, parole-coltello,
parole che trasportano ioni.
Delle parole che SIANO parole.*

F.Fanon

Uno

La storia di Thomas Sankara e quella del Burkina Faso ci consentono di intrecciare i primi fili di un discorso che, nelle sue varie declinazioni, abbiamo cercato di sviluppare in questa pubblicazione. La nostra metodologia di lavoro nell'incontro con i tanti "altri" feriti, offesi, esclusi, discriminati, include, fin dai primi incontri, quale che sia la richiesta, la ricerca del punto di intersezione tra la storia della comunità di appartenenza, la Storia intesa come vicenda generale, nella quale si dipanano le vite di tutti, e la storia personale del singolo, dunque tra la storia collettiva e la storia individuale. Solo così possiamo provare a leggere e situare origini e significati di quella sofferenza che spesso ci appare misteriosa e imperscrutabile perché rimanda a mondi, vicende e linguaggi lontani. Le donne e gli uomini che incontriamo nel nostro spazio portano spesso sui loro stessi corpi i segni delle guerre neocoloniali per l'accaparramento delle risorse dei loro paesi, ma ci sorprendono ogni volta per la tanta e tanta forza, per l'orgoglio, il coraggio, l'irriducibilità e la generosità con le quali affrontano vicende esistenziali difficilissime e itinerari psichici assai complessi. Tenteremo dunque qui di individuare alcune delle coordinate che determinano il fenomeno migratorio rintracciando in alcuni dispositivi di controllo nazionali e sovranazionali l'attuale precipitato di disumanizzazione dell'altro migrante. Un fenomeno che a sua volta produce lutti e sofferenze materiali e psichiche nelle persone costrette a misurarsi con i confini, quelli fisici sempre più militarizzati chiusi ed invalicabili e quelli simbolici, culturali, sociali che agiscono in modo più subdolo e fortemente pervasivo nel tessuto sociale dei paesi di approdo.

In primo luogo dobbiamo noi, i bianchi, gli abitanti dell'Eldorado capitalista, divisi in dominanti e dominati come in tutto il resto del mondo, fare i conti con le nostre categorie interpretative,

analizzarle, metterle a confronto con la contemporaneità e verificarne l'efficacia o l'obsolescenza, a fronte di dinamiche globali che corrono spesso ad una velocità maggiore delle nostre capacità cognitive ed emozionali. A questo fine seguiamo le tracce di alcuni autori che, nell'ambito delle discipline antropologiche ed etnopsichiatriche, hanno già da tempo indicato le strade da seguire e costruito mappe concettuali utili ad orientare il nostro lavoro quotidiano.

Dobbiamo dunque muovere i primi passi a partire dagli studi postcoloniali e, prima ancora, dagli scritti e dall'esperienza di Frantz Fanon, psichiatra e antropologo martinicano, che è stato una delle voci più radicali dell'anticolonialismo e che ancora oggi è punto di riferimento dei movimenti antirazzisti internazionali. Scriveva Fanon nel 1961 citato testualmente nella prefazione di Jean Paul Sartre al suo lavoro più noto "I Dannati della terra":

Non perdiamo tempo in sterili litanie o in mimetismi stomachevoli. Abbandoniamo quest'Europa che non la finisce di parlare dell'uomo pur massacrandolo dovunque lo incontra, in tutti gli angoli delle sue stesse strade, in tutti gli angoli del mondo. Sono secoli che in nome di una pretesa avventura spirituale essa soffoca la quasi totalità dell'umanità.

Son passati più di sessant'anni da quelle parole e altre potenze mondiali operano oggi in alleanza o concorrenza col vecchio continente ai danni delle popolazioni del resto del mondo per estrarre ricchezza dai loro territori. Gli studi post-coloniali ci sono utili nel decostruire gli assiomi attorno ai quali si sono andate definendo fin dalle prime colonizzazioni dei paesi europei le *verità scientifiche* che hanno sostenuto, già dal quindicesimo secolo con la conquista delle Americhe, le ragioni del dominio dei bianchi sulle popolazioni native, estesesi poi nel corso di sei secoli ai continenti africani e asiatici, con tutto il portato storico della schiavitù e della sottomissione sistematica delle popolazioni locali.

L'estrazione dei minerali e l'industrializzazione dell'agricoltura, ma anche l'imposizione del tempo scandito dall'orologio meccanico, hanno permesso al colonialismo europeo di modificare in profondità le cosmovisioni indigene e di creare la ricchezza dell'Europa. Sono state così distrutte idee, habitat, cosmologie, modi di comprendere il mondo. Abbiamo bisogno di un approccio ecologista decoloniale per riconoscere l'aggressione in corso fatta da un sistema coloniale, razzista, patriarcale e antropocentrico che alimentiamo tutti in diversi modi e di cui il cambiamento climatico è una delle conseguenze. Quello che stiamo vivendo oggi è il risultato di una modernità che si è basata sulla morte, sull'asservimento delle comunità indigene e sulla sottomissione degli altri esseri viventi. Una modernità che è stata costruita non solo sulla separazione degli esseri umani sotto l'idea di "razza", ma anche sulla separazione tra "uomo" e "natura".

A. Staid, 2022

Crimini e violenze intenzionali hanno costellato la creazione degli imperi coloniali, violenze che rimangono impresse nella memoria storica delle popolazioni sottomesse e che, in qualche misura, concorrono nei processi di costruzione identitaria dei singoli individui che da quelle terre pro-

vengono. A questo proposito è necessario mantenere viva anche la memoria delle tristi imprese coloniali del nostro paese, pagine di storia mai elaborate né risolte che, come tutti gli irrisolti, rigurgitano tuttora concetti maldestramente rivisitati di supremazia dell'occidente cristiano verso i tanti sud del mondo.

Il colonialismo italiano, che qui accenniamo solo per alcune delle vicende più esecrabili, fa il suo esordio nella seconda metà dell'800 con i governi liberali di Giovanni Giolitti e Francesco Crispi e si protrae lungo un arco temporale di quasi 100 anni. Possiamo datarne gli inizi con la presa della Baia di Assab in Eritrea da parte della compagnia Rubattino nel 1869 e la chiusura formale nel 1960 col termine dell'amministrazione della Somalia quando si apre alle forme attuali di neocolonialismo. Al momento della sua massima espansione l'impero d'Italia, (da cui Vittorio Emanuele III di Savoia assunse il titolo di imperatore), alla vigilia della seconda guerra mondiale, contava come sue colonie le attuali Albania, Libia, Eritrea, Etiopia e Somalia. A dispetto del falso mito "italiani brava gente" il colonialismo italiano fu tra i più feroci e si macchiò di crimini poco noti e poco tramandati dalla storiografia ufficiale. Prima il governo Giolitti in Libia poi Graziani su ordine di Mussolini in Libia ed Etiopia, fecero per primi uso di armi chimiche per annientare la resistenza all'occupazione.

Poiché la resistenza libica era molto forte in Cirenaica, il generale Rodolfo Graziani, inviato da Mussolini nel 1930, non esitò a mettere "a ferro e fuoco" tutta la zona. Confisca le zaviè, centri spirituali ed assistenziali, sbarra con campi minati la frontiera con l'Egitto, annienta le mandrie e brucia i raccolti, usa gas e armi chimiche contro i civili.

Tutta la popolazione dell'altopiano della Cirenaica, cento mila libici, viene deportata in campi di concentramento nel deserto della Sirte.

In 40mila moriranno per fame, epidemie, violenze, uccisioni. Per tre anni staranno rinchiusi in questi campi delimitati da doppio filo spinato. Ogni atto di ribellione o tentativo di fuga era punito con la morte. L'impiccagione avveniva a mezzogiorno, al centro del campo, dove tutti erano costretti a radunarsi.

Ogni giorno, dicono i sopravvissuti, 50 cadaveri uscivano dal recinto. Naturalmente questi campi in Italia erano propagandati come paradisi dove fiorivano ordine e disciplina e regnavano igiene e pulizia

Unimondo.org

In Etiopia, nel febbraio del 1937 Graziani, appena nominato governatore della colonia, subì un attentato dal quale riuscì miracolosamente a salvarsi. In risposta, la guarnigione italiana della capitale Addis Abeba ricevette l'ordine di saccheggiare la città per tre giorni. Tra i 3 e i 6 mila etiopi furono uccisi nella rappresaglia. Dopo i primi tre giorni di caos e violenza, che gli etiopi commemorano ogni anno il 19 febbraio, in una ricorrenza che chiamano "Yekatit 12", la repressione proseguì in maniera più sistematica. Migliaia di persone furono imprigionate, processate sommariamente e fucilate. Questi massacri furono legittimati dalla teoria della razza, dalla inferiorizzazione delle popolazioni dominate, da un etnocentrismo rozzo, imperante e condiviso dalla cultura europea dell'epoca. Le stragi furono sorrette anche da tutti quei postulati della propaganda che sostenevano quanto quei processi di dominio e sottomissione fossero l'inevitabile frutto di una condizione "naturale" di superiorità della razza bianca.

Dagli archivi delle Nazioni Unite solo per il periodo coloniale e della 2° guerra mondiale emerge che i fascisti e l'esercito italiano hanno ucciso oltre un milione di persone, di cui 300.000 nella sola Jugoslavia. 800 Italiani furono dichiarati criminali di guerra dalla Commissione per i crimini di guerra delle Nazioni Unite e mai processati. Nei 200 campi di concentramento italiani, furono rinchiusi più di 100.000 jugoslavi uomini, donne, bambini e 11.606 vi morirono (quelli accertati) di fame e di sete. Quasi 200.000 furono i civili falciati dai plotoni di esecuzione italiani, in quanto "ribelli e banditi".

Michael Palumbo, 1992

Questi scarni cenni sommari dei crimini del colonialismo italiano ci servono per non dimenticare la nostra di storia, e sono importanti nella pratica clinica, dove incontriamo persone provenienti da quei paesi che hanno dell'Italia e degli italiani un'immagine ben diversa da quella che riportano i libri scolastici sui quali si formano da generazioni i nostri studenti. Ma non solo. Noi sappiamo che il colonialismo non è stato sconfitto una volta per tutte dalle lotte di liberazione e dall'indipendenza formale ottenuta da quelle lotte, ma che ha preso forme diverse dal dopoguerra ad oggi. Come ci insegna e ricorda Thomas Sankara a proposito degli strumenti e dei soggetti oggi operanti su scala mondiale, oggi operano di concerto il debito, le banche, gli organismi finanziari internazionali, la dipendenza alimentare, lo sfruttamento delle risorse minerarie, l'estrattivismo sempre più esacerbato a fronte della progressiva riduzione delle risorse naturali e della conseguente competizione tra potenze globali per l'accaparramento delle materie prime. Da non sottovalutare poi il più recente fenomeno del land grabbing che rappresenta non più l'occupazione militare delle terre altrui ma l'appropriazione di fatto di immense porzioni di terreni agricoli per lo sviluppo di monoculture ad opera di stati o multinazionali ai danni dei paesi africani, asiatici e sudamericani. Il capitalismo è il piromane delle nostre foreste, ancora Sankara. Le politiche coloniali dunque si sono semplicemente attualizzate e dotate delle tecnologie proprietarie e hanno invaso non solo le terre e gli habitat naturali ma hanno colonizzato l'immaginario globale creando aspettative magiche di paradisi improbabili nei paesi cosiddetti a capitalismo avanzato.

E poi le guerre: una ricerca sul web ci dà un conto approssimativo e in continua evoluzione di quanti siano oggi i conflitti armati nel mondo. Si parla di circa 900 conflitti e 70 paesi in guerra, tra guerre ad alta e bassa intensità, guerriglie tra gruppi e fazioni interne a singoli stati, milizie armate che si fronteggiano e si contendono il controllo di aree strategiche. Le maggiori potenze si contendono territori e risorse a suon di bombe, massacri e devastazioni ambientali. Le spese militari sono aumentate progressivamente negli ultimi venti anni e raddoppiate dal 2020 ad oggi. Nel 2021 la spesa militare globale ha raggiunto la cifra record di 2.113 miliardi di dollari. Il Paese che spende di più per il settore militare sono gli Stati Uniti, che nel 2021 hanno investito oltre 800 miliardi di dollari, pari al 38% delle spese militari di tutto il mondo. (SIPRI-Stockholm International Peace Research Institute). L'Italia nel 2022 ha speso oltre 25 miliardi in armamenti, parte dei quali è destinata all'export. I maggiori acquirenti sono paesi del Medio Oriente e del Nord Africa, tra cui Egitto e Qatar, Israele, Arabia Saudita, Turchia e Marocco. Da questi ed altri paesi subsahariani e asiatici fuggono la gran parte delle persone che incontriamo. Ci raccontano di lutti, perdite, violenze, persecuzioni, torture. A queste vanno aggiunti i sempre più che lasciano le loro terre a causa della progressiva desertificazione causata dal riscaldamento globale. Per questi ultimi si va configurando una nuova e urgente ridefinizione della Convenzione di Ginevra che

norma il diritto d'asilo e che dovrà inevitabilmente riconoscere lo status di "Rifugiato climatico e ambientale". Il dato più noto in proposito è quello dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati secondo il quale, entro il 2050, circa 200-250 milioni di persone si sposteranno per cause legate al cambiamento climatico. Questo significa che in un futuro non troppo remoto, una persona su quarantacinque nel mondo sarà un migrante climatico.

Due

A fronte dello scenario che vede milioni di esseri umani spostarsi dai loro luoghi di origine per le cause di cui sopra, un po' dovunque si costruiscono muri e barriere militarizzate, si impiantano chilometri di filo spinato oppure si estendono i confini dell'Occidente bianco verso i paesi del sud, a cui si impone di far barriera ai tanti che tentano di attraversarli. Dalle nostre parti si firmano e reiterano memorandum che prevedono mezzi navali, armi e addestramento in cambio del "trattenimento" dei migranti, in viaggio verso le nostre coste. La politica dell'esternalizzazione delle frontiere mira a bloccare i flussi migratori prima dell'avvicinamento alla "fortezza europa". Soldi, armamenti, contratti commerciali vengono elargiti ed affidati alle élite corrotte dei paesi deputati a chiudere i confini di attraversamento. Accade in Niger, ultima frontiera prima del deserto e accade in Libia, paese d'approdo e di ripartenza verso l'Europa per i sopravvissuti alla traversata del Sahara. Accade in Tunisia ove si comincia a straparlare di sostituzione etnica in ragione dell'arrivo di migranti dai territori ancora più a sud. E accade con la Turchia, finanziata con milioni di euro per impedire ai profughi siriani e mediorientali di raggiungere l'Eldorado e ancora con l'Egitto del regime militare, altro noto campione di democrazia, per non parlare delle frontiere sulla cosiddetta rotta balcanica, dove polizie e milizie lasciano morire al freddo chi spinge per oltrepassarle, o dell'enclave spagnola di Melilla in terra di Marocco dove decine di persone perdono la vita, nel tentativo di superare i muri di metallo e filo spinato. Dispositivi militari agiscono al largo delle coste meridionali d'Europa. Frontex, la super agenzia europea dotata di mezzi e tecnologie di controllo sempre più sofisticate è la forza di polizia europea incaricata, di fatto, di bloccare e respingere in collaborazione con le forze armate degli altri paesi del mediterraneo chi tenta la lotteria del mare. I dati dell'UNHCR riportano circa 25mila morti dal 2014 al 2022 e 2.476 i morti e dispersi nel Mediterraneo centrale nel solo 2023. Un'ecatombe.

Il riconoscimento del diritto d'asilo passa per il superamento di ostacoli burocratici e arbitri istituzionali, si parla oggi addirittura di prescreening alle frontiere dei paesi di attraversamento e si vanno coniato nuovi termini per selezionare chi ha diritto a sbarcare nei nostri porti, utilizzando la categoria dei vulnerabili ed arrivando per bocca di un rappresentante delle istituzioni, cronaca del novembre 2022, a definire coloro cui si nega il diritto di scendere dalle navi col termine aberrante di "carico residuale", eliminando così qualunque riferimento allo status di essere umano ed equiparando quelle persone alle merci stivate nei cargo. "Le parole hanno i denti e devono far male" scriveva Fanon pensandole come strumenti di insubordinazione ma in questo caso è l'istituzione ad usarle per distinguere gli umani dai non umani. Lo stesso diritto d'asilo, regolamentato dalla Convenzione di Ginevra come diritto individuale viene di fatto rimesso in questione quando si annullano i vissuti di persecuzione dei singoli e si procede per categorie e per paesi di provenienza alcuni dei quali considerati "sicuri" ad insindacabile giudizio di chi quei paesi non li abita e non

ne subisce le discriminazioni. L'elenco cambia periodicamente, soggetto alle dinamiche politiche tra stati "democratici" che legittimano vicendevolmente il loro status di democraticità sulla base di accordi commerciali e militari. Questo vuol dire che il diritto d'asilo è oggi subordinato alle influenze politiche internazionali e che se il migrante proviene da uno dei paesi della suddetta lista è più esposto respingimento e all'espulsione magari dopo esser stato rinchiuso in un CPR (Centri di permanenza per il rimpatrio) dove vige un'altra aberrazione, quella della "detenzione amministrativa" configurazione giuridica introdotta dalla Gran Bretagna nel secolo scorso con la politiche coloniali nei territori occupati. Qualcuno, riferendosi al potere discrezionale dei funzionari di stato preposti alla selezione di chi arriva ai nostri confini ha parlato della "sindrome di Eichmann" e, benché l'espressione sia molto forte, non si discosta di molto dalla realtà. Con il Patto Europeo migrazioni e asilo del 2024 si aggiungono altre forme di oppressione e si introduce addirittura una nuova fattispecie giuridica che suona esattamente così: "finzione giuridica di non ingresso" negando de facto la presenza sul suolo nazionale a coloro che verranno "trattenuti" nelle strutture detentive di frontiera italiane per l'identificazione e la selezione tra chi potrà varcare la soglia giuridica, non geografica, e cominciare l'Iter per l'ottenimento di un documento e chi verrà rimandato là da dove è dovuto fuggire.

In Italia, per i fortunati che riescono a produrre la richiesta formale, il diritto d'asilo è demandato alle apposite Commissioni Territoriali. Nel 2023 sono state registrate in Italia 136 826 richieste di asilo, quasi il doppio rispetto al 2022 (77 200). 60 772 di queste erano domande di prima istanza (rispetto alle 53 060 del 2022). Di queste, 4 877 (8%) si sono risolte con l'ottenimento dello status di rifugiato, 6 244 protezioni sussidiarie (10%) e 11 152 (19%) protezioni speciali. Complessivamente, il tasso di riconoscimento si è attestato al 37%, in calo rispetto al 2022 quando era del 47%. (ASGI, Report AIDA 2023). In Europa 351.510 sono state le domande d'asilo presentate in Germania, 166.880 in Francia e 162.420 in Spagna.

Detto che lo status di rifugiato ha durata di cinque anni rinnovabile automaticamente ed è quello che dà maggiori garanzie di accesso a tutti i servizi ed in subordine la protezione sussidiaria che ha validità anch'esso di cinque anni rinnovabile previa verifica dell'attualità delle cause che hanno consentito il rilascio, le altre forme di protezione mantengono le persone in uno stato assoluto di precarietà in quanto sono permessi con scadenze più brevi e che presentano, in base ai continui decreti governativi, enormi difficoltà per essere convertiti in forme di permanenza legale a lungo termine. Si tende quindi a mantenere il migrante che avrebbe diritto alla protezione in uno stato perenne di incertezza e subalternità, assoggettandolo a una condizione di non cittadino tramite labirinti burocratico-amministrativi che ne impediscono la minima stabilità materiale e psicologica. Il sistema d'accoglienza è soggetto a continue modifiche restrittive e ad una progressiva riduzione di fondi.

È misura dei primi mesi del 2024 varata dal governo in carica il dislocamento delle strutture di identificazione al di fuori dei confini nazionali. Stipulati accordi con l'Albania, paese che ha visto nei decenni precedenti un primo imponente flusso migratorio verso il nostro paese, per l'apertura di grandi centri dal costo di gestione che si aggira sui 130 milioni di euro. Sul territorio nazionale il sistema prevede gli hotspot dislocati nelle aree di frontiera per poi passare ai CAS, centri di accoglienza straordinaria istituiti nel 2010 a seguito di quella che venne definita emergenza

Nord Africa e diventati immediatamente ordinari e strutturali che fanno capo direttamente al ministero dell'interno per il tramite delle prefetture. Nei centri più grandi, i "campi" li chiamano i migranti, i numeri sono spesso altissimi, i finanziamenti sono stati progressivamente ridotti dagli ultimi governi e le persone scontano processi di alienazione e personalizzazione per quella dimensione di limbo esistenziale nella quale si vive sempre in attesa di un appuntamento o di una convocazione in questura o in commissione.

Ci si ammala. Ci si ammala nell'attesa, ci si ammala per il "furto del tempo" (Beneduce), ci si ammala per l'impossibilità di programmare alcunché della propria esistenza, ci si ammala per le condizioni massificanti di strutture che ospitano centinaia di donne, uomini, minori in condizioni alloggiative, alimentari, sanitarie e igieniche troppo spesso ben lontane da quel minimo di rispetto per la dignità di ciascun essere umano. I servizi sanitari dei territori, già stressati da anni di tagli e ridimensionamenti, non sono in grado di assorbire le domande di assistenza e accade così che volontariato e privato sociale colmino in parte e con poche risorse i vuoti lasciati dal pubblico. In questo spazio ci collochiamo anche noi. Nei nostri progetti incontriamo coloro che ce l'hanno fatta. Feriti, mutilati delle loro aspettative e della loro dignità ad ogni attraversamento di frontiera ma spesso con una forza ed una determinazione straordinarie.

Nei capitoli che seguono le storie e le sofferenze di alcune di queste persone vengono raccontate con la partecipazione ed il rispetto che si devono a chi si è fatto testimone delle aberrazioni del potere. A noi è dato il compito di sottrarre le biografie e la sofferenza dal rischio della medicalizzazione e della riduzione delle manifestazioni soggettive di malessere a mere classificazioni patologiche. I sintomi che la psichiatria iscrive nei manuali diagnostici made in Usa per noi assumono altri significati senza mai peraltro negarne il portato di sofferenza mentale e di disagio psicosociale. Le persone che incontriamo ci mostrano come i loro sintomi rimandano spesso a forme estreme di resistenza e finanche di ribellione a volte silente a volte espressa in comportamenti incompatibili con la pervasiva burocratizzazione delle loro esistenze. L'acquisizione del diritto a "stare" nei paesi di arrivo è costellata di ostacoli ed impedimenti dettati da leggi e norme discriminatorie e dall'arbitrio e la discrezionalità delle istituzioni periferiche. L'ufficio immigrazione della Questura di Roma, ad esempio, impone a coloro che vi si recano per ottenere appuntamenti relativi alla loro regolarizzazione di sottoporsi ad attese interminabili. Basta recarsi nei pressi di quell'ufficio per vedere persone che trascorrono la notte in strada, spesso al freddo, sotto la pioggia senza alcun riparo per poter accedere agli uffici il mattino seguente. Esperienza mortificante oltreché dannosa per la salute destinata ai soli migranti poiché a nessun altro residente s'impone nulla di simile. Perché? Forse una risposta la si rintraccia nell'istituzione della cabina di regia sulle migrazioni di recente istituzione, 2024, che è stata denominata "Comitato interministeriale per la sicurezza della repubblica".

Ad occuparsi del fenomeno migratorio dunque deve essere un organismo che preserva la sicurezza della repubblica sottintendendo, e neanche in modo troppo velato, che il migrante rappresenta una minaccia, un pericolo per la sicurezza. Di chi poi non è dato sapere. Ma è dato vedere che le forme di trattenimento si moltiplicano e si traducono in detenzione all'interno di strutture militarizzate, lontane da tutto, dove il tempo e le ragioni del trattenimento sono indefinite ed incomprensibili per chi le subisce. È forse il caso di ricordare che i cittadini stranieri regolarmente

soggiornanti in Italia sono stabilmente intorno ai 5 milioni da diversi anni mentre i cittadini italiani residenti all'estero sono circa 6 milioni, perlopiù giovani, ed il dato dell'emigrazione giovanile purtroppo è in crescita costante. Un saldo negativo dunque tra emigrazione ed immigrazione che il buon senso dovrebbe portare a favorire l'ingresso di chi bussa ai nostri confini. Ed è proprio la ricerca di senso uno dei temi che più frequentemente affrontiamo con coloro che incontriamo. Lo smarrimento e l'impossibilità di comprendere i "perché" dell'esclusione o, al meglio, di un'inclusione premiale e compartimentata, destabilizzano e aggiungono altri livelli alla stratificazione dei traumi. Basti pensare alla violenza dei TSO, ricoveri coatti nei reparti psichiatrici ospedalieri dove tuttora si pratica la contenzione fisica e si somministrano farmaci sconosciuti ai pazienti, ove si viene condotti con la forza pubblica quando l'insofferenza e l'incompatibilità coi sistemi di accoglienza raggiungono livelli di allarme sociale.

Il processo di inclusione sociale è un traguardo che si raggiunge negli anni e spesso grazie al sostegno di operatori e associazioni oneste e appassionate ma prevede spazi specifici ed assegnati a monte dal sistema produttivo. Tranne poche e fortunate eccezioni il posto e i ruoli assegnati ai migranti sono limitati e definiti dal mercato della forza lavoro per provenienza e per genere: logistica, edilizia, ristorazione e agricoltura per gli uomini dell'est Europa, dell'Africa e dei paesi asiatici; lavoro domestico, assistenza alle persone non autosufficienti, prostituzione e poco altro per le donne anch'esse dell'est e dei vari sud del mondo. Inutile dire che siamo nella zona grigia del lavoro irregolare, quello dove tutele e sicurezza sono sistematicamente eluse, quello in cui nel 2023 abbiamo dovuto contare 1467 morti, 4 lavoratori deceduti al giorno. Tra gennaio e novembre 2023, su 745 denunce di infortunio mortale nei luoghi di lavoro, 142 hanno riguardato stranieri. Che registrano 59,8 morti ogni milione di occupati, contro i 29,1 degli italiani. Praticamente, un indice di rischio più che doppio (Osservatorio Sicurezza sul lavoro e ambiente Vega Engineering di Mestre).

Memori delle lezioni basagliane e formati alle discipline etnopsichiatriche non possiamo non iscrivere i sintomi che i nostri pazienti ci portano nella storia collettiva e nelle vicende politiche che hanno accompagnato e sovradeterminato le traiettorie esistenziali di ciascuno e guardare insieme a loro, assumendo il loro sguardo, ai contesti che ne determinano il respiro. Si tratta di fare un tratto di strada accompagnando singoli, coppie e intere famiglie nell'elaborazione dei vissuti traumatici esperiti prima della partenza, durante il viaggio migratorio e dopo l'arrivo nel nostro paese. Un accompagnamento umile e responsabile nel quale le differenti ontogenesi e cosmogonie diventano mappe cognitive ed emozionali che si costruiscono e decostruiscono nel tempo della cura. Da qui poi il lavoro di rete, il confronto-scontro con il sistema di accoglienza, il rapporto con i servizi del territorio, con il mondo delle associazioni, con le comunità di appartenenza tenendo ben presente il tema basagliano della riabilitazione che è dell'insieme del mondo del paziente o non è. Certo le nostre sono forze esigue che non ci permettono di modificare l'organizzazione del sistema in cui è inserito il soggetto ma è nell'accompagnarlo nel suo itinerario esistenziale che insieme a volte è possibile individuare quelle linee di rottura e di ricomposizione utili ad attenuarne il disagio ed aprire alla relazione di cura. La postura decoloniale dove il nostro pensiero e le nostre categorie non s'impongono ma tutto si negozia e tutti si mettono in gioco, certamente anche i curanti, il più delle volte producono quell'alchimia straordinaria nella quale, imparando noi dall'altro e l'altro da noi, possiamo favorire un recupero di fiducia e di energie vitali in coloro che hanno bisogno di essere ascoltati e riconosciuti come soggetti e non più come ingombranti "carichi residuali".

L'istituzionalizzazione dei migranti impone la rinuncia forzata dei comportamenti tradizionali e l'adozione obtrorta di quelle convenzionalmente accettate nel nuovo contesto come la lingua, l'alimentazione e una certa estetica dominante. Mettere in campo altre modalità di relazione, uno spazio nel quale l'identità non è negata ma sollecitata ad emergere con tutto il suo portato di sofferenza, viene vissuto dagli afferenti come un luogo realmente sicuro, scevro da quella violenza quotidiana dove lo sguardo non è più quello che osserva, giudica, disciplina, esclude ed include in base a criteri non negoziabili. I nostri colleghi mediatori culturali, imprescindibili e preziosi, ci permettono di aprire il dialogo ed il confronto conciliando i mondi e non mettendoli in conflitto tra loro e agendo come coterapeuti nel dispositivo etnoclinico come verrà descritto in uno degli articoli seguenti.

Tre

La violenza degli sguardi è la violenza di un sistema che stigmatizza l'altro etichettandolo e categorizzandolo incessantemente. Ma questa stessa violenza affonda le sue radici nella storia e nell'affermarsi progressivo dell'organizzazione capitalista. Quando i nostri pazienti ci parlano di magia, stregoneria, forze occulte ed entità sovranaturali che condizionano le loro vite, ascoltandoli con un orecchio rivolto alla nostra organizzazione sociale emerge la necessità di esplorare in che modo la stessa potenza pervasiva agisca sulle nostre coscienze al punto di trovare "naturali" e quindi accettabili discriminazioni, oppressione, disuguaglianze, povertà, marginalizzazione. Sappiamo dagli incontri quotidiani con donne e uomini d'Africa, d'Asia e dell'America Latina, che in molte zone di quei continenti il rapporto con l'invisibile è elemento costitutivo dell'ordine del discorso che interpreta i fenomeni dell'esistenza. Il dialogo costante con entità sovranaturali, le esperienze extracorporee, le stregonerie, intersecano e agiscono spesso con straordinaria potenza nella quotidianità. E ci spiazzano. E ci interrogano. E ci impongono di ripensare alla nostra collocazione nel mondo. E ci suggeriscono letture per noi inedite ed estremamente interessanti delle nostre strutture di pensiero, del nostro linguaggio, dei nostri sistemi culturali. L'incontro con la stregoneria tuttora viva e presente in molte culture ha aperto degli interrogativi che vale la pena di esplorare, accettando il rischio di camminare a passo incerto su un terreno che si presenta come ignoto e impenetrabile, lasciandoli senz'altro aperti ma accettando la sfida di assumerne la potenza anche all'interno del nostro mondo dove sembrerebbe questione superata e riposta ormai negli archivi della storia. Forse non è così. Forse è legittimo porsi una domanda che potremmo più o meno formulare così: dove risiede oggi la potenza pervasiva di un sistema che con tutta evidenza produce disuguaglianze, povertà, devastazioni ambientali, guerre, malattia e infelicità e che purtuttavia sembra non avere alternative neppure nei territori dell'Utopia, divenuta ormai distopia anche nell'immaginario letterario? E ancora, quale meccanismo, al netto dei processi di riproduzione economica e socioculturali manifesti, agisce nel profondo e garantisce uno status quo apparentemente insostituibile?

Dai racconti delle persone migranti che si presentano ingaggiati, catturati, imprigionati dalla potenza di entità sovranaturali e dai potenti umani che con quelle entità dialogano, streghe e stregoni, donne e uomini dai poteri potenti e misteriosi, dalla stregoneria delle loro culture d'origine la suggestione che ci lasciano è quella di ricercare nel nostro mondo le tracce nascoste di ciò che anche qui cattura e imprigiona. Qui, nell'Occidente in cui l'opulenza si va via via situando sempre

più in settori ristretti della società lasciando "sgocciolare" briciole di benessere ai piani bassi come sostiene la nota teoria statunitense del trickle-down secondo la quale maggiore è la ricchezza di pochi maggiore sarà la ricaduta sulle masse grazie a questa risibile teoria dello sgocciolamento, appunto, sembrerebbe che la dimensione magica sia ormai limitata in ambiti residuali e circoscritti: le fiabe per bambini, le serie tv, eventi locali che integrano folklore e consumo. Ma forse non è così. Diverse tracce ci inducono a pensare che l'elemento magico è presente nel discorso del capitalista e ne costituisce una forza sottilmente pervasiva.

Gli spunti per questa breve esplorazione della stregoneria nel mondo occidentale, bianco, capitalista e dominante ci viene dai lavori di alcune autrici che hanno scelto di cimentarsi nell'impresa e dai cui lavori riprendiamo giusto qualche suggestione dalle loro analisi che ci paiono quantomai avanzate ed interessanti. Ma prima ancora è stato Walter Benjamin ad esplorare il terreno...dell'ultraterreno insito nella modernità occidentale. Scriveva Benjamin in *Capitalismo come religione*:

1. *Il capitalismo è una religione culturale, senza dogmatica né teologia, è cioè puro rito;*
2. *questo culto è perenne e non conosce pause;*
3. *è un culto che non offre redenzione ma invece produce Schuld, nella sua doppia significazione di "colpa" e "debito";*
4. *il Dio di questo culto è implicato nella colpa/debito ed è quindi tenuto nascosto.*

Dalla religione alla stregoneria il salto è forse azzardato ma è passato circa un secolo dalle sue intuizioni ed oggi possiamo scansionare più a fondo le analogie tra i fondamenti della stregoneria e la fascinazione magica del sistema dominante seguendo le piste aperte da Isabelle Stengers e Stefania Consigliere. Le loro ricerche ci conducono in primo luogo ad esplorare il tema della violenza, quello stesso tema che quasi sempre emerge nei racconti dei nostri pazienti in tutte le sue possibili declinazioni. Prima ancora che sui singoli troviamo la violenza nella storia. Gli Stati Uniti d'America nascono sul genocidio dei nativi, i territori caraibici e andini sullo sterminio ad opera dei conquistadores spagnoli e i nascenti stati europei prosperano grazie alla schiavitù ma la narrazione occidentale racconta di grandi epopee e di conquiste civilizzatrici così come oggi si parla di esportazione della democrazia. La storia ufficiale si concentra sulle grandi figure di indomiti esploratori e di eroi che combattono selvaggi senza fede. La mistificazione dei fatti storici produce una sorta di fascinazione che colloca nell'oblio la violenza esercitata sui corpi e sulle culture.

Questa mistificazione è uno dei trucchi più tipici del dominio: ciò che è artificiale deve apparire naturale, ciò che è stato lungamente preparato deve presentarsi come l'ordine naturale delle cose. (...) Il sopruso originario viene occultato e i suoi esiti presentati come un'ineludibile necessità cosmica. Non è un'invenzione dei moderni: dalla superiorità maschile nel patriarcato fino alla divinità dei re l'oblio della violenza nasconde il processo che produce il dominio.

Consigliere

La modernità ha perfezionato i suoi strumenti ed alla coercizione brutta ha via via sostituito tecniche raffinate di persuasione la cui sintesi è tutta nello slogan coniato al Forum Economico Mon-

diale, il famigerato gruppo di Davos, che recita apertamente "non avrai nulla e sarai felice" ammiccando alle teorie della decrescita per indurre fascinazione ed adesione ma guardando apertamente ai valori della borsa. L'estrazione sistematica dei dati personali a tutto vantaggio delle compagnie del digitale e delle corporation internazionali cui concorriamo tutti quotidianamente ci fornisce un indizio interessante sul processo di assoggettamento volontario agli interessi delle élite dominanti. Le entità che sovra determinano il nostro quotidiano non sono forse entità invisibili e potenti cui offriamo il nostro tempo come sacrificio inevitabile per accedere alla soddisfazione di bisogni indotti? Se la stregoneria nella sua definizione classica si articola sull'obbedienza, la paura, l'assoggettamento a volontà superiori e invisibili, il processo di manipolazione mentale e di influenzamento sistematico dei comportamenti, delle scelte, degli obiettivi operato dai media, dalla pubblicità, dagli strumenti di comunicazione più diffusi non si pongono, mutatis mutandis, sullo stesso piano di asservimento a qualcosa di inafferrabile ma estremamente potente e pervasivo che richiede sacrifici e rituali collettivi di consumo?

La colonizzazione dell'immaginario orienta le rotte esistenziali in direzione del profitto di pochi e giustifica disuguaglianze, povertà, stermini e distruzioni indicendo addirittura sensi di colpa in coloro che ne soffrono le conseguenze. Colpa e debito, per tornare a Benjamin. Il debito è quello che contraggono molti migranti per viaggiare da un continente all'altro verso famigliari, comunità, organizzazioni criminali, entità sovranaturali. Il debito è quello che attanaglia e lascia nella povertà milioni di esseri umani nel sud del mondo, per riprendere Sankara, il debito è uno dei meccanismi principali su cui si fonda l'economia occidentale. Per i nostri feticci contraiamo debiti che per estinguersi necessitano sacrifici. Non agli dei né a qualche Jinn crudele ma ad un sistema via via più impersonale ed inconoscibile. Gli stregoni della modernità dissimulano i loro trucchi e le loro prese. Il miglior trucco del diavolo, diceva Baudelaire, è averci convinto della sua inesistenza.

Il modello capitalistico può sopravvivere solo impedendo che si capisca il contesto che produce le crisi e le connessioni fra le stesse. Perché se fossero resi chiari il contesto e le connessioni, la narrazione dominante sull'insostituibilità del capitalismo cadrebbe e sarebbe resa evidente l'insostenibilità sociale, ecologica e relazionale del capitalismo stesso.

Marco Bersani,

La rivoluzione della cura - Uscire dal capitalismo per avere un futuro

Nostro compito allora non è certo quello di contribuire alla subordinazione delle diagnosi psichiatriche, della dipendenza dai farmaci, della cronicizzazione del malessere psichico, della marginalizzazione del migrante rappresentato come minaccia della repubblica, del promuovere forza lavoro a buon mercato. Smarcandoci dal mandato implicito che chiede agli attori sociali la normalizzazione ed il disciplinamento degli "indocili", come definiti in un altro degli articoli seguenti, il compito che ci assegniamo è quello di partecipare attivamente al processo di soggettivazione delle persone che si avvicinano al nostro contesto chiedendo supporto nel momento di maggior difficoltà e, spesso, di grande solitudine. Ci cimentiamo dunque nel promuovere una clinica dell'amicizia (S. Inglese) nello spazio forse un po' angusto ma realmente accogliente del *Nodo Sankara* senza nasconderci quello che ci rende più prossimi e in altre parole, più uguali pur nelle molteplici ineludibili differenze.

Bibliografia

Bartolini P. Consigliere S. - *Strumenti di cattura*, Jaca Book, 2019

Basaglia, F. (a cura di) - *L'istituzione negata*, Einaudi, 1968

Beneduce R. - *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, 2007

Benjamin W. - *Capitalismo come religione*, il melangolo, 2013

Coppo P. - *Le ragioni degli altri*, Raffaello Cortina, 2013

Curcio R. - *L'impero virtuale, colonizzazione dell'immaginario e controllo sociale*, Sensibili alle foglie, 2015

Dossier statistico immigrazione, Idos, 2023

Fanon F. - *I dannati della terra*, Einaudi, 1962

Kirby Ken - *Fascist legacy*, documentario, 1989

Khosravi S. - *Io sono confine*, Eleuthera, 2019

Mbembe A. - *Pensare oltre. Perché è utile la prospettiva postcoloniale*, in Aut Aut n 354, il Saggiatore, 2012

Palumbo M. - *L'olocausto rimosso. I crimini di guerra italiani in Africa e nei Balcani*, Rizzoli, 1992

Pignarre P. Stengerris I.- *Stregoneria capitalista*, Ipoc, 2016

Sironi F. - *Violenze collettive. Saggi di psicologia geopolitica clinica*, Feltrinelli, 2010

Staid A. - *Essere natura. Uno sguardo antropologico per cambiare il nostro rapporto con l'ambiente*, Utet, 2022

www.cadutisullavoro.blogspot.com - Osservatorio nazionale di Bologna

www.unimondo.org - Colonialismo italiano in Libia, un passato da svelare

Docili, indocili e disubbidienti.

La psichiatria e i migranti

Antonello D'Elia

Un uomo è ciò che nasconde...

André Malraux

La condizione umana, Bompiani, Milano 1934-2017

"Ciò che interessa... è ... stabilire il rapporto... ed il psicoterapeuta dovrà supplire all'incapacità di "aprirsi" del soggetto provocando egli stesso l'"incontro"².

Questo scrive sulla fenomenologia dell'incontro tra psichiatra e paziente un giovane Franco Basaglia nel 1954. La psichiatria italiana del tempo non brilla per aperture culturali, l'approccio è quello di un rozzo positivismo, la psicoterapia è prassi iniziatica e non circola certamente nei luoghi istituzionali dove si pratica la psichiatria medica: i manicomi provinciali, le cliniche universitarie e quelle private, con una netta distinzione di classe tra i rispettivi pazienti. La psichiatria fenomenologica ed esistenziale, con i suoi robusti riferimenti filosofici, è l'alternativa alle pretese di una disciplina che dietro alla scientificità positivista cela, ideologicamente, il controllo sociale e la violenza istituzionale dell'abbandono manicomiale e della privazione di qualsiasi forma di soggettività per i suoi poveri malati. Le terapie fisiche e chimiche shockanti, le contenzioni nelle loro varianti più crude, una farmacopea scarna a cui non si sono ancora aggiunti i neurolettici, di cui poco dopo vengono scoperte le capacità sedative e "antipsicotiche", sono gli strumenti di cui dispone lo psichiatra. Il contatto con il paziente è materiale, concreto: corpi su cui infliggere azioni "correttive" che rinunciano all'istanza medica di cura, lasciati in una disperante indifferenza, spesso tra nudità ed escrementi. A mitigare la violenza fisica, infliggendone una di diversa matrice, ci sono il paternalismo caritatevole, malintese istanze di tutela, forme residue di *pietas* in contesti e luoghi che le smentiscono quotidianamente.

Non mi sono soffermato su questo scenario che risale ai primi anni '50, ma che rimane sostanzialmente immutato fino alla promulgazione della legge 180 del 1978, fatta eccezione per l'introduzione degli psicofarmaci, per rievocare l'epoca dell'internamento terminata da decenni nella sua versione più appariscente. Intendo piuttosto sottolineare come alcune caratteristiche di quella lunga stagione della psichiatria abbiano continuato ad agire anche durante gli anni della riforma: un mondo parallelo che alla salute mentale di comunità ha affiancato, prima in modo sommessso e, negli ultimi due decenni con tratti sempre più ostentati, un mai sopito riflesso verso la reclusione e, soprattutto, una tendenza alla istituzionalizzazione dei malati attraverso ricoveri in posti

.....
² Franco Basaglia, *Su alcuni aspetti della moderna psicoterapia: analisi fenomenologica dell'"incontro"*, in *Rivista sperimentale di freniatria*, 78, 2, 1954, poi in *Scritti I 1953-1968*, Einaudi, Torino 1981, p. 33.

letto pubblici e privati, e, soprattutto, con il perdurare di una mentalità segregante, di separazione (D'Elia, 2020). Certo, l'istituzionalizzazione dei nostri tempi non fa ricorso alla macchina manicomiale, anche se ne riproduce spesso l'impronta nei suoi "nuovi" luoghi, ma la tendenza a distanziare il malato, a istituzionalizzarlo relegandolo in una nicchia diagnostica e affidandone il trattamento sempre più esclusivo ai farmaci, rimane la soluzione contemporanea più diffusa. Una riflessione su cause e concause di questo stato di cose ci porterebbe troppo lontano dagli obiettivi di queste pagine ma le premesse valgono a segnalare come questi due aspetti centrali, l'internamento e l'evitamento oggettivante nei confronti di persone "diverse", sono la matrice su cui si reggono tutti i dispositivi sociali distanziati, dal carcere al manicomio alle istituzioni per disabili o vecchi fino alle varie specificazioni del sistema di accoglienza dei migranti. Chiamata in causa ancora una volta a rispondere al suo mandato di controllo sociale attraverso azioni che coinvolgono i corpi, la psichiatria svolge in questo un ruolo non secondario: viene sollecitata a certificare la compatibilità dei soggetti a sostare nei siti di internamento, consultata per contenere manifestazioni di rifiuto o di reazione alle condizioni imposte, interpellata a intervenire con gli strumenti che le sono propri a sintomi che esplicitano disagio e sofferenza contenendone le manifestazioni (Beneduce, 2013). L'"incontro" auspicato da Basaglia, passaggio preliminare a qualsiasi atto di cura, è ostacolato dalla comunicazione linguistica, dalle distanze culturali, dall'imposizione di criteri di valutazione diagnostici storici e decontestualizzati. E un contributo sostanziale a questo scacco proviene dall'apparato nomenclatorio e di incasellamento del cosiddetto sistema di accoglienza.

I luoghi

Il contatto tra la psichiatria e i migranti avviene in specifici ambiti che ne segnano la direzione e i contenuti, sfondi non neutri ma produttivi che costruiscono identità, selezionano discorsi ammessi e proibiti, sono intrinsecamente politici, frutto di intenzioni e strategie umane. Si tratta *in primis* di spazi fisici, a cui la girandola di acronimi che varia puntualmente ad ogni decreto governativo, non sottrae nulla della concretezza repressiva che li contraddistingue in modi più o meno violenti e appariscenti. Hot Spot, Centri di Prima Accoglienza (CPA) anche per minori non accompagnati, Centri di Accoglienza Straordinaria (CAS) e Centri di Permanenza e Rimpatrio (CPR) sono le prime stazioni di questo sistema a cui si aggiungono le Strutture di Accoglienza Integrata (SAI) in varie declinazioni, inclusi i progetti di protezione per persone con disagio mentale in una sequenza di soggetti appaltatori del privato e del privato sociale a cui ne è affidata la gestione. *Spazi* che sono *luoghi*, cioè *contesti*, dove avviene un impatto, sovradeterminato, tra migranti e un sistema che ne condiziona la direzionalità, orienta i fini e gli esiti, delimita le condizioni e seleziona le modalità.

La psichiatria entra concretamente in questo sistema in vari momenti di questo impatto sia ricorrendo al suo potere certificatorio, burocratico, sia laddove le conseguenze della migrazione si incrociano con quelle dell'inserimento nella rete di accoglienza. Messa a confronto con l'alterità linguistica, culturale e geografica, la psichiatria istituzionale, nella quasi totalità delle sue interpretazioni, si ritrova a svelare il suo riduttivismo destoricato ed individualista, mette a nudo la povertà dei suoi processi valutativi e decisionali esaltando quegli stessi procedimenti che, storicamente, ha adottato nei confronti della follia e delle sue manifestazioni. L'evento inatteso, la pro-

testa urlata, la sospettosità, la reticenza, il ritiro muto o qualsiasi altra manifestazione di disagio esplicito, diventano sintomo, espressione di una patologia che va ricondotta ai sistemi diagnostici correnti e trattata di conseguenza. Un discorso sugli apparati categoriali della psichiatria corrente, tutti rigorosamente riconducibili all'individuo e a una patologia in esso annidata, ci condurrebbe lontano. Bisognerebbe parlare di come il DSM (siamo alla Va edizione) abbia acquisito il monopolio dei procedimenti diagnostici scalzando, nella sua rivendicata "ateoreticità", qualsiasi tradizione classica inclusa quella della psicopatologia, oppure di come le categorie diagnostiche vengano introdotte o eliminate attraverso un processo "referendario" (Benvenuto, 2021), bizzarra procedura per la proclamata ambizione di scientificità del manuale. Di fatto il mandato affidatole svela all'origine la dimensione custodialistica e di controllo, anche quando fa ricorso alle sue categorie esplicative per adottare soluzioni di trattamento, e rinuncia, a priori, a quel processo faticoso di incontro relazionale finalizzato a una soggettivazione, al passaggio da una dimensione indifferenziata a una ricollocazione nella storia e nel contesto di vita, premessa indispensabile per un processo di cura. Il pregiudizio culturale e razzistico è solo l'ultima declinazione di quello biomedico che spoglia il sintomo di qualsiasi potenzialità metaforica e lo riconduce a mera manifestazione comportamentale, espressione di devianza e non di disagio o sofferenza.

Incontri mancati, incontri possibili

Per psichiatria biomedica intendo quella modalità di pensare e operare che pone il biologico al centro della malattia mentale intesa come espressione di un danno o di una lesione di matrice organica, macroscopica, microscopica e/o biochimica pur in assenza di prove scientifiche (e non statistiche) di questa connessione. Quella modalità cioè di interpretare la psichiatria come pura specialità medica che attinge allo statuto scientifico della medicina e considera i contatti con altri saperi come accessori, rifinitura "culturale" del biologico: così per psicologia, antropologia, sociologia etc.. Un modello a suo tempo posto in crisi da una concezione psicoterapica della psichiatria (Galli, 1986) e da decenni di lavoro in Salute Mentale di comunità, l'indirizzo di una buona psichiatria pubblica italiana nel dopo 180, almeno fino agli inizi di questo secolo ma che, come accennato, non ha mai attecchito nelle Università ed è entrato in una drammatica crisi nell'ultimo ventennio (Borgna, 2022). Una psichiatria della relazione, della soggettivazione, della democrazia dei rapporti, del rispetto, della valorizzazione delle risorse e non dell'esaltazione dei deficit che ha ceduto il passo, ancora una volta, a modalità di confronto con l'altro passivizzanti, paternalistiche, impositive, spesso violente.

Che cosa succede quando un paziente mostra segni di evitamento, di rifiuto, oppone ostacoli di varia natura rispetto all'incontro? La psichiatria riserva a queste evenienze un attributo che è anche un'etichetta con un risvolto colpevolizzante: *non compliant*, non collaborativo. C'è chi non assume i farmaci, chi non risponde alle terapie, chi nega i suoi problemi, chi si oppone con aggressività fino alla violenza, chi si rifiuta di frequentare un servizio psichiatrico o "buca" di frequente gli appuntamenti. Il paziente non collaborativo, non sempre espressione di una negazione delirante del proprio stato, diviene oggetto di strategie di aggancio, di seduzione terapeutica per essere ricondotto al trattamento. Non stiamo parlando di quella pratica dialettica di contrattazione relazionale mirata a assicurare la persona in una dimensione di onesta apertura che, pur non

negando la disparità di potere tra una persona sofferente e un sistema istituzionale rappresentato da un operatore (medico, psicologo, infermiere, cooperante, membro dell'equipe di lavoro), pone l'altro e il senso dei suoi comportamenti al centro della presa in carico. Ci riferiamo piuttosto a quell'approccio distanziante, intriso dei pregiudizi di incomprendibilità e di violenza (AA.VV., 2019), che vede sintomi e tratti disfunzionali come comportamenti da reprimere, da ricondurre a norma, da silenziare. E se l'altro in questione è portatore di un'alterità geografica, culturale, di colore della pelle, di religione, di lingua? L'armamentario dei pregiudizi si rifornisce allora anche di quello coloniale e razzistico, non certo esclusiva della disciplina psichiatrica.

Docili e indocili

Prenderò a prestito da Roberto Beneduce il concetto di indocilità (Beneduce, 2010) per descrivere alcune delle forme di resistenza, ribellione, reazione difensiva, attraverso cui si manifesta coi comportamenti il bisogno, talvolta disperato, di non scomparire, di ribadire l'esistenza personale e il collegamento alla propria appartenenza di chi, spaesato è finito nelle maglie di un sistema preordinato e desoggettivante. "We become visible" recita il cartello mostrato da un gruppo di rifugiati a Berlino che si rifiutano di dire chi sono, di essere inseriti come numeri nel sistema classificatorio dell'accoglienza, ma che ostentano, in piazza, la loro esistenza di persone, di esseri umani, come racconta Jenny Erpenbeck (2017).

L. viene dal Senegal, così dice, almeno. Ha trentadue anni, sostiene. Arriva da Lampedusa, passato poi a un CAS di Cagliari e da qui ricoverato in psichiatria dove gli vengono somministrati neurolettici sia in compresse che long-acting. Giunge a un SAI a Roma per migranti con disagio mentale. Non si sa come mai la scelta di trattamento sia ricaduta sugli antipsicotici né perché siano stati usati quelli iniettivi depot. Arriva accompagnato da un mediatore che traduce il nostro colloquio perché, nonostante si proclami senegalese non parla francese, ma solo uno stentato inglese e la nostra interazione risulta comica: lui parla un "broken English" che io capisco, io gli rispondo in inglese che il mediatore gli traspone in "broken English" perché, dice L., non capisce quello che dico. In questa buffa babele cerco di capire chi sia. Le sue tempie sono grigie, parla prevalentemente per monosillabi, sì, no, ma ha occhi vivaci e ascolta con attenzione e senso di vigilanza. Non sembra aver nulla di psicotico. A Cagliari è avvenuto qualcosa ma non si sa cosa. Del viaggio migratorio non dice nulla ma la provenienza senegalese, data l'incomprensione del francese, è assai dubbia, come la sua età d'altronde. Decido di sospendere il neurolettico e di trattarlo per vedere come va con un semplice ansiolitico. Andiamo avanti così per qualche mese. Non ci sono segni di disagio, né di insofferenza; il mediatore è convinto che la sua reticenza sia il sintomo di una seria patologia che manifesta anche dove vive, pur essendo inserito nel progetto Kairos, uno SPRAR (allora così si chiamavano) piccolo, un appartamento comunitario con pochi ospiti, personale qualificato e grande attenzione alla persona. Continua ad assumere ansiolitico a dosaggi "omeopatici" senza alcun cambiamento relazionale ma senza peggioramenti comportamentali, anzi... Un giorno però, dopo quasi cinque mesi, L. viene solo, e parla in un italo-inglese comprensibile: il suo paese è il Ghana, ha quasi cinquant'anni e una famiglia laggù, una moglie e due figlie grandi e un maschio più piccolo, che vorrebbe lo

raggiungessero. Mi mostra le foto di tutti che ha sul cellulare. Fa di più: li chiama al telefono e mi chiede di salutarli. Tre mesi dopo torna con una donna, J.: è una sua amica che parla Bambara e italiano perché vuole ringraziarmi in una sua lingua, visto che anche l'inglese è lingua bianca... Ha lasciato il progetto, lavora in campagna come giardiniere, ha una casa sua.

Una storia a lieto fine? Certo, ma soprattutto il racconto di un processo che va dalla difesa della propria identità da una minaccia reale e simbolica, al mutismo come rifiuto di conformarsi, alla riappropriazione del proprio spazio vitale, alla scoperta di nuove affiliazioni. In un contesto di migrazione, a differenza di quanto propongono quelle pratiche psichiatriche e psicoterapiche animate da un riduttivismo ingenuo, il percorso di cura non potrà mai ambire a ripristinare alcunché; i criteri di riferimento dovranno essere altri a partire dal pensare alla cura come ad una sorta di "transitare insieme", di accompagnamento dell'altro lungo una determinata fase di vita (Papadopoulos, 2021). Il contrasto tra l'interventismo ospedaliero e farmacologico e l'attesa di conoscere, la sospensione per aprire uno spazio di possibile incontro è un altro elemento di riflessione; l'uso sbrigativo del farmaco come pratica autonoma rispetto a qualsiasi procedimento diagnostico, se non quello rudimentale affidato al comportamento, dà inoltre conto di come le procedure di silenziamento sostituiscano le operazioni di ricerca e donazione di senso, di riconoscimento della sofferenza e della sue diverse forme espressive rinunciando anche all'istanza curativa che della medicina dovrebbe essere il fine.

Je. viene da un paese dell'Africa Centrale dell'Ovest, è in Italia da più di dieci anni ma non ha ancora documenti. Ha un comunque un lavoro, al nero, fuori città e viaggia ogni giorno. Ora vive in un appartamento suo ma è stato in strada per anni da quando, dopo essere tornato a casa per la morte del padre, ha perso lavoro e casa e ha iniziato a star male, a sentirsi minacciato, perseguitato, ad udire voci di commento e di insulto. È andato via dal suo villaggio a tredici anni, lasciandosi dietro un fratello matto e un padre che si era indebitato per curarlo. Ha lavorato di nazione in nazione in tutta la regione subsahariana per anni, muovendosi con la Carta d'identità del suo paese d'origine, poi è arrivato in Italia dove ha cambiato molti posti prima di fermarsi a Roma. Continua a sentire le voci, sta meglio rispetto a quando viveva per strada, dice, ma non è più quello di prima e non tornerà mai ad esserlo. Alterna rassicuranti comunicazioni di benessere a fasi di sconforto. Sembra confuso, i suoi racconti non seguono un asse temporale univoco e a ogni incontro rivela qualcosa di nuovo di cui non eravamo a conoscenza e che non smette di stupirci. Lo vediamo con la mediazione linguistico-culturale di M., anch'egli africano di quell'area, e quando parlano nella lingua che condividono pare un'altra persona. Prendeva farmaci, prescritti altrove, poi interrotti e infine ripresi con altra molecola. Funzionano, sta meglio, ma gli incubi e le voci non lo lasciano. È riuscito, autonomamente, ad avere tutti i documenti necessari, di soggiorno, di identità, sanitari, perfino il passaporto del suo paese. "Ero un morto che cammina, per anni. Adesso sono diventato Je. Avevo la malattia dei documenti. Appena avuti giravo sempre con la mia borsa e li portavo sempre con me, ora li lascio a casa e ho in tasca solo la carta di identità.

Je. non è un ribelle, né si oppone strenuamente alle cure. La sua è una storia di esilio e fuga iniziata ben prima dell'arrivo in Italia: ha vissuto e lavorato fin da ragazzino in molti paesi e quan-

do si presentavano problemi andava altrove. È passato attraverso i massacri della guerra civile in Liberia, per il colpo di stato in Mauritania, per la diffusione degli islamisti nella regione, per la semi-schiavitù in Libia, persino per le lotte contro lo sfruttamento razzistico in Calabria: una sorta di palinsesto vivente della storia dell'Africa centrale e della migrazione che ha sempre affrontato con il coraggio di cambiare senza radicarsi mai. In questo vagare precoce forse c'è la chiave della sua vita perché gli ha consentito di sopravvivere e di non soffrire troppo. Poi, il mondo gli è crollato addosso perché è tornato al suo villaggio per la prima volta dopo più di quindici anni e ha preso atto di persona di quello che aveva lasciato alle spalle e delle condizioni misere di vita della famiglia d'origine: al rientro in Italia scopre che ha perso il lavoro e non ha soldi per mantenersi. Sembra troppo, se si guarda indietro sente di non aver costruito nulla nella sua vita. La malattia diventa occasione di riaffiliazione, sia perché costituisce l'occasione per essere accolto e ascoltato ("Gli altri, prima, non stavano a sentire la mia storia, mi davano la medicina e dicevano "ci vediamo") sia perché, pur in assenza del lavoro, ha un ruolo pubblico che gli permette di trovare la forza e la motivazione per riconquistare anche un'identità documentale. La migrazione, il suo vagabondaggio, non ha spezzato la filiazione, il suo nesso con la famiglia del villaggio, ma ha intaccato l'affiliazione (Kaës, 1985), quella garantita sul suolo africano da catene di significazione condivise di cui l'appartenenza linguistica è parte integrante: ci racconta con competenza e orgoglio che la sua lingua madre è del ceppo Pulaar di cui ci descrive la diffusione. Quello di Je. non è propriamente un delirio e il sintomo è comunque parte della storia, non della biologia: ha un dimensione sia di resistenza nel suo persistere ma anche di pretesto per una ristorificazione della sua vita e della propria biografia attraverso di esso. Rappresenta anche una sfida per i curanti perché porta a confrontarsi con la pochezza di un approccio protesico, ortopsichico, correttivo, di *restitutio ad integrum*: a quale prezzo Je. potrebbe rinunciare ai suoi sintomi? Quale vantaggio potrebbe trarre da "ragionevoli" spiegazioni sulle origini biografiche della sua sofferenza? Quale *insight* potrebbe ripagarlo del senso di perdita degli agganci che rimanda alla combinazione di sradicamento nel passato e divieto di pensarsi nel futuro a causa della sua "inesistenza" documentale? I sintomi appaiono il contatto con la sua storia e offrono l'autorizzazione a condividerla, a parlarne in una relazione dotata di significati possibili e non di giudizio. Anche qui la psichiatria non viene in aiuto quando volge la *cura in pedagogia* e impone un ascolto, magari empatico, ma che satura il campo del possibile, non coglie la dimensione del senso e perpetua il fare coloniale ed etnocentrico sbilanciato tra chi sa e chi ignora.

Che dire poi del rapporto con i documenti e con la costruzione sociale dell'identità: Je. prende atto che lo Stato lo fa esistere a certe condizioni che deve guadagnare, pena l'esclusione, la sua inesistenza che contrasta violentemente con il vissuto soggettivo. L'identità negata trova riscatto nel riappropriarsi rivendicativo del proprio nome ("Adesso sono diventato Je."), come fa Ulisse/Nessuno con Polifemo dopo averlo accecato... (Deveraux, 2009, p. 70).

Una sintesi transitoria

Nel rapporto problematico con l'identità (non certo specifico dei migranti), con la negoziazione tra persone migranti, progetti di vita e il difficile impatto con lo stato, potremmo descrivere due grandi categorie:

- coloro che accettano come male minore ed occasione di sopravvivenza l'inserimento nel rigido sistema della selezione, sospesi tra inclusione ed esclusione, vivendo divisi tra opportunità reali ed obiettivi, tra progetti personali e familiari e speranza in un futuro la cui unità di misura sono gli anni, non i mesi. Vivere sospesi tra essere ed esistere come soggetti riconosciuti diventa un male da sopportare in attesa di un'uscita verso il mondo che può comportare un inserimento locale o, spesso, la proiezione verso altre mete. Il futuro e la speranza sono coniugati con la penosa realtà quotidiana attraverso un'accettabile scissione;
- quelli che rimangono impigliati nella rete del sistema e si muovono nel mondo dell'accoglienza/ respingimento come in una gabbia umiliante e passivizzante. Sono le persone con le quali veniamo più di frequente a contatto, quelle su cui investiamo energie e con cui proviamo a portare avanti progetti. Alcune forme di resistenza vengono viste come rifiuto della possibile inclusione. L'indocilità è considerata un aspetto negativo, che smonta le aspettative del sistema curante e accogliente e lo confronta con giudizi moralistici, pedagogici fondati sulla logica del premio/punizione fino alla demotivazione e all'abbandono da parte del sistema stesso.

M. è ospite di un SAI fuori città insieme ad altre ottanta persone. Segue con partecipazione il progetto di inserimento che prevede la scuola di italiano per stranieri, condizione che potrebbe aiutarlo a trovare lavoro, la gestione del denaro, la disponibilità a seguire le proposte che gli arrivano dagli operatori. All'improvviso M. diventa intrattabile, si rifiuta di andare a scuola, rimane nella stanza da solo dopo averne espulso il suo compagno, al buio tutta la giornata e consuma pasti solitari, è sospettoso, brusco con il personale del centro che da quando è arrivato è in gran parte cambiato più volte, arriva ad alzare le mani con la responsabile. Viene chiamato il Centro di Salute Mentale di zona che dispone un primo ricovero da cui esce con un trattamento antipsicotico. Dopo qualche settimana di vita "normale" riprendono l'isolamento e l'aggressività. Qualcuno dice di aver saputo che qualche mese fa ha ricevuto una telefonata e da allora è cambiato. M. è marocchino, forse tunisino o algerino. Ha ventun anni, forse ventotto. Quando è entrato nel sistema diceva di averne diciassette il che gli ha permesso di essere inserito come minore non accompagnato. Rimane un mistero. L'aggressività aumenta, subisce un secondo ricovero, altri farmaci, stesso risultato. Il personale è spaventato e arrabbiato per il suo voltafaccia, gli psichiatri vorrebbero disporre un altro ricovero, più lungo, nel cui corso convincerlo a dire chi sia veramente e cosa gli sia successo. Dopo qualche settimana ancora M. viene espulso dal progetto e dal centro, rimesso in strada per mancata adesione alla proposta di inclusione.

L'incontro non è avvenuto, anzi si è tramutato in scontro. Ma, ancor prima, è rimasto sospeso tra identità celate, simulate, inventate in un gioco di specchi che ha illuso e confuso tutti. La malattia è la sua unica *chance* di riconoscimento? In questo caso, tuttavia, i suoi vantaggi sono nulli, gli effetti sono danni che si aggiungono ad altri danni ignoti. D'altra parte il trattamento psichiatrico non è avvenuto in base a una ipotesi sul senso del sintomo ma come repressione di un comportamento disfunzionale che include anche la sfida alla realtà il cui statuto di verità è messo in crisi: non si sa neppure chi sia e a chi vengono usate le attenzioni di tanti operatori. La violenza epistemica (Beneduce, 2013) e quella istituzionale (Basaglia, 1968) si sommano nella distanza relazionale che esita in una fisica, corporea, con l'uscita forzata di M.. Emerge con chiarezza il rapporto tra un

ambiente che spinge verso la normalizzazione, ovvero il conformismo, la predicibilità, la docilità e l'opposizione del soggetto che "reagisce normalmente male a un contesto anormale" (Neuburger, 2009, p. 12), anche attraverso un disfunzionamento sociale, una forma di disadattamento che è al tempo stesso il segnale di una patologia della società piuttosto che dell'individuo. Una condizione che, come sappiamo, riguarda tutti coloro che sono nelle maglie strette e inique del "sistema di accoglienza" per i migranti, un sistema che, lungi dall'accogliere chicchessia, produce respingimento, esclusione, sofferenza. Si profila quella "solitudine epistemologica" (Chandler, 1975) del confronto personale tra il migrante e il professionista in cui la persona è costretta a ricostruire da sola eventi che hanno una portata sociale e collettiva, oltre che individuale, mentre il clinico "non informato" non riconosce questa dimensione e la riduce ai suoi strumenti biomedici o psicologici.

Un tema decisivo è poi quello dell'incertezza identitaria di M.. L'identità è il prodotto di un processo di differenziazione che passa per il progressivo distacco dall'invasione parentale e può presentarsi come richiesta di controllo e sottomissione che rischia di procurare un senso di discontinuità nella costituzione del Sé se non viene integrata: per alcuni autori costituisce pertanto il nucleo della psicopatologia (Devereux, 2019; Bowen, 1980). L'ordine violento proveniente dall'esterno nel bambino, e nello schiavo, aggiunge Devereux, ha l'effetto di essere percepito come un corpo estraneo psichico da cui difendersi per preservare il senso individuale di continuità di se stessi: "...a livello sociale...non si tratta ... di un'assenza del senso di Sé, ma semplicemente di un modo d'agire di portata limitata, un'abdicazione segmentaria e passeggera del senso della propria identità" (Devereux, cit. p. 45). Questa posizione consiste in una rinuncia provvisoria alla propria identità, un *negativismo sociale* non connesso a difese nevrotiche, interpretabili come sintomi, ma con funzione protettrice: una resistenza contro la scoperta dell'identità reale per non permettere che venga conosciuta e oppressa (p. 25). Il testo risale al 1964 e apre a linee di pensiero complesse sui processi di soggettivazione ma pare ancora un utile riferimento per dare dignità psichica, sociale e relazionale a quelle fughe nella vaghezza identitaria che, oltre che comprensibili motivazioni opportunistiche, hanno un fondamento nell'incontro mancato con l'alterità. L'occultamento identitario, ribadiamo, diventa strategia di sottrazione allo sguardo indagatorio e classificatorio, difesa di un nucleo di appartenenza, un'affiliazione personale, intima, segreta e non pubblica: un contraltare rispetto a quanto richiede il sistema di accoglienza che guarda alla coerenza della storia personale con la Storia ma non si interessa del mondo relazionale di provenienza lasciato alle spalle. Pertanto nascondimento: letti in tal modo i processi di designazione e trattamento della psichiatria attraverso l'etichettamento diagnostico tendono a imporre un'identità di malato, un abito riduttivo che parla il linguaggio del potere medico e che rischia un ulteriore impoverimento della persona sollecitando, anche attraverso la prescrizione farmacologica, una posizione passiva e vittimaria (Papadopoulos, 2021). M. ha continuato a difendersi con i suoi nomi, le sue provenienze, le sue età, il silenzio e l'isolamento ostentati, fino all'accettazione dei ricoveri e dei farmaci: le possibilità di contatto sono fallite e il sistema lo rigetta e ricolloca fuori dalla sua sfera di influenza.

Forme dell'indocilità

Le modalità con cui si mettono in gioco le difese sono molte: i ritardi o le assenze agli appuntamenti, l'anticonformismo rispetto ai comportamenti attesi, la resistenza ad acquisire la lingua

che, a sua volta, può avere motivazioni complesse, il camuffamento identitario come performance da esibire per ottenere vantaggi secondari, ma anche, a un ulteriore livello di inconsapevolezza, sintomi psichiatrici e comportamentali evidenti. Ciascuno di essi, se non ricondotto al suo contesto e significato, costituisce la premessa per perpetuare gli equivoci dell'accoglienza, quella serie di azioni, esplicite e implicite, che vanno persino al di là della consapevole finalità espulsiva, cavallo di battaglia dei governi occidentali di ogni colore. E il dispositivo psichiatrico, con la sua ambiguità costitutiva tra cura e controllo, ben si presta ad esercitare il distanziamento escludente attraverso i suoi strumenti disciplinari.

Abbiamo sin qui parlato di psichiatria assimilandola a quella istituzionale di matrice biomedica ma va detto che la psicologia clinica, anche nella forma di psicoterapia, spesso "indossa il camice": è attratta dal riferimento biologico, idealizza il farmaco, diventa intervento tecnico da mettere insieme a tutti gli altri, riproduce schemi privatistici e non si identifica con la dimensione comunitaria del lavoro in salute mentale. Chiusa nei suoi apparati normativi, la psichiatria finisce per esercitare un ennesimo atto di dominio: persone che esprimono attraverso un sintomo psichico o comportamentale un dolore morale, una preoccupazione di varia origine, spesso un'ingiustizia, un malessere esistenziale, una colpa o altro ancora, possono essere indotte a credere alle virtù di un farmaco "magico" che li liberi dalla necessità di riflettere su di sé, che li sollevi dal libero arbitrio, che li riduca allo stato di corpi in sofferenza affidati a medici detentori del potere di rimuovere le loro angosce. Al tempo stesso anche una psicoterapia non sintonizzata con le tematiche che governano le vite dei migranti rischia di riproporre il pregiudizio coloniale. Capita così di ascoltare operatori convinti della necessità di sottoporre a test proiettivi M. per "scoprire" chi sia sul serio, incuranti di qualsiasi consapevolezza critica rispetto al loro uso in contesti transculturali (su tutti: Fanon, 2020). O di misconoscere il valore euristico del sintomo psicopatologico e la sua capacità di metaforizzare la sofferenza. O ancora di importare criteri diagnostici senza passarli al vaglio della contestualizzazione oppure di esasperarne la culturalizzazione in una accezione esotica e mistificante.

Ah, proviene da un martoriato paese dell'Africa Centrale, una terra di violenti e sanguinari conflitti interni ed esterni fin dagli anni '60. Ex soldato, è stato costretto a lasciare l'esercito e il paese per questioni etniche che ne mettevano a repentaglio la vita essendo figlio di genitori appartenenti a gruppi etnici differenti, perseguitati a turno nei rivolgimenti politici del paese. Ha raggiunto la Libia e, benché nero, è riuscito a vincere il razzismo maghrebino nei confronti degli africani ed è diventato un miliziano rispettato e ben pagato. Probabilmente per mestiere ha anche commesso azioni violente nei confronti dei migranti di passaggio in quel paese e diretti in Europa. Alla caduta del regime arriva in Italia. Prima a Lampedusa, poi in una città del Nord dove emerge una percezione paranoica devastante. Non ha più documenti e, per legge, è clandestino, entra ed esce da dormitori e luoghi di accoglienza sia per migranti che per senza fissa dimora. Tutti i tentativi di aiutarlo ad emergere da questa condizione vengono respinti. Ha solo una fotocopia di una carta di identità scaduta che teme gli venga sottratta e vive in costante allarme, pronto ad aggredire chiunque possa minacciarlo o a ritenere minaccioso chiunque gli si accosti, specie se africano. Sparge terrore con una violenza verbale insolita in tutti i servizi dell'accoglienza che frequenta con la richiesta di ritorno alla vita di prestigio e di riconoscimento sociale che ha dovuto abbandonare. Pensa ossessivamente al furto del residuo di documento che

rappresenta l'unica parvenza di identità pubblica ufficiale spendibile a fronte del rifiuto di sottomettersi alla procedura di riapertura della pratica per il permesso di soggiorno da lui consapevolmente lasciato scadere: la sua ambizione è ottenerne uno che lo renda libero, padrone delle sue scelte, non vincolato a un tempo limitato e a un luogo circoscritto da cui non potersi allontanare più. La dimensione altalenante tra consapevolezza e deformazione delirante, cioè difensiva, è confermata dal fatto che quando in passato aveva potuto beneficiare di un permesso era andato in Francia, ma l'ambizione di autonomia era naufragata di fronte all'anonimato, all'isolamento non compensato dal possesso della lingua. Veste sempre impeccabilmente nonostante la vita di strada ma non gli è rimasta che la psichiatria a cui giunge facendo ricorso a un repertorio limitato di espressioni sintomatiche per celare un'identità fragile e infragilita dalla Storia. Ab. e le sue vicende non sono che un residuo di quella, un incidente individuale verificatosi sullo sfondo di eventi epocali tra le quali guerre e violenze rappresentano lo scenario politico di fronte a cui le storie personali e familiari si offuscano, perdono contorni e di disaffettivizzano in un processo di progressiva psicotizzazione. Riusciamo a sostenerlo impegnandolo in una relazione costante e disponibile, affronta persino la commissione dopo essere stato preparato da un avvocato che è dovuto entrare in molti dei dettagli cupi e infernali della sua vita. Ottiene il permesso, ma poco dopo sparisce.

Esiste un'altra psichiatria che per storia e prassi ha sperimentato in più di cinque decenni modalità di presa in carico inclusive, mostrando che la cura è possibile se mette al centro i processi di soggettivazione delle persone sofferenti, se li riconosce dietro alla sintomatologia, se non si appiattisce sui pregiudizi di incurabilità e incomprendibilità. È la storia della salute mentale italiana, gratuita, universalistica inserita nel Sistema Sanitario Nazionale. Un modello in crisi, come accennato all'inizio, ma fondato su alcuni principi cardine che, riprodotti nel lavoro coi migranti, confermano come le pratiche di cura dell'umano non possano che passare per l'umano. Alcuni capisaldi di questo approccio rimangono immutati:

- a) ridare storia a chi ne subisce l'esproprio, come se la condizione di migrante non fosse anche quella dell'esiliato, come se il viaggio migratorio non fosse una frattura spaziale e temporale nella vita di una persona;
- b) riportare ai contesti gli scenari in cui la sofferenza attecchisce e si irrigidisce in sintomi;
- c) centralizzare la relazione con l'altro;
- d) rispettare e conoscere l'altro evitandone l'oggettivazione patologizzante o coloniale;
- e) restituire competenze personali a chi è costretto in categorie patologiche;
- f) includere il ruolo del sociale non come sfondo ma come radicamento relazionale dell'individuo, come scena dell'ammalare ma anche della cura.

La soluzione psicotica rappresenta l'esito paradossale di un processo di sottrazione all'annullamento. La disidentità del delirio contiene un nucleo di resistenza all'invasione violenta dell'altro, all'incomprensibilità radicale di un sistema classificatorio che annulla le differenze individuali. La fragilità di una vicenda biografica schiacciata da una storia familiare a sua volta travolta dalla Storia di un intero paese, ha ceduto alla "macchina influenzante" (Tausk, 1979), alla tematica persecutoria che, abitando il pensiero altrui, cerca di scampare alla sparizione psichica, un'estrema forma di inconsapevole rinuncia all'identità per sottrarsi al pericolo di essere divorato (Deve-

reux, cit.). Ad attenuarne gli effetti devastanti e il terrore vissuto e proiettato sugli altri rimane l'aggancio umano, la relazione che i curanti riescono a intrattenere tenendolo in contatto, non espellendolo in un mondo di fantasmi ingestibili. Eppure, anche questo non salva Ah. dalla paura di essere risucchiato dall'altro, di caderne in balia, anche se si presenta con un volto rispettoso e umanamente accessibile. Da qui la scomparsa e la sua fuga allucinata da una Storia che lo insegue da troppo tempo.

Un'ultima vicenda di conflitto tra avvicinamento e fuga, tra inclusione e esclusione riguarda un'altra via alla desoggettivazione, quella della tortura.

O. è un attivista nel suo paese del Centro Africa anglofono, si batte per il suo popolo che appartiene a una minoranza vessata e perseguitata. Arrestato più volte, viene sottoposto a torture ripetute che includono anche la violenza sessuale inflittagli e assistita nei confronti di familiari. Riesce a scappare dal suo paese con l'aiuto di un'organizzazione internazionale e raggiunge l'Italia. Il suo impegno politico non si ferma anche a distanza in difesa della sua gente e al tempo stesso con l'obiettivo di farsi raggiungere dalla sua famiglia, anch'essa a rischio. Positivo, vitale, creativo, è tuttavia attraversato da crisi angosciose accompagnate dal corteo di sintomi da trauma, con momenti dissociativi, immagini pervasive, flashback violenti. Anche il suo corpo reca le tracce visibili di quello che ha dovuto subire. I suoi documenti, grazie alla fin troppo evidente storia di torturato, sono a posto, ma il processo di progressiva inclusione è ostacolato da un rifiuto ad apprendere la lingua che gli permetterebbe di trovare un lavoro. Con il supporto dello SPRAR dove è ospitato accetta una proposta lavorativa che non implica la conoscenza dell'italiano: dovrà prendersi cura di una persona portatrice di handicap che parla inglese come lui. Fa fatica ad essere regolare nei suoi compiti che sono molto onerosi anche in termini di orari. Con un crowd funding riesce a raccogliere i soldi per far arrivare i suoi familiari. Purtroppo, poco dopo il ricongiungimento emergono seri problemi con la famiglia: la lunga separazione e le violenze inflitte a tutti pesano: sorgono litigi, moglie e figlie vengono maltrattate, intervengo polizia e servizi di tutela, il nucleo si dissolve. O. perde casa, lavoro e famiglia e si lascia andare, perde i contatti con i curanti.

La tematica del trauma costituisce un'altra evenienza tra le più serie legate al difficile processo di restituzione alla socialità. Anche in questo caso il ruolo di psichiatria e psicologia è cruciale: il rischio è quello della medicalizzazione e psichiatrizzazione del disagio dei sopravvissuti a violenza estrema, causato dallo spostare nel campo psicopatologico (come sintomi post-traumatici) vissuti di sofferenza altrimenti inespriabili, che richiederebbero altri tempi e modi - non necessariamente sanitari o psichiatrici - per trovare una loro elaborazione e soluzione. Quando si ha a che fare con vittime della violenza inflitta da uomini su altri uomini, non si lotta semplicemente con problemi intrapsichici ma con gli effetti di costruzioni politiche negative, come invita a vedere Sironi (2001), in altre parole, la tortura provoca un tipo di trauma peculiare anche per la sua valenza sovraindividuale, sociale, pubblica (Montagut, 2014). Se i torturati non sono affetti da malattia mentale ed il trauma che si portano dentro è di natura soprattutto psichica e morale, le sue conseguenze hanno un potere pervasivo perché mettono in dubbio il senso stesso di umanità. Il sintomo, incorporato, diviene forma di memoria che deve essere trasmessa, ma, al tempo stesso, è fonte di smarrimento, dolore psichico intollerabile. Nella storia di O. la vitalità personale si è

combinata con l'effetto protettivo della militanza, con l'impegno mai dismesso a favore del suo popolo che gli ha permesso di spostare la sofferenza su piani politici e storici e a iscriverla in un discorso collettivo. La ribellione in terra italiana è concentrata sulla sua indisponibilità ad apprendere la lingua del paese dove vive: lui che è persona impegnata e di vivace intelligenza adotta una posizione indocile di fronte a una forma di imposizione vissuta come lutto inelaborabile rispetto alla sua terra, dove non potrà più tornare, una rinuncia al passato che costringerebbe a prendere atto del presente. Oltre l'impegno politico c'è però il danno che coinvolge l'area dell'intimità e degli affetti. La condizione di danneggiato e violato affligge le relazioni intime e le plasma: quando rivede i suoi familiari esplose la rabbia, la vergogna, la solitudine di essere depositario e prigioniero di ricordi a cui solo lui ha accesso. Il nostro intervento ha toccato i temi della verità, della giustizia, della riparazione anche fisica, ma si è fermato di fronte al suo rifiuto di coinvolgere i suoi al loro arrivo, di affiancarlo proprio nella dimensione privata della famiglia. Come se avesse voluto difenderli dal suo passato, ma anche da noi. Il paradosso della ripetitività della violenza circolare fa sì che sia proprio lui a rendersi attore di violenza e a doversi confrontare, di nuovo, con un sistema poliziesco e giudiziario che, pur non comparabile con quello torturatore del suo paese, lo pone in una posizione passiva di osservato, giudicato e controllato. Se la sofferenza diventa patologia quando la persona sente di non avere più margini di negoziazione con l'ambiente e il contesto collettivo e riduce a se stesso la reazione a quello che gli avviene e non comprende, O. si è ritrovato ontologicamente solo, disperato, ed è crollato.

La cura

Il lavoro con le persone migranti costringe al confronto quotidiano con il "gesto di Fanon", con il rifiuto di agire operazioni riparative all'interno di un contesto che danneggia, da cui le sue dimissioni dall'ospedale psichiatrico coloniale in cui lavorava (Fanon, 2006), ma anche con il "gesto di Basaglia", l'impegno a trasformare l'istituzione totale standoci dentro, accettando la contraddizione insanabile tra fare e sapere, tra critica ed azione. Quale clinica è possibile per chi non è riconosciuto, per corpi "irregolari", civilmente invisibili allo Stato? Il lavoro con le persone che abbiamo chiamato indocili non vuole proporre un ennesimo specialismo, una strategia di trattamento per individui recalcitranti aggiungendo un'altra categoria alla troppa numerosa serie di etichette della psichiatria. L'intento è piuttosto quello di gettare uno sguardo sbieco rispetto a quello che accompagna persone e situazioni di difficoltà nel lavoro con gli stranieri migrati. Si tratta di addestrare l'occhio, acuire l'udito, riportare alla soggettività le singole storie, confrontarsi con il funzionamento economico e strutturale del sistema di accoglienza, la sua remuneratività e lo sfruttamento che comporta salvaguardando, all'interno del suo immenso potere destrutturante e ammalante, spazi di possibile incontro, di confronto in cui l'umano non si allontana dal professionale e viceversa. La scelta di operare in équipe, di adottare un dispositivo etnoclinico che include i mediatori linguistico-culturali deriva da queste posizioni. Il sapere psichiatrico, quello psicoterapico, quello sociologico, quello dell'osteopata, del consulente legale, quello delle altre culture, si misurano con la consapevolezza delle strategie di potere sempre presenti nell'atto di cura, della quota di violenza che è lecito infliggere e che è possibile sopportare, anche come clinici, scendendo da un ipotetico luogo del bene contrapposto al dilagante male istituzionale, accettando il rischio, sempre presente, di un fondo di colonizzazione nelle nostre azioni senza

mascherarne le implicazioni. Accogliere e convivere con l'ambiguità, quindi. Il gruppo di lavoro è in questo senso risorsa fondamentale contro il "contagio" di storie difficili e di vissuti di fallimento ed impotenza nel confronto con la sovradeterminazione istituzionale.

In un contesto di migrazione, di strappo storico dalle appartenenze ma anche di ricerca vitale di un altrove e di un futuro migliore del passato, di una inedita progettualità, un lavoro trasformativo non potrà mai riabilitare, riconsegnare un tempo intatto e non intaccato a chi ce lo affida. D'altronde cosa si dovrebbe recuperare dalla nostalgia, dalla rabbia, dalla paura, dalla delusione che hanno portato ad intraprendere un viaggio migratorio? La prospettiva di una cura come "transito condiviso", affiancamento provvisorio in un periodo specifico dell'esistenza, ben rappresentato dalle persone dei mediatori, preziosi "terzi" nella scena del nostro dispositivo, può essere sufficiente a fondare e giustificare il nostro operato. Siamo testimoni e partecipi di storie e passaggi ma anche di violenze visibili o nascoste. Gli interrogativi non mancano. Come, ad esempio, dimensionare la persona, il suo corpo, il suo senso di Sé e di appartenenza familiare e comunitaria senza diluirla nella Grande Storia che lo ha incluso? Il rischio dell'allargare i contesti di analisi può essere quello di occultare le vicende individuali, gli affetti, i pensieri intimi in un quell'orizzonte sistemico che li nega e li schiaccia? Non si corre il pericolo di compiere un altro atto riduzionistico e, anziché incasellare la persona in una diagnosi, costringendola a rappresentarsi come portatore di malattia, farla scomparire nei movimenti collettivi, nelle grandi narrazioni storico-politiche, che ne hanno determinato l'esistenza e le scelte? Si può combinare il potere disidentificante della Storia, che rimanda a soggetti in parte desoggettivati il senso di questa, con quello più circoscritto della loro storia individuale e personale? Forse dovremmo interrogare anche Elsa Morante su questi dubbi...

Conclusioni provvisorie

Il sistema dell'accoglienza non conosce le vicende personali e familiari. Riconosce, a volte, il colore della pelle e su questo costruisce operazioni di ulteriore distanziamento razzistico che si uniscono alla burocrazia dei dispositivi nomenclatori, classificatori e di categorizzazione. Ridotte ai loro nudi corpi, espropriati della storia e della memoria (Agamben, 1998), i migranti occupano della scena sociale un angolo opaco, che occultata le persone e le riduce a numeri di una ipotetica massa schiacciante da cui difendersi. Molti di loro vivono in condizioni di limbo, sospesi in una temporalità indefinibile, in un'attesa dilatata, impossibilitati ad un lavoro ufficiale, oscillanti tra occupazioni in nero, assistenza caritatevole, domiciliazioni di fortuna, accomunati da una inesistenza ufficiale e da una invisibilità documentale, uomini e donne i cui diritti civili sono perduti o rimandati, generici come li dice Arendt, "... senza professione, senza cittadinanza, senza un'opinione, senza un'attività con cui identificarsi e specificarsi, un individuo generico rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica" (Arendt, 2009). L'esclusione da ogni rapporto giuridico, sociale e politico "rappresenta una sorta di invito all'omicidio..." (Idem, 2020, p.45). A questa scomparsa le persone in migrazione si oppongono con le loro forze impari, inventando forme di resistenza, praticando straordinarie doti di pazienza e tolleranza, talora soccombendo a un carico eccessivo di Storia e storie. Non da soli, tuttavia. Esiste una rete di persone e gruppi nei servizi pubblici, in organizzazioni religiose e laiche, Onlus, ETS, centri e progetti autonomi come il *Fanon* e *Nodo Sankara*, che operano in controtendenza rispetto alla tendenza espulsiva istituzionale.

Abbiamo iniziato con Basaglia e vorrei chiudere con un'esperienza e un concetto ancora a lui riconducibili. Se la non tanto segreta ambizione del potere psichiatrico è quella di "un malato senza sintomi, senza crisi, senza violenza, totalmente assoggettato alla disciplina asilare, non soltanto per la docilità del suo comportamento ma anche per l'assenza di specificità della sua manifestazione patologica" (Colucci, 2004), nel momento in cui si inizia a sperimentare l'apertura di spazi di parola nel manicomio di Gorizia e si avviano le prime comunità, la scelta di Basaglia ricade su coloro "che si erano dimostrati meno adattabili e quindi dotati ancora di una buona dose di aggressività su cui si sarebbe potuto contare" (Basaglia, 1981)³. Come dire, per usare il termine a cui abbiamo fatto ricorso, gli indocili, coloro che avevano conservato un nucleo di resistenza, che non erano piegati e sottomessi irrimediabilmente al sistema manicomiale. Di sicuro un'analogia significativa con le riflessioni sin qui condotte.

C'è un'altra dimensione più volte evocata, a partire dalla scelta di apertura, che è quella dell'*incontro*, dello spazio "ateoretico" del mondo della vita in cui è possibile che due persone possano avere un interscambio "autentico". È sempre attingendo alla fenomenologia che Basaglia fa ricorso più volte a un altro concetto, l'*intervallo*. In questo caso non è in gioco solo la premessa relazionale all'intervento clinico, trasformativo, il posizionamento dell'operatore, ma lo spazio umano che separa l'io dal Tu. L'intervallo è lo spazio della non adesione, di una non sottomissione all'altro, unico territorio relazionale dove è possibile l'incontro. Penso sia utile arricchire l'eredità basagliana di quegli aspetti materiali e concettuali che hanno a che fare con la possibilità di trasformazione, di coinvolgimento umano e professionale con l'altro: non solo rivendicazione dei diritti violati, della umanizzazione di un sistema di cure, della politicità intrinseca di una psichiatria radicata nel sociale, ma anche riflessione su un altro livello di politicità, quello della relazione tra persone, tra soggetti. In questo spazio è compresa la distanza, quella dimensione che l'empatia, concetto inflazionato e frainteso, schiaccia in un'assimilazione dell'altro a se stessi. Troviamo cioè l'alternativa a quella invasione confusiva da cui difendersi per salvaguardare "i resti di un mondo privato", poiché la persona, ridiventata tale, "...è necessario che conservi – per vivere con gli altri – delle distanze, che crei degli intervalli perché la prossimità e la vicinanza con l'altro non degeneri in promiscuità... Ma è proprio questo intervallo che il malato mentale ha perduto, l'intervallo dove poter appropriarsi del suo stesso corpo, abbandonato in una promiscuità in cui l'altro lo urge senza tregua, da tutti i lati lo invade...Il corpo... è diventato soltanto un punto di passaggio: un corpo indifeso, spostato come un oggetto... aproblematico, senza contraddizioni..." (Basaglia, 1981)⁴.

Fin troppo facile riconoscere in queste parole coloro che giungono da storie e vite lontane, ridotte a corpi migranti, nuove figure dell'alterità nella scena sociale contemporanea a cui, con fatica e decisione, proviamo a restituire nel nostro lavoro almeno una speranza di riconoscimento.

.....
3 Franco Basaglia, *La comunità terapeutica*, in *Scritti*, vol. I, p. 278.

4 Franco Basaglia, *Corpo e istituzione*, conferenza tenuta il 20 marzo 1967, in Basaglia F., *Scritti I*, cit. pp437-438.

Bibliografia

- AA.VV. (a cura di Pavoncello V.) (2019), *Oltre il pregiudizio*, Edizioni Progetto Cultura, Roma
- Agamben, G. (1998), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino
- Arendt, H. (2009), *Le origini del totalitarismo*. Tr. it., Einaudi, Torino
- Arendt, H. (2022), *Noi rifugiati*, Asterios. Tr. it. Trieste
- Colucci, M. (2004), "Isteriche, internati, uomini infami: Foucault e la resistenza al potere", In *Aut-Aut*, 323, pp. 111-134
- Basaglia, F. (1981-1982), 2 Voll. *Scritti I-II*, Einaudi, Torino.
- Basaglia, F. (a cura di) (1968), *L'istituzione negata*, Einaudi, Torino
- Beneduce, R. (2013), "Illusioni e violenza della diagnosi psichiatrica", In *Aut-Aut*, 357, 187-211
- Beneduce, R. (2010), *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*. Bollati Boringhieri, Torino
- Benvenuto, S. (2021), *Lo psichiatra e il sesso. Una critica radicale della psichiatria del DSM-5*, Mimesis, Milano-Udine
- Borgna, E. (2022), *L'agonia della psichiatria*, Feltrinelli, Milano
- Bowen, M. (1980) *Dalla famiglia all'individuo. La differenziazione del sé nel sistema familiare*. Tr. it., Roma, Astrolabio
- Chandler M. (1975), "Relativism and the problem of epistemological loneliness". In *Human Development*, 18, pp.171-180
- D'Elia, A. (2020), "L'infinito internamento". In *Cartografie Sociali*, 9, pp. 99-115
- Devereux, G. (2009), *La renonciation à l'identité. Défense contre l'anéantissement*, Payot, Paris
- Erpenbeck, J. (2017), *Voci del verbo andare*. Tr. it. Sellerio, Palermo
- Fanon, F. (2020), *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*. Tr. it. Ombre corte, Verona
- Fanon, F. (2006), "Lettera al Ministro Residente", in *Scritti politici*, Vol. 1 (a cura di M. Mellino), DeriveApprodi, Roma
- Galli P.F. (1986), "Psicoterapia, formazione e specialismo". In Minguzzi G.F. (a cura di) (1986), *Il divano e la panca. Psicoterapia tra privato e pubblico*. Franco Angeli, Milano, pp- 242-245
- Kaës, R. (1985), "Filiazione e affiliazione". Tr. it. in Zurlo, M.C. (a cura di) (2014), *La filiazione problematica*. Liguori, Napoli
- Montagut, M. (2014), *L'être et la torture*, PUF, Paris
- Morante, E. (1974), *La Storia*, Einaudi, Torino
- Negrognolo, L. (2020), "Il gesto di Basaglia". In *Studi sulla questione criminale online*, studiquestionecriminale.wordpress.com

Neuburger, R. (2009), "Preface". In
Deveraux (2009), cit.

Papadopoulos R. (2021), *Dislocazione involontaria. Trauma e resilienza nell'esperienza di sradicamento*. Tr. it. 2022, Bollati Boringhieri, Torino

Sironi, F. (2001), *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*. Tr. it. Feltrinelli, Milano

Tausk, V. (1970), *Scritti psicoanalitici*. Tr. it. Astrolabio, Roma

Questo contributo nasce dalle esperienze di lavoro condiviso con i colleghi del Nodo Sankara e dalle stimolanti supervisioni di Roberto Bertolino, del Centro Frantz Fanon di Torino.

Una pratica del legame, note sul dispositivo etno-clinico di presa in carico dei migranti

Roberto Bertolino

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato di emergenza" in cui ci troviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di Storia che corrisponda a questo fatto.

Walter Benjamin, 1962

Introduzione: pensare la sofferenza nell'esperienza migratoria

Pensare la sofferenza dentro l'esperienza migratoria richiede una riflessione che sappia collocare non solamente le variabili propriamente cliniche, ma anche e soprattutto quelle storiche e politiche che determinano le condizioni di possibilità in cui prende corpo l'esperienza migratoria, ma anche le sue rappresentazioni. Oggi il tema migrazione è più che mai sur-rappresentato nel discorso pubblico, ma di rado si considera quanto il dibattito attorno al diritto alla mobilità, i vincoli pragmatici e simbolici che lo limitano e i dispositivi che sono stati costruiti per "governarlo" consentano di riflettere non solo sulla condizione dei migranti, ma anche sulle dinamiche sociali e politiche della nostra società. Quando Sayad (2002) parlava di *funzione specchio* della migrazione sottolineava proprio questo aspetto. Il migrante per il solo fatto di essere qui, con la sua alterità culturale (e giuridica), ci obbliga a dire chi siamo, come immaginiamo il legame sociale e, quando si considerino le questioni accoglienza e della cura, anche il modello di welfare e sanità che pensiamo.

Riflettere sulla condizione del migrante, sulla sua sofferenza e sui dispositivi pensati per prenderla in carico è quindi una straordinaria occasione per pensare più in generale ai modelli di cura e presa in carico del disagio nelle nostre istituzioni, alle trasformazioni del legame sociale ed al processo di mutamento dello Stato sociale, oggi sempre più orientato verso modelli di *workfare* (Waquant, 2006). Per alcuni versi le forme della sofferenza che si incontrano nei dispositivi etno-clinici svelano fino in fondo i vincoli ed i paradossi propri della migrazione, ma al tempo stesso consentono di illuminare gli immaginari delle istituzioni che, della sofferenza, sono chiamate ad occuparsi. Castoradis (2022) parlava della fondazione immaginaria delle istituzioni e non di rado, lavorando con la migrazione, si ha la netta percezione di avere di fronte a sé un'occasione unica per osservare questo immaginario, sempre più orientato a definire chi abbia diritto ad accedere ad un dato servizio, a quali condizioni sia accoglibile e, di fatto, i limiti entro i quali sia legittimabile.

Alcuni anni fa Simona Taliani (in Taliani e Vacchiano, 2007), riprendendo una riflessione di Isabelle Stengers, ragionava sulle logiche che presiedono al rapporto dei migranti con i dispositivi di cura istituzionali, evocando la *logica del chiunque*. L'accessibilità, in termini di diritto, ad un

servizio non può che seguire questa logica che prevede che, appunto, chiunque ne abbia necessità deve poter accedere ad un percorso di cura. Tuttavia, sottolineava Taliani, nella cura è difficile immaginare di costruire reali alleanze quando il paziente è trattato come "un chiunque"; da qui l'esigenza di pensare a dispositivi capaci di farsene qualche cosa dell'alterità del migrante. La pratica etno-clinica nasce anche da questa esigenza: quella di rendere reale l'accessibilità di un servizio. Non è sufficiente garantire una generica accessibilità ad un ambulatorio; è indispensabile che i servizi sappiano interrogare le proprie pratiche ed i propri immaginari e trasformati radicalmente nell'incontro con questa peculiare utenza. Il rischio altrimenti è che ad una formale accessibilità corrisponda una quota di drop out elevatissima: non a caso il migrante "non compliant" agli interventi proposti è un ritornello trito nelle riflessioni e nelle relazioni degli operatori. Ciò che sembra più difficile, ancora, è pensare che questa "non compliance" debba interrogare e mettere in discussione proprio gli operatori ed i servizi.

Gli spazi di cura come il *Nodo Sankara* nascono proprio da questa duplice esigenza: da un lato costruire luoghi di cura capaci di interrogare la molteplicità di fattori che costruiscono l'esperienza della migrazione, ma anche dall'altro lato definire strategie di ascolto capaci di valorizzare e riconoscere il profilo storico e politico della recalcitranza dei pazienti ai modelli di cura e inclusione pensati per loro. In questo senso riconoscere la matrice politica della sofferenza che può prendere corpo nell'esperienza migratoria è già un metodo di cura, un metodo che per molti versi funziona secondo una prospettiva opposta a quella dei dispositivi di accoglienza, che sempre più corrono il rischio di diventare dispositivi immunitari prima ancora che umanitari e di pensare l'inclusione solo nei termini dell'adattamento.

Considerare il sintomo anche come critica politica (Devereux, 1978) consente di resistere alle derive che nelle società contemporanee tendono a medicalizzare o penalizzare (Waquant, op. cit) il conflitto sociale, per restituirlo al sociale stesso. Fare questa semplice operazione consente per molti versi di collocarsi se non al di fuori, almeno a lato del processo con cui oggi gli Stati producono soggetti legittimi e soggetti illegittimi o, per usare la terminologia di Judith Butler (2020), soggetti dispensabili ed indispensabili, processo nel quale i dispositivi sociali e sanitari rivestono sempre più un ruolo centrale.

I pazienti che incontriamo nei nostri ambulatori vanno considerati pienamente nella loro dimensione di *soggetti politici*, non tanto nel senso di immaginare una loro piena consapevolezza storica delle dimensioni di dominio e colonizzazione dei nostri saperi, cosa che è auto-evidente non possa valere per tutti, quanto piuttosto nel considerare anche le loro difficoltà ad accedere a determinati dispositivi terapeutici come delle strategie di resistenza attiva ed a tratti consapevoli.

Questa considerazione implica la necessità di riflettere su come costruire dei dispositivi di ascolto e cura in cui l'altro possa essere accolto e riconosciuto nella sua interezza, ciò che rimanda indubbiamente da un lato alla definizione di pratiche di ascolto *culturalmente competenti*, ma anche dall'altro lato alla capacità di costruire spazi in grado di riconoscere e lavorare su una molteplicità di livelli e sulla plurima alterità del migrante.

La doppia alterità del migrante

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

P. Bourguois, 2005

La questione migrazione pone in evidenza naturalmente il tema dell'alterità e su questo molte pagine sono state scritte. Un aspetto che tuttavia non sempre viene adeguatamente sottolineato è che questa alterità non può essere pensata solo in termini culturali, ma deve includere anche la questione giuridica e la sua rappresentazione. Selma Benhabib (2005) si chiedeva tempo fa "chi ha il potere per parlare? E a nome di chi parla e perché? Chi ha il potere di articolare un'identità in pubblico per un gruppo di persone e perché?". La questione dell'autorialità narrativa e rappresentazionale non può essere pensata come distinta e indipendente dalla posizione sociale e giuridica; diventa quindi fondamentale, quando si voglia pensare all'incontro con l'alterità che prende corpo dentro l'esperienza migratoria, saper tenere assieme questo molteplice profilo. La questione è quanto meno triplice e riguarda il riconoscimento e la valorizzazione della differenza culturale, i modi e gli effetti performanti dei dispositivi di riconoscimento giuridico dei migranti e, infine, la legittimazione sociale del migrante, sempre più percepito come *membro illegittimo della nostra società* (Beneduce, 1998).

Va ricordato in questo senso la nota affermazione di Mac Augè (2000) che sottolineava come, quando si parla di cultura, ci si riferisca in qualche modo sempre al modo in cui vengono costruiti *rapporti di senso*, ma anche che i rapporti di senso vadano sempre e comunque pensati dentro a *rapporti di forza*; quindi potremo dire che per comprendere appieno la questione dell'incontro interculturale, quanto meno quando si pensi alla migrazione, è indispensabile saper collocare la questione differenza all'interno di un complesso sistema di relazioni storiche e di potere.

Paradigmi della differenza

L'Attenzione (ed il dibattito) sulla differenza culturale negli ultimi anni ha assunto un ruolo crescente nella nostra società, tanto che si potrebbe dire che assistiamo ad una vera e propria *fame di antropologia* (Aime, 2007). Di pari passo negli ultimi anni è aumentato l'interesse per l'etnopsichiatria e per i dispositivi di cura etno-clinici, ma per molti versi assistiamo ad una regressione nell'attenzione posta alla mediazione culturale, tanto in ambito sanitario quanto in quello sociale. Una delle cause di questo apparente paradosso può forse essere rintracciata in una sorta di banalizzazione della questione della differenza, che non di rado si iscrive in modelli rappresentativi stereotipati ed ipostatizzati. Non è un caso che siano stati proprio gli antropologi a sottoporre a critica l'uso che oggi viene fatto della nozione di cultura e questo è per molti versi vero soprattutto se pensiamo all'utilizzo di questo concetto da parte di operatori sociali e sanitari. È frequente, infatti, osservare come nei discorsi degli operatori che a vario titolo entrano in contatto con i migranti l'uso della nozione di cultura assuma una funzione euristica, che di fatto non solo non consente di comprendere l'altro, ma al contrario ostacola la dimensione *scandalosa* (De Martino, 2002) dell'incontro con chi appartiene a universi simbolici e sociali differenti. La

mediazione culturale viene pensata e concettualizzata, in questi discorsi, come la risposta ad un problema (l'assenza di competenza linguistica o culturale dell'altro rispetto ai nostri paradigmi) e non, come dovrebbe essere, nella sua dimensione *trasgressiva* e riflessiva che dovrebbe portare ad una messa in discussione dei nostri saperi. Diventa quindi fondamentale per pensare l'incontro interculturale con il migrante delimitare almeno alcuni confini dentro i quali pensare la questione delle appartenenze e del loro incontro.

In primo luogo è necessario interrogarsi su quale nozione di cultura utilizziamo quando facciamo riferimento a questo concetto e si tratta di una variabile tutt'altro che banale o scontata. Secondo i Comaroff la cultura può essere concepita come

lo spazio semantico, il campo di segni e di pratiche, nel quale gli esseri umani si costruiscono e si rappresentano in rapporto agli altri, e in conseguenza di ciò si costruiscono e si rappresentano le loro società e le loro storie [...] Né pura lingua, né semplice parola, la cultura non forma mai un sistema chiuso, totalmente coerente. Al contrario, essa contiene sempre in se stessa dei messaggi, delle immagini, delle azioni polivalenti e potenzialmente contestabili. In breve, si tratta di un insieme storicamente situato e sviluppato di "significanti-in-azione", di significanti il cui valore è insieme materiale e simbolico, sociale ed estetico. Alcuni di essi possono, secondo i momenti, formare la trama di visioni del mondo relativamente esplicite, più o meno integrate e vicine: altri possono essere pesantemente contestati, formare la materia di contro-ideologie, o di "sottoculture"; altri possono diventare più o meno instabili, relativamente fluttuanti ed indeterminati nel loro valore e nel loro senso.

Comaroff J., 1993

Questa definizione di cultura consente di sottolineare alcuni aspetti di importanza centrale per il nostro discorso. In primo luogo evidenzia la dimensione intrinsecamente conflittuale e dinamica di ogni cultura e questa è una variabile che va tenuta nella massima considerazione. Ogni cultura contiene discorsi egemoni e narrative subalterne e non può essere percepita come omogenea e coerente. È, questo, un aspetto che spesso viene dimenticato quando ci si immagina l'alterità del migrante; non di rado si tende infatti a pensare che i suoi riferimenti culturali "spieghino" o diano conto della sua condotta, del suo modo di sentire e di pensare, presupponendo una sorta di determinismo culturale che nessuno di noi accetterebbe venisse applicato a noi stessi. Va detto tuttavia che questo meccanismo è molto ambivalente, essendo presente una tendenza opposta e ugualmente problematica a non tenere conto della variabile culturale per comprendere l'altro (si pensi, a titolo di esempio, all'uso disinvolto della diagnosi psichiatrica o alle criticità misconosciute dei processi di valutazione delle capacità genitoriali). Possiamo quindi dire che per gli operatori sociali e sanitari la *questione culturale* continua a rappresentare un problema, sia quando viene elisa, sia paradossalmente quando viene riconosciuta. Pensare la cultura nei suoi termini processuali e dinamici, ma anche conflittuali e fluttuanti rappresenta quindi un'attenzione centrale quando ci si rappresenta l'incontro con l'altro nei nostri dispositivi di cura e questo è ancor più vero se si pensa che tale incontro avviene dentro i confini dell'esperienza migratoria e, quindi, di dinamiche di subalternità.

Da questo punto di vista prestare attenzione alla dimensione eminentemente comparativa di ogni cultura consente di collocare il suo emergere proprio in rapporto all'incontro con la differenza,

ciò che va costantemente ricordato proprio per riconoscere che la cultura non è solamente qualche cosa che si "ha" ma anche qualche cosa che "continuamente si fa" attraverso un incessante confronto con l'altro.

Se pensiamo alle migrazioni contemporanee inoltre bisogna ricordare che avvengono all'interno di un *globalismo rappresentazionale* (Appadurai, 2000) che non consente più di distinguere così nettamente e facilmente da quali culture un soggetto è attraversato e costruito. È comune, nella pratica clinica con i migranti ed in particolare con coloro che hanno lasciato il proprio paese molto giovani ed hanno affrontato tragitti migratori spesso molto lunghi, incontrare soggetti che portano con sé frammenti di culture, di immaginari e di saperi, ciò che richiede un'ancora maggiore attenzione all'uso che facciamo nel nostro lavoro della nozione di cultura.

Un ulteriore aspetto che la definizione dei Comaroff consente di mettere in luce è la dimensione storicamente situata di ogni cultura, ma anche potremmo dire di ogni incontro interculturale. Quando si pensa al rapporto con l'altro non si può non collocarlo all'interno della dimensione *post-coloniale* dell'incontro e questo è vero soprattutto se pensiamo alla migrazione e alla sua dimensione di *colonizzazione a domicilio* (Siebert, 2010). Frantz Fanon (2001) è stato magistrale nel mettere in luce come la colonizzazione sia stata violenza feroce e pervasiva, ma anche seduzione ed abbia generato e sollecitato nuovi modelli del sé e nuovi desideri; desideri che ancora oggi segnano gli immaginari dell'altro in un senso e nell'altro e che fondano le possibilità del riconoscimento stesso e dell'incontro. In diverse occasioni Roberto Beneduce ha avuto modo di sottolineare come sia indispensabile per i clinici della migrazione ricordare costantemente che, prima ancora di sederci l'uno di fronte all'altro nelle stanze dei nostri ambulatori, *ci siamo già incontrati*; ci siamo già incontrati nella Storia ma, potremmo dire oggi, anche al di fuori dei nostri confini geografici, se pensiamo a ciò che avviene nei luoghi di detenzione in Libia o ai confini dell'Europa dell'est.

I nostri pazienti *ci hanno già conosciuto*, in primis attraverso la violenza e le contraddizioni generate dalla storia coloniale che hanno contribuito alla costituzione di un immaginario che nutre il loro progetto migratorio e continua a segnare il rapporto con l'altro ed a dare forma a pratiche di adesione e resistenza, a ciò che può essere detto e a ciò che non è dicibile nei nostri dispositivi di ascolto e cura. Se si vuole pensare uno spazio di prevenzione e supporto per migranti, a ciò che può favorire o ostacolare l'alleanza e la cura, è quindi necessario pensare l'alterità culturale anche dentro questi confini, altrimenti il rischio è quello di gettare una spolverata di cultura sui nostri modelli psicologici e medici, senza davvero essere capaci di fare spazio per l'altro, per le sue appartenenze e per il suo portato storico. Partire da questa constatazione può aiutare a collocarsi in una prospettiva che vede nel *senso degli altri*, inteso sulla scorta del pensiero di Marc Augé (2000) tanto come il *nostro senso degli altri* quanto come il *senso attribuito dagli altri*, il fulcro del lavoro di esplorazione e negoziazione implicito nel dispositivo etnoclinico.

I dispositivi etno-clinici quindi assolvono al loro compito nella misura in cui sono in grado di evitare di confondere il culturale con ciò che attiene alle dinamiche di potere, ma al tempo stesso nella misura in cui sono capaci di non adottare rispetto alla sofferenza un approccio culturalista che spesso non fa altro che attribuire al culturale ciò che non è in grado di comprendere.

(BIO)POLITICHE DELL'ALTERITÀ

Il secondo fattore di alterità del migrante è quello giuridico abbiamo detto ed è bene ora soffermarsi rapidamente su questo aspetto che, per altro, differenzia significativamente le migrazioni trans-nazionali da quelle interne. Il migrante straniero, infatti, è prima di tutto un non cittadino, qualcuno la cui presenza ha da essere legittimata giuridicamente per poter essere riconosciuta. Sayad (op. cit.) lo diceva chiaramente quando sosteneva che lo Stato non pensa mai al migrante, ma solo al "migrante in rapporto a se stesso": il soggetto irregolare non esiste e non ha titolo di esistere per molti versi in quanto la soluzione ai problemi che pone è, almeno in teoria, semplice per lo Stato essendo possibile espellerlo (sappiamo che poi, di fatto, la questione è molto più complessa). Ciò che ci interessa in questo contesto è riflettere sul modo in cui lo Stato "fa esistere" il migrante come soggetto legittimato (almeno dal punto di vista giuridico), i dispositivi che presiedono a questo processo ed i loro effetti performativi.

Sappiamo che i titoli di soggiorno in Italia sono differenti tra di loro e implicano procedure e limiti differenti, ma non è mia intenzione entrare nel dettaglio di questi aspetti; più banalmente, infatti, è utile riflettere da un punto di vista più generale su quali sono le politiche del riconoscimento del migrante e su quali tipi di riconoscimento consentono. Ci interessa in particolare interrogare i modi in cui lo Stato "fa esistere" i migranti come giuridicamente legittimi e quindi attraverso quali *biopolitiche dell'alterità* (Fassin, in Fassin e Retchman, 2001) li riconosce e li autorizza. Messa da parte alcuni titoli di soggiorno come quelli legati a motivi famigliari, possiamo sostenere che due sono le biopolitiche attive in questo senso: quella del *corpo che lavora* e quella del *corpo malato* (o vulnerabile).

La prima è ascrivibile ai permessi di soggiorno per motivi di lavoro e si iscrive nelle politiche di gestione della migrazione che pensano il migrante come, appunto, un "ospite lavoratore". Le riflessioni di Sayad (op. cit.) a distanza di molti anni continuano ad essere attuali per comprendere i vincoli ed i paradossi dei processi che presiedono a questa migrazione. La nozione di *Doppia assenza* (ibid) consente, infatti, di comprendere il complesso intreccio di aspettative, angosce e marginalità che possono prendere corpo nella migrazione. Il presupposto della transitorietà della presenza assume in questa nozione, così come in quella simile di Yahyaoui (2002) di *assegnazione a domicilio con divieto di residenza*, una funzione centrale e contribuisce significativamente a generali il farsi e disfarsi delle identità nel transito migratorio. Il mandato migratorio, nella sua dimensione collettiva ed ambivalente, che sostiene il cosiddetto *mito del ritorno* contribuisce, infatti, a mantenere il migrante per un periodo molto lungo in una condizione al tempo stesso di difetto (rispetto al contesto di origine a cui deve continuamente dimostrare che la migrazione non implica il tradimento) e di eccesso (rispetto al paese di arrivo) strutturando un complesso gioco di investimenti simbolici e reali. Secondo molti autori questa condizione contribuisce pesantemente a generare dinamiche di sofferenza e disagio; le teorie che fanno riferimento al cosiddetto *choc culturale* a titolo di esempio in qualche modo assumono questa aspetto come centrale nell'interpretazione delle forme della malattia in migrazione. Tuttavia in questa sede ci interessa concentrare la nostra attenzione su ciò che accade nel nostro contesto rispetto a questo gioco di riconoscimento; in questo senso va sottolineato come i permessi di soggiorno che riconoscono al migrante il diritto a rimanere in quanto titolare di un contratto di lavoro per molti versi riconoscono l'altro non tanto come soggetto di un legame sociale quanto come lavoratore. Sayad stesso

parla del migrante come di un *corpo-lavoro* e sottolinea come in queste esperienze migratorie possa mutare radicalmente il rapporto con la propria corporeità, tanto da dare vita a dinamiche di sofferenza particolarmente complesse nei casi in cui questo corpo, per differenti ragioni, è impossibilitato per un periodo più o meno lungo a lavorare. Senza poter ora approfondire il discorso, in questa sede è sufficiente riconoscere come questo orizzonte biopolitico sembri concettualizzare l'altro come legittimo solo nella misura in cui continua ad essere un corpo che lavora e che produce; potremmo dire che funziona più che esistere (Benasayag, 2019). La malattia e la vulnerabilità in questo senso sembrano costituire una negazione della condizione stessa del migrante e questo è un aspetto che i clinici devono sapere tenere costantemente in considerazione. Diverso e per molti versi opposto è il ruolo che la vulnerabilità gioca nell'altro orizzonte biopolitico che abbiamo evocato, ossia quello del corpo malato. Secondo molti autori, come Fassin, questa biopolitica è quella che presiede oggi ai dispositivi di riconoscimento della protezione internazionale.

Chiunque lavori con i migranti sa bene che questi due profili (migrazione economica e migrazione forzata) non sono per nulla così distinguibili, tuttavia così continua a pensarli lo Stato. Ciò che ci interessa in questa sede, in ogni caso, è riflettere sul particolare statuto che la vulnerabilità assume nei processi di riconoscimento della protezione internazionale. Ad uno sguardo più distante si potrebbe obiettare che la biopolitica che presiede a questo dispositivo è quella del *corpo minacciato*, tuttavia se questo è vero da un punto di vista teorico ed astratto, nella prassi ciò che accade è che nei processi di ascolto e riconoscimento della domanda di asilo gioca un ruolo centrale la questione della vulnerabilità. La possibilità di dimostrare il fondato timore di una persecuzione qualora si rientri nel proprio paese, infatti, si gioca spesso sulla capacità di produrre una narrativa vittimologica a partire da una persecuzione già avvenuta. In questo modo il corpo (e la psiche) malato (segnato ciò dalla violenza e dalle sue cicatrici fisiche e/o psichiche) ha imposto la sua legittimità sul corpo minacciato (Fassin, op. cit.) producendo una dislocazione significativa. Sul piano psichico e riabilitativo potremmo chiederci come lavorare questa vulnerabilità e come curarla se è essa stessa che ha fondato il riconoscimento della legittimità della presenza nella nostra società.

Ci interessa tuttavia soffermarci su un altro aspetto in questa sede; un effetto che ha ben messo in luce proprio Didier Fassin (op. cit.) quando ha argomentato come in questi processi il migrante si de-politicizzi e, al contempo, il suo corpo e la sua psiche feriti diventino vera e propria risorsa politica. Oggi sappiamo che anche questa considerazione non è più del tutto vera; per molti versi anche la vulnerabilità sembra non essere più risorsa sufficiente e sempre più difficile è ottenere un riconoscimento, anche a causa dei paradigmi di credibilità che presiedono a questi dispositivi burocratici, incapaci di riconoscere quelle che spesso sono storie e vicende *incredibili* nei termini che Primo Levi (1991) aveva utilizzato per parlare della sua esperienza. Indipendentemente da questa ultima considerazione, vale in ogni caso la pena soffermarci brevemente su almeno alcuni degli effetti del dispositivo che abbiamo rapidamente delineato.

In primo luogo va osservato come il richiedente asilo debba imparare a manipolare un peculiare linguaggio della sofferenza e non possono essere sottovalutati gli effetti performativi di questo processo, che rischia di inscrivere sempre di più il soggetto in una condizione di identificazione con il ruolo di vittima, senza che questo produca altri riconoscimenti sociali se non quelli giuridici, per quanto importanti. Ciò che interessa in questa sede sottolineare è però quanto questo

processo possa risultare patogeno in quanto conduce gradualmente ad uno spossamento di autorialità narrativa: quelli che sono a tutti gli effetti testimoni della Storia (ed è bene ricordarlo, si tratta di una Storia che ci include e ci riguarda) divengono in questa dinamica povere vittime prive di voce, soggetti "impotenti". *Questa vision di impotenza è indissolubilmente legata alla costituzione del mutismo (speechlessness) tra i rifugiati: vittime impotenti bisognose di protezione, bisognose di qualcuno che parli al posto loro.* (Malkki, 1995). Nel passaggio dalla poetica del rifugiato alla miseria del profugo (Agier, 2005) si costruisce quindi una condizione di mutismo. Il sintomo (corporeo o psichico) come sequela delle esperienze di violenza e persecuzione sperimentate diventa per alcuni versi, in assenza di altre forme di riconoscimento sociale di questa memoria, l'unica forma di ricordo (giuridicamente) legittimata, ciò che lo rende per certi versi immodificabile, stante la dialettica incessante tra desiderio di dimenticare e bisogno di ricordare di chi è stato vittima e testimone di orizzonti di violenza politica. È bene rammentare che la dinamica del ricordo non è mai un processo esclusivamente individuale (Connerton, 1989) e che quindi le politiche della memoria definiscono sempre in qualche modo i destini di una traccia mnestica. Il corpo, nell'esperienza dei rifugiati, diventa spesso il luogo della memoria; il corpo ricorda (Kleinman, 1996) e lo fa secondo dinamiche che sono fortemente condizionate dai processi sociali e politici. È evidente quindi come l'impossibilità ad essere riconosciuti come testimoni autorevoli della Storia, oltre che della propria storia, rischi di favorire l'iscrizione del soggetto dentro profili identitari sofferenti.

A queste considerazioni ne va aggiunta una ulteriore, che riguarda il fatto che dentro il dispositivo ed i processi che stiamo descrivendo prende corpo una peculiare *economia della menzogna*: il richiedente asilo e il rifugiato devono, infatti, produrre storie credibili secondo paradigmi di credibilità per molti versi burocratizzati, ciò che pone un problema rilevante nel momento in cui si incontra il migrante dentro gli spazi della cura. È bene considerare, infatti, che per quanto non ci si riconosca come tali, almeno in una certa fase è inevitabile essere percepiti dal migrante, anche nei nostri spazi di cura, come dei *mediatori dello Stato* e, per molti versi, la vera sfida è costruire un'alleanza nonostante ciò. Per il migrante "il gioco dell'inganno diventa una specie di resistenza politica, un piccolo atto di guerra che nobilita gli atteggiamenti sottraendoli alla dimensione della banalità e facendone una piccola vicenda epica" (Beneduce, 2011) e questo aspetto va tenuto in considerazione quando si vuole comprendere la dinamica di relazione che prende corpo dentro i nostri spazi di cura. Il tema della "menzogna", infatti, diventa particolarmente rilevante quando di fronte a noi abbiamo una persona che per alcuni dei motivi che abbiamo descritto e per altri ancora non sente di poter narrare la propria storia senza censure: come curare una sofferenza quando diventa impossibile raccontare la storia che vi è inestricabilmente connessa? Una delle scommesse del setting etno-clinico, su cui torneremo a breve, è proprio quella di costruire delle condizioni di possibilità per invertire questo processo e riappropriarsi assieme della *storia* e della *Storia*, così da rendere nuovamente agibile un pensiero sul futuro.

Per ora ciò che era importante sottolineare è come, sulla base di presupposti differenti, anche dentro questo orizzonte biopolitico sembri avvenire il riconoscimento dell'altro in quanto corpo, in questo caso un corpo vulnerabile. Dovremo chiederci più avanti quali dispositivi di cura possano tentare di sovvertire questo processo per rendere nuovamente l'altro un interlocutore; prima tuttavia qualche cosa deve ancora essere detto rispetto alla questione del riconoscimento.

MISCONOSCIMENTO E RICONOSCIMENTO

Nel paragrafo precedente ci siamo soffermati sui paradigmi del riconoscimento giuridico del migrante; è tuttavia evidente che la legittimazione giuridica non corrisponde a quella sociale e culturale; nel caso della migrazione potremmo anzi dire che questo è vero oggi più che mai. Non è necessario indugiare a lungo su questo profilo: è, infatti, auto-evidente a chiunque osservi con un minimo di attenzione le dinamiche sociali contemporanee. Vale comunque la pena sottolineare quanto la questione delle narrazioni pubbliche, degli immaginari e delle rappresentazioni collettive giochi un ruolo importante nel generare e sollecitare l'emergere di dinamiche di sofferenza nel corso dell'esperienza migratoria.

Jean-Paul Sartre (1958) argomentava che ogni essere umano è situato nel tempo e nello spazio, che ognuno di noi è insieme significato e significante, cioè produce dei significati, attribuisce un senso alla propria esistenza ma è anche, contemporaneamente, prodotto dal contesto e dagli altri. Nella nostra società molte sono le variabili che contribuiscono a definire un orizzonte sociale di oppressione e subalternità per i migranti. I profili di violenza strutturale che definiscono la posizione, il ruolo e la rappresentazione dei migranti giocano un ruolo centrale nel produrre sofferenza, ma anche nel dare vita a peculiari forme di resistenza e agentività. Le dinamiche di *nano-razzismo* (Mbembe, 2022), quando non di razzismo esplicito, la vera e propria guerriglia burocratica a cui sono soggetti, il degrado linguistico che caratterizza i discorsi sulla migrazione sono solamente alcune delle variabili che definiscono questo spazio di oppressione. Nelle parole di molte delle persone incontrate in questi anni è evidente quella che può essere definita nei termini di una *continuità della violenza* tra le vicende che li hanno portati ad allontanarsi dai loro contesti di origine, le esperienze vissute nel corso del viaggio migratorio e le dinamiche sociali incontrate qui.

Nel nostro contesto la sola presenza sul territorio dei migranti viene pensata spesso ancora nella misura di ciò che non è accettabile e che sfida una presunta continuità identitaria nazionale. È sufficiente riprendere qui rapidamente le riflessioni di Sayad (op. cit.) sulla doppia colpevolezza del migrante autore di reato, a cui viene chiesto di ripagare non solo la colpa della sua condotta, ma anche fundamentalmente quella di essere dove non dovrebbe essere.

Allo stesso modo il dibattito sulla differenza culturale è spesso incapace di pensare nei termini di conflitto e negoziazione, ma al contrario sempre più è orientato a definire l'ordine della differenza accettabile. Questo rappresenta un aspetto di importanza centrale per comprendere le dinamiche di sofferenza, ma anche la dimensione transgenerazionale della stessa quando si parla di migrazione, ciò su cui varrà la pena spendere alcune parole tra poco.

Per ora è sufficiente sottolineare come nell'incontro con i migranti, quanto meno nello spazio di cura, sia fondamentale decostruire il paradigma etnocentrico attraverso cui guardiamo alle loro biografie: si tratta di una strategia indispensabile per trovare parole differenti per nominare le vicende che li hanno attraversati, individuando un linguaggio che non sia un semplice appiattimento sulla parola dell'operatore, ma che consenta al contrario di definire nuovi ancoraggi e nuovi sguardi sulla propria storia e sulle proprie scelte.

Una nota sui figli delle migrazioni

La questione del riconoscimento assume naturalmente una portata di peculiare importanza quando si volge lo sguardo sui figli della migrazione. Anche in questo caso gli ostacoli al riconoscimento giuridico che ancora caratterizzano il nostro sistema di cittadinanza non rappresentano che uno degli aspetti, sebbene centrale, di una questione ben più complessa. Sicuramente con il passaggio alla *migrazione di popolamento* (Sayad, op. cit.) diventa più stringente la necessità di negoziazione tra diversi orizzonti morali e simbolici: lo Stato, come il migrante, è obbligato a confrontarsi sempre di più con gli attaccamenti culturali dell'altro, con le sue rappresentazioni di persona, relazione, famiglia e genitorialità. La scuola gioca un ruolo fondamentale in questo processo, ma la questione di come pensare la differenza e l'alterità diviene centrale in ogni orizzonte del lavoro sociale e sanitario; basti pensare in questo senso a tutte le procedure che prendono corpo dentro i dispositivi di tutela dei minori ed alla difficoltà che gli operatori ancora oggi (o forse oggi più di prima) manifestano nella capacità di sapersene fare qualche cosa di utile di questa differenza.

Ciò che preme considerare in questo contesto è quanto il passaggio dalla prima alla seconda generazione nella migrazione metta per molti versi in tensione le dinamiche di assimilazione subalterna e di separazione dei migranti, costringendo ad una negoziazione serrata e continua dei propri riferimenti identitari. Non è possibile soffermarci in questa sede sulla molteplicità delle poste in gioco e dei profili di criticità che caratterizza questa negoziazione, tuttavia è utile sottolineare come i figli della migrazione finiscano per occupare uno statuto ambiguo e potenzialmente rischioso.

Sayad (1979) in un noto articolo, riprendendo l'affermazione di uno dei suoi interlocutori ha usato la nozione di *figli illegittimi*, per sottolineare proprio i rischi di alienazione che la condizione di *migrazione involontaria* porta con sé. Nell'articolo citato Zahoua, una delle figlie del padre intervistato, definisce se stessa ed i suoi fratelli come *prodotti della Francia* a sottolineare come nei percorsi evolutivi ed esistenziali di questi ragazzi il doppio registro di autorità (familiare e statale) sia immediatamente evidente, contraddittorio e problematico. I figli della migrazione, per il solo fatto di essere qui, inducono una trasformazione nello statuto sociale dei genitori; potremmo dire, riprendendo la terminologia sino ad ora adottata, che questi genitori cessano di essere solamente corpi (vulnerabili, minacciati o che lavorano) per divenire in qualche modo soggetti sociali, sebbene ancora per molti versi delegittimati. La presenza di questi ragazzi produce un brusco crollo nell'immaginario di transitorietà che definisce quanto meno la biopolitica del corpo che lavora e, sebbene non pienamente riconosciuti, questi minori finiscono per divenire *doppiamente presenti* (Queirolo Palmas, 2006) in contrasto con la statuto di doppia assenza dei genitori. Occupare una posizione di questo tipo rappresenta una sfida ed un rischio rilevanti, che vanno al di là della questione del cosiddetto *rischio transculturale* (Moro, 2004) che pure non va sottovalutata. Il rischio di rottura nei meccanismi di trasmissione inter-generazionale e nei processi di filiazione (Yahyahoui, 2003) è uno degli aspetti di quella particolare forma di conflitto inter-generazionale che può prendere corpo nell'esperienza migratoria; la migrazione infatti impatta significativamente sulle relazioni famigliari dando luogo a configurazioni e rispecchiamenti inediti. Il rischio poi è che in molti dei dispositivi pensati per gli accompagnamenti ed il sostegno delle famiglie in difficoltà si producano processi che, più o meno involontariamente, divengono

iatrogeni aumentando di fatto la distanza tra genitori e figli. Molte delle famiglie migranti incontrate in questi anni sono, non a caso, andate incontro ad un processo di fragilizzazione nell'incontro con i servizi a cui si erano rivolte per richiedere sostegno.

È evidente quindi la necessità di lavorare sui processi di riconoscimento e legittimazione anche di questi genitori, ciò che ci chiama inevitabilmente in causa come clinici e operatori sociali. Diventa oggi più che mai necessario, quindi, negli spazi della cura predisporre un dispositivo di mediazione (in cui la figura del mediatore è elemento centrale, ma di per sé non sufficiente) capace di rendere dicibile ciò che altrimenti non lo sarebbe. Come ha avuto modo di sottolineare in un bel contributo Roberto Beneduce (2013) si tratta di costruire degli spazi di cura che sappiano concentrarsi non su ciò che le nostre diagnosi (i nostri modelli interpretativi, le nostre teorie della sofferenza e della cura, ecc) rendono evidente, ma proprio su ciò che attivamente occultano rendendolo non dialogabile.

Quale dispositivo per l'intervento etno-clinico?

Sia la clinica dei rifugiati, con l'ambivalenza della sua "medicina parlata", sia il centro per la salute mentale, con i suoi giudizi su quali fossero il lutto normale e i ricordi appropriati, lasciavano assai poche possibilità di raccontare la propria storia in modo completo e senza censure.

Aihwa Ong 2005

Nell'esperienza della sofferenza si incontra la molteplicità dei mondi psichici e delle teorie della verità proprie di differenti antropologie. Interrogare la pratica etnoclinica implica quindi in primo luogo chiedersi quali dispositivi di cura ed ascolto consentano di non colonizzare l'altro con i nostri modelli teorici, tecnici e interpretativi: se è vero, infatti, che ogni psicologia contiene un'antropologia implicita e viceversa, il rischio di contribuire all'alienazione dell'altro dai propri sistemi di riferimento proprio nel momento della cura diventa evidente. Isabelle Stengers (2003) a questo proposito sottolinea come non di rado, nel lavoro con i migranti, i terapeuti approfittino della cura per fare pedagogia. Se, infatti, in ogni assetto culturale il guaritore è un demiurgo che attualizza sul corpo sofferente il *modello di umanità* che i suoi stessi atti terapeutici sottendono, diventa evidente come proprio nel momento della sofferenza si corra il rischio di produrre interventi che contribuiscono non solo a medicalizzare, ma anche ad acculturare l'altro.

Il dispositivo etno-clinico mira a ridurre questo rischio: se consideriamo il sintomo come un *testo senza contesto* (Nathan T. e Stengers, I., 1996), infatti, lo spazio in cui avvengono la narrazione e lo scambio definisce in modo imprescindibile il significato e il valore dell'atto comunicativo. Secondo Devereux (1978) "in psicopatologia non esistono dati indipendenti dallo specifico dispositivo utilizzato per raccogliarli; [...] inoltre ogni dispositivo contiene una teoria implicita, essa stessa culturalmente codificata". Il fulcro della scelta di adottare un setting differente è quindi il tentativo di creare un dispositivo che consenta di dire cose indicibili in un altro contesto, ma non va sottovalutato il fatto che il migrante si presenta sempre come un soggetto indocile e irrequieto rispetto alle proprie appartenenze culturali ed ai propri idiomi della sofferenza, quindi è bene non

considerare il setting come una variabile statica e pre-definita. L'esperienza ci parla dell'utilità di rendere il setting negoziabile di volta in volta con il paziente; ciò che invece deve caratterizzare costantemente, indipendentemente dalle configurazioni che di volta in volta assume, lo spazio di lavoro etno-clinico è l'attenzione ad alcune variabili.

La prima riguarda naturalmente la dimensione di mediazione culturale. Per Tobie Nathan (1996) con pazienti di origine straniera dobbiamo non solo scoprire l'oggetto (come in ogni altra psicoterapia) ma anche il sistema di pensiero che permette di percepirlo. Il dispositivo di mediazione da questo punto di vista favorisce la costruzione di un sistema di interpretazione poliedrico e plurimo (Nathan, op. cit.) e consente di presentificare i riferimenti del paziente costruendo un involucro culturale in cui il soggetto può *provvisoriamente* collocarsi, al fine di ricostruire vincoli di senso necessari per risignificare la propria esperienza. La *circolazione interrogativa della parola* che può prendere corpo dentro il dispositivo etnoclinico rappresenta quindi una variabile centrale per consentire di moltiplicare i significati e ridurre il rischio di un assoggettamento dell'altro al discorso del terapeuta. La possibilità di costruire spazi capaci, almeno in parte, di consentire l'emergere di quella sorta di *incertezza epistemologica* di cui i nostri pazienti sono portatori rappresenta uno snodo fondamentale del lavoro di cura in questo contesto.

Il ruolo della mediazione culturale, intesa come dispositivo prima che come intervento svolto da una specifica figura professionale, è quindi centrale, ineludibile, al fine di consentire quella comunicazione trasformativa che l'attività di cura ha come obiettivo. Perché questo avvenga è tuttavia essenziale essere attenti alla nozione di cultura che utilizziamo e, soprattutto, a come pensiamo il rapporto tra attaccamenti culturali, variabili sociali e politiche e dimensioni soggettive, altrimenti il rischio è quello evocato in queste pagine di pensare alla mediazione come alla soluzione di un problema e all'identità culturale come ad una gabbia invece che come ad uno strumento. Si tratta, come si diceva sopra, di provare a decostruire il paradigma etnocentrico con cui spesso guardiamo alle biografie dei migranti, ma anche di mettere al centro della riflessione l'analisi di come i processi economici, politici e sociali che circoscrivono la loro esperienza di vita abbiano indotto nuove configurazioni del sé, inedite forme di soggettività e strategie di relazione alternative. Sottolineare questi aspetti risulta importante al fine di evitare che l'uso di concetti quali quelli di cultura e differenza mascheri l'occultamento delle variabili socio-economiche e politiche che producono non solo marginalità ed isolamento sociale, ma anche angosce di "nullificazione" e derive identitarie nei giovani migranti. Non si tratta quindi di proporre "semplicemente" un ascolto attento e non giudicante dei modi in cui l'altro pensa e interpreta la propria condizione di sofferenza, ciò che si dovrebbe presupporre essere sempre presente nell'ascolto clinico. Farsene qualche cosa della differenza culturale, disegnare assieme un dispositivo di mediazione (che non è garantito dalla "semplice" presenza del mediatore nella stanza del colloquio) richiede la capacità di considerare che sia possibile rintracciare risorse per la cura tanto nella nostra cultura, quanto in quella dell'altro.

Se riteniamo che una realtà psichica si ammala del simbolico che l'ha costruita e l'ha impregnata, è necessario che la tecnica tenga conto di quel simbolico e delle possibilità di cambiamento che esso offre

Beneduce, 1998

Se da un lato questa citazione richiama l'importanza delle cosiddette *leve terapeutiche culturali*, dall'altro consente di sottolineare un aspetto che mi sembra centrale nel discorso che stiamo portando avanti. Pensare secondo una prospettiva transculturale la sofferenza significa, infatti, riconoscere pari dignità alle altre antropologie della malattia e della cura, ciò che di per sé in un setting etno-clinico rappresenta un fattore di cura.

Se è vero, infatti, che nella migrazione la sofferenza include sempre anche una qualche forma di richiesta di riconoscimento, operare per legittimare l'altro, i suoi attaccamenti e quindi anche le sue teorie del male e della cura può rappresentare un vettore terapeutico. Tuttavia questo non è sufficiente a garantire un orizzonte propriamente etno-clinico di cura. Come abbiamo visto in precedenza è necessario riuscire a garantire un sistema sufficientemente complesso, che sappia tenere assieme molteplici variabili.

Se la dimensione culturale è indiscutibilmente centrale, ugualmente fondamentale è l'instaurarsi di una dinamica che possa consentire l'emergere del complesso intreccio tra sofferenza individuale e sofferenza sociale (Kleinman, Das, Lock, 2000) nelle biografie dei nostri pazienti. È necessario riprendere qui la questione della *diagnosi situazionale* (Fanon, 2001) e sottolineare come la sofferenza vada costantemente contestualizzata, sapendo prendere in considerazione molte di quelle variabili normalmente ignorate dalla prassi psicologica e medica. Questo vuol dire che il dispositivo etno-clinico non può prescindere da una prospettiva storica e politica (è questo il senso della definizione di *etnopsichiatria critica* cui spesso ha fatto riferimento Roberto Beneduce), capace di collocare l'emergere del dolore e del disagio in una prospettiva non esclusivamente individuale e individualizzante.

L'attenzione alle variabili politiche ed a quelle sociali rappresenta, a mio parere, una caratteristica essenziale per un dispositivo di cura etno-clinico; non è solamente un vezzo teorico o interpretativo, ma una vera e propria strategia di cura. Facendosi luogo di parola e spazio di affermazione di un sapere che vuole restituire all'altro una *competenza storica e sociale*, il dispositivo etno-clinico può consentire di sollecitare frammenti di soggettività differenti, in quanto consente di restituire in piccola parte il potere della parola e della narrazione che troppo spesso negli spazi istituzionali è appannaggio esclusivo degli operatori. Ri-politicizzare la sofferenza, riconoscere all'altro un'autorialità storica e narrativa, sono vere e proprie "tecniche" terapeutiche, ma richiedono la capacità di storicizzare le nostre categorie e di riconoscerne la genealogia, aspetto rispetto al quale ancora una volta il mediatore (se pensato come *co-terapeuta*) può dare un contributo fondamentale.

Stiamo qui parlando di come assumere quello che Lisa Malkki (1995) ha definito *umanitarismo storicizzante*, ciò che implica non solo riconoscere il peso della sofferenza, ma anche "l'autorialità narrativa, l'agentività storica e la memoria politica di queste persone". Ricondere l'altro al suo ruolo di esperto e testimone è un tentativo di uscire da quella condizione che la Caruth (1995) ha descritto per le vittime di gravi traumi, che percepiscono se stesse come il "sintomo di una storia che non possono interamente possedere". È evidente come in questa prospettiva emerga un'ulteriore variabile centrale del dispositivo etno-clinico, ossia quella di saper oscillare continuamente tra dimensione individuale e dimensione collettiva. D'altro canto se si evoca la

questione della testimonianza è impossibile sottacere il fatto che il testimone parla sempre per qualcuno, ciò che richiama un ulteriore aspetto che qui può essere solamente evocato, ossia la necessità per gli operatori che lavorando in ambito etno-clinico di saper anche uscire dal setting per restituire al sociale le questioni che negli spazi di ascolto prendono parola e sostanza.

In prospettiva

La nota conclusiva del precedente paragrafo richiama la dimensione sociale del lavoro clinico con i migranti. Può essere utile in questo senso riprendere una riflessione di Roberto Beneduce che, durante un'intervista, evidenziava la necessità per questi servizi di pensarsi al di là della logica dell'"apertura di cartella", ciò che implica riconoscere la propria dimensione istituzionale oltre che di servizio e, in questo caso, promuovere un lavoro costruttivo e non solo riparativo, che sappia pensare non solo la clinica, ma anche il lavoro di strada e sulla strada come centrale, in un'interlocazione continua con quello realizzato all'interno dei setting formalizzati.

D'altro canto questa è una delle lezioni più interessanti dell'esperienza francese che si è confrontata con quello che Benasayag e Del Rey (2008) hanno definito l'*effetto specchio* della migrazione, quando hanno analizzato le conseguenze sulla salute mentale dei minori francesi delle pratiche di espulsione dei coetanei irregolari, ma cresciuti per molti anni in Francia.

Se consideriamo questo aspetto risulta evidente come il lavoro (clinico e non solo) con i migranti non possa che essere anche una *pratica del legame*, con tutte le implicazioni che questo comporta. Al tempo stesso tale lavoro rappresenta una preziosa opportunità di revisione delle nostre categorie e prassi, tanto nel sociale quanto nel sanitario, sempre più assediate da procedure, categorie e burocrazie dell'incontro.

Come spesso accade, pensare al lavoro con i migranti (soprattutto gli irregolari) può rappresentare in questo senso una straordinaria occasione per rifondare gli immaginari ed i dispositivi della cura più in generale.

Bibliografia

- Agier, M., 2005, *Ordine e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico*, University of California Press, Berkeley
- Aime, M., 2007, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino
- Appadurai, A., 2000, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma
- Augè, M., 2000, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino
- Benasayag, M., 2019, *Funzionare o esistere*, Vita e pensiero, Milano
- Benasayag, M. & Del Rey, A., 2008, *La casse aux enfats: l'effet miroir de l'expulsion des sans papiers*, La Decouverte, Paris
- Beneduce, R., 1998, *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Franco Angeli, Milano
- Beneduce, R., 2010, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Bari
- Beneduce, R., 2007, *Etnopsichiatria*, Carocci, Roma
- Beneduce, R., 2013, *Illusioni e violenza della diagnosi psichiatrica*, in A.a.V.v. *La diagnosi in psichiatria*, Aut Aut n. 375/2013, Il saggiatore, Milano
- Beneduce, R., Pulman, B., Roudinesco, E., 2005, *Etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino
- Beneduce, R., Roudinesco, E. (a cura di), 2005, *Antropologia della cura*, Bollati
- Boringhieri, Torino
- Benhabib, S., 2005, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna
- Benjamin, W., 1962, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino
- Bourguois, P., 2005, *Cercando rispetto, Drug economy e cultura di strada*, Derive Approdi, Roma
- Butler, J., 2020, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano
- Caruth, C., 1995, *Trauma: Explorations in Memory*, Johns Hopkins, Baltimore
- Castoradis, C., 2022, *L'istituzione immaginaria della società*, ed. Mimesis, Milano
- Comaroff, J., Comaroff, J. (eds.), 1993, *Modernity and its malcontents. Ritual and Power in postcolonial Africa*, The University of Chicago Press, Chicago
- Connerton, P., 1989, *Come le società ricordano*, Armando, Roma
- De Martino, E., 2002, *La terra del rimorso*, Net, Milano
- Devereux, G. 1978, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma
- Fanon, F., 1996, *Pelle nera Maschere bianche*, Tropea, Milano
- Fanon, F., 2000, *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino

- Fanon, F., 2007, *Scritti politici*, Derive Approdi, Roma
- Farmer, P., 2008, Sofferenza e violenza strutturale, diritti sociali ed economici nell'era globale, in A.a. V.v., 2008, *Annuario Antropologia: Sofferenza sociale*, Meltemi, Roma
- Fassin, D., 2014, *Ri-Politicizzare il mondo*, Ombre Corte, Verona
- Fassin, D., Rechtman, R., 2001, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, Paris
- Kleinman, A., 1996, *How Bodies remember*, Johns Hopkins University Press, Baltimora
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M. (eds.), 2000, *Social Suffering*, University of California Press; Berkeley
- Levi, P., 1991, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino
- Malkki, L. H., 1995, *Purity and Exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, Chicago University Press, Chicago
- Moro, M.R., 2004, *Bambini immigrati in cerca di aiuto*, Utet, Torino
- Mbembe, A., 2002, *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Bari
- Nathan, T., 2003, *Non siamo soli al mondo*. Bollati Boringhieri, Torino
- Nathan, T., 1996, *Principi di Etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino
- Nathan, T., Stengers, I., 1996, *Medici e Stregoni*, Bollati Boringhieri, Torino
- Ong, A., 2005, *Da rifugiati a cittadini*, Cortina, Milano
- Queirolo Palmas, L., 2006, *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano
- Sartre, J.P., 1958, *Essere e nulla*, Einaudi, Torino
- Sayad, A., 1979, *Les enfants Illégitimes*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol 25, Persee, Paris
- Sayad, A., 2002, *La doppia assenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano
- Siebert, R., 2010, *Voci e silenzi post-coloniali*, Carocci, Roma
- Stengers, I., 2003, *Il laboratorio etnopsichiatrico*, in Nathan, T., *Non siamo soli al mondo*, Bollati Boringhieri, Torino
- Taliani, S., Vacchiano, F., 2007, *Altri corpi*, Unicopoli, Milano
- Wacquant, L., 2006, *Punire i poveri*, Derive Approdi, Roma
- Yahyaoui, A., 2002, *Filiazione, Affiliazione, De-filiazione: percorsi di crescita in un contesto migratorio*. in Gecele, M. (a cura di), 2002, *Fra saperi ed esperienza*. Il Leone Verde, Torino.

Processi migratori, margini urbani: quali forme di soggettività contro un mondo a pezzi?

*Produzione di marginalità, politiche del decoro,
forme di governo dei corpi e delle città*

Silvia Antinori

*Un negro che presenti la sua "faccia" - nient'altro che la sua faccia,
ossia la sua negritudine esistenziale - in un cocktail tutto di purissimi anglosassoni,
in un quartiere residenziale, dove è proibito abitare perfino ai "sudeuropei",
compie evidentemente un atto di rivolta.*

Col suo stesso "esserci", col suo stesso "esserci come negro".

[...] È la sua stessa presenza, con il suo "esserci", che è rivoluzionaria.

E ciò, secondo me, non avviene affatto a livello sovrastrutturale, ma strutturale.

*Infatti l'intera struttura è messa in ballo e in pericolo, dal solo "esserci" della faccia di un
negro o dell'opera di un autore.*

Pier Paolo Pasolini, 1968⁵

Produzione di margini

Le odierne griglie giuridiche che imbrigliano il fenomeno della migrazione disciplinandolo in precise caselle e in specifici spazi, sono state elaborate entro una cornice storica disegnata dal particolare incrocio (stratificato e spesso incoerente) di legislazioni nazionali e sovranazionali, si situano in precise genealogie con radici storiche profonde e sono andate modificandosi nel tempo⁶.

L'attuale gestione dei processi migratori in ambito (euro)italiano, anche attraverso la costruzione di uno specifico percorso di accoglienza per richiedenti asilo, a cavallo tra emergenza e assistenza, intrinsecamente produttiva di scarti (Sorgoni 2022) e illegalità (De Genova 2002), ha generato negli ultimi anni il configurarsi di particolari territori di margine, a latere dei territori "legittimi", su cui si vuole in questa sede porre l'attenzione.

"Campi di accoglienza e abitazioni improvvisate, piazze e stazioni, economie regolari o fatte di

5 Citazione riportata in didascalia nella mostra Pier Paolo Pasolini. TUTTO È SANTO. Il corpo poetico, allestita presso il Palazzo delle Esposizioni a Roma (19.10.2022-26.02.2023).

6 Sulla costruzione di rappresentazioni e tassonomie circa i processi di mobilità umana, sulla centralità assunta dalla categoria di migrante forzato/rifugiato dagli anni '90 ad oggi e su come siano mutate le politiche europee in materia migratoria in senso fortemente escludente e selettivo, specialmente dal 2015 in poi, rimando alla specifica letteratura a riguardo.

espediti, attese protratte e rituali burocratici, violenza sociale e sopraffazione, marginalità spesso estrema e abbandono istituzionale scandiscono tempi e spazi della richiesta d'asilo in Italia" (Ciabbarri-Pinelli 2017), non solo durante l'iter burocratico per la richiesta di protezione internazionale ma anche una volta ottenuto il documento (si pensi alla protezione legata al permesso per "motivi umanitari" - già abrogato nel 2018 e oggi "protezione speciale"-, di durata limitata ed estremamente fragile, concepito come temporaneo, da rinnovare - non facilmente - alla scadenza e potenzialmente revocabile qualora si ritenga venga meno la sussistenza dei requisiti richiesti).

"Essere" senza documento vuol dire, *banalmente*, tra le altre cose, non poter ottenere un contratto di lavoro in regola né tantomeno poter stipulare un regolare contratto di affitto. In molte circostanze, la persona richiedente (o diniegata) entra in uno stato di assoluta precarietà. Ciò accade con ancor più forza per le persone che non entrano direttamente nel circuito della protezione, non vengono ammesse, vengono espulse, dimesse, o, per vari motivi, se ne sottraggono.

Tale circuito è infatti concepito imponendo l'aderenza a determinati canoni saldamente etnocentrici e impregnati di logica umanitaria (Fassin 2018), che non tengono conto della pienezza politica e dei reali piani di vita dei soggetti accolti, canoni fondati in osservanza di principi o di idee di migrante, di persona o di *fanciullo* - per ciò che riguarda i cosiddetti "minori stranieri non accompagnati" -, e così via, assolutamente situate, seppur dichiarate universali, culturalmente dirette e arroganti, fortemente disciplinanti e mutilanti desideri e progettualità altre⁷. Non ammesse, "respinte sulla strada" (Curcio 2009), sottrattesi al percorso istituzionale, molto spesso dunque per violenze e carenze insite nel sistema di accoglienza stesso, molte persone si trovano a muoversi attraverso un arcipelago di strategie di sopravvivenza, tattiche di re-insediamento a volte latitanti nel sottobosco dell'illegalità (Staid 2015). Si *diventa* "irregolari" in qualche punto della propria traiettoria biografica, si diventa persone escluse dal mercato del lavoro formale e dall'assistenza pubblica, gettate nelle maglie del più bieco sfruttamento, del caporalato, e così via. "Sotto ad una superficie burocratica - che permette il controllo dei soggetti e che rende giuridicamente visibile il loro percorso - una realtà sommersa, disperata e povera scorre all'ombra della legge. Campi, strutture dell'abbandono, luoghi d'abitazione improvvisata *sono da considerarsi spazi politici anche per le soggettività e il senso del sé di chi in questi luoghi abita o permane*" (Ciabbarri - Pinelli 2017:66, corsivo mio). In tali luoghi e spazi dell'indeterminatezza, si attivano in molti casi "comportamenti codificati all'interno di una sub-cultura marginalizzata, che si offrono ai soggetti che ne fanno parte come soluzioni locali a un'esperienza di vulnerabilità strutturale"

.....
7 Credo che occorra interrogarsi profondamente circa la violenza dei regimi di frontiera e l'inadeguatezza delle politiche di accoglienza di fronte al dato lampante che il numero di minori stranieri non accompagnati (soggetti reputati non respingibili e aventi immediato diritto alla tutela e al collocamento in apposite strutture) scomparsi in Europa sia altissimo: in Italia si parla di 1.173 MSNA "spariti nel nulla" in soli quattro mesi nel corso 2022.

Cfr. <https://www.meltingpot.org/2022/05/1-173-minori-stranieri-non-accompagnati-scomparsi-in-4-mesi/>

Le cause soggiacenti tale fenomeno sono disparate e intricate e il discorso è ovviamente molto delicato, anche perché sono sovente chiamate in causa reti di criminalità e business illegali sia locali che transazionali; tuttavia nelle strade delle nostre città è possibile incontrare molte persone fuoriuscite dall'accoglienza vivere in regimi di invisibilità e prodursi in attività "illecite", lavoro sessuale, ecc. (mercati di cui usufruiscono principalmente cittadini adulti italiani e turisti), in quanto percepiti come più in linea con progettualità esistenziali e "mandati" migratori rispetto a ciò che invece accade nei percorsi istituzionali.

(Staid 2015:32), in risposta a un'esclusione senza alternative, che devono essere in quest'ottica perlustrati, proprio nella tensione costante e nell'attrito prodotto tra oppressione strutturale e slancio legato al proprio progetto di vita - quell'"eccesso di agency" che la logica umanitaria tende a governare e amputare.

Le politiche e le pratiche burocratiche che combinano meccanismi di cura, controllo e abbandono istituzionale – laddove per abbandono si intende la responsabilità dello stato nel lasciar penetrare la sofferenza nella vita quotidiana delle persone (Ciabbari – Pinelli 2017), per cui "la visibilità dell'esclusione racconta altri modi con cui la sovranità dello stato agisce e ridefinisce la sua autorità" (Pizza in ib.:67) -, mostrano con tutta evidenza le contraddizioni insite nel paradigma umanitario e nel regime di frontiera europeo. Una delle principali conseguenze di questa politica è la produzione di una "popolazione ipermobile di homeless", una popolazione di "soggetti erranti" (Fontanari 2019) che attraversa, spesso in maniera ciclica, il paese e le frontiere, che disegna geografie, attraversa spazi "in ombra": edifici occupati (penso, nel contesto romano, alle enormi strutture fatiscenti prive di servizi essenziali e coperte di residui tossici nella zona di Tor Cervara, nella "Tiburtina Valley", ma non solo, in cui centinaia di persone hanno trovato in qualche modo rifugio negli anni), insediamenti informali, veri e propri "ghetti" come quelli legati al bracciantato che punteggiano le campagne italiane, "giungle" (come quella di Calais) nelle zone di passaggio e di frontiera (si pensi anche a Ventimiglia), ritagli negli interstizi urbani, specialmente attorno agli snodi di transito, e così via.

Questo anche perché, oltre alla produzione di margini connaturata al sistema, come sostiene Fontanari (2019) il principio che soggiace ai criteri di controllo della mobilità su suolo europeo implica l'assunzione che il percorso (e il progetto) migratorio sia mono-direzionale, un movimento lineare e limitato nel tempo, piuttosto che multi-direzionale, frammentato e in divenire, e si organizza su di una idea che fa capo all'assioma della stanzialità (tanto che quello della *residenza*, peraltro requisito estremamente difficile da reperire per le persone migranti fuori dall'accoglienza e senza documenti, è un criterio fondamentale per poter accedere a servizi, essi stessi strutturati sul principio di immobilità stanziale, e usufruire di diritti fondamentali – criterio che diviene quindi fortemente escludente) e ad una idea di persona/migrante assolutamente circoscritta, che restringe l'autonomia, la possibilità di movimento, o quella banalmente di scegliere, ad esempio, in quale luogo vivere, anche in relazione a reti sociali.

L'Italia è uno dei paesi di primo approdo, di sbarco dalla cosiddetta "rotta mediterranea centrale" o da quella "turca", ma anche frontiera di accesso a nord-est dalla "rotta balcanica" ed è quindi uno dei paesi centrali nelle geografie di movimento per ciò che riguarda i percorsi migratori, spesso immaginato dalle persone migranti come tappa verso altre destinazioni desiderate, in contrasto con quanto stabilito dallo schema del Regolamento Dublino⁸ e altre modalità di controllo del movimento. Si resta perciò spesso in Italia una volta identificat*, si richiede l'asilo, o, entrando nel sottobosco dell'illegalità, si rimane, o ancora si aspetta di partire - o ripartire. Spesso, una volta fuori,

8 Il Regolamento, derivante dall'omonima Convenzione, inerente alla determinazione dello stato competente per l'esame di una domanda di asilo presentata in uno degli stati membri della Comunità Europea. È possibile richiedere l'asilo in uno solo degli stati membri (verosimilmente quello di arrivo).

si torna comunque ciclicamente per rinnovare il documento (pratica che può durare anche anni – come è avvenuto per l' "emergenza da Covid – 19"), magari dormendo in strada, o seguendo i lavori stagionali, o ancora altro motivo, attraverso reti sociali, economie sommerse e nodi di circolazione. Questi movimenti frammentati ma ricorsivi creano territori su un doppio livello: margini di circolazione attraverso l' Europa, margini all' interno del territorio nazionale e dei territori urbani. In questo contesto Milano, Torino o Roma, in quanto grandi città, rappresentano nodi di passaggio all' interno delle multiple traiettorie delle persone migranti. Di conseguenza a tale fenomeno vengono a prodursi realtà abitative di estrema precarietà, spazi di vita negli interstizi, *ai margini dello Stato ma spesso al centro delle città*, che generano il configurarsi di territori paradossali e che meritano per la loro complessità ed eloquenza di essere interrogati. Credo sia piuttosto urgente, dato il momento storico che vede un esponenziale aumento della presenza migrante al di fuori del circuito di accoglienza, perlustrare tali spazi e territori di margine che si conformano in diretta relazione al sistema stesso.

L' intreccio tra processi migratori e precarietà abitativa e/o homelessness appare sempre più come centrale e rilevante per varie ragioni, eppure, nonostante lo spessore, resta poco affrontato sia nella produzione scientifica che nel dibattito pubblico. A livello empirico è una realtà fortemente tangibile: anche solo badando al piano quantitativo infatti il numero di persone migranti in strada o presso insediamenti informali è in grande aumento, iniziano ad essere palpabili gli effetti scaturiti dalla gestione emergenziale e intrinsecamente produttiva di scarti dei processi migratori degli ultimi anni e soprattutto si assiste alla *stratificazione e cronicizzazione* di situazioni di estrema precarietà abitativa (ed *esistenziale*). Per fornire qualche dato, da un recente rapporto prodotto dall' organizzazione *Medici Per i Diritti Umani* relativo agli insediamenti informali di persone migranti a Roma:

Anche a Roma, la fase dell' accoglienza ha ed ha avuto sicuramente un ruolo determinante nel favorire o ostacolare i percorsi di autonomia e l' accesso a condizioni di vita dignitose. Nonostante il modello dell' accoglienza diffusa - basato su piccole strutture inserite nel tessuto sociale e dotate di servizi per l' inclusione - sia ormai riconosciuto come virtuoso e capace di generare integrazione, a Roma resta dominante il modello dei centri di grandi dimensioni situati in zone periferiche della città o nei Comuni limitrofi, che nel corso degli ultimi anni sono addirittura aumentati rispetto al passato: se infatti nel 2018 i centri di grandi dimensioni – con una capienza superiore ai 100 posti – costituivano il 49,97% dei posti disponibili, nel 2019 essi rappresentavano il 68,41% del totale dei posti, con un aumento del 37% in pochi mesi. Ai centri di medie e piccole dimensioni rimaneva solo il 16,5% dei posti complessivi, contro il 29,4% dell' anno precedente¹⁸. Ad oggi, i progetti SAI presenti nel Lazio sono 40, per un totale di 2761 posti, di cui 38 per persone con disagio mentale o disabilità fisica e 89 per minori non accompagnati. A Roma e provincia essi sono 10 per un totale di circa 1800 posti attivi, a fronte di 2100 posti distribuiti in 26 CAS solo nella città di Roma. Secondo i dati ISTAT dell' ultimo censimento (2015) sono circa 8.000 le persone senza dimora presenti a Roma, più del 15% del totale nazionale, a cui vanno aggiunte alcune migliaia di persone che vivono presso insediamenti informali o edifici occupati. Le stime del 2018 (Rapporto sulle povertà a Roma – Caritas), parlano invece di circa 14.000 persone tra strada e insediamenti precari. Tra queste, si concentrano migliaia di persone migranti

con o senza permesso di soggiorno e di persone richiedenti asilo e titolari di protezione internazionale in attesa dell'assegnazione di un posto in un centro di accoglienza o che, avendone già usufruito, si trovano costrette a cercare alternative alloggiative di fortuna. Non esistono dei censimenti ufficiali della popolazione degli insediamenti spontanei, anche perché la frequenza delle operazioni di sgombero in assenza di soluzioni abitative alternative ha avuto come effetto la dispersione degli abitanti in ulteriori insediamenti sparsi sul territorio, spesso più inaccessibili e in condizioni di precarietà ancora più estreme, nel totale degrado e senza la possibilità di accedere a beni e servizi di prima necessità.

Nel corso degli ultimi anni, in particolare a partire dal 2014, si è assistito ad un aumento della presenza di richiedenti asilo, rifugiati e titolari di protezione internazionale negli insediamenti precari della città di Roma, ma anche nei ghetti dello sfruttamento nel settore agricolo, in particolare nella Piana di Gioia Tauro (Calabria) e nell'area della Capitanata (Provincia di Foggia). A Roma si stima oggi una presenza di circa 2000 persone, tra richiedenti asilo, rifugiati, titolari di protezione internazionale e migranti in transito, presso gli insediamenti informali.

Tale aumento è attribuibile a diversi fattori, tra i quali la crescita esponenziale dei flussi migratori a partire dal 2014, le criticità del sistema di accoglienza e integrazione fin qui descritte, la carenza di opportunità di inserimento socio-abitativo sia nelle grandi città che in territori particolarmente depressi dal punto di vista socio-economico. Nella città di Roma, ad esempio, secondo quanto riferito dai pazienti di MEDU che vivono presso gli IS [Informal Settlements] e in particolare presso gli edifici occupati, un importante ostacolo all'autonomia abitativa è rappresentato dall'elevato costo degli affitti unito alla difficoltà da parte delle PoC [Persons of Concern] di fornire sufficienti garanzie economiche ai proprietari degli immobili. Anche il possesso di un lavoro in regola e continuativo è un requisito piuttosto raro tra le persone assistite da MEDU, le quali si trovano nella maggior parte dei casi a svolgere lavori saltuari come magazzinieri, braccianti agricoli stagionali o in settori quali l'assistenza domestica e alla persona, quasi sempre sottopagati, frequentemente senza un contratto o, laddove sia presente, con irregolarità salariali e contributive. Inoltre, soprattutto presso gli stabili occupati, sono presenti anche nuclei familiari monoreddito, con entrate insufficienti a sostenere le spese necessarie per pervenire ad un'autonomia abitativa. Gli insediamenti spontanei e le occupazioni abitative rappresentano un riparo temporaneo anche per i migranti che si fermano in Italia per brevi periodi prima di proseguire il viaggio verso altri Paesi europei dove intendono presentare richiesta di asilo, così come per i richiedenti asilo ai quali non viene assegnato un posto in accoglienza fino alla verbalizzazione della domanda di asilo o per quanti sono in fase di ricorso dopo un diniego della protezione internazionale, o per quelli a cui, per vari motivi, l'accoglienza è stata revocata. [...]

Anche le stazioni ferroviarie sono luoghi di vita e di transito per persone senza dimora, una popolazione molto eterogenea per storie di vita, nazionalità, età, condizioni sociali, vulnerabilità.

MEDU - UNHCR 2022:12-13

Il margine è funzionale al centro: sicurezza e decoro = consumo.

INTERSEZIONI TRA PROCESSI MIGRATORI E HOMELESSNESS

Seguendo le rotte urbane di molte persone migranti fuori dal sistema di accoglienza nella città di Roma, in cui ho svolto una lunga ricerca etnografica da cui traggio il materiale empirico qui presentato, alcuni territori sono parsi particolarmente significativi. Tra tutti, il territorio di Roma Termini, stazione ferroviaria centrale della capitale, snodo di transito su più livelli, rappresenta uno dei luoghi nevralgici e più trafficati della città, punto primario di passaggio e aggregazione, grande soglia di accesso alla città che permette di muoversi su scala urbana, nazionale e sovranazionale, storicamente territorio sede di servizi per fragilità sociali e reti di volontariato, luogo in cui le trasformazioni urbane si intrecciano con i processi globali e dove "il qui" si combina ossimoricamente con "l'altrove". Tale territorio, in quanto nodo urbano denso di complessità, merita un discorso a sé stante e un affondo su alcuni aspetti che riguardano le aree delle grandi stazioni e i processi di trasformazione (di riqualificazione, commercializzazione e securizzazione) che le stanno imponendo. Nella città di Roma, così come Termini, la stazione Tiburtina assume un'importanza particolare in quanto stazione principale degli autobus della capitale. Autobus che viaggiano su suolo nazionale e internazionale, collegando varie città continentali e dunque punto di partenza e approdo per molte rotte migratorie dall'Est Europa. Il territorio ha nel tempo ospitato insediamenti informali di persone italiane e migranti, dal 2015 presidio dell'associazione *Baobab Experience* che ha agito negli anni da centro informale di ricezione per persone migranti cosiddette "in transito", specialmente, ma non solo, provenienti dal Corno d'Africa, e tutt'oggi, nonostante i numerosi sgomberi, ancora in funzione nell'attività di supporto materiale e informativo. Anche la Stazione Tiburtina ha subito e sta subendo un imponente processo di riqualificazione. Allo stesso modo si connotava l'area della Stazione Ostiense, che ha accolto nel tempo vere e proprie tendopoli – occupate da persone migranti soprattutto provenienti dall'Afghanistan, ora "riqualificata" e sede di *Eataly*, "il tempio del gusto", con un'operazione di marketing titolata sui giornali in maniera assai eloquente "Air Terminal esce dal degrado"⁹. Se è vero che a livello retorico i termini decoro/degrado sono estremamente (e strumentalmente) ambigui, nella prassi la modalità di "riscatto dal degrado" è ben definita traducendosi nella *riqualificazione* dell'area interessata in luogo di mercificazione, passando così implicita l'equazione *decoro = possibilità di consumo*, e naturalizzandosi la connessione per niente scontata tra degrado/decoro e sicurezza, celate da un velo moraleggiante (Marzorati-Semprebon 2015). In questo passaggio mi sembra risiedere una chiave importante per comprendere quanto stia accadendo nelle aree di molte città.

La connessione tra migrazione e sicurezza che caratterizza la legislazione in materia migratoria in Italia sin dagli anni '90 ("pacchetti sicurezza") è ultimamente esplicitamente sempre più legata a tematiche di ordine pubblico in contesto urbano: si prendano come esempio letterale il decreto Minniti-Orlando divenuto legge (48/2017) Disposizioni urgenti in materia di sicurezza

9 Cfr. <https://www.arketipomagazine.it/roma-air-terminal-ostiense-esce-dal-degrado/>

delle città, tra cui le *Disposizioni a tutela della sicurezza delle città e del decoro urbano (ove dunque il decoro urbano diviene uno dei fattori costitutivi della nozione di sicurezza)* o le più recenti disposizioni *Misure della sicurezza delle città, l'immigrazione e la protezione internazionale*¹⁰. Il processo di modifica strutturale e securizzazione urbana si inserisce nel solco di retoriche che hanno riguardato le principali città europee, specialmente in alcuni punti nevralgici, primariamente in relazione a misure antiterrorismo, a partire dai primi anni 2000 (si veda come esempio l'"Operazione strade sicure"¹¹). Siffatto processo, tuttora in atto, ha poi materialmente investito le principali stazioni ferroviarie italiane a partire dal 2015¹², modificandone la struttura. Nel settembre 2015 infatti, in seguito al sanguinoso attacco al Bataclan di Parigi e in coincidenza dell'Expo, poco dopo la stazione centrale di Milano

anche Roma Termini alzava muri di plexiglas prima dei binari, e i gate entravano esplicitamente nella narrazione delle misure antiterrorismo. Si arrivava a scrivere che, con i varchi, "Trenitalia vuole sia contrastare il terrorismo, sia garantire protezione per i viaggiatori e per i dipendenti". [...]

Eppure è evidente che questo nesso non ha alcun senso. Con poco più di due euro un terrorista può procurarsi un biglietto per Zagarolo o Monza, usarlo per attraversare indisturbato i varchi a Termini o a Milano centrale e, immediatamente dopo, aprire il fuoco o farsi esplodere. [...]

A Firenze una stazione mai realizzata è costata, secondo il Post, quasi 800 milioni di euro; a Bologna lo scalo per l'alta velocità inaugurato nel 2013 ne è costati 530. Ed è considerato dalla stessa Rfi [Rete Ferroviaria Italiana] "un esempio critico, non appetibile dal punto di vista commerciale", con conti a rischio e difficoltà logistiche. Davvero, in queste due città, quel che urge sono i gate? No, decisamente le motivazioni fornite da Fs [Ferrovie dello Stato] non dicono tutto: i varchi ai binari, prima di essere una soluzione tecnica, sono un dispositivo sociale. [...]

Le panchine sono scarse e ostili a chi ha bisogno di riposo, con braccioli "anti-bivacco" che impediscono di sdraiarsi. Non c'è più la sala d'attesa, sostituita da negozi già nella ristrutturazione del decennio scorso. I bagni sono a pagamento e delle fontanelle non resta neppure il ricordo.

Bukowski 2017

Tramite questo articolarsi di disposizioni quel che si produce è de facto l'accesso selettivo di persone a luoghi che non sono più del tutto pubblici poiché o esplicitamente inaccessibili (si vedano le sale d'attesa ad esempio) o destinati ad una nuova funzione: quella del consumo. Spazi che erano collettivi dunque ora non sono più agilmente attraversabili, né tantomeno vi è la possibilità di mettere in atto pratiche alternative a quelle dello shopping. A riempire l'ambiguità del termine "degrado" sono i gruppi sociali di volta in volta considerati indesiderabili, in questo caso persone

10 Cfr. <http://www.governo.it/it/articolo/comunicato-stampa-del-consiglio-dei-ministri-n-65/15333>

11 Cfr. https://www.esercito.difesa.it/operazioni/operazioni_nazionali/pagine/operazione-strade-sicure.aspx

12 Cfr. <https://www.internazionale.it/notizie/2015/04/15/legge-antiterrorismo> Il 2015 è anche l'anno in cui le politiche europee in materia migratoria, come accennato, subiscono una svolta in senso restrittivo, svolta materialmente immediatamente visibile nei suoi effetti nella gestione delle frontiere nazionali (e interne).

senza dimora/migranti ("Noi genti povere" dirà A.), relegate perpetuamente nella formazione di nuovi confini e margini interni - laddove il confine è inteso come dispositivo processuale atto a creare asimmetrie attraverso meccanismi di filtraggio, selezione e categorizzazione. A proposito della costruzione e variabilità delle concezioni inerenti decoro / degrado (da inserire entro la diffusa e salda tendenza volta a criminalizzare le povertà), dell'attuazione di pratiche ostili e del cambiamento nel tempo del territorio, mi sembra estremamente significativa la cruda e lucida testimonianza di A., senza dimora tunisino da decenni in Italia, oggi tragicamente scomparso, solito sostare alla Stazione Termini, di seguito riportata:

Non va bene che la gente dorme fuori. Non puoi abbandonare le genti povere così. Quello che fanno con l'acqua¹³, per me, è un modo, una politica di governo, sicuro al 100%, per me. È la prima volta, la verità, sono qui da 30 anni, che vedo questa cosa. Perché? È arrivata dal governo quella cosa. E dormire dove? Non lo so: una casa, una casa abbandonata...

Non pulisce nessuno così prima...è cambiato tutto, la stazione... Non entro dentro, non posso restare nemmeno un minuto, due minuti, per fare colletta, non solo io ma tante persone, arriva il carabiniere e scrive, la volta dopo ti porta in caserma.

Cambiato tutto, è cambiata per tante cose.

Anche il bagno non c'è qua, dai! Prima c'erano due, tre bagni per la gente. Guarda la stazione com'è schifo! Perché non metti due o tre bagni qua per le persone povere? Io sono contento se è tutto pulito. Io trovo le bottiglie e le butto nella spazzatura. Io non lavoro, volontario faccio quella cosa.

Ora bisogna pagare per andare in bagno.

Senza soldi non puoi vivere qua, muori. Cambiato tutto.

Il povero è morto e non frega niente. Perché non aiutano per non dormire fuori? Per non prendere le malattie?

L'altra volta abbiamo trovato un morto qua, un giovane africano, vicino al tabacchino... com'è morto quel ragazzo? Com'è morto?? è quello il problema. Perché non ci danno una casa, anche 5 o 6 persone per dormire, per fare una doccia?

Lui era lontano dalla droga, com'è morto allora? Non va bene.

Fai un controllo qua, la stazione Termini è un grande problema. [...]

Loro hanno perso la testa perché stanno per strada.

Sicuro 100%, ancora giovani giovani. Puoi salvare subito sennò perdi tutto quanto.

Perché non mettono gli assistenti sociali qualcosa per mettere un palazzino piccolo per noi? La stazione dopo è libera e tranquilla per tutti quanti, per noi e anche per voi.

Non puoi lasciare così che la gente muore, tante cose, non puoi parlare... arriva il giorno in cui parlerò serio serio, adesso no.

.....
13 Si riferisce al fatto che Grandi Stazioni, nell'inverno del 2021, ogni sera a mezzo di idropulitrici era solita spargere acqua fredda di fronte all'ingresso centrale di Termini, per impedire ai senza dimora di organizzare i loro giacigli e dormire a ridosso delle vetrate (unico posto riparato) - come si vedrà anche oltre.

Non ho capito perché buttano l'acqua addosso a te, a dormire...come mai? Che ho fatto? Una rapina? Non è per pulire...

C'erano prima i bagni e le docce...nel 90'...e non trovavi niente sporco. Adesso è cambiato tutto, c'è il negozio, è chiuso quello. Adesso dove vado al bagno io? Dove? C'è diritto al bagno anche per gli stranieri. Entro al bar e dice di no, non puoi entrare al bar. Dove vado io?

Intervista a A., dicembre 2021

Oltre ai dispositivi materiali di controllo ed esclusione quali i gates e i tornelli, o di "architettura ostile" come dissuasori di cemento posti negli unici punti riparati nei quali è possibile sdraiarsi, panchine antibivacco, ecc., a caratterizzare la quotidianità delle persone senza dimora che frequentano la stazione è anche l'attuazione costante di pratiche di controllo, che in combinazione a dinamiche dell'abbandono e tuttavia alla presenza di servizi sociali nell'area, contribuiscono a rendere il territorio di Termini una sorta di "hotspot di sospensione" in cui si producono forme di soggettività che potrebbero essere in qualche modo definite *liminali* (si parla di uno spazio interstiziale connotato dalla compressione e disgregazione delle dimensioni temporali che ineriscono passato e futuro dei soggetti. In qualche modo dispossessione politica, economica ma anche spaziale e temporale qui coincidono). A differenza del "campo" d'accoglienza, inteso come dispositivo omogeneo, parliamo di uno spazio urbano molto complesso e caratterizzato da una molteplicità di pratiche e ritmi, eppure per molti versi sembra plausibile applicare ciò che la letteratura etnografica sulle migrazioni forzate riporta a proposito dei centri di ricezione: si realizzano infatti costantemente, oltre ad interventi puntuali e violenti, percepiti spesso come arbitrari, pratiche opache e "miopi" (Whyte 2011) di controllo e sorveglianza. Tali pratiche contraddittorie costantemente ripetute, hanno come effetto quello di produrre specifiche soggettività, "non docili" (ib.) ma sempre potenzialmente "espellibili" e "deportabili" (De Genova 2002), *sempre sfruttabili* e strumentali alla costruzione di narrazioni morali (degrado e insicurezza) e governance dei territori. Riporto un asciutto stralcio dal diario di campo in riferimento a un episodio avvenuto nel settembre del 2021 in cui sono coinvolte alcune persone migranti in "varia condizione di homelessness" solite accamparsi per dormire nel lato della Stazione Termini di Piazza dei Cinquecento:

7 settembre, sera

[...] Arrivata al solito angolo trovo K. [...]: "N.! N.!" urla, appena mi vede, facendo il gesto con le mani incrociate a simboleggiare l'arresto. Altre persone arrivano. Il racconto è concitato: stamattina verso le 9, la polizia, saranno stati una decina di agenti, ha portato via con un "pullman" (così mi dicono) molte persone che dormivano lì tra cui N., L. e M..

Sono stati tutti trasportati al commissariato e trattenuti per ore.

L., vista la giovane età, è stato rilasciato dopo un po'.

I racconti si fanno sempre più concitati, arabo, italiano... Un uomo, senza dimora di Termini, anche lui tradotto in commissariato stamattina si sfoga: "Mi hanno portato in questura e tenuto lì senza bere e senza mangiare, come schiavo... perché bastardi di merda, ho parlato, io c'ho i documenti regolari non ho paura, anche per rispetto anche degli altri, qui c'è gente che soffre..." [...]

Le forze dell'ordine hanno poi allertato l'AMA: le coperte, le scarpe e i pochi indumenti delle persone prelevate sono stati gettati via. [...]

Dopo qualche ora, vediamo comparire M.: lo hanno rilasciato. Lui era in attesa di cambiare il suo documento per tornare poi in Germania. [...] Torna anche N.[...].

Le forze dell'ordine hanno compiuto una sorta di sgombero, come quelli che hanno periodicamente investito il Baobab a Tiburtina, in nome del decoro, senza occuparsi di trovare alternativa per le persone che non hanno una dimora e che sono tornate a dormire esattamente nello stesso punto la sera stessa. I migranti di Termini non sono seguiti da avvocat o operator*, spesso non hanno telefono per avvisare, nel caso in cui dovessero essere trasportati in un CPR, nessuno potrebbe saperlo.*

9 Settembre

N. mi dice che la polizia è intervenuta anche ieri e anche stamattina. Sempre portando persone in questura e poi gettando via abiti e coperte.

Così ogni giorno, da 3 giorni.

Leggendo quanto riportato dai siti ufficiali della Polizia di Stato e ripreso da alcune testate giornalistiche, per le operazioni come quella sopra descritta si parla di *Interventi di controllo, sanificazione e riqualificazione*, attuati dalla Polizia di Stato in collaborazione con la Polizia Locale di Roma Capitale, Trenitalia e l'AMA¹⁴. Mi sembra davvero di rilievo sottolineare quanto per tale intervento si adotti nella retorica ufficiale il termine *riqualificazione* (e quanto questo sia sempre più in uso, quasi surclassando il tanto abusato *decoro*).

Riqualificazione, decoro, degrado, controllo, sicurezza, immigrazione, sanificazione (quest'ultima sempre più presente) costituiscono dunque le principali chiavi retoriche attraverso cui si giustificano interventi incisivi, prassi trasformative degli spazi, agiti sistemici di vulnerabilizzazione. L'apparentemente inutile esercizio di accanimento che consiste nella distruzione materiale delle poche coperte, delle scarpe e degli zaini delle persone senza dimora che dopo il trattenimento si troveranno inevitabilmente a tornare nello stesso posto (vista la lacunosità di soluzioni alternative all'accoglienza delle persone senza dimora), ha nella realtà quotidiana effetti tremendamente concreti. Si disperdono e disgregano socialità, competenze e tattiche di sopravvivenza, attanagliando in una voragine di incertezza e infinita coazione a ripetere. Dopo quanto accaduto, N. non ha dormito per due giorni. Mi ripete di avere "il morale a zero", di essere preoccupato e non dormire "perché sta pensando al futuro", qualcosa si è spezzato circa la percezione di sé, anche in un piano proiettivo. Tra le persone migranti che vivono tale peculiare condizione di "homelessness intermittente", generalmente persone giovani, con cui ho maggiormente interagito, sono riscontrabili diffusamente aspetti sintomatologici, volendo utilizzare il vocabolario conforme ad un certo lessico, quali attacchi di panico, stati d'ansia, angosce e fobie – il vocabolo "stress" è largamente utilizzato in riferimento alla descrizione della propria condizione. A Termini le giornate sembrano senza fine: ci si muove ricorsivamente tra i vari servizi della città, senza possibilità di reale rifugio o riposo, dilaga la sensazione di estrema stanchezza fisica e psichica, le dimensioni temporali

.....
14 Cfr. <https://questure.poliziadistato.it/Roma/articolo/19985ecbb0a9b959f237450961>;
<https://www.fanpage.it/roma/centinaia-di-agenti-e-militari-assediano-la-stazione-termini-controlli-a-tappeto/>

assumono contorni dilatati, la notte non si dorme. La forza escludente del margine e il contesto di reale violenza della vita in strada è tale da poter risultare talvolta fatalmente decisiva nel percorso biografico dei soggetti in questione; provoca continue oscillazioni e tensioni, tra malessere e speranza, come ravvisabile in queste brevi note etnografiche:

S: "Quando hai fatto la richiesta per il documento?"

N: "Nel 2020, l'8 agosto... più di un anno.

Aspettare, aspettare... Io ho una buona testa, capito?

Io sono dritto così. Ma c'è troppo stress qui... Sono stanco.

Se io trovo lavoro non dormo in strada, dormo in hotel. Capito?"

da *Intervista a N.*, ottobre 2021

Una donna alle 6 del mattino mi ha coperto. Mi sentivo come un ladro di notte. Quando sono andato, ho trovato qualcuno coperto con la mia coperta. [...]

Cosa faccio fino ad ora? Sonno e la mancanza di concentrazione e ogni cosa negativa è negativa.

Messaggio di *H.*, novembre 2021

Now sleep on the street...oh Mamma mia! I wish, I wish in the future to change this situation... I don't worry for me, I'm strong - never get up, don't forget, never get up! - but somebody no, maybe drugs drugs drugs... you forget yourself!

da *Intervista a K.*, ottobre 2021

N., che nel 2021 ha 27 anni e da otto anni si muove attraverso l'Europa, entrando ed uscendo dalla legalità, ha deciso di lì a poco di lasciare Roma e tornare, almeno temporaneamente, in Sicilia sperando di riuscire ad ottenere il tanto agognato documento, pensato attualmente come unico appiglio per poter portare avanti il proprio progetto. La *sanatoria* del 2020, decreto-legge emanato in pieno lock-down, avrebbe dovuto avere lo scopo di regolarizzare le migliaia di persone che lavorano in nero nelle nostre campagne e nelle nostre città. Tuttavia, nonostante le molte pratiche avviate per consentire l'"emersione", solo pochi permessi sono stati al momento rilasciati e, al contrario, si sono andati spesso ad alimentare canali legati al caporalato. N. ha pagato il suo "datore di lavoro" ("padrone") migliaia di euro per ottenere un contratto e una dichiarazione di domicilio. Sta aspettando il documento da più di due anni, al momento vive in un garage limitrofo alla grande serra dove lavora per 4 € l'ora.

Mi pare di interesse riportare in ampliamento alle dinamiche poco sopra descritte un ulteriore episodio occorso durante il periodo di ricerca sul campo. Nel gennaio 2022 alcune persone volontarie intente a distribuire cibo a senza dimora all'interno della Stazione Termini (le persone che sostano *all'interno* della struttura, chiusa la notte, sono ormai pochissime) sono state fermate e allontanate da vigilantes e militari. Il 20 gennaio del 2022 il giornale *La Repubblica – Cronaca di Roma*¹⁵ titolava così: *L'esercito a Termini. "Vietato dare cibo ai senza tetto". Militari in divisa e vigilantes da qualche giorno fermano i volontari. "Dobbiamo difendere gli spazi commerciali"*. E ancora, in un

.....
15 Cfr. <https://roma.repubblica.it/cronaca/>

trafiletto sottostante: *Gli agenti sono pagati da Grandi Stazioni Rail "a tutela del decoro e della funzionalità dei 170 esercizi presenti nell'hub".* Quindi ad intervenire a tutela del *decoro* (= allontanare persone marginali in protezione di spazi commerciali *privati*, letteralmente) oltre ai corpi di vigilanza privata è addirittura l'Esercito. Qualche mese prima di quanto appena narrato, nell'inverno del 2021, si era venuta a consolidare la pratica da parte di Grandi Stazioni di spargere ogni sera gettate d'acqua di fronte agli ingressi di Piazza dei Cinquecento, come raccontava sopra A., per impedire alle persone senza dimora di accamparsi in quello che è il luogo più riparato e protetto, poiché coperto e chiuso da un lato – persone che si accampavano poi esattamente di fronte, sul lato opposto del marciapiede, solo più esposte alle intemperie. In seguito al susseguirsi sempre più serrato di tali episodi, nel febbraio del 2022 è stato indetto un flash-mob da parte di vari* activist*, a cui hanno aderito molte persone e realtà sociali, con lo scopo di porre l'attenzione sul dilagare di architetture e pratiche ostili per ciò che riguarda le persone senza dimora - punta dell'iceberg di un sistema che strutturalmente produce marginalità -, ma anche sui processi di privatizzazione di spazi collettivi e in generale sui processi di trasformazione che rendono meno fruibile la città per tutti*.

Entro la cornice del *decoro* si radicano infatti articolati modi di addomesticamento della città nella sua interezza. Uno dei canali tramite cui questa cornice agisce maggiormente riguarda l'ordine del simbolico: in linea con un processo ben più ampio e profondo di mortificazione di desideri, l'immaginario sociale/urbano viene costantemente *saturato*. Tale modalità si concretizza anche nella prescrizione d'uso dello spazio in senso univoco e monolitico; esprime il divieto, attraverso la punizione (si vedano anche i *Daspo* urbani, ecc.), di utilizzi divergenti o "troppo intensi" dello spazio pubblico¹⁶ impedendo di immaginare e fare altrimenti - ciò è particolarmente evidente pensando a quanto accade nell'area della stazione (ma si pensi banalmente, per restare a Roma, al fatto di non potersi sedere sui gradini della scalinata di Piazza di Spagna ad esempio, e l'elenco sarebbe infinito). In questo scenario, assume ancora più valenza pensare al corpo del migrante o del senza dimora come sempre "fuori luogo" (Sayad 2002), sempre potenzialmente sovversivo e sempre "doppiamente colpevole (ib.)"; in quanto capace di mostrare anche solo attraverso la sua presenza (corpo nello spazio) "sia le *allocrionie* implicite nelle rappresentazioni egemoni del politico, sia la natura *intersoggettiva* dei modi di presenza nello spazio" (Saitta 2019: 68).

.....

16 "Il discorso sulla sicurezza urbana mostra tutta la sua contraddizione proprio quando si riduce al tema del degrado. Degrado non sono, ad esempio, le condizioni infrastrutturali del patrimonio residenziale pubblico, o le condizioni in cui vivono alcune fasce della popolazione, ma le "inciviltà ambientali e sociali", tutta una serie di usi dello spazio pubblico considerati impropri e illegittimi (dal bere e al dormire per strada, o semplicemente l'uso troppo intenso dello spazio pubblico). Il tema della sicurezza urbana mostra così la sua componente estetica e si tinge di una connotazione morale, che spesso si traduce in discorsi che rimandano più alle norme di galateo di un ordinamento domestico che alla gestione di una città e della sua dimensione pubblica. In questo quadro, la risposta delle amministrazioni comunali si è spesso tradotta in una politica delle ordinanze, in particolare con l'introduzione del pacchetto sicurezza, nel 2008, che ha portato ad un crescente utilizzo di questo strumento da parte dei sindaci, che lamentavano una scarsità di risorse a loro disposizione per una gestione adeguata dell'insicurezza percepita dai cittadini. A queste si è affiancata una crescente presenza delle forze dell'ordine, non solo della polizia locale ma anche dei militari, spesso in un'ottica di intervento simbolico, come testimoniato spesso dalle stesse forze dell'ordine: si tratta infatti in molti casi di interventi giustificati non tanto sulla base della gestione di fatti criminosi quanto piuttosto dalla necessità di rispondere all'insicurezza dei cittadini con una presenza stabile e rassicurante sul territorio" (Marzorati-Semprebon 2015).

Il territorio di Termini è attraversato e *abitato* da una molteplicità di percorsi e soggetti migranti: da coloro che sono appena arrivati in territorio europeo, magari diretti altrove, a persone che tornano, accampate in attesa di pratiche burocratiche o seguendo il ritmo dei lavori stagionali in altre regioni italiane (dunque dirette nelle aree di Foggia o Rosarno ad esempio), a persone fuoriuscite dai circuiti dell'accoglienza, ad altre che si trovano in strada oramai da anni, anche in condizioni di sofferenza¹⁷ "cronica". Microcosmo, i cui numeri sono consistenti, assai variegato, caratterizzato dunque dall'eterogeneità di traiettorie, condizioni e temporalità, che ha portato a formulare alcuni interrogativi, tra cui: cosa vuol dire essere senza casa, o meglio vivere l'esperienza dello stare senza casa, e, in ultima istanza, di cosa parliamo quando parliamo di *homelessness*? - definizione per la quale non abbiamo neppure un termine italiano corrispondente. E quali questioni si sollevano nel momento in cui questa viene ad intrecciarsi col fenomeno della mobilità umana e quindi con le relative griglie e categorie e con i meccanismi e le tecniche che lo disciplinano?

Un punto importante sul quale riflettere riguarda proprio la disarticolazione di tassonomie e categorie specifiche in cui vengono incasellate multiple esperienze, categorie che divengono criteri di selezione ed esclusione, così come la messa in luce delle relative genealogie e dei tratti strutturali e intersecati di produzione di precarietà e dei loro effetti.

Mentre molto spesso si affrontano diversi fenomeni (come appunto la povertà, la questione abitativa e i processi migratori, ma andrebbero necessariamente aggiunte anche altre assi) da prospettive che rimangono poi distaccate, con la potenziale deriva di un miope spezzettamento, è invece importante sottolineare la trasversalità di alcuni aspetti. Come descritto per il caso di Termini, una chiave di lettura "spaziale" può rivelarsi molto utile per porre in evidenza l'intreccio paradossale delle questioni relative alla produzione di marginalità e alla loro gestione (anche attraverso l'analisi delle varie ordinanze e dell'incastro di più dimensioni legislative, ecc.). Come prospettiva di ricerca diviene prezioso perciò analizzare, soprattutto attraverso un approccio empirico, quali forme concrete assume il progetto politico rispondente alle logiche caratterizzanti il quadro neoliberale contemporaneo, le modalità di riproduzione di dinamiche intersecate di controllo e abbandono che caratterizzano costantemente le traiettorie di vita delle persone coinvolte su più piani e che ne plasmano intimamente le soggettività (Pinelli 2013).

Per nota di chiarezza, è importante sottolineare quanto in questo contesto si faccia riferimento al modello neoliberale non solo quale espressione della finanziarizzazione capitalista ma come un regime che include la governamentalità che regola in modo non uniforme i termini di vivibilità distribuendo le risorse e le vulnerabilità tra i diversi corpi – differentemente razzializzati, genderizzati e di classe (Athanasίου 2015).

L'indegno corpo della persona - senza dimora – straniera, in questo caso, è dichiarato pericolosamente precario (e punito) perché veicolo strumentalizzato per la securizzazione del corpo politico nell'immaginario neoliberista.

.....

17 Utilizzo i concetti di *sofferenza sociale* e *violenza strutturale*, facendo un preciso riferimento alla letteratura antropologica sul tema.

Quando il margine è liminale

La quasi totalità delle persone migranti incontrate a Termini è soggetta a indubbio comune regime di fragilizzazione, per lo meno per il fatto di vivere in strada e in uno stato di totale incertezza, anche giuridica. Tuttavia, anche a seconda delle plurime traiettorie e temporalità eterogenee, sono riscontrabili microrealità differenti, forme diverse di quotidianità. Anche per coatta brevità della durata della ricerca, non mi sono occupata, se non in maniera collaterale, delle situazioni di sofferenza cronica "avanzata". Queste però faticosamente irrompono nel racconto (come anche nell'intervista ad A. sopra riportata), in quanto parte cospicua della galassia di costellazioni di presenze sul territorio, che devono dunque quantomeno essere almeno nominate.

Di tali presenze nello spazio, in maniera lampante, i corpi ci interrogano - eccedendo il discorso: sono materia viva in cui s'imprimono e restano marchiate a fuoco le gerarchie del sistema, in cui è crudamente visibile il processo di *accumulazione di sofferenze*¹⁸, gli assalti e le invasioni di lungo tempo di ordini economici e forme di governo sul soggetto. Quelle che vengono prese in considerazione rientrano nell'orbita delle forme di sofferenza percepite come "ordinarie", imbricate e "disperse nella quotidianità", piuttosto che legate ad un preciso evento catastrofico, forme che rientrano nell'ingranaggio di funzionamento dello schema neoliberale di ineguale distribuzione sociale di vita e di morte, di speranza e dannazione (Povinelli 2011) atta alla riproduzione di rapporti sociali, e che spesso si innestano su altri percorsi e forme di violenza.

È proprio nei corpi, in questi corpi, che si leggono gli attriti e le frizioni al sistema - così come le forme di critica che emergono sotto forma di sintomo, volendo adottare ulteriore chiave di lettura. Nei corpi sono depositate le ferite e le contraddizioni della condizione *storico* esistenziale stessa dell'oppressione, del vivere all'intersezione di più margini. Scrive Sayad (2002:242): "come avviene per la contraddizione della coscienza temporale, la contraddizione della coscienza corporea, contraddizione *incorporata*, è all'origine di tutte le contraddizioni. In un certo senso rende il corpo dell'immigrato estraneo e "incomprensibile" agli altri. Ed è in occasione della *malattia* (o dell'incidente) e delle sue conseguenze che diventano più evidenti le contraddizioni costitutive della condizione stessa dell'immigrato". In chiave antropologica, la "malattia", la sofferenza, sono sempre espressioni incorporate di risultanti sociali e politiche; il corpo, punto di contatto tra interno ed esterno, ne è espressione materiale, luogo ove si incidono logiche sociali e culturali, ma anche ove si imprimono gli effetti delle biopolitiche, archivio di violenze ereditate e di recinti, della propria biografia ma anche delle più ampie vicende in cui si vive - da generazioni. È in questo senso lato che vorrei evocare, poiché parte cruciale del contesto territoriale etnografico interrogato, entro geografie della *disvisione* (Consigliere 2020), i soggetti, *i corpi e le voci di*

.....
18 Impiego il termine *accumulazione* su prezioso suggerimento di Barbara Pinelli in riferimento all'espressione enunciata da Simon Weil sulla condizione operaia ne *La persona e il sacro* (1943).

Il termine fa esplicito riferimento al continuo processo di accumulazione di plusvalore e riproduzione di sfruttamento del sistema neoliberale ribaltandone la prospettiva e ponendosi dal punto di vista di chi questo sfruttamento subisce. Si parla perciò di sofferenza cumulativa, proponendone un senso quasi tecnico, di visibile incisione e attrito nei corpi.

*delirio che parlano della Storia*¹⁹, di violenze intrecciate, di razzismo istituzionale e sociale, che di Termini come di altri tanti luoghi al centro delle nostre città e da noi tutt* quotidianamente attraversati rappresentano il costante rumore di fondo.

Tra forze strutturali ed esperienze private esiste una stretta relazione, frutto di meccanismi di violenza anche simbolica che legittimano l'ineguaglianza sociale iscrivendo la gerarchia o il valore individuale nei corpi, nelle menti e nelle istituzioni. Le violenze strutturali perciò sono anche *strutturanti*, costruiscono soggetti e campi di relazione, si riverberano, producono e si riproducono. Molte delle altrimenti apparentemente incomprensibili situazioni di violenza diffusa anche *tra* persone marginali, a Termini come altrove, necessitano ineluttabilmente tale tipo di lettura.

In questi contesti, "le interazioni nella vita quotidiana operavano sulla base di ciò che gli accademici chiamano *agency*. La classica distinzione teorica tra struttura e agency è tuttavia troppo dicotomica per spiegare perché le persone fanno ciò che fanno" (Bourgoise-Schonberg 2011:34). Anche per questo qui, più che di agency, si adotta il concetto di *soggettività*, intesa come processo storico in divenire, terreno in cui indagare etnograficamente "gli effetti del potere e le pratiche di modellamento del sé come risposte messe in atto dai soggetti" (Pinelli 2013:12), pensandolo in un rapporto complesso con le strutture e le temporalità, ponendo attenzione "al legame fra condizioni materiali vissute e i modi con cui esse forgiavano strutture cognitive e stati emozionali costruendo una complessa struttura di sentimento" (Ortner 2005:31).

Per quel che riguarda le dimensioni di vissuto negli spazi interstiziali di Roma Termini, ho impiegato l'espressione "soggettività liminali", poiché credo possa rendere conto, anche per la concretezza del *limen*, del sempre latente processo di disgregazione dell'"essere-nel-mondo" (De Martino 2007), intendendo simultanee dimensioni materiali, spaziali, temporali, simboliche.

Forme di soggettività legate, quando il margine è liminale²⁰, all'incipiente esperienza incarnata di coincidenza tra dispossessione spaziale e temporale per la quale si vive costantemente in bilico, sull'orlo della sperimentazione di stati di frammentazione e disgregazione - e dunque per controparte delle *tattiche* (De Certeau 2001) *vitali* attuate da alcuni dei soggetti migranti incontrati per riacquisire senso (essere-nel-mondo, stare-nella-storia): sono tattiche corporee, di uso dello spazio (e del tempo), alleanze, pratiche narrative e simboliche messe in atto nella quotidianità. Domesticare spazi e indissolubilmente saldare legami sociali (seppur fratturati o temporanei) è alla base del processo che permette di creare ritmi e ritualità necessari all'esistenza, ritmi che altrimenti si dilaterrebbero fino ad annullarsi nelle situazioni di "liminalità cronica" (una delle testimonianze più ricorrenti da parte delle persone senza dimora è proprio legata a questa *manca di presa sul tempo*, intesa come pratica quotidiana nello spazio attraverso il corpo); di socializzare angosce e ricordi - "il senso dell'esistenza sociale ha bisogno, per mantenersi e riprodursi, di un

19 Roberto Beneduce nelle sue relazioni riporta spesso l'espressione formulata da Gilles Deleuze: "non c'è delirio che non sia storico e mondiale".

20 Il denso concetto antropologico di liminalità (per cui si rimanda alla letteratura) non denota necessariamente una situazione negativa, può anzi a certe condizioni risultare come importante momento creativo.

minimo di memoria e responsabilità condivise: quando la memoria viene frammentata ed esperita nella solitudine essa finisce con l'assumere un significato fantasmatico, un peso opprimente ed oscuro" (Beneduce 2004:36) -; di attraversare matrici simboliche, riabilitare desideri e immaginare spiragli futuri.

Utilizzando le risorse a disposizione, molti dei soggetti migranti seguiti sul campo (gruppo disomogeneo ma accomunato dall'aver compiuto un simile percorso migratorio, dalla condizione giuridica e sociale e dalla posizione che occupano in uno specifico territorio) attuano pratiche di organizzazione e trasformazione dello spazio interstiziale in luogo del possibile attraverso alleanze, ritualità quotidiane, immaginari condivisi (tra cui quello che ruota attorno alla figura dell'*harrāga* e/o legato alla musica *trap*, ad esempio, per ciò che riguarda le persone più giovani), tattiche di *appaesamento* necessarie alla dinamica attraverso cui gli individui costruiscono e significano il mondo e il proprio senso del sé(-nel-mondo), determinano *eccentricamente*²¹ la propria soggettività - altra sensazione spesso riportata dalle persone nel margine è quella di essere "intrappolati nella strada" in una condizione di sospensione cui segue il rischio reale e la paura di "perdere se stessi", o "dimenticare se stessi" ("*you forget yourself!*" dice sempre K.). La dimensione spaziale assume quindi una sfumatura particolare e di rilevanza, in talune circostanze è coincidente con la dimensione temporale. Oltretutto, in relazione alla connessione tra spazio e soggettività, mi pare illuminante per la riflessione sin qui prodotta riportare una considerazione di Pierpaolo Ascari (2019) sulla "città postcoloniale" - in riferimento alle realtà urbane occidentali.

Ascari riprende quanto sostiene Agier sul *campo* – per cui si può intendere "ogni realtà sociale quanto spaziale generalmente associata all'immobilità o più precisamente all'immobilizzazione delle persone in movimento" (Agier in Ascari 2019:93) e tesse un legame con il pensiero di Fanon sulle forme urbane della colonia, per cui nelle nostre città all'immobilizzazione di cui scrive Agier si intersecano forme di trattenimento più spurie e sofisticate, anche tramite logiche di dominio che non prendono la forma immediata della coercizione (si pensi alle politiche urbane del decoro). Fanon, ci dice Ascari, è interessato ad esaminare la "*dialettica del corpo e del mondo, vale a dire l'esperienza che del proprio corpo e attraverso il proprio corpo possono fare gli individui in rapporto agli ambienti* in cui vengono bloccati e costretti a vivere" (ib.:96, corsivo mio) e sottolinea anche quanto la spazialità sia essenziale nell'immaginario del razzismo. Quella spaziale è infatti "una formula che si incontra continuamente nei discorsi discriminatori come nella teorizzazione e nelle critiche del razzismo: l'essere connotato razzialmente è quello che "deve stare al suo posto".

La differenza culturale e razziale si esprime in termini di luoghi, di posizioni" (Renault in ib.).

.....
21 Traggio questa definizione, riadattandola, dal filone degli studi di genere (Soggetti eccentrici, De Lauretis 1999, riflette soprattutto sulla centralità del corpo come luogo di iscrizione di discorsi di potere) che indagano il rapporto tra potere e formazione della soggettività. Questo è un processo paradossale in sé: il soggetto è inevitabilmente subordinato al potere che lo fonda, ma vi è sempre al contempo la condizione di agire in maniera potenzialmente eccentrica rispetto ad esso.

È di interesse notare l'aspetto spaziale evocato da tale espressione, che rimanda in qualche modo a una dinamica margine-centro, ma anche a quella del movimento, tattico e corporeo, come possibilità determinate.

Utilizzando questa chiave di lettura, a proposito del decoro, Ascari compie delle riflessioni che combaciano sorprendentemente con l'idea di *riqualificazione* per come descritta precedentemente in relazione a Termini: il legame tra "l'essere chiuso in un recinto" e "le forme estetiche del rispetto dell'ordine costituito"

sembra perdurare nella contemporaneità dagli hotspot alle politiche per il decoro urbano [...] Anche perché l'ordine estetico intrattiene con la discrezionalità del gendarme un rapporto molto stretto, dal momento che "agire in difesa del decoro significa [...] dare per scontato un concetto che non lo è affatto – e quindi produrre qualcosa mentre si agisce dicendo di agire in suo nome" (Dal Lago – Giordano 2018). Nello stesso territorio coloniale del resto, per mettere al riparo i propri interessi, la borghesia assimilata *"non ha altre risorse che erigere nella capitale costruzioni grandiose, fare quelle che sia chiamano spese di prestigio"* (Fanon 2007) e *mobilizzare quindi la funzione estetica nella sfera di controllo razziale e dei rapporti di classe*".

Ascari 2019: 97-98, corsivo mio

Così, nel sistema spaziale della colonia, "il colonizzato sta sempre in ansia, perché decifrando con difficoltà i molteplici segni del mondo coloniale non sa mai se ha oltrepassato o no il limite". Fanon la chiama "una specie di maledizione" questa consapevolezza spaziale e corporea" (ib.:97). Questa ansia, tutta muscolare, ci interroga ancor oggi, si somma ai processi di accumulazione di sofferenze, alla complessità della condizione migrante e ai vissuti di angoscia che fermentano dallo star costretti nello spazio liscio e senza fondo del margine, *dei margini al centro delle nostre città*²².

Come scrivono Bihel, Good e Kleinman (2007), c'è una questione aperta e *preliminare* da perlustrare anche e specialmente per chi si occupa di processi di cura *con* soggetti che costitutivamente attraversano le parabole del margine: "quali forme di soggettività e possibilità di vita si producono contro un mondo a pezzi"?

.....
22 "Nel mondo coloniale, l'affettività del colonizzato è mantenuta a fior di pelle come piaga viva che rifiuta l'agente caustico. E la psiche si ritrae, si oblitera, si scarica in dimostrazioni muscolari che han fatto dire a uomini molto dotti che il colonizzato è un isterico" (Fanon 2007:22).

Mi pare che quanto scritto da Fanon prepotentemente risuoni nel presente, per descrivere ciò che quotidianamente accade nei territori delle nostre città.

Ciò rende possibile la lettura di sintomi e fenomeni sempre maggiormente diffusi, in simmetria alle forme dilaganti di violenza e razzismo, di irruenze di delirio, di episodi quali quelli di resistenza a pubblico ufficiale e altro, di cui le pagine di cronaca sono zeppe; dell'inefficacia quando non del danno di alcuni trattamenti psichiatrici e sanitari a Termini largamente utilizzati, specialmente qualora si disturbi il decoro, e dell'impossibilità da parte dei servizi preposti in ottica emergenziale e umanitaria, che misconoscono la storicità e politicità del soggetto, di tracciare possibili itinerari di cura.

Bibliografia

- Ascarì P.P., 2019, *Corpi e recinti. Estetica ed economia politica del decoro*, Verona: Ombre Corte
- Athanasiou A., 2015, *Intensità precarie: corpi sessuati nelle strade e nelle piazze della Grecia*, in "DEP", 27: 174-181
- Beneduce R., 2004, *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un modo creolo*, Milano: FrancoAngeli
- Biehl J. - Good B. - Kleinman A., 2007, *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, Berkeley Los Angeles: University of California Press
- Bourgeois P. - Schonberg J., 2011, *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*, Roma: DeriveApprodi
- Bukowski W., 2017, *Le stazioni si stanno trasformando in fortezze contro i poveri*, "Internazionale" <https://www.internazionale.it/reportage/wolfbukowski/2017/10/30/stazioni-poveri>
- Ciabarrì L. – Pinelli B., (a cura di), 2017, *Dopo l'approdo. Un racconto per immagini e parole sui richiedenti asilo in Italia*, Firenze: EditPress
- Consigliere S., 2020, *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, Roma: DeriveApprodi
- Curcio, R. (a cura), 2009, *Respinti sulla strada. La migrazione ipermoderna di minorenni e ragazzi stranieri*, Milano: Sensibili alle Foglie
- De Certau M., 2001 [1980], *L'invenzione del quotidiano*, Roma: Lavoro
- De Genova N., 2002, *Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life*, in "Annual Review of Anthropology" N.31: 419-447
- De Lauretis T., 1999, *Soggetti eccentrici*, Milano: Feltrinelli
- De Martino E., 2007 [1948], *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri
- Fanon F., 2007 [1961], *I dannati della terra*, Torino: Einaudi
- Fassin D., 2018, *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma: DeriveApprodi
- Fontanari E., 2019, *Lives in Transit. An Ethnographic Study of Refugees' Subjectivity across European Borders*, London-New York: Routledge
- Marzorati R., - Semperebon M., 2015, *Spazi contesi e politiche urbane*, "Che fare" <https://che-fare.com/almanacco/societa/corpi/spazi-contesi-e-politiche-urbane-diritto-alla-sicurezza-o-sicurezza-dei-diritti/>
- MEDU - UNHCR, 2022, *Margini. Rapporto sulle condizioni socio-sanitarie di migranti e rifugiati negli insediamenti informali della città di Roma*, <https://mediciperidirittiumani.org/rapporto-margini/>
- Ortner S., 2005, "Subjectivity and Cultural Critique", in *Anthropological Theory* N. 5(1): 31-51

Pinelli B., 2013, "Migrare verso l'Italia. Violenza, discorsi, soggettività", in *Annuario Antropologia* N. 15: 8-20

Povinelli E., 2011, *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Durham: Duke University Press

Saitta P., 2019, *Sui "marginì", Note intorno a un oggetto problematico*, in "Tracce Urbane" N.5: 59-72

Sayad A., 2002 [1999], *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano: Cortina

Staid A., 2015, *I dannati delle metropoli. Etnografie dei migranti ai margini della legalità*. Milano: Milieu

Whyte Z., 2011, *Miopia, incertezza e potere nel sistema d'asilo danese*, in "Lares" Vol. 77, N.1:35-64

Dormiveglia sul Tevere

Il Tevere scorre
lentamente. Lentamente.
Verde.
Come la primavera dell'età
Pacato
come il silenzio.
Come l'Eufrate.
Come l'Eufrate frastuono sgorgato!
I nomi s'incastano.
Si uniscono immagini.
Scrosciare di voci
Il Tevere nell'Eufrate.
E l'Eufrate scorre tristemente.
Panorama per la memoria
Fiume degli anni trascorsi.
Montagne Pianure.
Città Villaggi
Torrente della storia turbolenta.
Baghdad qui
Vicino a Roma
E Roma è amante.
Sant'Angelo
E i giardini babilonesi pensili.
Il Vaticano
cupole luminose,
negli spazi del Najaf,
le mura di Roma
si aprono con le porte di Baghdad antica.
Un sogno sogni,

nella solitudine.
Dormiveglia nel risveglio sugli argini.
È questo un sogno duraturo
o un dormiveglia
dell'ultimo risveglio?

Latif Al Saadi

Roma, inverno 1996

La traduzione è di Maria Pia e del poeta stesso.

PERCORSI DI PRATICA ETNOCLINICA

Steven	77
Sarah, o della sensibilità.....	87
Veronica	97
<i>Il tempo dell'attesa</i>	112

Steven

Adela Gutierrez, Francesco Rita, Koffi Akpaka

...la decisione di abbandonare i propri luoghi d'origine per raggiungere aree più prospere può essere letto come desiderio di accedere alla cultura dominante e di realizzarsi all'interno di essa.

Adel Jabbar²³

Il lavoro con Steven può essere raccontato in mille modi diversi. Esemplifica infatti la molteplicità di ambiti tematici che i nostri pazienti ci portano dentro i locali del *Nodo Sankara*. La tensione tra paese di origine e paese di accoglienza, il precipitare degli eventi e la partenza, il viaggio e la violenza che innerva la rotta migratoria, il deserto e il mare, il rapporto tra storia e Storia, l'accoglienza e la definizione dello status giuridico, l'incontro con l'istituzione psichiatrica nostrana, l'effetto che le strettoie istituzionali hanno sulle persone che chiedono asilo. Persona spesso taciturna, Steven era capace di improvvisi e straordinari racconti del suo mondo, del suo male e delle sue ambizioni che hanno interrogato i nostri riferimenti sociali, antropologici, religiosi, politici, etici, psicopatologici. Quale può essere il territorio di incontro con un uomo il cui male è un serpente che gli si agita dentro? Un serpente che prende vita a seguito di un'azione stregonesca. Una stregoneria che è conseguenza delle colpe di Steven e di quelle di suo padre. E che colpisce più duro nel momento in cui Steven perde l'anello che lo protegge. Anello che scompare nel deserto, quando, compresso tra corpi sconosciuti nel retro di un pick-up, Steven sente lo stridore sinistro dei demoni che gli corrono accanto.

Steven

Steven è un uomo di 38 anni proveniente dalla Nigeria (Edo State), ha una corporatura robusta e uno sguardo vivace. Il suo eloquio, spesso silente, a volte si accende improvvisamente, lasciando emergere una viva intelligenza ed un'innata predisposizione al racconto. Di religione Cristiana evangelica, appartiene alla popolazione Isha. Suo padre, per circostanze che non conosciamo, decide di prendere moglie al di fuori del suo gruppo etnico, attirandosi in questo modo l'ostilità della propria comunità.

Steven ha tre fratelli. Due maschi e una femmina. Lui è il fratello di mezzo, la sorella è la più piccola. Steven, genitori, fratelli, nipoti vivevano insieme nella casa di famiglia. Il fratello maggiore, un "dottore che lavora in ospedale", è morto improvvisamente nel sonno a 45 anni. A differenza del fratello, che ha studiato ed è diventato "dottore", Steven descrive sé stesso come la persona che non ha studiato, ma che tuttavia ha sempre trovato il modo di "avere successo", grazie alla sua intraprendenza. Non ha frequentato nemmeno la scuola elementare, e ha cominciato pre-

.....
23 Jabbar A., "Società della migrazione, rischi comunitaristi e intercultura" in <https://prendiamolaparolablog.wordpress.com/about/>

sto a lavorare come meccanico. Poi ha tentato diverse esperienze, facendo il salto da mestieri che implicano l'uso delle mani (meccanico, piastrellista), alla piccola impresa individuale (autista di riscio), per poi dedicarsi al commercio (compra-vendita di terreni). Durante il corso della terapia, Steven ha nominato qualche volta il fratello morto, senza tuttavia mai approfondire cosa fosse successo. Questo fratello ha lasciato due figli che in breve tempo cominciano a chiamare Steven "papà". Della madre ci ha detto poco. Prima di sposarsi viveva in un villaggio diverso da quello del padre ed apparteneva a un gruppo etnico diverso. Durante il corso della terapia, la madre si è ammalata e si sposterà dal villaggio di residenza alla città per cercare cure. A un certo punto, nel corso della terapia, abbiamo interpretato il male della madre come la conseguenza di una fattura, "sparata" da uno stregone per motivi rispetto ai quali, Steven fa solo rapide allusioni (verso la fine della terapia la malattia della madre è in remissione). Anche del padre non ci ha raccontato molto all'inizio, ma successivamente quest'uomo, che come Steven, quaranta anni prima di lui, ha rotto regole sociali e ha lasciato il proprio villaggio, ha acquisito una forte centralità nei colloqui e ha cominciato a popolare i suoi sogni, diventando elemento di confronto, onirico e reale, fornendo in più occasioni parole di rassicurazione che risvegliano lo slancio vitale di Steven, fiaccato da anni di "accoglienza italiana". Della sorella non ci ha raccontato nulla.

La "domanda" e l'accoglienza dentro *Nodo Sankara*

Steven è arrivato al *Nodo Sankara* nel novembre del 2018, inviato dalla psicologa del CAS (centro di accoglienza straordinaria) dove è ospitato. Al primo incontro è venuto accompagnato dalla psicologa inviante. Si presenta ben curato. Nonostante la postura leggermente curva e ripiegata, i suoi occhi non smettono di scrutare i suoi interlocutori. Cerca di capire fin dal primo incontro che tipo di cura noi offriamo. Spieghiamo che noi lavoriamo con i "problemi dell'anima", attraverso la parola, e che per far questo abbiamo bisogno di mettere insieme il nostro sguardo con il suo, per cercare una narrazione condivisa che nasce dall'incontro delle molteplici soggettività che entrano in gioco. Steven, mai soddisfatto delle risposte che diamo a riguardo, continua a porci il quesito per la durata della terapia. A livello complementare, noi non smettiamo di interrogarci sul "nostro dispositivo", continuando a "riformularlo" nel tempo. Racconta che ha dovuto lasciare la Nigeria perché omosessuale. Questo è anche il motivo descritto nella sua richiesta di Protezione Internazionale e quello raccontato prima in Commissione e poi, durante il ricorso, al Tribunale Civile.

Ci riferisce che è stato iniziato all'amore tra uomini forse da uno zio, comunque da un parente. Una volta adulto viene scoperto dalla polizia e, rischiando il carcere, decide di scappare. Parla della sua omosessualità con tono piatto, quasi fosse un argomento senza importanza. Dice che qui in Italia ha cominciato a frequentare una chiesa "cristiano-nigeriana". Il prete si è molto raccomandato con lui di interrompere queste "pratiche peccaminose", perché il Signore ne rimane offeso. Racconta tutto in modo molto didascalico, senza segno di preoccupazione, di rancore, esigenza di penitenza o di purificazione. Sembra quasi dire: ho fatto un errore di gioventù, per questo ho avuto problemi, quindi sono scappato. Un uomo importante (il prete) mi ha richiamato all'ordine, ho smesso di essere omosessuale e va bene così. Sulla sua omosessualità, non torna mai nel corso della durata del lavoro. Chiosa con una frase significativa: "quando una mano tocca la merda, non

la tagli, la lavi²⁴". Ma il motivo primario dell'invio è una sofferenza di "natura spirituale". Steven dice che un serpente si muove all'interno del suo corpo, partendo dal ventre ed arrivando fin dentro la testa, causandogli forti e frequenti dolori. Descrive una forte confusione, tanto che spesso non capisce cosa gli succede. All'improvviso, sente forti vampate di calore, comincia a sudare, non riesce a concentrarsi e a volte non gli rimane che spendere a letto l'intera giornata. Quando cerca di rilassarsi, comincia a "pensare troppo", e ha paura di perdere il controllo. Racconta più volte che lui non è un "lazy boy" e che in Nigeria aveva diversi "business", ma qui, in Italia non riesce a fare niente e questa cosa lo fa impazzire. Vengono fatte varie ipotesi sull'origine del suo male. In particolare si pensa a una fattura, che gli viene lanciata a causa di alcuni comportamenti che rompono un equilibrio sociale. In primo luogo Steven sottolinea nuovamente la colpa del padre, agli occhi del gruppo sociale di appartenenza, che cerca moglie al di fuori del suo contesto. Questo fatto genera un'ostilità che si riverbera negli anni a seguire, tanto che la famiglia di Steven sarà nel corso del tempo oggetto di attacchi da parte dei compaesani, attacchi che Steven non accetterà mai e che più volte lo porteranno a scontrarsi apertamente con membri della sua comunità. In secondo luogo, Steven fa riferimento a un forte contrasto avuto con un collega di lavoro, a causa di affari andati male.

Del resto, presto tutti nel setting terapeutico cominciamo a considerare che la fattura che colpisce Steven sembra coinvolgere anche gli altri componenti della sua famiglia. Di fatto il fratello maggiore, uomo "arrivato", muore molto giovane in circostanze misteriose. La madre improvvisamente si ammala di un male tipicamente riconducibile agli effetti di una fattura (così concordano mediatore e paziente). Steven sottolinea più volte di essere cristiano-evangelico. Nella sua fede la presenza di Dio è palpabile e normativa. Ma parallelamente è legato alle tradizioni locali. La chiesa si accompagna al vodou (juju), così come il prete (uomo importante) trova il suo posto in una gerarchia di mediatori di cui fanno parte anche gli stregoni e i guaritori. Preghiere, fatture, maledizioni, anatemi, gris gris, anelli-amuleti fanno parte del mondo soprannaturale rispetto al quale, senza dubbio, Steven ha un contatto molto più immediato di qualsiasi europeo. Commenta spesso che non capisce il culto cattolico. Alcuni adorano Maria, altri invece Gesù. Per lui Gesù è il figlio di Dio, creatore del Paradiso e dell'Inferno. Però non è un giudice e non può giudicare. Gli chiediamo a chi rivolge le sue preghiere. "Tante persone adorano Dio, altri invece servono juju, l'oracolo, il fiume. Io continuo a pregare Dio. Anche la mia famiglia (padre, madre, sorella) è cristiana. Sono cresciuto nella religione cristiana: sono Cristiano."

Già in Nigeria aveva tentato varie volte di curarsi rivolgendosi a guaritori tradizionali, cure che non hanno funzionato. A Roma, si è rivolto autonomamente ad un Pastore, riferimento della comunità nigeriana, tuttavia, anche in questo caso, senza successo. Precedentemente, il centro di accoglienza lo ha inviato presso il CSM (Centro di Salute Mentale) di pertinenza, dove in seguito a colloquio di valutazione e diagnosi di "disturbo somatoforme", viene impostata una terapia farmacologica, che Steven assume per circa un anno prima di interromperla perché non sortiva effetti terapeutici, ma solo pesanti effetti collaterali (debolezza, aumento appetito e conseguente

24 Per un approfondimento relativo alle difficoltà a rappresentarsi come credibili storie di persone che provengono da contesti profondamente diversi, vedi: L. Kirmayer, *Failure of the imagination: the refugee's narrative in psychiatry*, *Anthropology and Medicine*, 2003.

aumento di peso). Sempre nello stesso periodo emerge una problematica pressoria, per la quale viene impostata una terapia farmacologica per la regolarizzazione.

Il dispositivo clinico, uno spazio di mediazione

Nel corso della terapia, l'idea che ci ha guidato nella costruzione del dispositivo terapeutico è quella suggerita da Nathan all'interno del Centre George Devereux: "la diversità culturale può essere interrogata solo partendo dalla pluralità e l'eterogeneità strutturale del dispositivo"²⁵.

La riflessione continua sul dispositivo di presa in carico e la sua rimodulazione in itinere è forse ciò che ha permesso che i nostri incontri con Steven non finissero sotto scacco come è successo nei tentativi precedenti con i guaritori tradizionali in Nigeria, con i preti e gli psichiatri della ASL in Italia. Il primo dispositivo è stato costruito con le risorse a disposizione in quel momento²⁶: due psicoterapeute di provenienze culturale e formazione psicoterapeutica diversa, accumulate da un orientamento di fondo che rimanda alle teorie etnopsichiatriche²⁷. La lingua parlata era l'inglese, una delle due terapeute traduceva quanto veniva detto dall'italiano all'inglese e viceversa. Il fine era una (ri)significazione dei sintomi di Steven, permessa dalla circolazione di pensiero dovuta all'interazione delle diverse soggettività in gioco su piani non definiti a priori e quindi tutti da esplorare.

I primi tre mesi sono stati complessi. Sebbene Steven continuasse a frequentare con costanza gli incontri, prova concreta anche se fragile di una "alleanza terapeutica", si registrava nondimeno la difficoltà nell'addentrarsi nelle problematiche riportate da Steven e la conseguente sensazione di impasse terapeutico. Lo scatto in avanti è arrivato nel momento in cui si è deciso di spostare l'attenzione dal paziente al dispositivo di cura. L'interrogativo "sul noi" prima che "sull'altro", ci ha portato prima a decidere di includere nel dispositivo un mediatore culturale, togolese di nascita, ma grande viaggiatore, conoscitore di molte culture e lingue dell'Africa Occidentale. Successivamente si è deciso di modificare anche l'equilibrio di genere con la sostituzione di una psicoterapeuta con uno psicoterapeuta.

25 S. Inglese, *"Etnopsichiatria in terra ostile: appunti di metodologia della psicoterapia culturalmente orientata"* pag.72, in *Il Carro dalle molte Ruote* a cura di A. Rotondi e M. Mazzetti.

Tra le tante, riprendiamo la definizione di dispositivo sempre di S. Inglese: "Un dispositivo etnopsichiatrico (è) costituito da un gruppo eterogeneo di persone parlanti lingue diverse, dove ognuno è invitato a interpretare la propria, dove ci sono mediatori e interpreti che negoziano instancabilmente sulla differenza..." Ibidem

26 Quando arriva una segnalazione al *Nodo Sankara*, una psicoterapeuta con funzione di coordinamento raccoglie la domanda e dà un feedback all'organizzazione che invia. Questa domanda successivamente viene discussa in equipe e si decide come comporre il gruppo terapeutico (generalmente uno o più terapeuti ed uno o più mediatori), inizialmente per dei colloqui di "valutazione" (da uno a tre). Questi colloqui servono per "incontrare" meglio la domanda, capire se questa può essere accolta dentro *Nodo Sankara* e definire se il gruppo terapeutico che ha partecipato a questa prima fase, si occuperà anche di portare avanti la terapia. Le terapie sono orgogliosamente "aperte", ossia non definite a priori in termini di numeri di colloqui, obiettivi da raggiungere, progetti terapeutici, definizione di indicatori, applicazione di modelli evidence-based e quant'altro.

27 Per F. Sironi etnopsichiatria è "il nome di una pratica clinica, di un modo di fare terapia e di una disciplina che tiene conto non solo della storia individuale, ma anche della storia collettiva del paziente, della sua appartenenza a vari gruppi: culturale, etnico, sociale, religioso, politico" Sironi 2001.

L'introduzione di nuove figure ha permesso dei movimenti profondi. In particolare, l'entrata in gioco del mediatore ha riaperto l'interesse di Steven per la definizione dello spazio clinico. Il mediatore restituisce l'idea di una "condivisione dei problemi attraverso l'uso terapeutico della parola" e poi apre al gioco di specchi e ai contrappunti culturali: "in questa cultura, siamo all'interno di uno spazio rituale che consente di lavorare con i problemi dell'anima, ogni popolazione ha il suo". Ma soprattutto il mediatore condivideva con il paziente "una teoria sul serpente", che ha definito un territorio condiviso tra il paziente e un membro dell'equipe curante. Il mediatore entra come esperto all'interno del dispositivo clinico e dalla sua posizione "autorizzata" porta un pensiero in cui il paziente ha potuto identificarsi più facilmente. A questo punto è stato naturale considerare tutto il dispositivo come uno spazio di mediazione, in cui ogni partecipante potesse esprimere la sua teoria sul male che affliggeva Steven. Ci si è quindi cominciati a muovere in uno spazio ipotetico della realtà, in cui visioni del mondo diverse, producevano interpretazioni diverse dello stesso fenomeno, ognuna delle quali però aveva ragione d'essere e d'essere espressa.

Il paziente ha potuto sentirsi "autorizzato" a dire la sua su ciò che gli succedeva. Il lavoro "sul noi" ha permesso ai terapeuti di rinunciare esplicitamente alla superiorità egemonica della loro teoria sul male del paziente, a scapito della teoria che il paziente stesso aveva sul proprio male, problematizzando la pretesa di universalismo e naturalità della psichiatria descrittiva. La rinuncia, consapevole e sempre problematica, ai nostri codici interpretativi nell'incontro con l'altro, ci aiuta ad allontanarci sempre più dalla dimensione della realtà concreta e tangibile (il sintomo). Come detto, un primo movimento importante è stato quello di spostare il focus dell'attenzione dal sintomo al dispositivo. Il lavoro sul dispositivo ha favorito in primo luogo un livellamento delle gerarchie delle teorie sul male del paziente, per cui tutti diventano autorizzati ad esprimere le proprie costruzioni eziologiche e patogenetiche, che a loro volta permettono l'emergere, in maniera semplice e in forma dialogica delle sottostanti visioni del mondo. L'interazione di queste teorie trova presto il suo territorio di incontro nella dimensione allucinatoria e mitica del sogno.

La fase finale della terapia è stata infatti un progredire della negoziazione dei diversi saperi in gioco, non più per tentare di comprendere un male di origine spirituale che aveva sottratto energia vitale al paziente, ma per tentare di significare le potenti visioni oniriche che, da un certo punto in avanti si succedono colloquio dopo colloquio²⁸. Diventa parallelamente evidente, che la posta in gioco non è più liberare Steven dai suoi sintomi, ma "scendere a patti con il serpente" affinché Steven possa di nuovo avere accesso al suo slancio vitale. Da un certo momento in avanti, i sogni diventano il teatro fantasmatico in cui viene rappresentata la titanica lotta tra Steven e il suo mostro. E uscirne vincitore, sarà chiaro per tutti, significherà semplicemente ridiventare capaci di "rimettersi in viaggio". Cosa non da poco.

.....
28 I sogni significativi sono stati inizialmente precipitati da una prescrizione. Interessante ricordare cosa dice a proposito delle prescrizioni F. Sironi: "A volte, le prescrizioni sono fatte per fare avvenire un evento nel processo terapeutico, per precipitarlo", F. Sironi, "Ruolo e funzione degli oggetti nelle sedute di etnopsichiatria presso il Centro George Devereux", in "Il carro delle molte ruote, a cura di A. Rotondo e M. Mazzetti.

I sogni

Dopo alcuni mesi dall'inizio della terapia, Steven racconta un sogno. Le immagini sono potenti e si prestano bene nel funzionare come perni attorno ai quali organizzare i nostri discorsi. Da quel momento, la terapia sembra essere scandita dall'evoluzione delle immagini oniriche, sempre più precise, sempre più potenti. I sogni si configurano così come uno spazio di co-costruzione narrativa e di transizione in cui il naturale e il soprannaturale possono sovrapporsi ed interagire senza sentire il bisogno di proteggersi dai meccanismi di proiezione e contro-proiezione culturale (per esempio, cosa può pensare lui se io parlo di magia e soprannaturale? Cosa può pensare lui se esplicito senza censura le mie aspirazioni più profonde?).

Ci limitiamo qui a riportare una serie di sogni ed immagini oniriche (che Steven stesso non sa se "ha visto davvero oppure ha sognato"), senza commenti aggiuntivi se non le letture interpretative emerse durante la terapia stessa ad opera di ogni partecipante, ognuno dalla sua specifica prospettiva sociale e culturale. Di fatto il piano onirico diviene la cartina al tornasole che permette di apprezzare pienamente una rapida evoluzione della condizione clinica del nostro paziente.

Racconto primo sogno • Steven è disteso sul letto del centro di accoglienza. Nel sogno è sveglio. Improvvisamente vede di fronte ai suoi occhi un'orrida scolopendra, che punta la sua testa e penetra nel suo cervello a livello delle tempie. Paralizzato da terrore e disgusto, riesce tuttavia a fare un movimento con la mano destra, insegnatogli dallo juju-man, per scacciare presenze indesiderate. Dopo queste immagini, che, una volta sveglio, non sa se siano una visione, un sogno o la realtà, cade in un sonno profondo senza sogni e quando si risveglia pensa di essere riuscito a scacciare quella bestia, poiché non sembra aver subito conseguenze. Dice che forse era un avvertimento. Precedentemente avevamo interpretato la figura del serpente come un essere ambiguo, che contiene dentro sé stesso una forza distruttrice (assimilabile al Satana cristiano) e una forza curatrice (assimilabile all'Asclepio greco). Abbiamo ipotizzato che il centopiedi fosse la parte maligna del serpente, che si manifesta nella sua diabolica essenza svincolata finalmente dalla sua parte benigna.

Racconto di una visione infantile • "Quando ero molto giovane ho infranto un divieto molto potente e mi è apparso un essere che mi ha redarguito". Steven era un bambino e stava in un parco vicino a casa sua, insieme a degli amici. Un grande albero di mango aveva pesanti frutti appesi ai rami. Steven affamato si accinge a raccogliere un frutto. Vede che su tutti i frutti c'è un segno che indica un chiaro divieto di raccogliarli per cibarsene. Si ricorda le parole di un prete: "se hai fame e raccogli un frutto di una pianta non tua per sfamarti non commetti peccato". Coglie il frutto e compare l'immagine di una figura femminile nuda che lo ammonisce rispetto al furto che sta compiendo. Scappano tutti, Steven dice che pensa di aver comunque mangiato il mango che aveva preso. Risuonano molteplici allusioni attorno al tema centrale del sogno: se hai fame, puoi cibarti del frutto proibito. Se stai in difficoltà, puoi fare quel che serve per uscirne.

Racconto secondo, terzo e quarto sogno (nello stesso colloquio) • Sogna il grande albero del cortile della casa di suo padre, la casa in cui anche Steven era nato e cresciuto. Dice che l'albero è caduto (o si spacca in due o si spezza un grande ramo) e questo lo riempie di angoscia. A seguire fa un altro sogno collegato a questo. L'albero è caduto ed è disteso a terra. Al posto della chioma, dei

rami e delle foglie, ci sono lunghi serpenti che si agitano. Questi serpenti si avvicinano a Steven e ai suoi amici. Gli amici soccombono davanti ai serpenti e si fanno tappare la bocca dalle loro spire, poi i serpenti entrano dentro il corpo degli amici di Steven attraverso la bocca. Steven invece schiaccia la coda del serpente sotto il tallone e prende tra le sue mani la testa in modo da evitarne il morso. Poi, racconta un altro sogno: ha fame e va a comprare un panino. Guarda bene il panino e si rende conto che dentro c'è carne umana. Vuole chiamare la polizia, ma trema a tal punto che non ci riesce (non abbiamo avuto tempo di approfondire questo sogno, alla fine del colloquio, ce ne siamo andati chiedendoci se Steven ha mangiato del panino prima di rendersi conto che era preparato con carne umana).

I racconti sono vividi e Steven si anima nel parlare. Ci dice che il sogno dell'albero caduto lo ha preoccupato molto, tanto da chiamare il padre per sincerarsi che l'albero (o il padre?) stesse bene. Dice infatti che tempo fa sognò che cadeva l'albero della casa dei vicini e successivamente quella casa fu colpita dalla sventura: un figlio di quella famiglia morì. Ma il padre gli ha riferito che l'albero del cortile di casa è vivo e vegeto e a nessuno di casa è successo qualcosa (ci chiediamo perché ignori la malattia della madre di cui in precedenza ci aveva parlato con preoccupazione). Partiamo dallo sguardo esperto del mediatore che racconta come in alcune zone dell'Africa Occidentale, dal Togo alla Nigeria, spesso gli stregoni scelgono la cima di un albero per tenere le loro riunioni malefiche. Se si vede un leggero bagliore sulla chioma di un albero significa che un'accolita di stregoni sta tramando. La notte è pericolosa, perché animata da presenze dall'intenzione maligna. Se l'albero cade (nella realtà, come nel sogno), può significare che il conflitto stia contaminando la riunione degli stregoni, tanto da sradicare l'albero e farlo cadere. Quando si parla di stregoneria, l'aria nella stanza si fa più densa e i presenti sembrano essere tesi in attento ascolto. Steven in particolare è particolarmente interessato. Forse, in questo caso, l'albero caduto non è un cattivo auspicio, ma segnala lo scacco degli stregoni, un'intenzione maligna che non va a segno, che rimane confinata nell'oscurità della notte.

Discutendo, Steven scende nei particolari descrivendo la preoccupazione e l'orrore di vedere la chioma dell'albero agitarsi perché fatta di serpenti. Dalla chioma si stacca un serpente che striscia verso di lui. Steven spinge il tacco contro il suolo e lo ruota velocemente di novanta gradi e alza il pugno stretto di fronte ai nostri occhi, come tenesse in mano la testa neutralizzata del serpente. In parte sorride, in parte ostenta disgusto. Nel sogno il serpente non è più dentro di lui, esce fuori, si mostra allo scoperto. Steven è da tempo "vittima" del serpente, nel senso che il serpente si muove autonomamente dentro il suo corpo, senza che lui possa esercitare controllo alcuno, nel sogno il serpente "che lo sceglie" viene controllato e soprattutto sottomesso da Steven.

Racconto quinto e sesto sogno (nello stesso colloquio) • Nella realtà si produce un'importante novità nella vita di Steven, dopo diversi anni di incertezza ed attesa, il Tribunale Civile sovverte la decisione della Commissione Territoriale e gli concede la massima protezione internazionale, lo status di rifugiato. Nel quinto sogno Steven si ritrova a casa di suo padre. Vede qualcosa che entra dalla porta. È un serpente, forse è il serpente. Il serpente sale nell'appartamento, come nella realtà Steven sente che gli sale, dentro il corpo, verso la testa. Questo produce ansia, Steven nel sogno sa che deve combattere. Ha paura, ma improvvisamente appare il padre. Insieme riescono ad uccidere il serpente e a liberarsi di lui scaraventandolo dalla finestra.

Il sesto sogno dura il tempo di un'immagine, un frammento dalla notevole potenza iconica. In un recipiente d'acqua ci sono delle monete. Le mani di Steven si allungano e affondano nell'acqua per cercare di prenderle. Altre mani, insieme a quelle di Steven cercano di fare la stessa cosa.

I sogni, con Steven, sono potenti dispositivi di comprensione di dinamiche interne. Le immagini sono forti, il loro rimando semantico, pur prestandosi a diverse interpretazioni spinge in maniera chiara verso alcune direzioni. Mettiamo in relazione il quinto sogno con il sogno precedentemente raccontato dell'albero spezzato e caduto. Si ricorda che l'albero spezzato può anche rimandare al metaforico precipizio degli stregoni che si arrampicano sugli alberi per celebrare i loro sabba. L'albero caduto non rimanda solo a un auspicio maledetto, ma anche alla perdita di potenza di una riunione maligna. Costante è la fondamentale ambivalenza delle cose del mondo. Come dicevamo della figura del serpente, che contiene in sé il veleno che uccide e la medicina che cura, allo stesso tempo simbolo positivo e negativo, così vediamo che ogni simbolo onirico può aprire direzioni opposte. In questo momento anche le motivazioni di Steven, sembrano essere su una giostra girevole. Ha appena preso il documento e deve costruire il suo futuro, rimettersi in moto. Ogni scelta apre un percorso e chiude tutti gli altri. Ogni scelta, oggi, scaturisce da un lungo sedimento di paura e desiderio. I toni con Steven sono sempre "leggeri", ma la fatica di riprendere il passo, di riprendere il viaggio, sembra quella del bulbo di lillà che spacca la gelida terra invernale e ridiventa fiore. Nel sogno adesso, Steven non solo riesce a fermare il serpente, ma lo riesce anche ad uccidere ed espellere da casa (il suo corpo) dopo una lunga lotta e grazie all'alleanza di un altro ribelle, il padre²⁹. Ma se l'aiuto del padre è di fondamentale importanza per liberarsi del serpente e se il serpente è anche il Serpente, allora forse il padre è anche il Padre, grazie all'aiuto del quale, un cattolico può tutto, anche scaraventare il maligno negli abissi dal quale è risalito.

Il sesto sogno è il rovescio del quinto. Una volta che Steven si libera del serpente, ha più libertà di concentrarsi sulle necessità del presente. E nel suo presente ha bisogno di "trovare dei soldi", di trovare il modo di fare soldi. Sotto la patina stanca di un tempo lungo passato in una desolata terra di nessuno, sbattuto sul letto di un centro di accoglienza, riempito di psicofarmaci per trattare disturbi costretti nei codici della nostra tassonomia psicopatologica, si risveglia l'anima del "businessman", che faceva del commercio la sua attività principale.

Al colloquio precedente ci raccontava, eccitato, di aver assistito al furto di un'auto in zona Stazione Termini, come a dirci che ci sono diversi modi per "fare soldi" e che "il signore non punisce chi ruba per necessità". Oggi racconta un sogno dove immerge le mani in una specie di cornucopia acquosa per tirare fuori soldi. Ci sono diverse mani, quindi c'è competizione. C'è acqua la cui presenza di nuovo si presta ad essere letta in molti modi diversi, per esempio questo: l'acqua è la distesa che divide l'Africa dall'Europa, che può essere calma e piatta e farti viaggiare, almeno nei sogni, verso un futuro di ricchezza. Ma l'acqua può essere anche avida di vite umane e trasformarsi in elemento che prende oltre che elemento che dà. Viene in mente quella presenza della mitologia

.....
29 Ribelle è il padre che cerca la moglie fuori dal suo gruppo etnico. Ribello è Steven che sceglie amori proibiti dalla fede e dalla legge. Ma, diciamolo pure, ribelle è anche il serpente, che in realtà è il principe tenebroso di tutti i ribelli.

nigeriana, Mami Wata, sempre rappresentata avvolta da un serpente, specie di sirena sincretica che ti rapisce nell'estasi e che facilmente può trascinarci nell'abisso.

Racconto di un sogno del padre • Il padre lo chiama e gli dice di aver sognato che Steven trova un lavoro. Dice che "i sogni del padre si avverano spesso, se non sempre". A noi sembra un'ulteriore autorizzazione da parte del padre perché Steven possa nuovamente "rimettersi in viaggio".

Racconto del settimo sogno • Naviga su un grande fiume, all'interno di un'imbarcazione (o forse planava a pelo d'acqua)³⁰. Il fiume parte dal villaggio originario della sua famiglia, dove vivevano i nonni (o i bisnonni). Lui cavalcava la barchetta, che era trasportata sulle cime delle onde. Una volta giunti al suo villaggio, dove tuttora vive il padre, emerge dalle acque una bellissima fanciulla, che si protende verso Steven, per baciarlo ed abbracciarlo. Steven si sveglia. Sottolineiamo il carattere ambiguo e ricco della simbologia del sogno. Rimandiamo la sensazione di un desiderio fortemente cercato che sembra svanire nel momento in cui pensiamo di abbracciarlo. Troviamo una traccia intergenerazionale nel sogno, che sembra suggerire una genealogia lontana nelle scelte e nei fatti della vita attuale di Steven.

La fanciulla che emerge dalle acque trascina una doppia valenza simbolica. In primo luogo (per la seconda volta nel corso della terapia con Steven) rimanda a Mama Wata, incantatrice di serpenti, nuda e avvenente signora del mare, che dell'acqua mantiene la natura fondamentale ambigua, divinità esigente che pretende fedeltà e rispetto per dare in cambio fortuna. Ma la fanciulla rimanda anche alla giovane principessa fenicia, Europa, caricata sulla groppa di un divino toro bianco, immagine di potenza e ricchezza, come il toro stampato sul nuovo permesso di soggiorno che Steven ci mostro con orgoglio.

Racconto ottavo sogno • In una grande stanza un gruppo di ragazzi cerca di colpirlo con dei sassi. A un certo punto Steven si alza in volo e rimane sospeso in aria vicino al soffitto. Il racconto è ormai leggero, Steven è dotato di nuovi poteri e ride mentre racconta. Ormai dalla sua nuova posizione è capace di respingere i sassi con i quali i ragazzi cercano di colpirlo. Ormai è libero di librarsi in aria sorridendo.

Di lì a poco, ci salutiamo.

.....
30 Molti africani dell'ovest chiamano "river" il Mediterraneo.

BIBLIOGRAFIA

Inglese S., "Etnopsichiatria in terra ostile: appunti di metodologia della psicoterapia culturalmente orientata", in *Il Carro dalle molte Ruote* a cura di A. Rotondi e M. Mazzetti, Edizioni di Terranuova, Milano 2001

Jabbar A., "Società della migrazione e intercultura: temi senza interpreti" in <https://prendiamolaparolablog.wordpress.com/2013/08/20/societa-della-migrazione-e-intercultura-temi-senza-interpreti-di-adel-jabbar/>

Kirmayer L., "Failure of the imagination: the refugee's narrative in psychiatry", *Antropology and Medicine*, 2003

Nathan T., *Una nuova interpretazione dei sogni*, Raffaello Cortina Editore Milano 2011

Nathan T, Zajde N., *Psicoterapia democrática*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013

Sironi F., *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*, Feltrinelli 2001

Sironi F., "Ruolo e funzione degli oggetti nelle sedute di etnopsichiatria presso il Centro George Devereux", in *Il Carro dalle molte Ruote* a cura di A. Rotondi e M. Mazzetti, Edizioni di Terranuova, Milano 2001

Sarah, o della sensibilità

Monica Serrano, Cecilia Tinto

Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto. Qui cerca il suo ultimo signore: il nemico di lui e del suo ultimo dio vuol egli diventare, con il grande drago vuol egli combattere per la vittoria. Chi è il grande drago, che lo spirito non vuol più chiamare signore e dio? "Tu devi" si chiama il grande drago.

Ma lo spirito del leone dice "io voglio". "Tu devi" gli sbarra il cammino, un rettile dalle squame scintillanti come l'oro, e su ogni squama splende a lettere d'oro "tu devi!". Valori millenari rilucono su queste squame e così parla il più possente dei draghi: "tutti i valori delle cose – risplendono su di me". "Tutti i valori sono già stati creati, e io sono – ogni valore creato. In verità non ha da essere più alcun "io voglio!". Così parla il drago. Fratelli, perché il leone è necessario allo spirito? Perché non basta la bestia da soma, che a tutto rinuncia ed è piena di venerazione?

Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone. Crearsi la libertà e un no sacro anche verso il dovere: per questo, fratelli, è necessario il leone. Prendersi il diritto per valori nuovi – questo è il più terribile atto di prendere, per uno spirito paziente e venerante. In verità è un depredare per lui e il compito di una bestia da preda. Un tempo egli amava come la cosa più sacra il "tu devi": ora è costretto a trovare illusione e arbitrio anche nelle cose più sacre, per preda via libertà dal suo amore: per questa rapina occorre il leone.

F. Nietzsche, *Le tre Metamorfosi* in "Così parlò Zarathustra"

Sarah arriva su invito di un centro di accoglienza del Comune di Roma per donne rifugiate. All'inizio del nostro progetto – successivamente un proficuo passa parola tra i migranti rende *Nodo Sankara* direttamente accessibile - le persone migranti giungono a noi per via indiretta: ospiti di un Cas o Sai ci arriva attraverso una mail il segno della loro sofferenza e insofferenza. Spesso prima del disagio dei migranti arriva il disagio degli operatori, coordinatori e responsabili dei centri. Disagio per il carico di essere l'unica psicologa in un centro di centinaia di persone, come in alcuni Cas di Roma, difficoltà nel rapporto di fiducia con l'ospite, inadeguatezza del contesto a rispondere ai bisogni primari del cosiddetto beneficiario, bisogni che sono molto più complessi, stratificati, intimi e storici di quanto la superficie di un patto di integrazione contempli. Il messaggio portante di questi invii indiretti è più o meno questo: aggiustatela/lo (o aggiustatecela/lo, un po' come quando la mamma dice del bambino "non *mi* mangia"). Rendete semplice, risolvibile, integrabile e collaborativa la sua sofferenza.

Per questo inizio che più di un inizio è un inciampo - ci abbiamo riflettuto inserendo di volta in volta la possibilità di lavoro con gli stessi operatori - i migranti che incontriamo al *Nodo Sankara* arrivano principalmente *arrabbiati*. Alcuni apparentemente docili, passivi, subalterni, ma anche i più docili in qualche forma rabbiosi. Sarah al primo incontro sprizza orgoglio e rabbia da tutti i pori. I ridondanti dettagli della vita quotidiana in un centro di accoglienza – che hanno occupa-

to buona parte della prima fase del percorso terapeutico – compongono nelle sedute il mosaico perfetto di un sentimento: l'umiliazione. Gli infiniti tentativi di rifiutare la condizione di umiliazione le infuocano gli occhi. Sarah parlando piange di rabbia.

Quando la persona non arriva a noi per sua volontà diventa ancor più necessario presentarci e definirci in modo indipendente dalla richiesta di aiuto dell'inviante, ponendoci come soggetto altro, spazio sicuro dove poter esprimere le sfaccettature della propria esperienza, per poter arrivare poi a decidere di iniziare o meno un percorso, permettendo la nascita di una relazione dove si sceglie di narrarsi, spesso in maniera differente e contrapposta alla narrazione stereotipata che viene offerta ai vari soggetti istituzionali e massicciamente riprodotta dai canali social-mediatici. Nel percorso terapeutico siamo disposti ad abitare più mondi: complessità identitarie, violenze storiche, tensioni culturali, legami e aspettative dell'altrove increspano la presunta linearità della storia di un richiedente asilo.

I primi incontri con Sarah consistono nell'accogliere e raccogliere i dettagli del presente. Non c'è spazio per la donna iraniana di quarant'anni madre e rifugiata con una storia e una traiettoria personale. Nello spazio del centro di accoglienza abitano tutte le incomprensioni, le restrizioni e le ingiustizie del mondo unite all'ingombrante precarietà del vivere temporaneamente in un centro, secondo un modo e un tempo non proprio. Lei ha promesso a suo figlio un futuro migliore, invece passa le giornate a litigare con la vicina di stanza che ottura gli scarichi del bagno, con l'operatrice che promette un tirocinio che non arriva mai, con l'assistente sociale che non iscrive a scuola suo figlio, con la responsabile che le ricorda che il tempo di accoglienza sta per scadere. Fumo, rabbia, nessun appoggio su cui riposare la mente. Sarah attiva qualsiasi servizio, apre mille porte, cerca qualcosa che le possa restituire una prospettiva desiderabile. Ma è straniera e le parole non la conoscono. Donna madre straniera sola. Un giorno guardando indietro ci dirà: non mi sono tanto sentita straniera una volta atterrata in Italia. Anche se non ho scelto questo paese, il clima e i colori e le piazze e il modo che hanno le persone di vivere mi ricordavano Shiraz. Mi sono detta: posso ritrovare casa qui. La prima volta che mi sono sentita davvero *straniera* è stata quando sono entrata in un centro di accoglienza. Ci vorrà tempo per conoscere la sua storia e il tempo lo detta Sarah. Noi siamo su quello che ci porta a ogni incontro, accogliendo e masticando il vissuto con lei. Costruiamo fari provvisori di orientamento quotidiano. E soprattutto rimaniamo custodi del segreto del suo altro e altrove. Questo il patto tacito, la chiave di volta. C'è qualcosa, ancora, che non si può dire.

Il *tempo* e il *segreto* vengono innanzitutto custoditi in questa geometria a tre: una paziente (nel senso in cui Roberto Beneduce lo intende, come colei/colui che ha molta pazienza con noi per poter stare nel setting e crederci, oltre che per molto patire proprio) e due terapeute. L'incontro con Sarah è principalmente un incontro tra donne - il genere lavora molto. Certo non solo il genere: la disposizione, l'età, le storie di ognuna di noi che si sono messe in gioco, calibrando ogni volta come esporsi, ma senz'altro con il coraggio dell'esposizione. Abbiamo esperito mille punti di contatto e altrettante divergenze. Riconoscere le differenze che di-vergono è il punto di umiltà da non dimenticare. Io sono e non sono l'Altro, sono e non sono l'Altra. Il percorso terapeutico è una continua rivoluzione epistemica: sta a me operare la sospensione fenomenologica (Husserl) come condizione della soggettivazione – mia e altrui. Jessica Benjamin (1988), adottando una prospettiva intersoggettiva,

vede il rapporto fra il sé e l'altro, con la sua tensione fra identità e differenza, come uno scambio di influenza continuo. La vera interdipendenza permette infatti di mantenere vivi ed attivi questi impulsi contraddittori, ovvero l'affermazione del proprio sé e il riconoscimento dell'altro. Abbiamo sospeso e attraversato tutto: l'idea di donna che ho e che sono, l'idea di madre, l'idea di migrante, così come l'idea di libertà e di privazione, l'idea di giusto e sbagliato, di riuscita e fallimento. L'unica cosa che con Sarah non si è sospesa è stata il senso della bellezza. La bellezza ci ha nutrito dall'inizio alla fine: gli occhi imperativi di Sarah, la sua eleganza discreta e orgogliosa, i sapori dell'Iran che entravano in stanza nei suoi piatti offerti ancora caldi, i fiori di Shiraz dalle immagini del telefono, le poesie e le meditazioni dei mistici sufi, la musica dell'antica Persia. Un'immersione nella bellezza che ha fatto di questo lavoro qualcosa di privilegiato nella e nonostante la sofferenza. Ci siamo trovate a decostruire e ricostruire, tradurre, negoziare epistemi: così l'immagine della libertà ha assunto la forma di una bicicletta con una donna dai capelli al vento che la guida. Quella bicicletta vietata dal fratello maggiore in Iran, a lungo dimenticata durante il legame coniugale, sospesa durante il tempo della fuga, della richiesta di asilo, della perversione della legge Dublino, del senso di frustrazione nel centro di accoglienza, a un certo punto rispunta come possibilità propria. Uno spiraglio si apre: essere è poter essere.

Il lavoro è stato quello di lasciare aperto, sciogliere e costruire possibilità dove c'era necessità, la necessità di un destino segnato a cui Sarah, andandosene, ha detto no a carissimo prezzo. Segnata dal no – il senso di colpa verso i legami familiari recisi e irrecuperabili oltre che la solitudine di donna e madre in un paese straniero – Sarah si permette nel setting di contattare il senso prolifico e creativo del No. Di vederlo e vederselo riconosciuto nello spazio plurale degli incontri.

Facendoci guidare nei tempi e scandagliando quello che di volta in volta diveniva dicibile, abbiamo iniziato a prenderci cura della sua storia. Una storia personale non costellata tanto da violenze inumane e torture, ma che tiene inscritta nel corpo individuale tutta la violenza di un contesto – la rigida normatività su genere e ruoli sociali in ogni piccolissimo dettaglio della vita quotidiana – e di un quadro profondamente politico – la dittatura da più di quarant'anni al potere, le morti per impiccagione dei disobbedienti nelle piazze, la distruzione economica di un paese ricchissimo, la cancellazione pedissequa della cultura persiana. Sarah grida questo, sovvertendo dall'interno il confine tra personale e politico: dentro e fuori è la distruzione della bellezza nel termine esattamente greco di *kalokagathia* - dove il bello e il giusto si sposano in un'unica virtù.

Sarah riconosce e recide e solo recidendo mantiene le sue radici: nella fuga pianificata dall'Iran, lei e suo figlio di 8 anni atterrano prima a Roma, luogo che doveva essere di transito verso la Finlandia ma che, qualche mese dopo, si rivelerà essere per forza di legge il loro unico luogo di soggiorno legittimo. Ci racconta di quando atterrati all'aeroporto di Fiumicino lei, donna iraniana sola con un figlio per mano e nessuna parola adeguata, per la prima volta nella sua vita si toglie il velo in pubblico. In mezzo all'estraneità più vorticoso – Europa, Schengen, controlli di frontiera, trasferimenti coatti, respingimenti – sceglie di forzare l'immagine di sé *traducendosi nella forma corporea straniera*. Questo gesto ricorda le pagine di Frantz Fanon sull'uso strategico del velo delle donne in Algeria durante il colonialismo francese: il velo non come strumento di aderenza alla tradizione patriarcale e segno di nascondimento – sparizione - purezza del sesso femminile, ma prima di tutto come strumento di resistenza (luogo dove nascondere e portare messaggi e armi del

fronte di liberazione algerino) e poi come *finzione politica* di assimilazione quando le donne, ormai scoperte dalla gendarmerie francese come messaggere velate, scelgono di denudarsi e iniziano a vestire i costumi del nemico, con la chioma libera e le gonne corte, attraenti tanto quanto barcollanti sui tacchi di una forma corporea non propria che le lasciava entrare nei luoghi del nemico.

Un gesto rapido, preciso. Sarah sul ciglio della prima frontiera europea scavalca una fitta serie di problemi barattando l'immagine di sé con qualcosa di più digeribile agli occhi altrui (e del potere). Togliendosi il velo, diventa d'emblée una donna in confortevole viaggio turistico con suo figlio per l'Europa. Tutto il resto viene dopo.

"Le frontiere sono zone di produzione culturale, spazi di creazione e violazione dei significati"

Donnan e Wilson, 1994

Come col velo, non sappiamo se la scelta di parlare esclusivamente in lingua italiana per tutto il tempo dei nostri incontri abbia avuto un sapore simile per lei. Se la scelta di parlare con noi una lingua a lei straniera sia stato più un gesto di strategica prossimità al mondo dominante o una frontiera interna di protezione di sé oltre la quale – la lingua madre – non possiamo andare. Forse entrambi. Scrive Nathan:

"L'etnopsichiatria, perlomeno come la pratico io, è un pensiero psicologico che ha deliberatamente deciso di considerare le persone, il loro funzionamento psicologico individuale, le modalità delle loro interazioni a partire dai loro attaccamenti – attaccamenti multipli a lingue, a luoghi, a divinità, a modi di fare"

Nathan, 2001, p. 49

La lingua, veicolo fondamentale di pensiero e di cultura, rappresenta un universo psichico, e Nathan ci mette in guardia dal rivolgerci ai pazienti nella nostra lingua. Ciononostante, tenendo in considerazione questo importante limite, consideriamo l'uso di una lingua terza anche un'occasione, per Sarah, di accedere al processo terapeutico in una maniera meno esposta. Nel lavoro con i pazienti che parlano una lingua diversa dalla nostra (ma con tutti i pazienti) è fondamentale verificare cosa significa quella parola detta in quel contesto, cercare e sviscerare il termine adatto nella lingua del paziente, utilizzare immagini che rendano più vivida un'idea o un pensiero, sincerarsi che l'altro ci abbia compreso. Lichtenberg propone ai terapeuti di analizzare il flusso comunicativo implicito ed esplicito dei pazienti, ascoltando la comunicazione globale, e di "cercare tutto il significato che un paziente ed io possiamo estrarre dai messaggi che ci mandiamo l'un l'altro" (Lichtenberg, 2005, p. 55). Secondo l'autore il legame terapeutico, con la sicurezza che ne consegue, permette al terapeuta e al paziente di comunicare in maniera più diretta sentimenti e pensieri, ponendo al centro del lavoro la relazione terapeutica e le parole che in essa vengono comunicate.

Il nostro percorso ha assunto questa doppia tensione: adeguarsi e rivoltarsi, integrarsi e differenziarsi, in-sistere ed affermare l'altrove. Certo è che più andavamo avanti nei colloqui in lingua italiana e più ci mancavano le parole: fragilità, sensibilità, responsabilità, solitudine sono parole che hanno increspato i nostri discorsi.

La colpa di Sarah, lei narra, è di essere sensibile. Che significa essere sensibile? "È essere irritabile, debole, che capisco male e penso sempre negativo, che decide il cuore più che la mente, che le cose vicine toccano troppo". Con una voce piegata dall'emozione dice di sé "sempre ero come pelle di donna ma dentro dovevo fare tutto come uomo". E che significa come uomo? Essere forte, non piangere, non dover chiedere niente a nessuno, lavorare e andare avanti da sola. "Io in metro sempre piango... Io piango perché devo sempre essere uomo e donna insieme". Le lacrime prendono spazio, fluiscono e non hanno sesso. Diamo loro diritto di cittadinanza. Abitiamo questa condizione emotiva, il sentire di dover essere ma non essere né uomo né donna, la necessità di fare tutto – e di essere tutto - da sola. Da dove viene questa impietrita solitudine? Sarah accenna alla famiglia di origine davanti alla quale non ha mai potuto mostrarsi per quello che era e voleva essere, né durante l'infanzia né tantomeno una volta sposata. Accenna al sistema di controllo familiare e alle violenze del fratello maggiore su di lei, al grosso sbaglio del matrimonio impostole da quello stesso fratello, ma non vuole restarci. Ci porta piuttosto l'immagine di suo figlio Rahim piccolino che gioca tutto sporco sul pavimento dell'ufficio dove Sarah lavora per poter sopravvivere. E la segreta gioia del pollo preparato dalla nonna nel giorno di festa quando Sarah non aveva soldi per mangiare, un dono ricevibile solo per l'eccezione della festa. Custodiamo tutto questo come arriva, nella forma di frammenti dicibili. Per molto tempo nessuna narrazione del maschile sarà possibile. Il maschile è tra noi un grande assente.

Nel corso dei colloqui prendiamo sul serio ogni parola e ci addentriamo in un lavoro speleologico di ricerca semantica, creando *ancore* di linguaggio comune. Lavoro fatto di sospensioni, interruzioni, punti oscuri, incomprensioni e scoperte, nel quale dismettiamo il noto per accedere all'ampiezza della vita. È forse questo il "non andare dritto" di Sarah: nei frequenti racconti dello studio dentistico dove svolge un tirocinio formativo, ci si presenta l'intero teatro dell'umano. C'è la segretaria guardinga e giudicante, la giovane assistente di poltrona invadente, il responsabile manageriale manipolatore e il dottore burbero, che nel corso del tirocinio più volte dimostra - a modo suo, tra uno scatto di rabbia e un rimprovero - il suo debole sentimentale per Sarah, questa donna straniera bella e misteriosa. Lui, il dottore, una vita agiata e lavorativamente affermata le propone spesso di riaccompagnarla a casa la sera, la invita a cena, le chiede se le mancherà quando finirà il tirocinio. Sarah se lo studia accuratamente e decide che non le mancherà. Perché è un uomo – una parte di umanità e un pezzo di mondo – che va sempre dritto e non è capace a prendere le curve. Lavoro, soldi, casa, mai un sorriso e una serie di amori sfortunati perché se vai sempre dritto "non vedi le cose migliori". Nell'ultimo giorno del suo stage allo studio medico, all'insistente domanda del dottore circa il dispiacere di Sarah di lasciare quel posto sicuro, la risposta nel sorriso di Sarah sarà questa: "Dottore, sono molto *piaciuta* di lasciare".

Anche nel nostro percorso di supporto non siamo andate dritte, né andiamo dritte nel restituirlo ora per scritto: la prima parte è consistita nella messa alla prova della relazione attraverso tonnellate di quotidiano indigesto e sconnessi lampi di passato. Poi arriva il trasferimento di Sarah da un centro di accoglienza a un altro molto più lontano. Tutto cambia, la scuola di Rahim, la sua formazione in corso e la possibilità dei nostri incontri. Un altro cambiamento di vita per volontà non sua - Sarah li conosce bene ed è pronta. Prepara le valigie con tutto dentro, vestiti, pentolame, spezie, libri e attende. Vive un tempo lungo e incerto con le valigie aperte a terra. Poi d'estate arriva il giorno del trasferimento e il nostro saluto. Possiamo continuare ad esserci come vuole,

se e quando ne sentirà il bisogno, anche quando sarà nel nuovo centro di accoglienza molto più lontano dal *Nodo Sankara*.

Passano dieci mesi, incontriamo molti migranti, famiglie, coppie miste, adolescenti e seconde generazioni (o meglio prime generazioni di italiani). Molte donne che si trovano a vivere in Italia anche da decenni in qualità di badanti, donne delle pulizie, addette al lavoro silente ed essenziale di cura domestica e riproduzione sociale, persone che vivono i loro legami famigliari con sofferenza, a distanza e nell'assenza, col senso di colpa per esser partite – per aver lasciato - oppure con l'inguaribile carico di aver portato i figli con sé ma non aver tempo/spazio per loro, rinunciando comunque a essere i genitori che vorrebbero. Donne-funzione, riconosciute esclusivamente come forza lavoro, straniere abitanti stranianti periferie metropolitane, esauste eppure instancabili, desiderose di tornare infine a casa - nella loro casa - oppure pronte a migrare ancora.

Dopo dieci mesi Sarah richiama *Nodo Sankara*. La vediamo on line: un volto sorridente di maschera, saluti e convenevoli, poi presto le lacrime prendono il sopravvento. Il presente non è più sopportabile, qualcosa incombente e le sbarra lo sguardo. Ora che non è più dentro un centro di accoglienza, che ha una stanza sua se pur precaria, sente di non avere speranze. Ma lei le speranze le deve avere e dare a suo figlio che è con lei. Guarda il futuro ma non vede nulla e ha terrore di tradire la promessa che ha fatto a Rahim di un futuro migliore. È tempo di tessere a più mani i frammenti della sua storia sospesa.

Il suo sentirsi sola resta il punto nevralgico: sola tra i figli della famiglia di origine a non sposarsi giovane, sola a lavorare e vivere in soffitta (con l'ambivalenza costitutiva dell'essere isolata e indipendente), sola a non essere madre in giovane età, sola a sposarsi a trentadue anni per essere finalmente libera. Sarah è sola anche coniugata: non sceglie l'amore ma gli viene scelto il marito e si accorge ben presto che è uno sbaglio. Dopo il matrimonio arriva il figlio, "il dono più bello della mia vita" e insieme una vita di inferno. A casa non circola una goccia di amore ma all'uomo tutto è dovuto. Il marito di fatto va e torna, è spesso assente, Sarah fa da padre e madre, lavora, paga l'affitto, conserva qualche soldo per il futuro. E lui quando torna glieli ruba e riparte, dove e perché non è dato sapere. Rahim vede tutto e spera che suo padre non torni più, ma appena stanno un po' meglio lui torna. Ricominciano da zero troppe volte. Sarah non ne parla con nessuno, il matrimonio deve reggere agli occhi della famiglia di origine, il fratello maggiore non ascolta ragioni perché la ragione è maschio. La donna deve sopportare, la donna deve. Ora Sarah capisce l'amarrezza, la freddezza, il silenzio velenoso di sua madre, quella volontà di controllo assoluto sui figli, unica ragione di vita. Generazioni remote, generazioni vicine, quasi identiche - tra loro e tra noi.

Impara a nascondere e sopravvivere. Poi quando il lavoro ingrana e il figlio cresce vede davanti a sé una scelta: comprare una casa a Shiraz e infiocchettare l'apparente stabilità famigliare, perpetrando l'infelicità, o liberarsi del vincolo coniugale e andarsene lei, lasciare tutto. Tutto significa però anche suo figlio, perché secondo la legge islamica il figlio appartiene al padre. Lei inventa la terza via: lascia tutto con suo figlio. Raccoglie i soldi che ha, dice ai famigliari di una gita con Rahim in capitale, prende l'aereo per Teheran e poi direttamente per Roma, destinazione finale Helsinki. Solo sua cugina sa tutto. La madre lo intuisce ma tace, l'ultimo saluto con lei resta un eterno presente. Rahim ha otto anni e invece di trovarsi in gita a Teheran si ritrova in Finlandia

con un biglietto di sola andata. "Ha pianto due giorni, poi ha detto va bene, voglio vivere in Europa. Ora ogni giorno mi ringrazia". Sarah e Rahim sono alleati. Loro sanno perché. Noi osserviamo che della maternità Sarah ne fa un'opera attenta, capace di quell'equilibrio raro nei genitori tra umiltà e sapere.

Questa narrazione, che emerge dopo molto tempo e molto lavoro insieme, differisce da quanto Sarah si è trovata a dover raccontare di fronte alla commissione. In quell'occasione l'istituzione la voleva nei panni della vittima, della profuga: nelle parole dell'antropologo suo connazionale Shahram Khosravi (2010) aveva dovuto "tradurre la storia della propria vita in un linguaggio giuridico eurocentrico e saper interpretare la parte". Oggi invece si permette di raccontare la sua storia, la loro storia, narrandosi come persona attiva e soggettivata. Di più:

"la migrazione concede la libertà di inventare nuovi stili di vita e una diversa rappresentazione di sé"

Seychin, 2000

Entrambi - madre e figlio - combattono la stessa battaglia: lui a scuola e lei al tirocinio, lui per le strade trafficate nei bus urbani, con lo zaino pesante e l'amicizia da cercare, lei per gli uffici di collocamento, con le assistenti sociali, l'ufficio anagrafico, l'avvocato, gli imminenti esami del corso di formazione da superare. Due guerrieri a solcare le strade di Roma mangiando chilometri di incomprendimento col mondo che li ospita. Sul declamato concetto di integrazione ci viene in mente il racconto di Rahim: dopo tanti mesi di solitudine a scuola, un suo compagno lo invita a fare merenda a casa sua. Rahim è fuori di sé dall'emozione, sta quasi per declinare l'invito perché ha paura di sbagliare qualcosa *in una vera casa italiana*. Di cosa parlare? Cosa portare in regalo? Cosa dire e non dire di sé? A che ora tornare? Decidono con Sarah che andrà. Lui non ci dorme la notte e alle sei del mattino è pronto di tutto punto. Va a scuola e la sera quando torna a casa racconta alla madre il pomeriggio trascorso col suo amico italiano: usciti di scuola sono andati a comprare la merenda al supermercato, ma l'amico non aveva soldi e ha pagato Rahim. Arrivati a casa non c'era nessuno, tutti i giorni fino a sera non c'è mai nessuno con lui e se c'è la sorella sta chiusa in camera e non se lo fila. Quando hanno preso il panino Rahim si è accorto che c'era il maiale, così ha mangiato solo pane. Hanno giocato alla play station e poco dopo è tornato a casa, felice di avere la famiglia che ha.

Incollabile in Sarah emerge dal primo all'ultimo incontro - anche nei momenti di più forte scaramento - *il suo tacito sapere chi è e cosa ha*. Il percorso migratorio ha in questo caso lasciato intatta l'intima continuità identitaria. E quando si sa da dove si viene si può anche continuare a viaggiare senza rischiare troppo. In primavera ci annuncia che tra le varie possibilità c'è quella di trasferirsi in Nord Italia. Ci diamo il tempo per pensare un nuovo viaggio e vedere che forma prende per lei tra passato e futuro. Tempo che serve anche a noi per lasciar andare una presunta idea di stabilità e la paura di ricominciare.

Gli ultimi colloqui prima della partenza per Bolzano sono densi e lucidissimi. Sarah è lanciata verso il nuovo inizio e allo stesso tempo molto riflessiva. Ha le redini in mano. Quasi tutto torna. La sua sensibilità, quella parola su cui abbiamo lavorato tanto in termini di fragilità, esposizione,

rabbia, solitudine, paura, la vediamo rilucere. Il corpo con un leggero mal di schiena le ricorda che è fragile così come faceva in Iran nei momenti cruciali, lei interloquisce con questa fragilità, se la fa compagna. Sarah è pronta anche a dirsi che non deve essere sempre pronta. Che le persone che "vanno sempre dritto" restano povere di vita. Si può cambiare, andare e stavolta anche tornare. Ci avvolge il pacato coraggio con cui sceglie l'ignoto come prossima stazione. Italia, Helsinki, Roma, Bolzano, Trento o Bressanone - fa e non fa la differenza. Ha messo da parte i soldi, come sa fare, e ora è tempo di andare. Una analisi del rischio precisa e lungimirante. Per desiderio una piccola casa in montagna e tanti fiori da cui ricominciare.

Sarah parte per il Nord a giugno, non appena finisce la scuola di Rahim. Sono pronte, ancora una volta, le pesanti valigie cariche di vita, spezie e ricordi, in mano il biglietto di sola andata, a Bolzano il contatto con una famiglia iraniana amica di amici che li ospiterà i primi giorni. L'ultimo incontro in presenza ci permette di riannodare le fila del percorso fatto insieme, cogliendo la possibilità di scegliere e di essere nuovamente, potendosi affidare ad altri oltre che a sé stessa in terra straniera. Nel giardino del casale dove trova ospitalità *Nodo Sankara* ci abbracciamo, oltrepassando a un tempo le mura protettive del setting e il limite vuoto dello spazio corporeo. Ci darà sue notizie quando potrà.

Ci troviamo a riflettere sulla potenza di questo momento, dopo più di un anno di distanziamento fisico. La pandemia e la lontananza hanno reso impossibile il contatto corporeo: "se la distanza fisica ci protegge, allo stesso tempo ostacola la cura. Occuparsi di un altro essere umano significa quasi inevitabilmente toccarlo [...] non c'è cura senza tatto", afferma la neuroscienziata Laura Crucianelli, che ha studiato l'impatto di questo anno in cui il tatto "ha pagato il prezzo più alto", sebbene "il tatto è il primo senso attraverso il quale incontriamo il mondo e l'ultimo a lasciarci quando siamo alle soglie della morte". Ciò che rende unico il tatto rispetto agli altri sensi è la sua reciprocità, la singolarità coinvolgente di quello che Husserl e Merleau Ponty chiamano doppia sensazione: posso guardare senza essere visto, ma non posso toccare senza essere allo stesso tempo toccato. Sul solco della fenomenologia, Olivetti definisce il senso del tatto come primario nella costruzione del soggetto, operante per via affettiva e analogica e non intellettuale egoica. E Stern (1990) scrive: "L'ultima magia dell'attaccamento è il tocco. E questa magia entra attraverso la pelle". Quanto e come questa magia entri nel setting è questione viva e aperta, considerando che al *Nodo Sankara* abbiamo voluto la presenza di un osteopata nell'equipe e che i pazienti spesso passano *dalle mani alle parole* e viceversa.

Dopo alcuni mesi di silenzio, Sarah ci scrive per chiedere un incontro. Si connette da Bressanone. L'incontro, sebbene online, è carico di affetto. Sarah ci racconta la fatica degli ultimi mesi. È stata ospite della famiglia di conoscenti iraniani a Bolzano per qualche giorno, troppo ospitali. Nella dimensione dell'accoglienza si è sentita a disagio: il non poter scegliere liberamente orari, pasti, interazioni e iniziative le fa presto maturare la decisione di prendere la conosciuta strada dell'altrove. E così si destreggia fra associazioni umanitarie, servizi sociali, alloggi di fortuna, piccoli lavori da donna di pulizie, finché trova il suo posto temporaneo in una comunità alloggio a Bressanone. Qui Sarah e Rahim hanno una stanza, Rahim frequenta la scuola media e lei lavora come commessa in un negozio di vestiti al varco del Brennero. Ora, in questa situazione intermedia, imperfetta, in evoluzione, Sarah si concede di fermarsi e respirare. Ci chiama a cose fatte, chieden-

docci di essere testimoni della fatica del percorso, le lacrime di nuovo acquistano cittadinanza. È uno di quei momenti in cui la storia individuale incrocia la Storia: le nuove rivoluzioni femminili e femministe in Iran, le sparizioni quotidiane di giovani studenti e il sangue versato per le strade, l'atto politico del togliersi il velo e del tagliarsi i capelli in pubblico delle donne, curde e iraniane insieme. È un tempo immane da vivere, là e qua. È il tempo prezioso della sensibilità condivisa, che non è debolezza né vulnerabilità, altra parola abusata nei protocolli di presa in carico e cura, se non di selezione dei migranti.

Un dono questo percorso, che mette al centro lo stesso mandato di Sankara. Abbiamo la presunzione di pensare che nel momento in cui l'abbiamo incontrata al *Nodo Sankara* per Sarah è stato semplicemente la forma giusta e la misura giusta. La strada è a venire e noi restiamo una porta aperta. Conserviamo un fiume di doni (atti di potere e/o soggettivazione?): le poesie di Ferdousi, le parole "Mi dispiace", "Perdonami", "Grazie" e "Ti amo" che ci ha portato dalla sua meditazione, i cuori di jeans da lei decorati all'uncinetto, il riso in crosta allo zafferano, la frutta secca, i giardini di Shiraz, il pasto caldo, la parola calda. Circolano e consacrano lo scambio nel solco di un sentimento raro nel vissuto troppe volte tradito dei migranti: la fiducia. Restiamo nella relazione senza mai sfiorare logica di forza. A mani piene doniamo e riceviamo una bicicletta, un setar e degli occhiali rosa a forma di cuore per proteggersi dall'abbaglio del mondo.

Bibliografia

A.A.V.V. a cura di Fabio Amato (2021) *Genere sesso migrazione*, Derive Approdi, Roma

Roberto Beneduce (2019) *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*. Carocci, Roma

Jessica Benjamin (1988) *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*. Raffaello Cortina, Milano

Edmund Husserl (1931) *Meditazioni cartesiane*, ed. Bompiani, Milano

Shahram Khosravi (2019) *Io sono confine*. Eleuthera, Milano

Joseph D. Lichtenberg (2005) *Mestiere e ispirazione*. Raffaello Cortina, Milano

Maurice Merleau Ponty (1964) *Il visibile e l'invisibile*, ed. Bompiani Milano

Tobie Nathan (2001) *Non siamo soli al mondo*. Bollati Boringhieri, Torino

Marco Maria Olivetti (1992) *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma Bari

Daniel Stern (2005) *Il momento presente in psicoterapia e nella vita quotidiana*. Raffaello Cortina, Milano

<https://www.internazionale.it/notizie/laura-crucianelli/2021/02/11/contatto-indispensabile>

Veronica

Daphne Bollini

*Ci sono due futuri, il futuro del desiderio e il futuro del destino,
e la ragione umana non ha mai imparato a separarli.*

J.D.Bernal, scienziato, 1929

Si può descrivere una farfalla dentro un corpo di una donna quando la vedi finalmente volare, accendersi di colori e ne senti il battito. Veronica è gialla, nera, azzurra, ha un battito d'ali dolce, remissivo ma quando deve raggiungere i suoi fiori il battito diventa veloce, energico fino a sfinirla. Viene da lontano, dai mari del sud del mondo dove l'Oceano Pacifico bagna la costa del Perù e dove lei è nata. Veronica arriva a Roma carica di una storia che porta il nome della storia del mondo, una storia complessa che risale alle trasformazioni delle famiglie peruviane dopo la dominazione spagnola, dove l'incontro tra uomo e donna si è andato a costruire su rapporti di violenza, inganno, abbandono e dove la resistenza dei popoli è stata messa a dura prova dal sogno occidentale nel post colonialismo.

Conosciamo Veronica nel Maggio 2021 su invio di associazioni del territorio in seguito alla richiesta di asilo. Durante i primi colloqui di orientamento e di valutazione sono emerse prontamente vicende biografiche complesse in cui prevalevano storie di violenze subite nel corso della sua vita. I sintomi principali quali insonnia, stati confusionali con perdita di memoria, ritiro depressivo alternato a fasi di iper-attivazione sono del tutto ascrivibili ad eventi passati di lunga durata e consistenza che le hanno lasciato significative tracce di sofferenza. Abbiamo dunque concordato di intraprendere un percorso psicoterapeutico orientato a un dispositivo di cura etno-clinico a geometrie variabili, attraverso il quale è stato possibile ricostruire i fatti che hanno portato Veronica a richiedere protezione internazionale in Italia.

Dispositivo a geometrie variabili

Utilizziamo un dispositivo a geometrie variabili ovvero un dispositivo gruppale che si co-costruisce nell'equipe considerando i diversi aspetti della richiesta di cura della persona. Il dispositivo a geometria variabile descrive quel luogo nel quale l'incontro non può essere approntato rigidamente ma si modula sull'iniziale incontro con la persona. La molteplicità dei percorsi formativi degli operatori ha richiesto nel tempo un continuo lavoro di confronto e incontro di linguaggi ed esperienze diverse. Le tante storie e provenienze richiedono la possibilità di avere una molteplicità di piani per essere depositati dalle persone che incontriamo.

Il rapporto terapeutico che si genera attraverso il dispositivo consente di elaborare nuove narrazioni sui vissuti che la persona condivide in terapia, ripensando la propria esperienza attraverso visioni e costruzioni che fino a quel momento potevano sembrare impossibili e che ora vengono rese possibili grazie al dialogo tra più mondi.

Si organizza l'accoglienza fissando i primi tre incontri conoscitivi nei quali viene definito il successivo passaggio che può prevedere la scelta di un impianto che proponga per esempio la presenza o non presenza nella stanza del mediatore, le figure terapeutiche più vicine a quello che propone la storia della persona e che permettano di considerare le necessità protettive del sintomo come elemento basilare di questa valutazione. Il dispositivo di cura che organizziamo per Veronica è di una terapeuta donna e un terapeuta uomo. L'idea è che la presenza del maschile e del femminile consente di co-costruire insieme a lei una nuova narrazione in cui sia possibile anche l'incontro tra il maschile e il femminile. Per questioni organizzative non avremo un mediatore nel dispositivo ma cureremo uno spazio di mediazione con il gruppo di lavoro allargato, in cui sono presenti anche mediatrici di origine latino americana. Nel nostro dispositivo di cura siamo andati alla ricerca di una pluralità di visioni, senza dover stabilire una verità, così da poter restituire alla persona la capacità di agire nel processo di ricostruzione della propria storia per ridiventarne la narratrice e non la vittima inserita in un circolo di violenza, fisica o simbolica, che cristallizza i ruoli. La storia con cui viene presentata Veronica la collochiamo nei contesti storici e politici del suo e del nostro paese che hanno prodotto e che determinano le condizioni della sua sofferenza.

Storia della migrazione

Veronica arriva in Italia nel 2020 con il compagno Emilio e la loro figlia Maria che attualmente ha 15 anni. La decisione di lasciare il proprio paese è dettata dal rischio continuo di subire violenza dal precedente marito con il quale aveva avuto un figlio, Roberto, che è rimasto in Perù e attualmente ha 22 anni. Veronica racconta come la violenza sia stata presente nel primo rapporto coniugale sin dall'inizio della relazione, poiché il marito era tossicodipendente e faceva assiduo abuso di alcol. Ogni volta che tornava a casa in stato alterato, agiva violenza fisica, psicologica e sessuale nei confronti di Veronica. Con la nascita del figlio per una breve fase la situazione sembra migliorare, per poi riproporsi con le stesse modalità precedenti, con l'aggravante della presenza del neonato.

Nel corso del tempo Veronica si reca dalle forze di polizia in più occasioni denunciando le percosse subite e la condizione di rischio nel quale si trovano lei e il figlio, ma le poche misure interdittive emesse non vengono affatto rispettate dal marito, e questo senza provocare nessuna conseguenza penale. La presenza di uno zio del marito nell'apparato statale come funzionario permette infatti al marito una sorta di impunità per le violenze perpetrate.

Veronica con il figlio piccolo viene così perseguitata e avvicinata dal marito con azioni oppressive e ricattatorie, tanto che l'unico modo per proteggere il bambino è quello di affidarlo alla famiglia di origine paterna la quale, in un rapporto di ambivalenza, da una parte lo protegge dal padre ma dall'altro tenta una riconciliazione con lo stesso, il che fa crescere Roberto in una situazione conflittuale, esposto alla relazione violenta e umiliante col padre e nella difficoltà di vedere la madre, tenuta lontano dalla casa della nonna paterna. Veronica racconta in tal senso un vissuto di inganno: pensando all'inizio di essere aiutata dalla nonna materna nella protezione di Roberto, si ritrova poi a essere privata lei stessa della relazione con il figlio fino a dover subire la minaccia di esser privata della genitorialità.

Veronica, in questa fase di vita, conosce Emilio, un uomo gentile e buono, un "bianco" della *costa* (lei intende di pelle più chiara con un cognome di origini spagnole e non indio, in Perù si identificano tre zone di provenienza *la costa, la sierra e la selva* e nella costa ci sono più peruviani di pelle bianca), con gli occhi azzurri e molto seduttivo. Veronica è scura, di origini indie, la "nera" come lei si definisce, ed essere desiderata da un bianco la fa sentire come in una favola. Qui già iniziamo a vedere le tracce della dominazione, come il linguaggio segna i corpi, le razze e definisce le persone, dividendoli ancora in bianchi e neri...

Veronica si innamora perdutamente, nasce Maria e finalmente sente di poter avere una famiglia. Scopre che Emilio ha altre due figlie con una compagna e lui non vuole riconoscere con il suo nome la figlia Maria perché vuole nascondere alla sua famiglia di origine e alle figlie questa nuova sorella. Veronica, per il suo "bianco", concorda con lui di far finta che Maria sia figlia di lei e del suo dell'ex marito. A queste condizioni, Veronica, Emilio e Maria vivono insieme come una famiglia, dove però Emilio ogni tanto si allontana per tornare dalla prima famiglia. In questa situazione ambivalente, fatta di segreti e finzioni cresce Maria timidamente, tra una mamma impaurita dalle ripercussioni dell'ex marito su di lei e la bambina e un papà che si nasconde, che è presente ma che teme il confronto e il giudizio.

Quando Maria compie 11 anni, la coppia decide di partire per l'Italia e lasciare la paura e la vergogna per ricostruirsi una vita, lontano dalle pressioni che sentono (spostando queste difficoltà altrove?). Questa decisione sarà molto dolorosa per Veronica perché partirà con la nuova famiglia e dovrà ancora lasciare Roberto dalla nonna materna poiché il padre di Roberto non darà il consenso per lasciarlo partire con la madre in quanto minore. Questa scelta dolorosa segnerà sia lei che il figlio nel loro legame. Veronica sa che però al compimento del diciottesimo anno del figlio lui potrà decidere cosa fare.

A Roma inizia un nuovo percorso di vita, inizialmente accolti in casa da una conoscente di Veronica e poi in una casa occupata. Dopo lo sgombrò dell'occupazione dalle forze dell'ordine, la famiglia si ritrova nel percorso dell'accoglienza, prima presso l'alloggio di una chiesa e poi presso un centro di accoglienza diffusa. Emilio lavora saltuariamente come badante ma inizia una serie di problematiche fisiche che gli impediscono di lavorare, si chiude in casa, diventa aggressivo e squalificante nei confronti di Veronica e di Maria. Veronica nel frattempo inizia a lavorare, entrambi studiano italiano ma lasciano la scuola dopo alcuni mesi. Conosciamo Veronica in questa fase di vita.

Veronica

Quando conosciamo Veronica, ha un corpo grande, grandissimo, dove sembra esserci dentro tutta la sofferenza ma anche la resistenza di una donna, di una madre, di una figlia che dopo il viaggio migratorio sceglie di mettere insieme i pezzi della sua storia, della sua famiglia e di sé stessa. Lo sguardo all'inizio è basso, la voce tremolante, un corpo raggomitato e incerto che chiede di avere voce. Veronica ha deciso di far sentire la sua voce e il nostro incontro si gioca fin da subito sulla cura delle parole, dei gesti e della lingua, che mescola italiano e spagnolo con il desiderio di lei di voler parlare più italiano possibile.

Da lì a poco Veronica si sottoporrà alla chirurgia bariatrica, che prevede la resezione chirurgica di parte dello stomaco per ridurne la capacità e il senso di fame. Veronica vuole lavorare sul suo corpo obeso, vuole ricominciare da qui per cambiare la sua vita. Il viaggio in Italia rappresenta per lei una possibilità di lasciare andare l'immagine della "nera" dal corpo grande che non le piace. Ci racconta quanto la sua infanzia sia stata condizionata dal confronto con le due sorelle, più belle, più magre, più intelligenti. Lei si sentiva la "pecora nera", veniva presa in giro perché la chiamavano "tonta", era una buona, accomodante, e non furba come le sorelle. Ha una storia familiare afflitta dalla malattia del *lupus* che ha portato la madre e una delle sorelle a mancare prematuramente. Fin da piccola Veronica vive tra la vita e la morte dei familiari e si prenderà cura anche della nonna materna fino alla vecchiaia. Il padre di Veronica, militare, non era mai in casa e aveva una seconda famiglia in una favela alle porte di Lima. Veronica quando si racconta ricontatta quella sofferenza che le stringe il cuore in una immagine di sé che non le piace, e non vuole più esserne schiava.

Nei primi mesi di conoscenza, Veronica è incredibilmente mutevole, cambia forma, cambia immagine, cambia look, sempre più assomiglia alla donna bianca, si tinge i capelli di biondo...la migrazione e l'incontro terapeutico sembrano essere un *rito di passaggio* per il corpo di Veronica, una nuova strada da percorrere per ricominciare a vivere. Questo apparente "sbiancarsi" in realtà risulterà essere invece un processo di riscatto del suo sentirsi donna, del sentire la possibilità di prendere in mano la sua vita senza che questa sia dettata o "dipinta" dagli altri. Fin da piccola ha sentito dentro di sé la profonda sofferenza di non essere amata, e per essere amata doveva accudire (la mamma, la nonna malata...tanto che Veronica farà la scuola per infermiera) per poter avere uno sguardo materno e paterno su di sé. Per essere amata ha accettato i segreti, gli inganni dei suoi uomini, ha accettato di scegliere tra i figli, contenendo tutto questo sempre dentro un corpo resistente e grande.

Ora Veronica sembra voler svuotare questo tutto, è pronta a vederlo, a riconoscerlo come una parte di sé che l'ha portata oggi a rivedere le possibilità che ci sono per lei e per i suoi figli. Nel processo di cambiamento fisico che accompagna il percorso terapeutico affrontiamo questi vissuti di impotenza di fronte alla morte e alla malattia, agli inganni degli uomini, al sentimento di solitudine e profondo sconforto dinnanzi alle persecuzioni e agli atti di imposizione, come se la sua struttura psichica avesse necessità di prendere consapevolezza di essere dentro una propria narrazione. I racconti si fanno sempre più nitidi, e Veronica porta a galla una parte di sé nuova, sapiente, lucida. Più lei sgombra la confusione dentro di sé, più vede la strada del futuro, dove anche l'immagine della figlia Maria prende forma.

Veronica, dopo aver recuperato l'immagine di sé, può vedere anche l'immagine della figlia, in una proiezione di significati: la vede chiusa, in difficoltà nel costruire relazioni, impaurita. In realtà Maria, all'età di dodici anni sta intraprendendo la strada della preadolescenza, strada che a Veronica non è stata concessa, perché doveva rispondere alle richieste di essere più adulta della sua età. Veronica ci racconta come Maria subisca squalifiche da parte del padre Emilio, tanto che non vuole mai stare sola con lui. Veronica sta costruendo il legame con la figlia sulla paura che le succeda qualcosa, e insieme lavoriamo sulla stessa paura che fin da piccola viveva lei nel timore di perdere i suoi affetti.

Dalla narrazione del destino alla narrazione del progetto

Lo spazio di cura che abbiamo costruito con Veronica è uno spazio in cui lei sente di poter vivere le sue paure, le sue preoccupazioni, esprimere le sue sensazioni in un percorso di consapevolezza di sé che diventa un punto fermo per lei, un luogo di appartenenza in cui si possono lavorare le relazioni affettive e i legami, soprattutto quello con i figli. Sarà proprio Veronica a volerci far incontrare Maria e successivamente Roberto. Nell'ottica di lavorare sull'emergere delle *problematiche intergenerazionali*³¹ affinché quella paura di Veronica non passi alla figlia attraverso i non detti o i segreti, lavoreremo all'inizio con il sottosistema familiare di Veronica e Maria affinché il lavoro sulle relazioni madre/figli possa avere uno spazio.

Nodo Sankara sembra essere per Veronica un approdo, un luogo sicuro, tanto che, poiché il rapporto con Emilio è sempre più complicato e conflittuale, ci chiede una terapia di coppia per cercare di trovare una soluzione. Emilio fatica ad affrontare questi cambiamenti della migrazione, mentre Veronica riesce sempre di più a trovare una direzione. Riflettiamo insieme al gruppo di lavoro come costruire un dispositivo per la richiesta di Veronica. Questa modalità di avere più sguardi sulle situazioni che seguiamo ci permette di lavorare costantemente in modo aperto, flessibile, circolare e pensare come costruire i nostri dispositivi di cura. Costruiamo un dispositivo per la coppia costituito da altri terapeuti del *Nodo Sankara*. Questi incontri si riveleranno molto interessanti perché metteranno chiarezza su una possibile separazione di questa coppia. Emergerà infatti che il progetto migratorio non è stato condiviso, né prima e neanche dopo la costituzione della famiglia. La migrazione sembra essere stata pensata per una fuga da una realtà insostenibile, invivibile, ma non è stata pensata nell'ottica di passaggio evolutivo per la ricerca di una stabilità e un riconoscimento reciproco. Emerge che per Emilio l'Italia era una terra di passaggio, con un pensiero costante di tornare o ripartire per altri luoghi. Senza una idea precisa di progetto, Emilio nella difficoltà di vivere in Italia ha sentito la frammentarietà di un sé che era fuggito.

Sayad dice che *l'emigrato è l'uomo con due luoghi, due paesi e con il viaggio il migrante rischia di trovarsi con una identità spezzettata dal punto di vista etnico, politico e religioso*³². L'emigrato è "doppiamente assente", nel luogo di origine e nel luogo di arrivo. Questa sospensione di Emilio e il desiderio di ripartire emerge forte negli incontri di coppia.

Veronica aveva invece una conquista da fare: conquistare la sua vera identità, di donna e madre libera da un passato che la condannava ad un destino ineluttabile di colonizzata e di una femminilità tradita. Nel tentativo di costruire la loro vita in Italia entrambi manifestano disagio e sintomatiche fisiche che bloccano Emilio e creano sofferenza a Veronica convinta di non riuscire a realizzare un progetto di famiglia e di vita senza Emilio. Emergono dunque bisogni diversi, prospettive di vita diverse, dove Veronica sente l'opportunità di cambiare il suo destino e quello

31 Boszormenyi-Nagi I., Spark Geraldine M. (1988). *Lealtà invisibili: la reciprocità nella terapia familiare intergenerazionale*, Astrolabio

32 Sayad, A, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaele Cortina editore, 2002.

dei figli ragionando su un progetto concreto di vita qui, mentre Emilio deve risolvere il conflitto interno di una identità che sente di perdere giorno per giorno, che nel paese di origine era più chiara e che qui sta affrontando notevoli difficoltà.

Emilio si ritroverà a non essere più un "bianco" tra i "neri" ma un "bianco tra i bianchi", a cui non si rivolge uno sguardo speciale, ma è uno come gli altri. Veronica, che nel paese di origine, si sentiva in un "paragone inferiorizzante"³³ rispetto a lui, in Italia acquisisce un ruolo attivo, cambia la sua immagine, trova una strada, mantiene lei la famiglia, mentre Emilio diventa sempre meno attivo, si ammala, si indebolisce l'identità "machista", fatica a sostenere la famiglia e sente la sofferenza di un passato fatto di sensi di colpa per aver lasciato le altre figlie.

Il concetto di *paragone inferiorizzante* di cui parlano gli esperti nel campo della psicologia sociale in America Latina ci aiuta a capire i modelli di rapporto che si costruiscono tra colonizzatore e colonizzato. Il colonialismo si sviluppa entro una relazione, dove il colonizzatore, nutrendo il proprio etnocentrismo, si pone su un livello di superiorità, mentre il colonizzato finisce per interiorizzare questa modalità di relazione in una dimensione fatalista e dipendente, alimentando l'aspettativa passiva di essere portato e guidato dall'altro. Questo concetto ci aiuta a capire come Veronica abbia creato con Emilio, che assomiglia più al colonizzatore (bianco, origini spagnole, "superiore"), un rapporto di dipendenza in cui lei pensa di esistere solo attraverso il suo sguardo, sentendosi lei non abbastanza, non adeguata, non capace rispetto a lui. Nel paese di origine questa relazione ha avuto la funzione di "salvare" Veronica da un destino violento e persecutorio, nell'idea che da sola non poteva salvarsi, ma nella migrazione emergono i conflitti e i rituali mancati di una relazione basata su una interdipendenza che non evolve in un progetto trasformativo della famiglia.

Come gruppo terapeutico lavoreremo sulla circolarità della comunicazione tra noi e Veronica, che può ascoltare più voci, più idee e pensieri, decidere se prenderli, lasciarli, usarli, in un processo di decostruzione della storia che ammala verso un'elaborazione condivisa di una storia che cura, può così passare da una *narrazione del destino*, in cui tutto è già scritto, ad una *narrazione di progetto*³⁴. Questo passaggio sviluppa nuove storie e nuovi significati che tengono in considerazione la coesistenza delle identità, delle risorse e del riconoscimento dei possibili processi di ibridazione che Veronica vive con la sua migrazione in Italia.

Sappiamo dall'antropologia che, per ogni fase di passaggio, ci sono rituali specifici che servono da un lato a compierlo, dall'altro a codificare, certificare il cambiamento che attraverso il rituale si compirà. Scopriremo come la coppia non abbia compiuto uno dei rituali più importanti che legittima la coppia stessa: il riconoscimento di essere un nucleo familiare nel loro paese di origine. Sembra che il mancato riconoscimento della figlia e del legame genitoriale, non sia mai stato testimoniato né legittimato dal padre e quindi dalla famiglia di origine del padre. Come se Maria non fosse mai davvero *figlia* e Veronica non fosse mai davvero *moglie*. Questo mancato rituale testi-

.....
33 Quintero, Maria del Pilar, *Psicologia del colonizado*, Mérida Venezuela, ULA Consejo de Publicaciones, 1993.

34 Losi, N., *Guarire la guerra. Storie che curano le ferite dell'anima, esperienze di uno psicoterapeuta*, Torino, L'Harmattan Italia, 2015.

moniato sembra aver lasciato in sospeso il progetto di famiglia, sembra non aver mai legittimato davvero questo legame. Emilio, dopo tre incontri congiunti, sospende gli incontri.

I due dispositivi si son a lungo confrontati e abbiamo insieme pensato che il tempo di elaborazione e la disponibilità ad affrontare il dialogo con Veronica non era ancora maturo per Emilio. I sintomi di questa fase di Emilio, prima di isolamento e poi i sintomi fisici, l'emergere della rabbia, l'aggressività e l'ostilità nei confronti di Veronica e della figlia, si possono spiegare, come dice Eitinger in termini di *indebolimento della percezione della propria identità, che la persona migrante tenterebbe di ricostruire ricorrendo ai modi più primitivi di rapportarsi o destreggiarsi con le esperienze esterne, cioè attraverso comportamenti totalitaristici, un ritorno a vissuti, abitudini, discorsi, valori della vecchia tradizione culturale, un ripiegamento verso un passato più immaginario che reale, un tentativo di lottare contro un vissuto di mancanza, di inferiorità e di perdita dei reali valori originari*³⁵.

La separazione e il ricongiungimento

Mentre Maria cresce, Veronica acquista sempre più sicurezza e autonomia, Emilio decide di lasciare l'Italia e tornare in Perù dalle altre figlie. Così con poco preavviso prepara il viaggio di ritorno. In questa stessa fase Veronica ha sempre più contatti con il figlio Roberto divenuto intanto maggiorenne, il quale chiede di riunirsi alla mamma e alla sorella perché la vita a Lima è diventata difficile per via delle minacce continue del padre verso di lui. Si apre un altro importante momento nella vita di questa famiglia: *la possibilità di ricongiungimento di Roberto con la madre e la sorella*. Così, accade che mentre Emilio va via, Roberto arriva in Italia nel febbraio 2023. La separazione da Emilio, seppur dolorosa, la elaboriamo in terapia attraverso i concetti sopra descritti, riconoscendo Veronica come testimone di una storia più grande. Questa dimensione sembra restituire a Veronica una libertà di movimento sia nelle decisioni da prendere nel quotidiano sia nel creare più spazio di relazione con la figlia Maria e con il figlio Roberto.

Nel frattempo Maria, presenta dei sintomi che preoccupano Veronica. Insonnia, agitazione, sente voci intorno a lei che la disturbano. Sosteniamo Veronica nel comprendere meglio cosa sta succedendo a Maria, contestualizzando la fase di vita preadolescente, la prossima separazione dal padre, vicende che accadono in classe con i compagni e uno stato costante di eminenti cambiamenti, abitativi, familiari, sociali. Lavoriamo affinché Veronica possa richiedere una presa in carico presso i Servizi del territorio della figlia Maria. Il rapporto tra Veronica, Emilio e Maria è sempre stato molto incentrato sul fare, sui doveri da svolgere in casa, sulla necessità di richiedere a Maria di essere più grande della sua età, con una aspettativa di comprensione di ogni difficoltà familiare. Maria riporta la necessità di avere delle spiegazioni, avere chiarezza da parte dei genitori sulle cose, sembra vivere il costante stato di allerta della madre e i cambiamenti di programma in base agli umori e ai conflitti genitoriali. Maria non sente riconosciuti i propri bisogni. Veronica contatta il servizio tutela salute mentale dell'età evolutiva presso la ASL di appartenenza, ma c'è una lista di attesa da seguire. Preoccupata dei sintomi viene con Maria nei nostri

.....
35 L. Eitinger, D.Schwarz, *Strangers in the world*, op.cit. pp.84-106

incontri e per alcuni incontri lavoriamo con la mamma e la figlia insieme. La fiducia instaurata con la famiglia, consente a Maria di esprimere le sue incertezze e di chiedere di avere un proprio spazio di ascolto, sente la necessità di elaborare alcuni pensieri e sensazioni che arrivano in modo invasivo e che lei non riesce a capire.

Portiamo nelle riunioni con il nostro gruppo di lavoro quello che sta succedendo e decidiamo, in accordo con Veronica e in accordo con l'istituzione, di contattare una cooperativa con cui abbiamo un rapporto professionale che si occupa della presa in carico psicologica di minori con un approccio etnoclinico e restiamo in contatto per il lavoro di rete. Maria inizia un percorso proprio con una terapeuta con cui ci confronteremo costantemente, mantenendo il nostro setting aperto per il sottosistema madre/figlia. L'arrivo di Roberto è come una grande onda che travolge e stravolge. Maria ritrova un fratello e i due ricominciano da dove avevano lasciato a ricontattare il loro rapporto: scherzano, litigano, giocano come due bambini sotto lo sguardo di Veronica intenerita. Nel rapporto tra Veronica e il figlio si alternano momenti di affetto a momenti di grande rabbia e rancore da parte del ragazzo per essere stato lasciato in Perù e non essere stato "scelto" dalla madre. Roberto dovrà fare un grande lavoro per elaborare i suoi vissuti e ricostruire rapporti di fiducia con sua madre.

Il lavoro di rete

La costruzione del lavoro di rete attorno a questo nucleo familiare avviene in diverse fasi e in accordo di Veronica. Il lavoro terapeutico si concentra sul rinforzare le capacità di Veronica di trovare soluzioni e sapersi muovere bene nelle relazioni e orientarsi nella città. Sarà lei stessa infatti a creare i contatti con i servizi del territorio. Veronica richiede l'assistente sociale presso il municipio di appartenenza, instaura rapporti, sebbene complessi, con l'assistente sociale del centro di accoglienza e con la psicologa, richiede la presa in carico psicologica per la figlia Maria. Chiede anche la presa in carico per il figlio poiché ha una diagnosi di disturbo di personalità fatta in Perù e assume farmaci. La diagnosi era stata fatta in seguito a episodi di estrema rabbia e aggressività del ragazzo, dovuto a un vissuto di frustrazione, abbandono e violenza psicologica. Veronica acquisisce sempre di più la capacità di avere chiarezza degli obiettivi da perseguire e questo lavoro consente al gruppo terapeutico di rinforzare ogni passaggio fondamentale che compie nel costruire il suo presente in un'ottica di futuro della famiglia.

Con l'arrivo di Roberto e la partenza di Emilio, Veronica e i figli restano per qualche mese nel servizio di accoglienza diffusa fino alla fine del progetto, che prevede l'uscita del nucleo da lì a breve. Il percorso di accoglienza non prevede un'altra sistemazione per tutti e tre, poiché il giovane ragazzo è maggiorenne e deve essere accolto in un centro per uomini. In questa fase, nel giugno 2023 Veronica, Maria e Roberto vengono divisi in due centri, in uno andranno Veronica e Maria e nell'altro Roberto.

Veronica si ritrova a dover "scegliere" nuovamente tra i due figli, in una scelta forzata dalle istituzioni. Si rinnova la sofferenza di Veronica, ma questa volta più consapevole che sarà una fase di passaggio per tutti. Lavoriamo in terapia questa fase delicata cercando vedere questo passaggio come ponte affinché la famiglia si possa riunire in una casa in affitto non appena Veronica avrà un

contratto a tempo indeterminato e un aiuto economico dal servizio sociale per uscire dal centro. Per la costruzione di questo progetto di vita è essenziale il ruolo di ciascun attore di questa grande rete che lavora con la famiglia.

Gli incontri di rete territoriale con il municipio, la Asl e i centri di accoglienza ci consentono di riflettere insieme sul progetto abitativo e lavorativo della famiglia. Il centro di Veronica la sostiene in un percorso di formazione per operatrici sociali, che Veronica porterà brillantemente a termine dopo un anno di formazione, continuando a lavorare. Con questo titolo, che è correlato alla scuola che ha fatto a Lima per infermiera, si procurerà un contratto a tempo indeterminato. Nel frattempo Roberto viene preso in carico dalla Asl per fare un percorso di valutazione psichiatrica ma sarà in lista di attesa per la presa in carico psicologica. Le istituzioni sono in estrema difficoltà sulle prese in carico e questo allunga i tempi dei percorsi individuali.

Conosciamo Roberto che verrà in terapia con la mamma e la sorella, in relazione al rapporto di fiducia instaurato dalla madre e dalla sorella col *Nodo Sankara*, come luogo, spazio e relazione di cura. Roberto in seduta si apre con noi, racconta il suo stato d'animo e le difficoltà nella relazione di un ricongiungimento con una mamma che non vedeva da quattro anni e del suo arrivo in Italia. Roberto è un ragazzo gentile, affabile, affettuoso, con una intelligenza spiccata. Parla italiano dopo due mesi dal suo arrivo, ha uno sguardo vivo. Ci colpisce la sua capacità di comprendere la situazione della famiglia e interagisce con curiosità. In questa fase il nostro dispositivo a geometria variabile permette ai tre membri della famiglia di lavorare sulle relazioni interpersonali in questo nuovo assetto. Faremo alcuni incontri con tutti e tre mantenendo lo spazio variabile ma anche stabile negli incontri individuali con Veronica.

Dopo alcuni mesi di attesa del centro di salute mentale della ASL, nella difficoltà di assumere i farmaci assegnati dalla psichiatra, Roberto stesso ci chiederà di fare un percorso presso il nostro centro. In accordo con il servizio, organizziamo un dispositivo di cura per Roberto. Anche qui il confronto con il gruppo di lavoro sarà fondamentale. Emergono le necessità del ragazzo e il dispositivo sarà pensato con la presenza di due figure maschili, psichiatra e psicoterapeuta e l'operatrice legale. Il dispositivo a geometria variabile sarà fondamentale e il coinvolgimento dell'operatrice legale è pensato per seguire Roberto, arrivato da pochi mesi in Italia, nella ricostruzione della sua storia per affrontare la commissione di valutazione per la richiesta di protezione internazionale per le persecuzioni verso di lui da parte del padre e le ripercussioni psicologiche nella sua crescita. Roberto avrà uno spazio di elaborazione e ascolto dei vissuti e uno spazio di preparazione alla commissione. Questo si rivela fondamentale, perché l'unione della storia di persecuzione vissuta dalla madre e dal figlio restituisce forza alla narrazione dei rispettivi vissuti. Tutti i membri della famiglia hanno uno luogo in cui elaborare le proprie storie, e il nostro dispositivo di cura resta aperto e variabile per lavorare con la mamma e i figli insieme, parallelamente agli spazi individuali di ciascuno. Condividiamo tutto questo sia con i servizi sociali, sia con il centro di accoglienza di Veronica e sia con l'avvocato che si occupa del rinnovo del permesso di soggiorno di Veronica e della richiesta di asilo per Roberto. Questi incontri che avverranno online con i servizi del territorio e con l'avvocato sono fondamentali per costruire una rete sociale e territoriale intorno alla famiglia allo scopo di sostenere tutto il nucleo in questa ricostituzione dei rapporti familiari per realizzare il progetto concreto di vita insieme.

Il pensiero sistemico relazionale ci dice che se la famiglia incontra difficoltà nel processo di cambiamento e riadattamento di fronte ai diversi eventi critici e compiti di sviluppo, il ciclo di vita può bloccarsi, oppure una specifica fase può essere superata in modo incompleto. Il lavoro sulle relazioni e sulle modalità di funzionamento del sistema familiare, della famiglia e del singolo individuo può aprire a nuove e sane possibilità di svincolo e di autonomia dei figli e di dinamiche adattive tra i vari membri, allo scopo di riattivare competenze e risorse che possano facilitare la risoluzione di questa fase. È proprio a partire dal riconoscimento di un'appartenenza ad un sistema familiare che l'individuo potrà cominciare a trovare nuove modalità di definizione identitaria personale e autonoma ed avviarsi ad uno svincolo sano. Grazie a questo piano di lavoro tra sistemi, da una parte la rete territoriale con cui condividere i passaggi per costruire concretamente il progetto, dall'altra il gruppo di lavoro del *Nodo Sankara* che prende in carico la storia di tutti i membri della famiglia, costruendo passo dopo passo dispositivi di cura che pensano *insieme* la sofferenza e ne riconoscono la matrice politica che prende corpo nell'esperienza migratoria, riusciamo a fare un lavoro integrato e multidisciplinare che ha la possibilità di generare spazi creativi dovuti alla mescolanza di prospettive e concetti di riferimento. Questo tipo di pensiero collettivo consente di allargare lo sguardo, considerare le storie e gli esseri umani da più punti di vista, traducendo la parola *patologia* in termini di *problemi umani*³⁶. Questa storia familiare rimanda ad una storia più grande, che viene da lontano, che restituisce significato a quei comportamenti che generano sofferenza. Riteniamo fondamentale collocare in una prospettiva non individualizzante l'emergere del dolore di Veronica e dei suoi figli, testimoni di una narrazione politica e sociale e dunque collettiva.

Riportiamo di seguito un approfondimento delle trasformazioni nelle famiglie peruviane dopo la dominazione spagnola, un quadro di contesto di violenza politica che ci aiuta a collocare il lavoro intenso e faticoso di questa donna e di questa famiglia che sceglie di cambiare il proprio destino.

Le trasformazioni nelle famiglie peruviane: l'immagine del maschile e del femminile

La colonizzazione spagnola e la dominazione della popolazione nativa, sono l'evento storico più significativo nel Perù. Dal XVII secolo in poi il leader indigeno scompare, dopo aver convissuto per un secolo con il conquistatore, e il sistema culturale e le strutture sociali autoctone vengono disintegrate. Gli spagnoli hanno dominato politicamente ed economicamente gli indios, creando delle divisioni sociali forti, tra colonizzatori e colonizzati. Anche la volontà di evangelizzazione della chiesa ha fatto sparire le religioni native. I colonizzatori si sono uniti sessualmente con le donne native, soprattutto attraverso abusi, violenze e separazioni di nuclei familiari.

Questo tipo di maschilismo non è mai stato condannato, anzi è sempre stato dato come un "diritto" del conquistatore sul conquistato. Questo ha creato nel tempo una devastazione nella stratifi-

.....

36 Minuchin, S., *Famiglie e terapia della famiglia*, Roma, Astrolabio, 1978.

cazione sociale e nei ruoli all'interno delle famiglie native: da una parte la devastazione dell'uomo, maschio, colonizzatore sul maschile dell'uomo nativo, che è stato spezzato nel suo ruolo di genere, e dall'altra la nascita del meticcio come attore sociale, un incrocio tra le due razze, bianca e indigena, che andava a costituire uno strato sociale intermedio a livello culturale (il figlio "bastardo" nato tra lo spagnolo e l'indigena occupava uno strato sociale più alto dei suoi fratelli nativi). Francisca Abregù Lòpez scrive:

"Nello stesso tempo il padre bianco generalmente si svincolava dalle responsabilità paterne, lasciando la madre come unica responsabile della crescita e del mantenimento economico dei figli"³⁷.

In questo contesto si impone il modello detto "*machilista latino-americano*" un modello in realtà instaurato dai conquistatori nei confronti delle donne native ed è continuato in tutta la storia dello sviluppo *dei vari paesi latino-americani*. A seconda del livello di disintegrazione socioculturale, questo modello è stato imitato dai "dominati" della popolazione. In contrasto con questo fenomeno, l'isolamento delle popolazioni andine ha mantenuto importanti elementi della propria cultura nativa, con strutture familiari egualitarie, in cui genitori e figli si aiutano nella gestione degli allevamenti e delle agricolture, riconoscendo la donna come proprietaria di terre e animali. Anche per questo si dice che le popolazioni andine abbiano cercato di agire una certa resistenza alla colonizzazione e alla violenza politica. Le diverse forme di comportamento dei padri e delle strutture familiari in Perù sono condizionate dal contesto storico sociale delle diverse *zone del paese*. Sulla costa, la disintegrazione socioculturale e la dipendenza della donna dall'uomo è più forte.

Qui la figura preponderante è il padre *macho*, che non mantiene un rapporto coniugale stabile, spesso con poligamie mascherate formando un'altra famiglia con un'altra donna, senza abbandonare la prima, mantenendo in piedi due famiglie distinte, alternandosi tra loro. L'idea del *padre macho* è quella di sopravvalutare le sue capacità riproduttive e di seduzione di altre donne. Sembra che l'uomo debba riprendere la propria virilità disintegrata attraverso queste forme di *machismo*, spesso ci sono donne e figli abbandonati, donne che si ritrovano da sole ad occuparsi interamente della famiglia.

Questo generare tanti figli con tante donne era, all'epoca della dominazione spagnola, una modalità per mantenere il controllo della discendenza e assicurare il potere della corona spagnola sui popoli nativi, acquisendo un significato storico-politico dove il concetto di superiorità dell'uomo sulla donna è predominante. Nell'indebolimento della famiglia e nell'acutizzazione delle ineguaglianze di genere, si mettono in gioco i valori e i comportamenti tipici del maschio sudamericano che Martín-Baró chiama *machismo abandónico*³⁸. Lo psicologo salvadoregno descrive il machismo come un complesso di idee con profonda risonanza affettiva, che comprende quattro elementi:

37 Abregù Lòpez, F., "Il padre patriarca e il padre machilista nella cultura peruviana", in *Il padre ritrovato, alla ricerca di nuove dimensioni paterne in una prospettiva sistemico-relazionale*, a cura di Andolfi, M., Milano, Franco Angeli, 2019

38 Martín-Baró, I., "Hacia una psicología de la liberación", in *Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, Vol. 1, n. 2, Agosto 2006, pp 7-14, Madrid.

1. una forte valorizzazione dell'attività sessuale del maschio: il *machista* è costantemente impegnato a conquistare donne per poi abbandonarle;
2. una forte aggressività, sia nel comportamento sessuale sia in termini più generali. Il maschio deve comportarsi da dominatore della donna, nella famiglia e nel suo ambiente sociale;
3. il *valeverguismo*, cioè l'indifferenza o il disprezzo per tutto ciò che implica affettività, sensibilità e impegno verso un progetto di vita più ampio;
4. il *guadalupismo*, cioè l'idealizzazione con accenti quasi religiosi della figura della madre e del suo onore.

L'intero quadro delle relazioni familiari rivela gli effetti del *machismo*: sulla donna grava il duplice peso del lavoro, ovvero della conduzione del nucleo familiare e del rapporto con i figli. Tale peso è aggravato dall'elevato numero di figli, dalla giovane età della donna e dalla condizione di solitudine in cui la donna stessa si trova. Sia sulla costa che nelle zone montuose troviamo diverse strutture familiari, tra cui anche quelle del *padre patriarca* che si sente pienamente responsabile dei figli che ha procreato, considera la moglie come una donna meritevole di protezione e di guida, in una relazione di dominazione dell'uomo sulla donna, sempre basata sul pre-concetto di una superiorità innata.

Il padre maschilista si rafforza dove la donna perde la capacità economica di autonomia e la scomparsa della famiglia come unità produttiva ha escluso sempre di più la donna dal sistema lavorativo, rendendola sempre più dipendente economicamente dall'uomo. I gravi elementi di dominazione sociale e di svalorizzazione razziale e sociale hanno creato una disgregazione sociale che si rispecchia in strutture familiari dispotiche e nella quantità di donne e figli abbandonati. Questo è il risultato di una devastazione del corpo e della mente dell'uomo.

La resilienza e la resistenza

Le donne hanno raccolto questa eredità: la resistenza. Gli uomini, doppiamente sfruttati perché umiliati come uomini e come padri, hanno perso il loro ruolo, mentre le donne sono riuscite a mantenere un loro ruolo, seppur nella violenza e nella sottomissione. Da qui la loro *resilienza*, la loro capacità di sopravvivere alle violenze e alle irresponsabilità dei padri e dei mariti, la loro *resistenza* nel mantenimento della famiglia e al mantenimento delle relazioni con i figli. Abregù scrive:

La figura paterna si isola sempre di più, resta fuori casa, spesso per lavoro si sposta in altre città e nella relazione con il figlio adolescente il padre diventa un modello spesso distante emotivamente, che tende alla fuga attraverso l'alcol e all'uso della violenza in casa per imporre le regole, non riuscendo a gestire le relazioni.

Questa funzione autoritaria e minacciante da "padre padrone" che esercita quando è presente manifesta lo scarso interesse del padre verso i figli. Entrano in gioco forme disciplinari incoerenti, dure, dipendenti dallo stato d'animo paterno, creando così un clima di minaccia in casa e provocando insicurezza nei figli. Anche la coppia entra in crisi, il rapporto di intimità si riduce quasi ad una specie di rito sessuale che deve compiere

la donna, come un dovere vissuto dal padre-marito come un diritto acquisito. In questo contesto la procreazione non genera responsabilità alcuna per il padre nei confronti del figlio, anzi il fatto costringe la donna a rimanere sottomessa; nello stesso tempo è per il padre una prova di sua virilità e capacità di procreare e la madre accetta questo comportamento per la paura di essere lasciata³⁹.

Rispetto all'educazione dei figli il ruolo di madre e di padre sono *antagonisti*. Viene usato un codice comportamentale di dominazione e subordinazione: proibire ai figli maschi di piangere, i rapporti tra fratelli e sorelle diventano occasioni per i maschi di dominare e per le femmine di subordinarsi, l'impulso sessuale nelle femmine viene negato attraverso sentimenti di colpevolezza e nei maschi stimolato senza mettere in gioco l'affettività. Le famiglie che sono emigrate dal Perù dagli anni '80/'90 in poi si portano dietro tutto questo: padri spariti, madri piene di rabbia e solitudine, fratelli e sorelle viste come rivali e con cui competere, tutto un aspetto che non viene narrato perché indicibile e doloroso. Questo peso transgenerazionale viene da molto lontano e si radica nella storia della colonizzazione, dove vengono smembrate le anime degli uomini e sottomesse le donne, in un contesto di violenza, dominazione e rottura con le proprie tradizioni. Natale Losi nel suo libro *Critica al Trauma* racconta che

gli indiani guatemaltechi, cacciati da una guerra a bassa intensità, hanno subito ferite nel loro corpo sociale, inclusi gli antenati, gli alberi, la terra, gli animali domestici e gli esseri umani attraverso le generazioni. I miti di origine dei maya sono collegati alla terra e al granoturco. Per loro, l'incendio delle colture da parte dell'esercito non rappresentava solo un attacco alle loro risorse alimentari, ma al simbolo che più profondamente rappresentava l'identità collettiva dei maya, quello del popolo del granoturco

Lykes, 1994

Quando i maya parlavano di "tristezza" intendevano qualcosa riguardante non solo gli umani, ma anche tutti questi altri elementi interconnessi che erano stati violati: "quando tu toccavi la terra potevi sentire la sua tristezza, e potevi sentire la stessa cosa toccando l'acqua

Smith, 1997⁴⁰

Questo vissuto di tristezza e solitudine che Veronica porta è anche la tristezza di un popolo. Le ferite sono nell'anima, nei corpi. Per riprendere una relazione creativa con l'anima e con il corpo bisogna cogliere delle scintille da cui iniziare a narrare in modo nuovo la propria storia, ricucire le ferite insieme, attraverso una co-costruzione narrativa che parli di vita, di possibilità e soprattutto di futuro. Bisogna riconnettersi alla natura e alle storie, recuperare la memoria sociale che "è tenace" e connette il trauma individuale al trauma collettivo.

.....
³⁹ Abregù Lòpez, F., "Il padre patriarca e il padre maschilista nella cultura peruviana", in *Il padre ritrovato, alla ricerca di nuove dimensioni paterne in una prospettiva sistemico-relazionale*, a cura di Andolfi, M., Milano, Franco Angeli, 2019.

⁴⁰ Losi, N., *Critica del trauma. Modelli, metodi ed esperienze etnopsichiatriche*, Macerata, Quodlibet, 2020.

Giacomo Leopardi usava tre verbi diversi per dirci come poter riattivare la memoria:

1. *Rammentare*, richiamare gli eventi attraverso la mente;
2. *Ricordare*, rimettersi in contatto con la memoria del cuore;
3. *Rimembrare*, metterci in contatto con le membra, con il corpo.

Veronica ha da sempre un rapporto di estrema resistenza con il proprio corpo. La resistenza è una crescita attivata dalle avversità, non è automatica. Nel processo psicoterapeutico, è questa resistenza che abbiamo cercato di riattivare, consentendole di vederla e trasformarla in linfa vitale.

Bibliografia

Abregù Lòpez, F., "Il padre patriarca e il padre maschilista nella cultura peruviana", in *Il padre ritrovato, alla ricerca di nuove dimensioni paterne in una prospettiva sistemico-relazionale*, a cura di Andolfi, M., Milano, Franco Angeli, 2019

Boszormenyi-Nagi I., Spark Geraldine M., *Lealtà invisibili: la reciprocità nella terapia familiare intergenerazionale*, Astrolabio, 1988

Eitinger L., Schwarz D., *Strangers in the world*, op.cit. pp.84-106. H.Huber, 1981

Losi, N., *Critica del trauma. Modelli, metodi ed esperienze etnopsichiatriche*, Macerata, Quodlibet, 2020

Losi, N., *Guarire la guerra. Storie che curano le ferite dell'anima, esperienze di uno psicoterapeuta*, Torino, L'Harmattan Italia, 2015

Martín-Baró, I., "Hacia una psicología de la liberación", in *Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, Vol. 1, n. 2, Agosto 2006, pp 7-14, Madrid 2006

Minuchin, S., *Famiglie e terapia della famiglia*, Roma, Astrolabio, 1978

Sayad, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaele Cortina editore, 2002

Il tempo dell'attesa

Lo aspettammo!
Lo aspettammo in un giorno
in un mattino
ardente di gufi
lo abbiamo aspettato
luna,
luna completamente piena?
Nel mezzo,
l'oscurità di buio,
dominante per un secolo
due secoli.
Lo aspettammo come il sole,
disco rosso,
che irraggia luci,
che illuminano i due fiumi.
Lo aspettammo
Come un uccello
Libero di volteggiare allegro
nessuna catena a imprigionarlo,
senza sbarre.
Lo aspettammo
uno spazio
che si colora
come un'alba
fonte di colori.
Un tempo,
lo abbiamo voluto
in grado di superare l'orrore
la morte.

Un tempo che supera i dolori.
Sono cadute facce
sono caduti i valori della bestemmia
contro l'essere umano,
caduti
tutti i rituali degli idoli.
Ma!
È la primavera che sta arrivando
o è l'autunno,
un autunno in cui
cadono i pollini delle tristezze?
Abu Nawwas,
si inchina dispiaciuto,
dolorante
impolverato
abbandonato,
in mezzo al nulla,
tra l'aridità degli argini.
Quale tempo è andato?
Quale tempo è passato?
Le navi stanno andando,
e il treno dell'età
sta seguitando il suo cammino
quasi l'abbandono ci sgozzasse
e l'emigrare verso il nulla
ci spezzasse l'anima.

Latif Al Saadi

Bagdad, agosto 2003

LA MEDIAZIONE CULTURALE

Mediatori interculturali.....	115
Il mediatore culturale nel dispositivo clinico	122
<i>A voi l'onore di continuare la marcia</i>	129

Mediatori interculturali

Koffi Akpaka, Bakary Abou Tourè

Introduzione

MEDIAZIONE LINGUISTICO-CULTURALE E MEDIAZIONE INTERCULTURALE

La Mediazione Interculturale è quell'attività che serve a favorire la relazione e il dialogo tra cittadini immigrati e la società locale, che assiste, sostiene ed accompagna entrambe queste parti al fine della rimozione delle barriere culturali e linguistiche. Facilita nella comunicazione e nell'espletamento delle pratiche necessarie a fruire dei diritti e a compiere i doveri vigenti in Italia. Agevola l'accesso ai servizi sul territorio, sia pubblici che privati, fornendo collaborazione nei servizi di accoglienza e in quelli per l'integrazione e l'autonomia. Il termine Mediazione *Linguistica* deriva dal fatto che in questa disciplina ci si avvale di operatori, in prevalenza di origine immigrata, ovvero i mediatori *linguistici* (in quanto conoscitori di almeno due lingue di cui una è la propria e l'altra del luogo, che traducono ed interpretano) e *Culturale* (in quanto conoscitori anche della cultura dei due paesi per cui mediano). In somma il mediatore serve da ponte tra due culture.

Negli ultimi anni però, si è sempre più utilizzato il termine *mediatore Interculturale* (inizialmente solo per distinguere i mediatori linguistici e culturali che operavano negli istituti scolastici e didattici), perché si trattava comunque di fare da *ponte* tra di loro due mondi con ognuno i propri usi, costumi, linguaggi anche non verbali, quindi "stare in mezzo" e "mettere in contatto" queste due parti che lui/lei conosce molto bene e metterli in relazione a un livello più ampio.

MEDIAZIONE INTERCULTURALE NEL NODO SANKARA

Qui, al *Nodo Sankara* la mediazione interculturale è sempre stata parte importante ed anello di congiunzione per il buon funzionamento delle attività del Centro di Prevenzione Psico-sociale *Nodo Sankara*, siano essi cure, riabilitazioni, e a volte la funzione dell'assistenza sociale per tantissimi diritti e riconoscimenti. È spesso la chiave di avvio per attivare questi processi di cui il rifugiato/migrante (da qui in poi per il nostro ambito: paziente) ha bisogno. Senza quindi tralasciare tutti i vari aspetti (emotivi, relazionali, sociali), ma anche di fattibilità o meno, di concretezza e possibilità di realizzazione in un dato momento storico. La mediazione interculturale al *Nodo Sankara* è anche un'attività e uno strumento che per forza di cose si è adattato ad un approccio particolare e delicatissimo, dove è richiesta molta empatia e sobrietà al fine di risultare efficace, considerata la vulnerabilità estrema di questi pazienti, dovuta come sappiamo alle drammatiche storie pregresse nei loro paesi di origine, spesso in guerra, conflitti familiari, stregoneria, adorazione degli spiriti e, alle disastrose o inesistenti condizioni economico/sociali, principali cause di fuga. Tutto ciò si somma al dramma dei viaggi migratori attraversando confini, deserti, ed infine il mare.

CONTESTO

Com'è noto per la posizione geografica, l'Italia è una delle rotte migratorie più prossime e battute per giungere in Europa, soprattutto per i profughi dell'Africa sub sahariana che attraversano la Libia. Paese quest'ultimo con gravi instabilità e ora in guerra, dove i migranti sono considerati merce di scambio e hanno subito negli anni atroci violenze, prigionie, torture e sfruttamenti di ogni genere. Moltissimi sono purtroppo anche i morti nei naufragi nel Mediterraneo a causa di imbarcazioni fatiscenti che trafficanti senza scrupoli usano per far ammassare i migranti nella traversata. Va da sé che chi arriva è davvero un sopravvissuto a più disavventure, la prima delle quali è spesso una guerra civile nel proprio paese.

CONTESTO TERRITORIALE

Oltre alla grave situazione su descritta, le condizioni di vita nei centri di accoglienza e il relativo lungo e spesso lento sistema burocratico in Italia (rilascio documenti, iscrizioni ai servizi, ecc.), causano ulteriore difficoltà ai pazienti. Constatate le lunghe attese e gli ulteriori rimandi con incerti sviluppi per il riconoscimento eventuale di asilo/protezione in Italia, la disperazione nel trovare lavoro e una casa, creano estrema ansia e stress. Questi meccanismi che a noi sono familiari, vengono spesso vissuti dai pazienti come ostilità o non sufficiente impegno da parte degli operatori preposti e fanno sembrare "inarrivabile" il momento in cui prendere in mano la propria vita e cercare di costruirsi un futuro. Le aspettative dei rifugiati/migranti in genere sono molto elevate ed idealizzate rispetto alla realtà della fruibilità dei servizi e alla loro celerità. È in queste situazioni che il *Nodo Sankara* opera offrendo non solo cura ma ha spesso sopperito mancanze di servizi adatti a gestire tali problematiche riguardanti i pazienti, soprattutto coloro che sono stati anche vittime di vari tipi di torture.

MEDIATORE INTERCULTURALE (DA QUI MIC)

Come noto ai più, è questa "nuova" figura professionale nel palcoscenico lavorativo italiano (iniziata verso la fine degli anni ottanta) fino alla conferma della Legge 286 del Testo Unico del 1998, dove entra a far parte importante e imprescindibile nel processo di integrazione ed inclusione del migrante nella società che lo ospita. Il MIC è un professionista poliedrico, un operatore sociale che viene chiamato nei più disparati ambiti: sanitario, culturale, sociale, didattico ecc. affinché possa mettere in relazione le parti e facilitare tutti i processi attuativi necessari all'immigrato/rifugiato, siano essi diritti che doveri. Una occupazione trasversale che agisce da collante e annovera vari ruoli spesso interconnessi tra di loro come ad esempio:

- interpretare, mediare e tradurre durante i colloqui e tradurre anche testi, documenti, moduli e format di natura amministrativa;
- prevenire conflitti tra pazienti e interlocutori;
- trovare soluzioni alternative tra iter burocratici;

- ricucire gap socio culturali;
- facilitare la relazione terapeutica;
- supportare l'integrazione;
- fornire informazioni disponibili per far ottenere documenti;
- aiutare nell'accessibilità e fruizione dei servizi;
- rafforzare l'autonomia del migrante indicandogli procedure e modalità amministrative;
- impedire discriminazioni istituzionali spesso inconsapevoli dovute anche all'incapacità;
- momentanea del beneficiario di esprimersi nella lingua del paese che ospita;
- indicare luoghi alternativi di servizi e socialità (centri di insegnamento gratuiti di L2, indirizzi e luoghi culto o di incontro della propria comunità, ecc.).

E tante altre attività. Tuttavia ad oggi, a livello nazionale, non vi sono riconoscimenti o leggi valide a tutela di questa professione.

MEDIATORE INTERCULTURALE AL NODO SANKARA

Dall'inizio del progetto nel 2018 a Roma, il *Nodo Sankara* ha affiancato i MIC alle equipe formate da professionisti quali medico, psicologo/psicoterapeuta, psichiatra, osteopata, operatore legale, educatore. La gran parte dei rifugiati/migranti ci venivano inizialmente segnalati dai Centri di Accoglienza, dall'ASL, dalle Associazioni private, dal SAI (Sistema Accoglienza e Integrazione per richiedenti asilo e rifugiati) di Roma e Provincia ma nel tempo sono aumentate le richieste di persone ormai fuori dai circuiti di assistenza, casi cosiddetti "auto riferiti" in cui i pazienti si sono presentati autonomamente alla nostra struttura anche tramite il passaparola. È stato grazie al Dr. Luciano Rondine organizzatore di questo progetto pilota, che la figura del MIC è divenuta sin da subito parte integrante del normale svolgimento delle attività di riabilitazione del progetto. Per capire meglio il paziente ed avere un quadro più realistico possibile, bisognava "disporre" di un facilitatore non solo linguistico ma un operatore/professionista che conosceva tutte le realtà coinvolte a 360 gradi. Il Mediatore InterCulturale (MIC)!

CARATTERISTICHE GENERALI DEL MIC DEL NODO SANKARA

Dall'inizio ad oggi i MIC che si sono susseguiti hanno sostenuto pazienti provenienti da molti paesi con lingue ed idiomi differenti. In prevalenza i pazienti provengono da Costa d'Avorio, Rep. D. Congo, Mali, Marocco, Turchia, Iraq, Iran, Somalia, Kurdistan, Ucraina, Romania, Perù, Cuba, Afghanistan. Le lingue, oltre all'italiano, sono: arabo, bambarà, mandinga, wolof, poular, fula, hausa, malinkè, ewe, twi, fanti, ashanti, pigeon english, djoula, lingala, pashtun, farsi, urdu, dari, punjabi, curdo, turco e le lingue veicolari inglese, francese e spagnolo. Il reclutamento è stato tramite associazioni conosciute o altre realtà sul territorio. Il colloquio è molto accurato e si dà particolare importanza alla capacità di coinvolgimento, alla mentalità aperta e la compatibilità a

lavorare con un gruppo specifico, così come vengono valutate anche l'esperienza ed il know-how. I nostri MIC provengono da varie esperienze sul campo in Italia: come MIC ed operatori nei centri di accoglienza, nelle commissioni territoriali, nei tribunali, nelle strutture sanitarie ed ospedaliere, negli sportelli pubblici e anche nelle scuole. Alcuni avevano occupazioni di prestigio nei loro paesi prima dei conflitti; qualcuno ha subito torture sulla propria pelle, altri hanno fatto difficili percorsi migratori e sono anche passati per i centri di accoglienza.

METODOLOGIA

Il MIC del *Nodo Sankara*, si contraddistingue perché è "proattivo" e cioè può essere anche parte attiva e propositiva al fine di coadiuvare le azioni dettate dal professionista per accompagnare il paziente al meglio, alla soluzione di un dato bisogno o adempimento. Si tiene conto della capacità ricettiva o meno del beneficiario, se cioè ha anche le conoscenze delle terminologie che vengono usate, il livello di educazione scolastica, le peculiarità che contraddistinguono un paziente rispetto ad un altro pur condividendo la stessa lingua e lo stesso paese di origine. Tale coinvolgimento fa la differenza per la cura del paziente. Ciò non significa prendere decisioni autonome o perseguire un percorso solitario a cui si pensa idealmente migliore ma essere in sinergia col gruppo curante e cercare quindi di essere resilienti qualora il difficile percorso burocratico italiano ed il contesto attuale pongano diversi ostacoli.

In molti altri luoghi capita di sentirsi dentro una rigida organizzazione o in un ingranaggio nel quale non si è coinvolti e non c'è continuità. Si confonde il ruolo del MIC con quello dell'interprete/traduttore, ove quest'ultimo -pur conoscendo la lingua- è ignaro degli aspetti culturali, dei linguaggi non verbali, degli usi, dei costumi o dei riti e delle credenze di quel dato popolo. Traduce così come sono le parole senza togliere o aggiungere, limitandosi a riportare paro (più idoneo ad operare per esempio presso i tribunali, le commissioni territoriali, ecc).

ITER E DESCRIZIONI DEL LAVORO

a) Alla segnalazione del paziente, si concorda un appuntamento con lui che viene ricevuto ed accolto in uno spazio della struttura in atmosfera calorosa e di serenità da due psicologi accompagnati dal MIC se il problema linguistico si pone. Gli viene spiegato chi siamo (una cooperativa sociale che si occupa di salute mentale) dove ci sono vari professionisti che fanno lavori diversi soprattutto lavori di psico-terapia e tutti pertinenti ed importanti per prendersi al meglio cura di persone vittime di torture, problemi sociali e simili e siamo tenuti al rispetto totale della privacy. Al tempo stesso dobbiamo specificare chi non siamo (non siamo la commissione, la polizia, organi governativi e non collaboriamo/dipendiamo da nessuna autorità e in nessun modo) avendo il tatto di mettere a proprio agio il paziente e prepararlo per incontrare il gruppo di due psicologi più il mediatore che lo prenderà in carico. Queste informazioni verranno poi ripetute nel dettaglio nelle varie sedute successive che il paziente avrà. A volte il mediatore si inserisce nelle sedute successive dopo che gli psicologi ne abbiano notato l'assoluta necessità dato che il livello della conoscenza della lingua italiana del paziente è scarsa. Si chiede il consenso del paziente per l'inserimento del mediatore.

b) Il primo incontro di assessment ha anche valenza di accoglienza, spazio di ascolto, caratterizzato da un modo innovativo e pragmatico di presa in carico del paziente, permette anche al MIC di sentirsi da subito parte paritaria e considerata di questo processo di cura e, ai colleghi di essere tutti contemporaneamente aggiornati e organizzarsi sulle prime azioni da intraprendere. In rari casi è accaduto che il paziente si sia sentito come "valutato" ed intimidito, non avendo percepito appieno la preparazione anzidetta o semplicemente perché proprio le grandi sofferenze vissute lo hanno abituato ad essere diffidente e non avvezzo ad avere attenzioni che fossero di cura.

c) Il passo successivo, è quello di stabilire un calendario di sedute settimanali più o meno con il paziente sempre con la presenza dello stesso MIC per dare continuità e fiducia. In alcuni casi il paziente è preso anche in carico dal nostro collega, l'osteopata.

d) Il gruppo curante poi s'incontra, una o due volte al mese oppure durante la supervisione che fa una volta al mese per feedback periodici, fare il punto e decidere il proseguimento più idoneo della terapia.

e) al termine di questo percorso riabilitativo e esaurite le sedute, si arriva alle dimissioni del paziente che avviene di solito con comunicazione di gruppo e lasciando intendere che la porta non sarà mai chiusa. In alcuni casi è proprio il paziente che, raggiunto l'obiettivo o trasferitosi altrove, cessa di venire periodicamente. Queste le sequenze standard, in cui ovviamente il MIC è l'unico professionista ad essere sempre presente, che ha un rapporto di particolare vicinanza etno-geografica e ha conoscenza del vero contesto di provenienza e che non deve solo mediare durante le sedute ma anche prima e dopo, anche quando non è in servizio.

f) A tal proposito non è raro che per motivi logistici il paziente abbia anche il numero di telefono del MIC (anzi è proprio quest'ultimo a deciderlo e a permetterlo a sua discrezione, spesso per scelta etica, cioè per rendersi utile ai propri connazionali in difficoltà) o laddove il paziente non sta in un centro o non vuole far sapere le proprie cose ed il contatto diretto col MIC facilita passaggi e tempi morti o tempi in cui la struttura è chiusa.

g) La privacy del paziente è scrupolosamente rispettata. Nessun tipo di discriminazione nei confronti dei pazienti; il sesso, paese di provenienza, età, religione, orientamento sessuale/politico, livello intellettuale, ecc. L'uguaglianza e il rispetto umano per tutti!

DIFFERENZE OPERATIVE DEL MIC DEL NODO SANKARA RISPETTO AD ALTRE REALTÀ

Rispetto al centro *Nodo Sankara*, il più delle volte, i pazienti nelle altre strutture non trovano un MIC. Nelle rare strutture dove ce n'è qualcuno, è magari per una sola occasione e non vi è seguito o un buon "follow up" e ci raccontano spesso che per tantissime patologie, la risposta più comune è la prescrizione da parte del medico di un antidolorifico o antipiretico.

In questo centro di prevenzione psicosociale invece, vi è un'attenzione collettiva che tranquillizza

il paziente e fa sì che pian piano egli si apra e si affidi alle cure fisiche e mentali, così come all'ascolto e solo quando si sente pronto. Si respira un'atmosfera di serenità dove anche la coordinazione dà una tale considerazione a tutto lo staff e allo stesso modo, senza distanziamenti gerarchici, pur mantenendo la propria indiscussa autorevolezza. Questo ha contribuito a farci sentire parte integrante del processo terapeutico del paziente e trasmettergli quella fiducia necessaria proprio perché l'ha persa a causa di ciò che ha dovuto subire.

COSA È RICHIESTO AL MIC DEL NODO SANKARA

Qui, nella struttura del *Nodo Sankara* le aspettative sono come amplificate proprio per il tipo di pazienti coi quali abbiamo a che fare, vittime di tortura, persone che hanno ferite sul corpo e altre più grandi nel profondo del loro essere. Come già asserito, il ruolo del MIC è ancora più delicato pur avendo le stesse appartenenze non solo linguistiche del paziente, la fiducia non è automatica perché ci può essere timore da parte del paziente, che il mediatore possa essere dell'etnia nemica e possa fungere da spia e non affidabile o sia solo di parte con l'ente curante. Ecco perché è necessaria una preparazione di base con il paziente anche spiegandogli bene qual è il nostro ruolo e quello degli altri professionisti, il contesto e le prassi. È un lavoro che oltre alla competenza e all'etica, richiede neutralità e ancora più particolare attenzione a non discriminare mai qualunque sia l'origine, l'etnia, il background, il genere, l'orientamento sessuale o politico, l'età, la religione, ecc.; fedeli a trasmettere ciò che viene detto e inteso.

È richiesto particolare scrupolo nel mantenere una equi-vicinanza, cioè sia davanti alla figura curante che davanti al paziente. Un continuo lavoro di armonizzazione senza tradire il messaggio che viene riferito, il senso che viene dato, il fine che si vuole raggiungere.

Lo stesso dicasi di quando il racconto è talmente terribile e cruento e bisogna farsi forza nel trasmettere senza crollare emotivamente davanti a chi lo ha vissuto sulla sua pelle e al contempo non apparire freddo o troppo distaccato per non dare l'impressione di non credere, non provare nulla o peggio, non dare importanza a ciò che il paziente racconta e rivive...

Sobrietà continua insomma, anche se ciò comporta non solo una empatia mobile e coerente al contempo ma attenta per ogni parte in colloquio; vedere cioè come *vede* o *sente* il paziente, il professionista, noi stessi e non ultimo... tutto l'insieme.

Rispetto ai primi anni del *Nodo Sankara*, i MIC hanno molto accresciuto ed affinato le loro professionalità e il loro ruolo è stato sempre più apprezzato e considerato all'interno del gruppo allargato. Ad oggi si può notare come i nostri MIC si possano definire essi stessi "interdisciplinari" e non solo specialisti di mediazione sanitaria. I propri punti di vista, specie nelle riunioni settimanali, hanno anche apportato suggerimenti utili e migliorie generali.

Infine, l'espletamento del lavoro del MIC al meglio è quando il paziente mostra progressi sia fisici che psichici ed inizia ad autonomizzarsi; quando sta visibilmente meglio e comincia a sentire il bisogno di essere di nuovo attivo nel suo processo di auto sufficienza e integrazione.

Quando comincia ad essere protagonista della sua vita con rinnovata serenità. Serenità che la tortura, il dolore, la perdita di famigliari, di affetti e di averi gli ha fatto dimenticare, costringendolo a fuggire dal suo paese, trasformandolo e piegandolo in una "non persona", come chi tortura vuole.

Abbiamo sperimentato alcuni casi di pazienti che dopo diverso tempo dal loro discharge, ci testimoniano che stanno bene e che ce l'hanno fatta, che sono pronti a lavorare, a vivere, ad amare e si sentono inclusi nella società. Non più annichiliti dai terribili torti subiti o vedere addirittura il suicidio come ultima disperata "alternativa" (non sono rari i casi in cui abbiamo ricevuto giovani che hanno pensato/tentato il gesto estremo ...) ma a cominciare a vedersi in un nuovo possibile contesto sociale dove reinventarsi senza cancellare la propria essenza, proiettati in un fiducioso divenire.

Questa loro conquista è un importante segnale che incoraggia a seguire su questa strada, che è senz'altro una delle tante che possono funzionare.

Il mediatore culturale nel dispositivo clinico

Latif Al Saadi, Adela I. Gutierrez

Introduzione

Le migrazioni sono processi complessi e multiformi e nei loro movimenti mettono in contatto mondi diversi contaminando e trasformando così i loro protagonisti. I sogni con i quali si parte, nel tempo, si incontrano con delle realtà che spesso mettono in discussione il progetto di partenza. Altre volte quei sogni si scontrano con una logica che impone regole impensabili e non sempre si è in grado di ritrovare il senso di ciò che si era immaginato. La frantumazione è in agguato ad ogni crocevia e può essere necessario ridare senso e significato al progetto perduto. Ma bisogna tener conto che non si può indagare sulle cause della sofferenza dei migranti senza tener presente tutta quella parte di vita che si è trascorso nel paese d'origine, in seno al proprio gruppo, parlando la propria lingua. Detto altrimenti, o in quanto portatori di difficoltà a causa del processo e del viaggio migratorio, o in quanto soggetti già provati nelle esperienze proprie all'interno della loro comunità, le situazioni si possono configurare come un disagio esistenziale o come un vero e proprio disordine mentale. Solitamente, in quei momenti, in cui è necessario rammentare il tessuto strappato dalla migrazione, o quando certi fantasmi precedenti si fanno sentire, le persone arrivano a prendere contatto con il nostro progetto.

Lo spazio da costruire per poter accogliere ed approcciarci alla cura senza piegare l'altro al nostro pensiero è forse l'aspetto che più ci impegna per mantenere il principio con il quale abbiamo immaginato questo progetto. L'idea che ci guida nella costruzione di questi diversi spazi terapeutici di fronte ad una richiesta di aiuto, è quella di un dispositivo clinico che, prendendo a modello quello sperimentato da Tobie Nathan, sia un contenitore gruppale in cui trovino spazio la complessità e la multidisciplinarietà, che si concretizza attraverso la partecipazione di una pluralità di soggetti di diversa formazione e cultura (psicoterapeuti, psichiatra, filosofi, educatori e mediatori culturali). Questo è il modo che consideriamo più adeguato per poter interrogare la diversità. All'interno di un tale dispositivo, si possono creare le condizioni necessarie per fare agire in sinergia la funzione clinica e quella di traduzione e d'indagine della dimensione culturale attraverso la lingua madre del paziente⁴¹. La presenza del Mediatore Culturale all'interno di un dispositivo di questo tipo può essere considerata come quella di un operatore clinico perché interviene sul disordine e ne influenza gli esiti nel momento in cui crea condizioni adeguate alla emersione della lettura della realtà provenienti dal mondo del paziente⁴². Nel caso in cui le diverse professionalità sono portate da operatori di diverse provenienze geografiche e culturale, questo amplifica ancora di più la complessità permettendo al paziente di confrontarsi con diversi significati che il suo sintomo può avere e in questo modo costruire una sua nuova narrazione di senso. Il lavoro

.....
41 Zorzetto, Cardamone, Inglese – Déjà vu 2

42 Alderighi, F. e altri, *Di clinica in lingue. Migrazioni, psicopatologia, dispositivi di cura*, Edizioni Colibrì, Torino, 2009

all'interno di un dispositivo così complesso non è né scontato né semplice, richiede la costruzione costante di un linguaggio comune che permetta di lavorare anche nella differenza, cogliendo i passaggi significativi del processo terapeutico. Le fasi interlocutorie prima e dopo la consultazione sono un momento fondamentale del lavoro clinico poiché è in quello spazio che si possono approfondire e scambiare le conoscenze specifiche che permettono di prendere in considerazione diverse ipotesi e dare un orientamento al percorso in atto.

Le parole non solo nominano, raccontano

La lingua madre del paziente è una risorsa straordinaria nella clinica perché oltre ad essere uno strumento di comunicazione, è quella sulla quale si sono costruite le relazioni umane. La presenza del Mediatore Culturale all'interno del dispositivo clinico permette non soltanto di lavorare sulla comunicazione attraverso la traduzione ma consente di mettere in contatto sguardi sul mondo, diversi. Il Mediatore Culturale, infatti, è ad un tempo portatore dei significati espliciti della cultura di provenienza e portatore di codici simbolici dal paese di accoglienza; ed è questa ricchezza, molteplicità e complessità di significati che entra a far parte, proprio attraverso la mediazione, del dispositivo clinico.

Quanto detto è realizzabile proprio attraverso l'uso della lingua madre del paziente o le altre lingue che lo hanno costruito. Fare del linguaggio un oggetto possibile da interrogare, aprire, guardare permette di soffermarsi su ogni parola "intraducibile", entrando nella storia della comunità che lo ha prodotto con la profondità di un demiurgo. Le situazioni di intraducibilità che si presentano durante il colloquio sono molteplici, ma soltanto il mediatore adeguatamente formato può comprendere l'importanza che queste acquisiscono nel soffermarsi e permettere di stressare il linguaggio.

È possibile anche che tutto il dispositivo si trovi coinvolto dentro una dimensione "spirituale" attraverso delle parole che oltre la traduzione richiedono una modalità di rispetto, quasi rituale nel pronunciarle. Ma non solo le parole che introducono il mondo dell'invisibile nel dispositivo richiedono una comprensione diversa, anche il contatto con concetti più concreti portano ad avvicinarci a diversi modi di vivere, per esempio, il rapporto con la natura e gli stessi esseri umani. Inoltre, non bisogna dimenticare che il Mediatore Culturale traduce, anche, il linguaggio dei clinici che, sebbene appartengano ad una cultura sanitaria occidentale, lavorano per trovare insieme un linguaggio adeguato. La circolazione di questi linguaggi definisce profondamente gli accadimenti nel dispositivo. Molto spesso le persone che frequentano il nostro progetto provengono da mondi plurilinguistici, per cui la presenza di più lingue apre a più possibilità di utilizzare questo oggetto (la lingua) come trasformatore a seconda del ruolo che ogni lingua ha nella vita del paziente. La scelta della lingua da utilizzare in ogni dispositivo non è scontata, è una scelta che si concorda all'interno del dispositivo stesso, in modo tale che, attraverso il confronto con il Mediatore Culturale, sia possibile evidenziare i diversi significati sociali che ogni lingua ha nella comunità di appartenenza del paziente. In alcuni casi la lingua matrice del paziente può rappresentare ad esempio la voce che ha minacciato, che ha oltraggiato, offeso, ingiuriato.

O al contrario, può rappresentare contemporaneamente la lingua dell'intimità vietata nello spazio pubblico. La lingua i suoi diversi significati può rappresentare l'occasione di trasformazione e il dispositivo il momento di negoziazione tra un passato e un presente, tra un qui e un là.

"Tu, che sei la mia voce, aiutami a dire" dice una paziente alla Mediatrice Culturale. La voce, l'elemento sonoro che in molte terapie tradizionali viene utilizzata come strumento di cura, può essere presa in considerazione non solo come risorsa comunicativa ma con una funzione terapeutica autonoma, e forse come tale funziona all'ombra della potenza concettuale della lingua.

La soggettività del mediatore

Oltre alla capacità tecnica di traduzione, il Mediatore Culturale porta dentro il dispositivo una sua soggettività autonoma che, introdotta nella dimensione gruppale, incrementa il livello di complessità arricchendo la circolazione di pensieri che contribuiscono alla ricerca di significato. L'idea del mediatore come un componente neutro, che si colloca nella "condizione di fare da strumento, mettendosi nella posizione più neutrale possibile per non "inquinare" il lavoro"⁴³, genera un apparente distacco rischiando di trasformare così la propria storia e presenza in qualcosa di innominato. La sua partecipazione portatrice di una storia, di una appartenenza e anche di una esperienza di migrazione permette di presentificare, insieme al paziente già non più il soggetto isolato, ma il collettivo con le sue diversità interne. In questo modo viene favorita l'espressione dei sistemi di pensiero e il riconoscimento di una identità dalla quale partire (la cui perdita viene espressa attraverso il disagio psichico e la sintomatologia) per le successive trasformazioni. Oltre alla capacità linguistica e ciò che rappresenta, possiamo affermare che il bagaglio di esperienza di vita del mediatore rappresenta uno dei capitali fondante la propria professione permettendo di entrare nel dispositivo clinico come un ricercatore attivo che porta al suo interno i vissuti e le contraddizioni del mondo di provenienza del paziente e le successive trasformazioni nella diaspora. Presentiamo brevemente una situazione:

LUZ

Luz è una donna di 32 anni proveniente dalla zona sud dell'Irak. Parte dal suo paese 5 anni prima del nostro incontro, per raggiungere la Svezia, con l'aspettativa di crearsi una vita fuori dalle difficili costrizioni sociali e familiari che da piccola ha subito inclusa la violenza. I primi anni sono anni difficili poiché, come ci riferisce lei stessa, la realtà l'ha stravolta. Il disagio che provoca la migrazione si somma alle difficoltà che precedentemente avevano segnato la sua struttura psichica. Questo si esprime in una serie di sintomi che possono essere sintetizzati in una incapacità di controllo delle proprie emozioni. In queste condizioni decide di partire e raggiungere l'Italia dove chiederà Protezione Internazionale. Nel frattempo la sua salute psichica è sempre più dete-

.....

43 Commento da una Mediatrice Culturale quando ha capito che la paziente, dopo diversi mesi di lavoro insieme, non conosceva nemmeno il suo nome.

riorata. Dopo la permanenza in diversi centri di accoglienza e percorsi psicoterapeutici, arriva ad un progetto di accoglienza dove sono ospitate persone considerate fragili. A questo punto le viene proposto un percorso all'interno di uno dei nostri dispositivi per accompagnare il progetto che la possa portare a riprendere in mano la propria vita. Immaginiamo un dispositivo che includa la presenza di un mediatore che l'ha seguita nel suo precedente percorso e due psicoterapeute con diverse formazioni.

Racconta il Mediatore Culturale

Qualche tempo fa, nel mio posto del lavoro come mediatore culturale, mi chiedono un intervento di mediazione per una ragazza irachena in un colloquio psichiatrico. Come di consuetudine nel mio percorso lavorativo, ed essendo fedele al ruolo e a tutti gli aspetti tecnici della mediazione, mi sono posizionato come il terzo nella relazione, fra il medico psichiatra e la ragazza, che ho percepito subito molto infastidita e in uno stato di forte disagio e preoccupazione. Come sempre ho chiesto al medico il permesso di presentarmi all'inizio dell'incontro, per spiegare alla paziente il mio ruolo come facilitatore della comunicazione, in modo di creare un clima di comprensione reciproca, ovviamente senza nessun altro potere tranne quella capacità di parlare la sua lingua. Successivamente il medico ha presentato se stesso e il servizio in cui ci trovavamo. Per iniziare la relazione terapeutica, ho chiesto di spiegare l'obbligo di segretezza a cui siamo tenuti, per tranquillizzarla e partire da un punto di fiducia. Conoscendo la realtà di provenienza sapevo che una donna irachena o araba, potrebbe aver paura di parlare liberamente sul suo stato d'animo o sulla sua storia. Così ho iniziato come mediatore un'altra esperienza con una situazione particolare, in cui era necessario più del solito, creare un legame di fiducia per svolgere il ruolo di mediatore.

Il mediatore culturale, secondo i principi della mediazione, non dovrebbe essere coinvolto nelle situazioni, ma questo non vuol dire lavorare senza anima o senza emozioni. Così sono stato, ho cercato di essere molto preciso nel riportare le sue parole e i suoi sentimenti con parole e frasi il più precise possibile, utilizzando tutti gli aspetti tecnici della mediazione, dall'ascolto attivo a quello relazionale (attraverso la verbalizzazione, la sottolineatura, le domande brevi per confermare informazioni e sentimenti...). tutto questo per poter tradurre al meglio svolgendo così la funzione d'interpretariato, e anche per aggiungere elementi che permettessero di rinforzare la fiducia. Agendo in questo modo, insieme al medico nel suo ruolo di terapeuta, siamo riusciti a tranquillizzarla, e a creare una modalità rispettosa nei miei riguardi (anche facendo leva sulla mia età e i miei capelli bianchi!).

La seconda fase

Dopo il cambiamento del medico psichiatra (per questioni amministrative), la ragazza ha cominciato a saltare gli appuntamenti fino a non presentarsi più alla struttura. Dopo diversi mesi, improvvisamente, ricevo una chiamata chiedendomi di fare la mediazione per la stessa ragazza in un progetto di accoglienza e di psicoterapia. Anche perché è stata la ragazza a chiederlo...!!!. Ho dato subito la mia disponibilità. Così abbiamo iniziato un nuovo percorso di psicoterapia un giorno alla settimana. Nel primo incontro, la ragazza mi ha ricevuto con un bel sorriso e con tranquillità, e dopo una presentazione abbiamo iniziato il percorso terapeutico, nella sede del *Nodo*

Sankara. Iniziando un nuovo percorso, in un nuovo contesto, con nuove terapeute, ho cercato, come sempre, di fare il mio ruolo neutralmente, forte dal rapporto di fiducia creatosi ormai nella prima fase. Ho anche cercato di conoscere al meglio il nuovo contesto, e in particolare, il modo di lavorare con due psicoterapeute contemporaneamente, mi portava a cercare di capire di più il funzionamento. Non conoscevo la loro modalità di fare terapia e il metodo di approccio, che penso sia la cosa più importante in un colloquio psicoterapeutico e anche in tutti tipi di colloqui nei servizi socio- sanitari.

Con il passar del tempo, e la costruzione della relazione all'interno dell'equipe, mi sono trovato in una situazione in cui la ragazza è diventata la protagonista della terapia, raccontando liberamente non solo il suo stato d'animo e psicologico, ma anche i suoi principi e valori di vita, le sue idee sulla vita, basandosi spesso sulla sua credenza religiosa. Riportando idee dall'Islam, con discorsi del profeta (Mohammad), e versi complessi del corano (addirittura in versi) ha utilizzato anche un dialetto iracheno. Lei è diventata la vera protagonista grazie ad una modalità di approccio molto efficace, nel percorso terapeutico. Le due terapeute intervenivano per indirizzare i discorsi e far sollevare tutti i componenti dell'anima e dalla sofferenza vissuta tanto nel periodo dell'infanzia come durante il percorso dell'immigrazione fino al presente. Ho toccato con mano il cambiamento dello stato della ragazza, nella consapevolezza dei suoi diversi stati animici: Luz, la bambina che ha subito violenza, Luz la donna adulta capace nel comprendere il suo stato psicologico differenziando ciò che appartiene al passato senza essere prigioniera di esso.

Andando avanti nella evoluzione del lavoro, ho cominciato a capire di muovermi e di essere parte di un'equipe. E grazie a questo mi sono trovato a partecipare e intervenire nei momenti necessari, per fare emergere certe situazioni, utilizzando le conoscenze culturali e traducendole nella realtà della ragazza irachena. Il mio ruolo, è diventato come aiutarla a raggiungere quella meta centrando sul suo sentirsi donna matura che aveva un passato doloroso, una persona con capacità di comprendere con intelligenza e maturità la sua situazione per andare avanti indipendentemente e liberamente nella sua vita futura. Una persona consapevole di vivere il passato come fatti passati e il presente come una vita aperta ad un futuro migliore. Ovvio che mi sono trovato con alcune difficoltà durante il percorso della mediazione:

- Mi sono trovato in certi momenti di dover tradurre linguisticamente parole di usanze culturale molto complicate, ma anche versi del corano con tutto il rispetto che richiede un atto religioso, non essendo un credente.
- Mi sono trovato un po' in difficoltà quando la ragazza ha capito la mia appartenenza "politica- ideologica". Era qualcosa che avevo tenuto fuori dai colloqui con la prospettiva di costruire fiducia rinforzando il mio ruolo di neutralità professionale. La mia sorpresa fu quando capii che lei aveva capito già prima la mia collocazione politica e questo non aveva intaccato per niente la sua fiducia. Questo si è trasformato in un elemento di lavoro sulla valorizzazione delle diversità e il rispetto di esse.

Alla fine del percorso, nell'ultimo colloquio Luz ha dichiarato la sua stima e di essersi sentita compresa e aiutata, professionalmente, e ha aggiunto una frase per me molto significativa " non mi sentivo seduta come paziente malata, ma come una donna che incontra persone con cui parlare in

maniera libera". Penso che abbiamo fatto un percorso ottimo, con ottimi risultati. Abbiamo lavorato come un'equipe coesa tenendo conto tanto degli aspetti professionali come umani.

La terapeuta racconta

Ogni nuovo dispositivo che si mette in piedi va costruito a partire dalle caratteristiche del paziente e dalle nostre risorse. In particolar modo, se gli operatori clinici sono alla prima esperienza insieme, richiede una coordinazione del lavoro e la ricerca di una sintonia. Bisogna costruire un linguaggio comune che permetta alle differenze di parlare e soprattutto che permetta di districare i malintesi che spesso si presentano nella comunicazione. La prima cosa che abbiamo costruito insieme è stato il ritmo delle interazioni. Lavorare con la traduzione richiede tempi di attesa che sono accompagnati dalle osservazioni della comunicazione non verbale, dalla percezione dei suoni che alle volte si ripetono e altre volte spariscono così come sono apparsi. Il Mediatore culturale spesso si sofferma per trovare il termine o la spiegazione migliore.

Qualche volta la paziente ha cercato di precisare un concetto utilizzando la lingua inglese per entrare in comunicazione diretta con una delle terapeute, come se in quella comunicazione ritrovasse una sua specifica parte che in quel momento veniva recuperata e messa in contatto con le altre sue parti.

Durante le pre e post sedute abbiamo lavorato su diversi livelli, focalizzandoci alle volte sui movimenti della paziente e altre volte su di noi, sul dispositivo e il ruolo che ciascuno di noi andava piano piano disegnando all'interno di uno spazio capace di fare entrare in armonia le diverse parti. Questa dimensione grupppale ha permesso di porre al centro dello spazio clinico "il problema" - così come lo aveva portato Luz, e non la persona - e di generare dei movimenti in cui la paziente si può collocare come esperto della stessa problematica di cui è portatore e di guardarla prendendo la giusta distanza senza essere travolta dalle emozioni, potendo così disidentificarsi dalla rabbia che l'aveva caratterizzata sino a quel momento.

Sul finire del percorso, una delle parole che ha richiesto al mediatore culturale un tempo di maggiore ricerca, forse per l'importanza che il significato aveva acquisito nel percorso, è stata una parola che appartiene ad un versetto del Corano. "Vedere chiaro", "chiarezza" che ci ha, non casualmente, interrogate proprio riguardo al significato di vedere in quanto rendersi conto delle ragioni evidenti o, per il contrario, nascoste.

Per me è stato inevitabile associare questo momento al significato del nome della paziente, in quanto presuppone visibilità, anche se, alle volte, l'eccessiva luce può abbagliare.

L'immagine di Luz che si ricolloca sulla propria strada, più pronta a ripercorrerla, forse perché divenuta più visibile, è quella che ci è rimasta al momento del saluto.

Bibliografia

Alderighi, F. e altri, *Di clinica in lingue. Migrazioni, psicopatologia, dispositivi di cura*, Edizioni Colibrì, Torino, 2009

Beneduce R., "La terza sponda del fiume. Un approccio antropologico alla mediazione culturale" in *La mediazione culturale - Tra l'estraneo e il familiare* a cura di M. Andolfi, FrancoAngeli, 2003

Casadei F., Festi G., Inglese S., "Profili di una teoria della mediazione linguistica, culturale e clinica per la salute mentale", in *La cura degli altri - Seminario di etnopsichiatria* di Atenasio L e altri, Armando Editore, Roma 2005

Luatti L., *Atlante della Mediazione Linguistico culturale - Nuove mappe per la professione di mediatore*, FrancoAngeli, Milano 2003

Zorzetto S., Cardamone G., Inglese S., "L'Etnopsichiatria nei Servizi pubblici di Salute Mentale. Flashback & Flashforward di Laboratorio (2005-2011)" in *Déjà vu 2 - Laboratorio di etnopsichiatria critica* di S.Inglese, G.Cardamone, Edizioni Colibrì, Torino 2017

A voi l'onore di continuare la marcia

Si sono rivoltate
le masse,
di varie appartenenze e origini.
Sono partiti a Raggruppamenti,
occupando tutti gli spazi e le piazze del paese.
Grida
e gli slogan
come foglie dei fiori
profumati
nelle nostre anime assetate.
Che si spargessero
Canzoni per la vita,
piene di forte speranza.
Corpi allineati in file,
come alberi torreggianti,
alberi con stature congiunte,
le uniscono le grandi anime,
nelle origini essenziali.
Cantano e chiamano
Il diritto i diritti,
con voci chiare,
superando gli errori,
di tutti i peccatori,
passanti.
Folle
che hanno fatto restituire
alla storia il suo orgoglio,
aprendo un nuovo tempo
per migliori orizzonti

e atti di onore.
Oh, nostro popolo!
Il popolo dell'Iraq,
e quanto sono durate,
le tue sofferenze?
Hai meritato di essere sublime,
alzati pazientemente,
oh, quanto sei paziente!
Alzati
Ti circondano, com'eri circondato
dall'oppressione,
la prepotenza dei tiranni
e l'odio del despota e i despoti.
Oh, nostri giovani!
Su di voi si fonda la speranza,
le nostre speranze,
poiché voi siete il segreto
della nostra esistenza.
Voi siete capaci, competenti
e nelle piazze
siete come ghepardi feroci...
Oh, giovani nostri!
Continuate a marciare
pacificamente,
e dai treni del tempo
continuino a scendere sempre
quei disperati
e voi
voi i resistenti

voi che cavalcherete le onde,
sfidandole,
siete voi i resistenti,
capaci di superare
tutti gli ostacoli.
Voi siete i muri alti,
di protezione,
per un futuro migliore.

Latif Al Saadi

Roma, 6 settembre 2015

OSSERVATORI CONTIGUI E SGUARDI SOGGETTIVI

Prima di partire ho pensato: "quando potrò mangiare di nuovo un piatto così?".....	133
Una lingua straniera	145
Percorsi di uscita dalla violenza di genere	148
I figli del fuoco.....	159

Prima di partire ho pensato: "quando potrò mangiare di nuovo un piatto così?"

Daniela Bruni, Gabriele Rubini

Non si capisce perché quasi sempre i sogni, proprio nel momento in cui, come specchi fedeli dell'anima, stanno per svelare al soggetto i suoi intendimenti nascosti, si interrompono. Ero lì, in una specie di zattera, un naufragio, chi lo sa, insomma sono lì su un relitto di un metro per un metro e mezzo circa e, stranamente tranquillo in mezzo all'oceano, galleggio. [...] Oddio, cosa vedo! [...] È qualcosa che annaspa, sprofonda, riappare, lotta disperatamente con le onde. È un uomo! E ora che faccio? La zattera è un monoposto, ne sono sicuro. [...] Sarà a cento metri. Che faccio? Ma come che faccio, sono sempre stato per la fratellanza, per l'accoglienza, per l'ospitalità! Ho lottato tutta la vita per questi principi. Sì, ma non mi ero mai trovato... ma quali principi? Questa è la fine, qui in due non la scampiamo. E lui avanza verso di me. [...] No, calma, io devo pensare a me, alla mia sopravvivenza: mors tua vita mea. Oddio, non dovrò mica ucciderlo? Ma no, cosa dico, sto delirando! Lo devo salvare. Poi in qualche modo ci arrangeremo, fraternamente. [...] Ormai sarà già a dieci metri. Mi fa dei gesti, mi saluta, mi sorride, lo schifoso. Ma no, poveretto, cosa dico, per lui sono la salvezza, la vita. Che faccio? Potrei prendere il bastone, potrei allungarglielo per aiutarlo a salire... potrei darglielo con violenza sulla testa. Siamo al gran finale del dramma. Il dubbio mi divora, l'interrogativo morale mi corrode, devo decidere. L'uomo è a cinque metri, quattro, tre... prendo il bastone e... E a questo punto mi sono svegliato. Maledizione! Non saprò mai se nel mio intimo prevale il senso umanitario dell'accoglienza o la grande paura della minaccia. Devo saperlo, non posso restare in questo dubbio morale, devo sapere come finisce questo sogno! Cerco di riaddormentarmi, [...] qualche volta funziona. Ecco sì, ce l'ho fatta: l'acqua, l'oceano, le onde...giusto. Un uomo su una zattera...giusto. Un altro che nuota, arranca, annaspa disperato... sento il cuore che mi scoppia. Oddio, che succede? Sono io quello che nuota. No, io ero quell'altro, non è giusto, a me piaceva di più stare sulla zattera! Ma quale dubbio morale, ho le idee chiarissime: sono per l'accoglienza! Ecco, un ultimo sforzo, la zattera è a cinque metri, quattro, tre... alzo la testa verso il mio salvatore... eccomi... Dio, che botta! A questo punto, mi sono svegliato di nuovo. Mi basta così, non voglio sapere altro. Spero solo che non sia un sogno ricorrente. Però una cosa l'ho capita. No, non che se uno chiede aiuto, gli arriva una legnata sui denti. Questo lo sapevo già. Ho capito quanto sia pieno di insidie, il termine aiutare. C'è così tanta falsa coscienza, se non addirittura esibizione, nel volere a tutti i costi aiutare gli altri che, se per caso mi capitasse di fare del bene a qualcuno, mi sentirei più pulito se potessi dire: "Non l'ho fatto apposta". Forse solo così tra la parola aiutare e la parola vivere non ci sarebbe più nessuna differenza.

Gaber-Luporini, 1995

Il rapporto con il cibo è una delle prime esperienze che più ci segnano e che per tutta la vita ci caratterizzano, formando non solo il nostro corpo, ma tutto il nostro essere. Il cibo è vita, sotto ogni aspetto: è insieme storia e innovazione, convivialità e individualità, passione e tormento, fonte di legami e di divisioni. Ciò che mangiamo racconta chi eravamo e chi siamo diventati, da dove veniamo e dove siamo arrivati. È per questo che, attraverso il filo conduttore del cibo quale aspetto fondamentale della vita umana, vogliamo provare a raccontare la lotta per la sopravvivenza e insieme la strenua difesa del patrimonio culturale da parte di chi, pur costretto a migrare, ha cercato di mantenere integra la propria identità anche attraverso il cibo.

A questo scopo l'Italia offre un valido caso di studio, considerando che nell'ultimo secolo e mezzo essa è stata punto di partenza e di approdo di due flussi migratori epocali: il primo è stata la grande emigrazione degli italiani in America avvenuta tra la fine del 1800 e la Prima guerra mondiale, mentre il secondo riguarda il viaggio delle persone che dall'Africa tentano oggi di raggiungere le coste italiane. Questi due fenomeni migratori, pur riferendosi a contesti profondamente diversi, nonché diversamente documentabili (nel primo caso disponiamo delle relazioni scritte dei commissari di bordo dei piroscafi, mentre nel secondo delle testimonianze orali dei protagonisti dei fatti narrati), sono tuttavia comparabili grazie al cibo come chiave di lettura diacronica, in quanto elemento basilare del viaggio delle persone migranti di qualsiasi epoca storica.

L'esodo epocale dall'Italia verso le Americhe all'inizio del XX secolo avveniva a bordo di piroscafi di linea che, come piccole città galleggianti, potevano imbarcare in un viaggio che durava 3/4 settimane fino a 2.000 persone, per tutte le quali dovevano essere provviste adeguate quantità di cibo e di acqua: il prezzo del biglietto, per quanto costato spesso la vendita di un bene o un prestito, garantiva il vitto stabilito per regolamento e descritto dettagliatamente nel menù consegnato ai passeggeri alla partenza. Per tutti loro, il viaggio dall'Italia alle Americhe era un'esperienza di vita sospesa tra la partenza e l'arrivo, di cui l'alimentazione rappresentava una parte fondamentale non solo perché consentiva la sopravvivenza, ma anche perché la somministrazione dei pasti scandiva le giornate e rompeva la lunga monotonia della traversata.

Anche se sui piroscafi non sempre erano previsti per i migranti locali appositi per la ristorazione, per cui a volte i pasti venivano consumati in piedi con la ciotola in mano, ogni giorno il pranzo e la cena erano composti da diverse pietanze: pasta o riso (che dividevano i passeggeri in proteste campanilistiche secondo le abitudini regionali), carne (inizialmente bestiame vivo a bordo macellato all'occorrenza, successivamente carni congelate e conservate nei frigoriferi), pane (600g al giorno a persona, di farina bianca, impastato e cotto a bordo giornalmente in forni che sfruttavano il calore delle caldaie), vino (mezzo litro a persona al giorno, di gradazione alcolica non inferiore a 12 gradi), mentre frutta e verdura non erano previste data la loro scarsa conservabilità, per cui chi poteva spendere acquistava sulla banchina prima della partenza qualche limone o delle acciughe, per integrare il fabbisogno di vitamina C e di sali minerali.

Per quanto la qualità a volte fosse scadente al punto da indurre i medici di bordo a far gettare in mare le derrate avariate, la quantità era spesso più abbondante di quanto molti passeggeri potessero permettersi a casa. Il cibo a bordo dei piroscafi era pertanto per i migranti italiani un diritto

garantito attraverso una macchina statale organizzativa complessa e dispendiosa⁴⁴. Al contrario, come vedremo, le persone che migrano oggi dall’Africa in Italia affrontano con le loro sole forze un viaggio paradossalmente più lungo in termini di tempo e assai più pericoloso di quello che affrontavano 150 anni fa i migranti italiani - nonostante percorrano una distanza più breve - dove il diritto al cibo non è tutelato al punto che la loro stessa sopravvivenza è continuamente messa a rischio. Tradurre in parole questo genere di esperienze non è certo facile, perché comporta sempre il rischio di leggerle, e di conseguenza di raccontarle, attraverso la lente deformante del nostro vissuto; perciò abbiamo scelto di far parlare direttamente chi le ha sperimentate sulla propria pelle, convinti che

le nostre parole non riescono a cogliere appieno la loro verità. [...] La storia della migrazione saranno loro stessi a raccontarla, coloro che sono partiti e, pagando un prezzo inimmaginabile, sono approdati in questi lidi. [...] Saranno loro a usare le parole esatte per descrivere cosa significa approdare sulla terraferma, dopo essere scappati dalla guerra e dalla miseria, inseguendo il sogno di una vita migliore. E saranno loro a spiegarci cosa è diventata l’Europa e a mostrarci, come uno specchio, chi siamo diventati noi.

Enia 2017 : 146

Le testimonianze raccolte, che sono alla base di questo racconto, non costituiscono un campione statisticamente rappresentativo, né offrono risposte a domande prestabilite, ma nella loro veridicità e spontaneità possono aiutare a fare luce sul fenomeno ancora inesplorato del cibo in viaggio di coloro che oggi sono costretti a migrare dall’Africa subsahariana⁴⁵; per questo motivo, tutto ciò che viene affermato di seguito si fonda esclusivamente sui contenuti delle interviste, che vengono riportate fedelmente⁴⁶. Le voci che rivivono in questa ricerca sono quelle di 12 persone intervistate a Roma nell’estate del 2020, provenienti da diversi Paesi dell’Africa subsahariana (Gambia, Ghana, Guinea-Bissau, Senegal, Zimbabwe) e dirette in Europa passando per l’Italia. Tutte le persone intervistate, prima di affrontare questo viaggio, non avevano mai lasciato il proprio Paese di origine e molte di loro non avevano neanche ben chiara la destinazione finale: per la prima volta lontani da casa, hanno raccontato di aver deciso di partire senza poter contare su alcuna sicurezza, e che l’unico obiettivo, più che raggiungere una meta precisa, era quello di fuggire da una situazione ben peggiore dell’ignoto. Per tutti loro il viaggio rappresentava un’incognita in termini di modalità, durata e riuscita, ma la necessità di fuggire era talmente impellente da non

.....
44 Tutte le informazioni relative al cibo delle persone migranti dall’Italia verso le Americhe nei secc. XIX-XX sono state ricavate dal contributo di Claudio Besana e Rita d’Errico al convegno *Eating on the move* (19th to 21st centuries), che insieme alla presente ricerca ha costituito l’intervento dal titolo *The food of migrant people on the move from Italy to the Americas (19th-20th Centuries) and from Africa to Italy across the Mediterranean (21st Century)* (Roma, 7-10 settembre 2021).

45 Nonostante esistano molte pubblicazioni sull’esodo dall’Africa in Europa nel 21° secolo (di cui si riportano in bibliografia alcuni titoli, ritenuti dagli autori tra i più significativi), in nessuna di queste il tema del cibo in viaggio è stato trattato in modo sistematico.

46 Gli autori conservano i file audio delle interviste integrali in cui vengono dichiarati identità, età e nazionalità ma, per garantire la sicurezza degli intervistati, si sono impegnati a tutelarne l’anonimato omettendo questi dati nella trascrizione degli stralci.

consentire spazio al dubbio, e l'ipotesi della morte era perfino preferibile all'inevitabile realtà di una vita non vissuta.

Khadim: *Non avevo idea di dove fosse Roma e non volevo fermarmi qui, ma il destino mi ha fatto finire qui. Salendo ho preso un po' il treno un po' passaggi in macchina, ho evitato la polizia e mi sono fermato dove ho sentito che dovevo fermarmi.*

L'esodo dall'Africa subsahariana verso l'Europa si compie attraverso diverse tappe: partenza dal Paese di origine, attraversamento di diversi confini geografici e politici, il passaggio nel deserto e infine la Libia, ultimo avamposto prima del Mar Mediterraneo. Il viaggio dura settimane, mesi, a volte anche anni. Qualunque sia il mezzo di trasporto usato durante il viaggio, le condizioni sono sempre disumane e le torture, sia fisiche che psicologiche, una costante; dai racconti emerge inoltre che chi si offre di trasportare le persone migranti, nonostante lo faccia dietro il versamento di compensi enormi rispetto alle loro possibilità economiche, spesso poi ne approfitta per derubarle, sfruttando la loro condizione di necessità.

Ibrahima: *Ci hanno messi in 25 dentro a un pick-up, ci hanno coperti con un telo di plastica. Dopo 30 minuti li sotto stavamo piangendo e soffocando, allora ho protestato; mi hanno spaccato la testa con il calcio del AK47 per aver protestato. Poi il trafficante si è pentito e mi ha fatto mettere al posto del guidatore. Abbiamo successivamente cambiato trafficante e questo mi ha rubato il cellulare.*

Il tratto su terraferma si svolge per lo più a piedi o in auto su mezzi di fortuna, mentre la traversata in mare avviene a bordo di imbarcazioni scadenti e del tutto inadeguate al numero di individui stipati. A bordo si ritrovano a convivere in uno spazio ridottissimo persone delle più svariate etnie, private di tutti i loro averi e dei loro documenti, alle quali vengono negati anche i beni di prima necessità quali acqua e cibo, oltre che giubbotti salvagente. Il prezzo della traversata varia ed è a discrezione del trafficante, ultimo dei vari intermediari a cui le persone migranti sono costrette a pagare cifre enormi.

Juniyor: *Nella barca non conoscevo nessuno. Senza la mia famiglia. Alcuni parlavano la mia lingua, altri no. Tutto era diverso. A bordo non c'era acqua. Anzi, la nostra barca stava prendendo acqua.*

Amado: *Ci hanno detto che se non fossimo saliti tutti sulla barca ci avrebbero ammazzato. Ci hanno derubato di tutto, dalla cinta alle scarpe.*

La lunga durata dell'intero viaggio costringe spesso la persona migrante a cercare un lavoro per mantenersi; nonostante molti di loro cerchino di sfruttare eventuali professionalità acquisite in patria, pur restando disponibili a svolgere qualsiasi mansione, si ritrovano comunque a lavorare sempre in condizioni di sfruttamento.

Ibrahima: *A volte ho trovato lavoro altre volte no. A volte ho litigato con persone. Una volta a un musulmano gli ho detto: "Perché non mi paghi? Hai il nome musulmano, ma non sei musulmano se non mi rispetti. Un vero musulmano non fa così".*

Hicam: *Per sei mesi abbiamo mangiato solo riso con i miei sei colleghi. Non avendo i soldi neanche per il sale, lo condividiamo con lo zucchero per farlo scendere meglio.*

Sherif: *Sono stato fortunato, perché tante persone sono state ingannate e invece che essere portate a lavoro venivano portate in prigione e poi dovevano chiamare a casa per il riscatto. Io, essendo sarto, appena ho visto un negozio che cercava persone ho trovato lavoro.*

L'estrema povertà unita alla paura di essere imprigionati, torturati o addirittura uccisi determina per tutto il tempo una costante situazione di debolezza e precarietà, al punto tale che la stessa sopravvivenza, per quanto possa sembrare assurdo e inaccettabile, è di fatto affidata alla capacità di adattamento e resistenza del singolo individuo. Durante la narrazione di queste infinite difficoltà, inimmaginabili finché non si sentono raccontare dalla viva voce dei sopravvissuti, compaiono molte domande che chi migra rivolge a se stesso prima che ad altri, e tra queste le più ricorrenti sono quasi sempre introdotte dall'incognita *quando*: "quando potrò partire?", "quando riuscirò ad arrivare?", "quando diventerò libero?", "quando potrò rivedere i miei cari?", "quando potrò tornare nel mio Paese?".

Juniyor: *Ogni tanto mi domando perché sono ancora vivo, questo mi domando ancora.*

Tra questi interrogativi, anche se a prima vista può apparire paradossale, c'è anche quello che sorge a ridosso della partenza, dettato dalla consapevolezza che ciò che si sta mangiando sarà per molto tempo, se non addirittura per sempre, l'ultimo pasto consumato a casa: "quando potrò mangiare di nuovo un piatto così?". In questo caso la parola *così* sottintende tutta una serie di caratteristiche, ciascuna delle quali è portatrice di profondi significati: così gustoso, così profumato, così elaborato, così ben preparato, così cucinato con amore, in sostanza così familiare. E questo perché quando le persone sono in procinto di lasciare i propri cari, la propria terra e sono pronte a tuffarsi in traversate disperate, si aggrappano ai ricordi, perfino agli odori e ai sapori, quasi come fossero un'ancora di salvezza, pur di sopravvivere. Per questo spesso l'ultimo pasto consumato a casa corrisponde al loro piatto preferito, perché sanno che forse non potranno mai più assaporarlo; ad esempio gli intervistati provenienti dal Senegal hanno citato come pietanza tipica il *thiebou dien*, un piatto molto speziato a base di riso e pesce, realizzato anche nella versione con carne di pollo o manzo (*thiebou yapp*) o con fagioli e pesce essiccato (*thiebou niebe*). Richiede una lunga preparazione e una grande varietà di verdure (cipolle, prezzemolo, aglio, peperoncino, pomodori, carote, melanzane, cavolo bianco, manioca, patate dolci, gombo e alloro) cucinato con o senza pomodoro, e viene quasi sempre servito in un unico grande piatto condiviso da tutti i commensali, sia nella maggior parte delle famiglie, che nei ristoranti di tutto il Paese. Le caratteristiche di piatti come il *thiebou dien*, quali la lunga preparazione, la varietà degli ingredienti e soprattutto l'aspetto conviviale, fanno sì che durante il viaggio, effettuato in situazioni estreme e quasi sempre affrontato in solitaria, difficilmente possano essere realizzati.

Papa: *Prima di lasciare il Senegal, a pranzo ho mangiato il thiebou dien, un piatto molto pesante. I piatti africani sono generalmente molto pesanti e ti rimangono a lungo sulla pancia. Prima di partire ho pensato: "Quando potrò rimangiare un piatto così?"*

Joer: *Prima di lasciare il mio Paese ricordo di aver mangiato banku. In Ghana lo facciamo con il mais, ma durante il viaggio e in Libia l'abbiamo preparato con la farina, perché il mais non c'era. È uno stufato di pomodori, carne, cipolle e spezie.*

Durante il viaggio, infatti, i pasti sono estremamente frugali e la scarsità o addirittura la mancanza di cibo diventa una costante, tanto che si potrebbe dire che il cibo è presente nella sua assenza. Lungo la traversata nel deserto l'alimento più diffuso in viaggio è il *garri* o *ugali*, un impasto a base di acqua e farina (di manioca, grano o mais) che può essere consumato cotto o, nelle ipotesi peggiori, crudo; le farine hanno il vantaggio di poter essere trasportate facilmente e conservate anche per lunghi periodi. In alcuni casi, quando è possibile, viene preparato come prevede la ricetta, cioè arricchito con latte e zucchero.

Juniyor: *Nel deserto abbiamo fatto 13 giorni. Al tredicesimo giorno l'acqua e il cibo erano finiti. Durante i tredici giorni abbiamo mangiato garri. Basta un po' d'acqua e a posto così, anche perché non avevamo nulla per far bollire l'acqua. Si fa con acqua, zucchero e latte in polvere. Sembra couscous, ma non lo è.*

Sherif: *Abbiamo viaggiato nel deserto su un pickup per una settimana, fermandoci solo la notte; lì mangiavamo un pugno di couscous condito con un po' di latte. Bastava lasciarlo in ammollo nel latte cinque minuti e potevamo mangiarlo al volo.*

Nel corso delle varie tappe verso il Mar Mediterraneo le quantità di cibo variano e così anche le tipologie: chi si ritrova in gruppo riesce a mangiare qualcosa a fine giornata e a volte persino a riproporre piatti tipici del Paese di origine, mentre chi viaggia da solo affronta ovviamente molte più difficoltà. Riso, couscous e pane sono i cibi consumati più frequentemente, e quando è possibile vengono accompagnati da verdure cotte e carne stufata, ma nella maggior parte dei casi solo da latte e zucchero. Chi viene catturato dalle milizie irregolari o dai trafficanti di uomini finisce in carceri concepite come veri e propri campi di concentramento, dove il cibo, se e quando viene concesso, consiste al massimo in un pezzo di pane e in un bicchiere d'acqua una sola volta al giorno, e questa dinamica si ripete finché qualche familiare o conoscente riesce a pagare il prezzo per il riscatto.

Amado: *Un giorno purtroppo ci hanno presi e chiusi in carcere. Per tutto il periodo, ogni giorno alle 11 di mattina, ci davano un bicchiere d'acqua da bere e un pezzettino di pane da mangiare. Una volta al giorno, ma non bastava, era troppo poco. Stava a te e alla tua forza scegliere se vivere o morire.*

Sherif: *Ad Agadez non c'è niente, se non il deserto. Lì ho mangiato solo pane e acqua, eravamo sempre in una stanza dove ci tenevano chiusi in attesa di andare in Libia.*

Rimanere rinchiusi in queste condizioni disumane all'interno di celle sovraffollate, costretti all'immobilità, in situazioni igieniche pessime e con un'alimentazione insufficiente, provoca danni psico-fisici spesso irreversibili. Chi sopravvive al deserto e alla carcerazione deve poi affrontare l'ultimo grande salto nel buio: il Mar Mediterraneo. Durante la traversata, che varia dai due giorni a una settimana, su imbarcazioni di fortuna e sovraffollate all'inverosimile, i sopravvissuti

raccontano che a bordo non è consentito portare cibo; tuttavia, alcuni di loro riescono a volte a eludere i controlli, nascondendo una piccola quantità di gallette o biscotti. L'acqua potabile è spesso insufficiente al fabbisogno di tutte persone stipate a bordo, ma quel poco che è presente viene sempre condiviso, dando la precedenza alle donne e ai bambini.

Ibrahima: *In barca non ricordo di aver bevuto o mangiato.*

Sidy: *Poca acqua e un biscotto durante la traversata.*

Soda: *In barca abbiamo mangiato un biscotto e un po' d'acqua. Le donne erano dentro e gli uomini fuori.*

Hicam: *Il viaggio è durato due giorni, ma mi è sembrato un anno. Le donne erano al centro e le proteggevamo dall'acqua. Noi ci eravamo portati una bottiglia d'acqua ma l'abbiamo divisa coi più veloci. Eravamo in 500 assetati ma non potevamo dissetarli tutti. Abbiamo fatto bere le donne per prime.*

Una volta recuperati nelle acque territoriali italiane, il primo ricordo dei sopravvissuti è quello di una bevanda calda, in genere tè o caffè; arrivati al molo di approdo, al caffè e al tè spesso poi si aggiungono latte e biscotti, anche se questa non sempre è la prassi, perché il primo contatto molto spesso si riduce soltanto a una bottiglietta d'acqua.

Hicam: *Appena siamo arrivati eravamo scioccati. Ci hanno dato solo una bottiglietta d'acqua ed erano tutti vestiti come se fossimo infetti. Era la prima volta che vedevamo una cosa del genere. A un certo punto pensavamo che fossero loro i malati e che volessero tutelarci, poi abbiamo capito. Ci hanno provato a dare dei biscotti, ma non li abbiamo accettati, perché come loro non si sono fidati a darci l'acqua, così noi non ci fidavamo di loro. Pensavamo che ci stessero trattando come scimmie per fare gli esperimenti. Un arabo poi ci ha spiegato tutto fortunatamente e ci siamo tranquillizzati.*

Nei giorni successivi all'arrivo e durante tutta la permanenza sulle coste italiane, la pasta diventa l'alimento predominante: a pranzo e a cena, in bianco o al pomodoro, è sempre presente. L'abitudine alimentare italiana del consumo massiccio e costante di pasta porta automaticamente a riproporre questo modello anche nell'accoglienza, non tenendo però conto delle difficoltà che può causare a chi non è abituato a mangiarla. La monotonia dei menù a base di pasta viene ricordata infatti dalle persone migranti come motivo di disagio, sia per quanto riguarda il gusto che per i problemi legati all'assimilazione.

Joer: *In Italia ho mangiato pasta sulla barca di salvataggio. Abbiamo mangiato solo pasta alla mattina e alla sera. Solo pasta. Quasi sempre in bianco, a volte con un po' di pomodoro. Per quattro giorni.*

Sidy: *Siamo andati a Catania. Sono rimasto lì dieci giorni. Ho mangiato solo pasta in Sicilia. Qualche volta pollo. Poche volte riso e carne.*

Muhambi: *Da noi non si mangia così tanto amido e all'inizio mangiando pasta e riso tutti i giorni, nonostante mi sentissi pieno a fine pasto, in realtà dopo un po' avevo solo la pancia gonfia, ma avevo di nuovo fame; al tempo stesso però non avevo più fame, perché mi sentivo nauseato.*

Hicam: *Passavamo le notti ad andare in bagno.*

Nonostante ciò, per chi riesce a rimanere in Italia, la pasta diventa comunque un alimento importante, entrando in modo prepotente nell'alimentazione quotidiana, anche se alcuni degli intervistati hanno lamentato problemi di adattamento a questo alimento, che nella loro esperienza sazia per poco tempo e spesso provoca nausea e gonfiori. Dal punto di vista del gusto, la pasta piace molto cotta (in molti direbbero "scotta"), motivo per cui cercano di cucinarla in autonomia, piuttosto che mangiare quella al dente preparata dagli italiani. Inoltre spesso è ritenuta poco saporita, perché i sughi e il formaggio grattugiato con cui viene condita, pur essendo apprezzati, non riescono a competere con i profumi e i sapori speziati, tipici dei piatti a cui sono abituati. In ogni caso, la pasta è ormai entrata a far parte delle loro abitudini alimentari; oltre ad essere in Italia più economica del riso, viene scelta sia per la sua facile reperibilità, che per la velocità con cui può essere cucinata.

Muhambi: *La pasta all'inizio non la capivo, mi piaceva ma non riuscivo a capirne il sapore. Mi sembrava insipida rispetto a ciò a cui ero sempre stato abituato, noi mangiamo più saporito e piccante. Mi ci è voluto del tempo per comprenderla, ma ora mi piace.*

Marie: *La cucina italiana mi piace, ma non mi fa impazzire. Mi sembra poco saporita, senza carattere. La cucina italiana cucinata dalla mamma però mi piace, perché la corregge con ingredienti senegalesi e la rende più buona. La prima volta che mamma mi ha preparato la pasta cotta all'italiana non mi è piaciuta perché non era ben cotta, era dura. La preferisco più cotta.*

Soda: *Non mi piace la pasta in bianco cotta da altri, perché la cuociono poco. Se proprio la devo mangiare, la cucino da sola, perché la voglio ben cotta. La pasta è veloce, per i piatti senegalesi ci vuole tempo.*

Durante la permanenza in Italia, il tipo di carne più citato nelle interviste è stato il pollo, fondamentale per due motivi: è molto presente in tante preparazioni della cultura alimentare africana, quindi conosciuto e apprezzato come sapore familiare, ed è economicamente più accessibile di altre carni. Per quanto riguarda il pesce, ricorre frequentemente il tonno in scatola, anch'esso economicamente accessibile e di facile reperibilità, consumato da solo o utilizzato come base della salsa per condire la pasta; anche il pesce fresco è molto apprezzato, ma ovviamente l'alto costo ne riduce sensibilmente la possibilità di consumo.

Papa: *La prima cosa che ho mangiato in Italia è stata pasta col tonno.*

Soda: *Il primo piatto che mi ha cucinato un italiano è stato pasta in bianco col tonno.*

Muhambi: *Il primo piatto italiano è stato una scaloppina di pollo.*

Khadim: *Il piatto che mi piace di più è la pasta al nero di seppia, mi piace tantissimo. Me l'ha preparata un amico che lavora con me.*

Sherif: *La moglie di un mio amico senegalese mi ha cucinato piatti italiani; ricordo gli spaghetti e diversi piatti di pesce: mi piace il pesce italiano.*

Le verdure sono sempre presenti, soprattutto ortaggi (pomodori, peperoni, melanzane, patate, cipolle), perché nelle pietanze tradizionali africane spesso costituiscono l'ingrediente prevalente di un piatto unico e non svolgono un ruolo da comprimarie, come spesso accade per noi, che le consideriamo un semplice contorno rispetto alle portate principali.

Sherif: *Ora vivo con altri senegalesi e la sera cuciniamo cibo senegalese come il mafe, riso con salsa di pomodoro, patate e verdure.*

Nessuno tra gli intervistati ha fatto riferimento a bevande alcoliche, mentre alcuni hanno raccontato di bere tè e caffè, sebbene di quest'ultimo rimpiangono la versione macinata a mano e speziata che consumavano a casa.

Marie: *Il caffè mi piace, ma è buono anche il nostro, che però non riesco a trovare. Si chiama caffè toubà, è profumato e speziato, perché macinato a mano con chiodi di garofano e un'altra spezia che viene usata anche nel nostro tè, ma di cui non ricordo il nome.*

Per questo motivo, chi ne ha la possibilità cerca di reperire nei mercati gli ingredienti necessari per cucinare i piatti tipici del proprio Paese di origine, così da ritrovare nei profumi e nei sapori di casa la propria identità.

Papa: *Non avrei immaginato che venendo in Italia avrei trovato lo stesso pesce come in Senegal per prepararlo.*

Hicam: *Il piatto che mi preparo qui e che mi manca è il bessara. Si può preparare, gli ingredienti si trovano buonissimi, ma manca il tempo. Come per il ragù che voi facevate di domenica, si deve lasciar cuocere tanto tempo e non è possibile con il lavoro che faccio qui. Però quando te lo mangi fatto bene pensi: "Ne è valsa la pena aspettare".*

Papa: *Mi sono mangiato questo piatto per avere un ricordo del mio Paese.*

Quelli che fino a qualche anno fa erano ingredienti considerati esotici, oggi sono infatti facilmente acquistabili sui banchi di mercati e supermercati di molte città italiane, segno evidente quanto avvilente del fatto che le merci possono viaggiare con molta più facilità delle persone; essendo considerate rispetto a quest'ultime meno scomode e più redditizie, nell'economia della globalizzazione vengono infatti ritenute di maggior valore e godono quindi di maggiori privilegi e minori restrizioni. Questa scarsa considerazione del valore dell'essere umano viene percepita dalle persone migranti perfino all'interno dello stesso sistema di accoglienza dei Paesi che li ospitano, perché spesso tale accoglienza si riduce a semplice terminologia, mancando totalmente di qualsiasi forma di empatia, problema che nelle interviste raccolte emerge in tutta la sua forza. La scarsa attenzione alle risorse economiche e umane che vengono destinate alla preparazione del cibo, infatti, fa sì che gli intervistati a volte non si sentano considerati neanche come esseri umani, non riuscendo a ritrovare il senso di umanità neppure nel piatto.

Hicam: *Il cibo era pessimo. Capisco non fosse facile cucinare pasta per centinaia di persone, ma i cuochi*

delle cooperative non avevano voglia di cucinare e ci davano il cibo come fossimo degli animali. Il cibo italiano lo conoscevo benissimo prima di venire, perché in tv veniamo bombardati da immagini del vostro cibo; se mi avessero rispedito indietro avrei raccontato a tutti che le cose che facevano vedere in Italia sul cibo non erano vere. Il cibo era cucinato malissimo, era come se cucinassero per qualcuno che odiavano, fossimo morti non gliene sarebbe importato nulla.

La sofferenza che emerge da queste esperienze dimostra come il diritto al cibo non riguardi solo il diritto alla fonte di sostentamento e neppure possa ridursi al semplice piacere legato al gusto: il cibo è portatore di affetti, sicurezza, identità e dignità e quando il cibo manca, perché assente o perché preparato senza cura, mancano anche tutte le sue virtù. In molte culture, e specialmente nelle civiltà mediterranee, il cibo ha rappresentato da sempre per antonomasia l'elemento *religioso*, sia che lo si intenda come espressione di profondo rispetto verso l'altro (*re-lègere*), sia nell'accezione di ciò che crea unione (*re-ligare*); è questa sacralità del cibo che trasforma la tavola nel punto di incontro di realtà prima lontane, nel luogo dove tutti hanno la possibilità di ritrovarsi. Condividere il cibo trasforma il forestiero in amico, lo straniero in ospite.

Le persone intervistate, attraverso il racconto delle loro esperienze e delle loro emozioni legate al cibo nel corso del lungo viaggio, ci hanno ricordato che il cibo ci nutre, ci forma, ci caratterizza e ci identifica, ma che da solo non basta a salvarci:

*Qui sta il paradosso dell'ospitalità.
Senza ospitato, non c'è nessun ospitante.
Senza ospitante, nessun ospitato.
Solo sconosciuti.*

Basil 2020: 125

Bibliografia

- Bartolo, P., Tilotta, L. (2016), *Lacrime di sale. La mia storia quotidiana di medico di Lampedusa fra dolore e speranza*, Milano, Mondadori
- Bartolo, P. (2018), *Le stelle di Lampedusa. La storia di Anila e di altri bambini che cercano il loro futuro fra noi*, Milano, Mondadori
- Basil, P. (2019), *Be my guest. Reflections on food, community, and the meaning of hospitality*, New York, Canongate Books; (trad. it. di A. Castellazzi), *Elogio dell'ospitalità. Riflessioni sul cibo e sul significato della generosità*, Milano, Il Saggiatore, 2020
- Besana, C., d'Errico, R., (2023), *Feeding Italian emigrants on board steamships during the Great Migration to the Americas (1880s–1914)* in d'Errico, R., [et al.], *Eating on the move from the Eighteenth Century to the present*, New York-London, Routledge: 137-153
- Bonvicini, C. (2022), *Mediterraneo. A bordo delle navi umanitarie*, Torino, Einaudi
- Cangi, N., Di Luca, P., Triulzi, A. cur. (2020), *Il confine tra noi. Storie migranti*, Milano, Terre di mezzo
- Cattaneo, C. (2018), *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Milano, Raffaello Cortina
- Claudel, P. (2019), *L'Archipel du Chien*, Paris, Stock; (trad. it. di F. Bruno), *L'arcipelago del cane*, Milano, Ponte alle Grazie, 2019
- Convegno *150 anni di immigrazioni a Roma*: <http://roma150immigrazioni.it/index.html>
- Del Grande, G. (2010), *Il mare di mezzo al tempo dei respingimenti*, Castel Gandolfo (Roma), Infinito
- Del Grande, G. (2007), *Mamadou va a morire. La strage dei clandestini nel Mediterraneo*, Due Santi di Marino (RM), Infinito
- Di Nicola, A. - Musumeci G. (2019), *Confessioni di un trafficante di uomini*, Milano, Chiarelettere
- Dossier Statistico Immigrazione del Centro Studi e Ricerche IDOS: <https://www.dossierimmigrazione.it/>
- Enia, D. (2017), *Appunti per un naufragio*, Palermo, Sellerio
- Fondazione Archivio Diaristico Nazionale - *Concorso DIMMI 2021 (Diari Multimediali Migranti)*: <https://www.dimmidistoriemigranti.it/concorso/>
- Gaber, G., Luporini, S. (1995), *Sogno in due tempi*, nell'album musicale *E pensare che c'era il pensiero*, secondo tempo, traccia n.2, Milano, Carosello Records & Tapes
- Gatti, F. (2008), *Bilal. Viaggiare, lavorare, morire da clandestini*, Milano, BUR
- ISMED – Istituto di studi sul Mediterraneo: <https://www.ismed.cnr.it/it/>
- Leogrande, A. (2019), *La frontiera*, Milano, Feltrinelli

Morales, A. (2017), *No somos refugiados*, Madrid, Círculo de Tiza; (trad. it. di S. Cavarero), *Non siamo rifugiati. Viaggio in un mondo di esodi*, Torino, Einaudi, 2018

Pennac, D. (2015), *Eux, c'est nous*, Paris, Gallimard; (trad. it. di Y. Mélaouah), *Loro siamo noi*, Melito di Napoli, Marotta&Caferio, 2021

Scavarda, A., Ferrero Camoletto, R., Fidolini V. (2021), "Stranieri a tavola? Ridefinire i confini identitari attraverso le narrazioni alimentari", in "Mondi Migranti", n. 2: 135-148

Una lingua straniera

Ella Baffoni

Che ci faccio io qui? Domanda salutare, vitale, capace di mettere in discussione un percorso, di riorientare la bussola. Insegnando italiano ai migranti mi è capitato spesso di farmi questa domanda. Insegnare una lingua, magari non conoscendo quella materna dello studente, impone una verifica continua. Come posso rispettare a pieno una cultura che conosco poco? Quando si discute, come non utilizzare il ruolo di insegnante per sopraffare dialetticamente uno studente?

Un passo indietro. Per quasi quarant'anni ho fatto la giornalista, occupandomi di Roma, di cultura, di politica, di esteri. Quando sono andata in pensione al governo c'era Bossi, che con una mano comprava la laurea in Albania al figlio fannullone, con l'altra obbligava i migranti che chiedevano il permesso di soggiorno a un esame di "cultura italiana". Insopportabile. E non solo per i due pesi e le due misure, ma proprio per l'arroganza dell'operazione. È così che sono diventata insegnante di italiano in una scuola libera e gratuita: questo almeno lo posso fare, chissà che non riesca a controbilanciare la cattiveria al governo.

Ho studiato, ho imparato. Ho insegnato tanto, ho continuato a imparare: davvero una bella esperienza. Un titolo di studio raggiunto, un esame di patente superato, un nuovo lavoro decoroso per chi era stato costretto fino a quel momento ai margini: dai nostri studenti sono arrivate grandi soddisfazioni, piccoli e grandi risultati. Per anni ho insegnato nella scuola popolare Pigneto-Prenestino, e anche, d'estate, nelle campagne del foggiano, nelle baraccopoli dove vivono i braccianti di oggi, africani e asiatici. Poi, l'esperienza con i progetti Kairos e Ishtar, che accolgono persone con sofferenza da stress post traumatico. Insomma, con sofferenza mentale.

Questo è stato un "di più" che all'inizio mi aveva preoccupata. Quando insegnavo nelle campagne di Foggia, parlare del passato era possibile, anzi: era un modo per aiutare gli studenti a discutere, a usare quello strumento nuovo che era la lingua italiana. Parlare di cibo, famiglia, lavoro, abitudini era uno spazio di condivisione. Certo, non si faceva irruzione nella vita delle persone estorcendo loro confidenze che forse non avrebbero voluto condividere. Ma parlare della vita quotidiana e delle condizioni economiche e politiche dei paesi di provenienza non era un grosso problema. Ma con persone che soffrono, forse anche per traumi collegati a un vissuto difficile? Perché è di questo che si tratta. Della sofferenza psichica. Una sofferenza invisibile di persone che si ritrovano a vivere, dopo paurose esperienze, in un paese che non è il loro, di cui non conoscono storia e cultura, e a volte nemmeno la lingua. E che, anche loro, si chiedono: che ci facciamo noi qui?

Non sono una psicologa, né una terapeuta. Ho cercato dunque di rispettare ogni studente per la persona che era. Pari a me, in tutti i sensi; senza annullare le differenze tra noi, età, sesso, provenienza, credo religioso, esperienze, ma senza dar loro una gerarchia di valore. Unica disparità, la non conoscenza di una lingua senza la quale, in un paese come l'Italia tanto rapida a escludere, vivere è un problema. Se ho esercitato un minimo di autorità – i maestri in Africa e in Asia vengono considerati persone importanti, depositari della conoscenza: mentre da noi... – l'ho fatto

per spingerli a studiare insieme, e a frequentare corsi di lingua e cultura. Intanto mi sono messa in gioco. Ho raccontato qualcosa della mia vita, i figli, il lavoro. Ho cercato testi – poesie o canzoni – nella loro lingua madre, cercando poi di tradurli insieme in italiano. E ho cercato di farli ridere. Ecco, ridere insieme, sia pure forse per ragioni diverse, unisce, crea uno spazio fertile. Ed è questo spazio che ho cercato di allargare pian piano. Così da permettere di parlare della quotidianità, degli usi italiani a confronto con quelli di provenienza.

Questione particolare, l'analfabetismo. Alcuni studenti non hanno mai frequentato una scuola, altri solo madrasse, le scuole coraniche; non sono analfabeti totali, l'arabo riescono a leggerlo. Ma qui... Sopravvivere in una metropoli senza saper leggere le paline degli autobus, le fermate della metropolitana, le targhe stradali, le insegne dei negozi è possibile, ma bisogna avere un'intelligenza pronta e aperta. Come si fa a vivere in una grande metropoli da analfabeti e con una lingua incerta? Uno studente me l'ha raccontato al dettaglio. Bisogna essere vigili, sempre. Non solo per evitare l'intollerante di turno, per evitare scontri e conflitti troppo difficili da governare discutendo. Vigili e attenti. Nella metropolitana, quando spesso gli altoparlanti che segnalano le fermate sono inattivi, bisogna contare, fermata dopo fermata senza distrarsi mai. Di solito bastano le dita di una mano, da sgranare come un rosario.

Al mercato di piazza Vittorio, alla stazione Termini, non c'è problema: qualcuno che sa la tua lingua materna c'è sempre, e ci si aiuta. Quando ci si allontana, però si è di nuovo soli, cercare un indirizzo sconosciuto è difficilissimo. Intanto perché anche le persone gentili danno dei riferimenti che danno filo da torcere a un analfabeta: gira per via Machiavelli, quando sei davanti a Todis superalo e prendi la prima a sinistra. Via Machiavelli, bisogna ben leggere la targa per sapere qual è. E Todis, anche quello bisogna leggerlo, il rischio è di girare dopo un supermercato sbagliato. Dunque bisogna cercare conferme, senza scoprire la propria condizione, interpellando di nuovo i passanti. Molto complicato.

Quando ho accompagnato alcuni studenti al Museo delle civiltà, all'Eur (il vecchio museo etnografico Pigorini) l'esperienza è stata singolare, per me come per loro. Prima di entrare avevo fatto una doverosa premessa: questo museo nasce come museo coloniale, quel che è in mostra, soprattutto le collezioni più antiche, sono frutto di predazione ai popoli sottomessi con le armi, e di una visione suprematista. Ma poi, durante la visita, attraverso i loro occhi oggetti e usi di Africa e Asia, che pure avevo già visto, hanno acquistato un valore nuovo, e lì ero io la studentessa curiosa, loro i maestri detentori del sapere. Non fosse che per questo – non è certo solo per questo – quel museo è prezioso.

Quando poi – lo stesso giorno – abbiamo visitato il Museo delle arti e delle tradizioni popolari, il rapporto si sarebbe dovuto invertire, ma ci hanno colpito più le similitudini del lavoro agricolo e pastorizio, che non le differenze. Sì, nelle campagne del cinquecento il formaggio, la vendemmia, la raccolta delle olive, l'allevamento degli animali e la conservazione dei cibi richiede gesti e strumenti che sono molto simili a quelli che si usano in Africa e in Asia. Da un certo punto di vista, quella che per noi italiani è storia per gli studenti che vengono da altri mondi è attualità.

Grazie a loro, ai miei studenti, il mio rapporto con l'irrazionale è cambiato. Dubbi e suggestioni non sempre vanno d'accordo con la ragionevolezza, con il pensiero rigidamente e logicamente

ordinato. C'è la cultura di origine degli studenti, intrisa di un animismo che era probabilmente anche all'origine nelle nostre culture ma che noi abbiamo cancellato. Per loro, mai dimenticarlo, è un modo importante per restare in sintonia con il mondo, da lì arrivano paure e conforto, precetti e speranze. L'irrazionale è ricco di suggestioni, deviare verso l'insolito e l'inaspettato aiuta a meravigliarsi ancora, a scoprire spazi nuovi. Ho imparato al loro fianco, guardandoli, guardando la loro capacità di aprirsi, di prendersi il tempo per raccogliere le forze e poi di accelerare le tappe, di cominciare a correre. E correre è davvero necessario. Il tempo di permanenza nei progetti Kairos e Ishtar è meno di due anni, dodici diciotto mesi in genere, salvo eccezioni. Anche usato al meglio, è difficile superare completamente la malattia, rimettersi in piedi, affrontare da soli la vita.

Mica ha funzionato sempre, è ovvio. Intanto perché l'urgenza della vita trascina chi è straniero verso necessità basilari: ottenere un lavoro, una casa, un contesto sociale. E le priorità sono diverse in momenti diversi. Quando si pensa che sia più importante concentrarsi sul lavoro, la scuola scende inevitabilmente in seconda linea. Venuti da culture che hanno in gran conto l'oralità, gli è più facile parlare l'italiano, per imitazione e per orecchio, che non dannarsi a scrivere e leggere, una fatica doppia per chi la fa da adulto. Poi perché, a volte, il danno prodotto dalle violenze subite durante il viaggio è più profondo di quanto fosse percepito, e la difficoltà di memorizzare parole e regole nuove quasi insormontabile. Infine perché il progetto della loro vita, magari, non prevedeva la permanenza in Italia; dunque perché sforzarsi di imparare una lingua altra, se si pensa di voler vivere in uno stato dove la lingua nazionale sia l'inglese o il tedesco? Allora basta un piccolo vocabolario e un'infarinatura delle strutture del linguaggio primarie, maschile e femminili, singolare e plurale, la declinazione del presente, qualche verbo irregolare. Poche cose.

Per me, anche se il livello di conoscenza non avrebbe superato l'esame di lingua in prefettura, anche questo è un successo. Poi ci sono gli insuccessi. E quando ci sono, gli insuccessi bruciano. Ma del resto, quando si parla di sofferenza psichica nei confronti di italiani, sarebbe pensabile di circoscrivere l'attività terapeutica a due anni, o poco più? E poi, a differenza degli italiani, chi viene qui non ha una famiglia che lo sostenga, a volte nemmeno una comunità di riferimento. E se è vero che a volte le famiglie sono patologiche, è possibile che in un periodo di transizione alla piena autonomia sostengano almeno materialmente chi è malato. Invece, se la rete di sostegno di chi esce ha qualche fragilità, il pericolo della ricaduta, della sconfitta, sono sempre possibili. Ogni studente porta con sé un mondo diverso, risorse e capacità diverse. Spesso sono passati per centri di accoglienza diversi, a volte sono in Italia da tempo. Qui, presso il *Nodo Sankara* o nei progetti Kairos e Ishtar, trovano del tempo per loro, per parlare di sé, per rimettersi in salute, per capire dove andare. Trovano ascolto, una mediazione culturale e linguistica, un progetto da costruire insieme.

Percorsi di uscita dalla violenza di genere

Sara Pollice

*"Chi di spada ferisce
la smetta"*

Alessandro Bergonzoni

Come operatrice antiviolenza per la cooperativa Befree ho potuto incontrare e conoscere negli anni il *Nodo Sankara*, individuato come luogo della rete dove alcune donne, le quali avevano subito violenza e seguivano un percorso nei centri antiviolenza (CAV), potessero trovare un sostegno psicologico che tenesse presente il contesto culturale da cui provenivano, poiché lo avevamo considerato, come equipe, un passaggio specifico fondamentale per la fuoriuscita dalla violenza. In generale il supporto psicologico è visto come supplementare all'intervento frontale dei CAV e si affianca ai percorsi nel caso ci sia una richiesta da parte della donna.

Il lavoro dei CAV si svolge tra emergenzialità e strutturalità, come in tutti i luoghi dove c'è una richiesta di aiuto rispetto a fenomeni sociali complessi. All'inizio della loro storia la dimensione dell'emergenza era preponderante ma progressivamente la strutturalità del fenomeno della violenza di genere ha fatto emergere la necessità di una risposta altrettanto strutturata.

La violenza nelle relazioni intime

Nel lavoro quotidiano dei CAV si esperisce la trasversalità e la pervasività della violenza di genere⁴⁷, nonché la dimensione capillare della sua diffusione, poiché le donne che chiedono aiuto alle operatrici non formano una categoria omogenea, ma al contrario provengono da tutti gli strati sociali, culturali, economici, hanno le età più disparate e provenienze diverse. Ciò che le accomuna nelle loro differenze è spesso l'oppressione all'interno di una relazione violenta⁴⁸

.....
47 Secondo la definizione della Convenzione di Istanbul "La violenza contro le donne è una manifestazione dei rapporti di forza storicamente diseguali tra i sessi, che hanno portato alla dominazione sulle donne e alla discriminazione nei loro confronti da parte degli uomini e impedito la loro piena emancipazione.[...] La natura strutturale della violenza contro le donne, in quanto basata sul genere, e si riconosce altresì che la violenza contro le è uno dei meccanismi sociali cruciali per mezzo dei quali le donne sono costrette in una posizione subordinata rispetto agli uomini".

48 Dati ISTAT del 2014, confermati dalla ricerca a partire dalle richieste d'aiuto nel 2019 e poi in epoca Covid nel 2020 e ancora negli anni successivi sono chiari: una donna su sei ha subito una qualche forma di violenza nella sua vita. <https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/violenza-dentro-e-fuori-la-famiglia/numero-delle-vittime-e-forme-di-violenza> [ultima consultazione 07/05/2024]

e, altrettanto spesso, l'insostenibilità di quello che stanno vivendo le porta a chiedere aiuto⁴⁹. La risposta dei CAV femministi⁵⁰ è innanzitutto l'accoglienza di un luogo dove ci sono solo donne, formate professionalmente e consapevoli dell'importanza e dell'efficacia metodologica della relazione tra donne. Il lavoro è centrato su colloqui individuali in cui l'operatrice (o le operatrici) non giudica e ascolta attivamente la donna, così che le sue risorse e il suo vissuto possano essere centrali in un percorso di fuoriuscita, in cui, a partire dal presente e dunque dalle conseguenze della violenza subita, diviene concepibile recuperare la possibilità di essere, pensare e agire come soggetti e di mettere al centro della propria vita se stesse. Le operatrici si posizionano al fianco della donna in questo percorso di smascheramento e attraversamento di manipolazioni e paure (spesso anche terrori), che la violenza agita nelle relazioni comporta. È opportuno sottolineare la radice politica della nascita dei centri antiviolenza per capirne meglio la pratica piuttosto distante da un servizio assistenziale. L'intento è, ancora oggi, trasformare le relazioni tossiche in cui è imbrigliata la donna che subisce violenza, ed è il risultato di una volontà di liberazione da un'oppressione individuata fuori dalla sfera privata, come emerso grazie alla pratica femminista dell'autocoscienza negli anni '70. "Il personale è politico" nel caso dei CAV non è solo uno slogan-simbolo ma è un principio ispiratore che permea ancora oggi la pratica dei centri antiviolenza, dove le operatrici e le donne che chiedono aiuto condividono la stessa oppressione sociale, culturale e politica di cui la violenza domestica è un precipitato.

La violenza nelle relazioni è la forma più diffusa di violenza in Italia⁵¹ e nel mondo. A differenza di quanto affermato nel discorso pubblico, però, quella fisica non è né la prima né l'unica forma di violenza che viene agita nelle relazioni, mentre è sul terreno psicologico, spesso, che inizia a concretizzarsi quella sorta di ipoteca della soggettività che è così difficile da spiegare. In un primo periodo spesso le donne descrivono sentimenti assoluti, mai provati prima, una dedizione totale del partner, di frequente viene raccontato come si siano sentite "toccate" nel profondo e che sarà impossibile incrinare o spezzare quella unione. Il racconto continua, però, descrivendo una svalutazione che pian piano comprende tutti gli aspetti della quotidianità, i progetti, le idee, nonché tutte le proprie particolarità, la propria personalità. La donna riferisce il suo vissuto di sentirsi sbagliata e di percepire che a questo non c'è rimedio: tutta sua la colpa se qualcosa non va. Lo scivolamento è lento e inesorabile finché, spesso, le donne intuiscono che se pensano, dicono o fanno qualcosa secondo quello che ritengono giusto, questo provocherà uno scontento nell'altro, un suo disappunto, un distacco, un abbandono definitivo oppure la possibilità di una reazione violenta, quindi riportano alle operatrici la scelta di abdicare a se stesse e di lasciare all'altro, ben più capace, il compito di decidere, di pensare e di agire anche per loro. L'immobilità e la privazione della possibilità di agire

.....

49 I motivi per cui le donne che subiscono violenza chiedono aiuto ad un centro sono variegati e non sempre può già essere chiaro quello che si sta subendo, può esserci "solo" un malessere prolungato e diffuso, oppure l'occhio esterno e amorevole di un'amica che si accorge di questo disagio, come può esserci l'emergere di una sofferenza a distanza di anni dalla violenza o lo sguardo di un figlio che chiede di non dover più assistere ai maltrattamenti. A volte la richiesta di aiuto è una richiesta di protezione immediata, è allora che si risponde con un posto in casa rifugio.

50 Non tutti i CAV si dichiarano femministi né applicano una metodologia omogenea

51 Per una panoramica sulla violenza domestica e sui centri antiviolenza https://www.ansa.it/sito/notizie/magazine/numeri/2023/11/18/i-corpi-delle-donne-la-violenza-e-il-patriarcato_d81991bb-239c-4f04-be72-d4755139f289.html [ultima consultazione 07/05/2024]

come soggetti, nella maggior parte dei casi, sono il risultato di quotidiani svilimenti, di attribuzioni continue di colpe per qualunque problema, e falso problema, delle maglie vischiose di una manipolazione che penetra nel profondo, fino all'introiezione quasi totale di questa rappresentazione. Le donne che arrivano nei centri hanno spesso l'aspetto di persone consumate, trascurate, sfuggenti, esauste, che hanno un'unica funzione: fare da specchio all'altro, non credendo di poter fare altro. Persone che esprimono un'enorme distanza dal proprio corpo e dai propri pensieri. Al punto che nei primi colloqui spesso rispondono a domande come ad esempio: "Come stai?" con frasi come: "Lui dice che... sono sempre nervosa".

Le conseguenze di questa violenza psicologica possono presentarsi sul piano della quotidianità con un grandissimo senso di colpa che spinge le donne ad occuparsi di tutto e tutti (anche economicamente), poiché si sentono obbligate a dover dimostrare il proprio valore, cosa che raramente viene riconosciuta, mentre il loro aspetto trascurato può dare adito ad un allontanamento del partner, che giudica inadeguata la donna a essere una buona moglie. Alla svalutazione sulle proprie capacità si affianca spesso, infatti, la denigrazione dal punto di vista dell'aspetto fisico e della capacità seduttiva delle donne. Anche queste violenze sono, spesso, portatrici di profondi sensi di colpa che avvicinano l'autorappresentazione delle donne alla rappresentazione che ne hanno i partner maltrattanti.

Appare evidente quanto sia ristretto lo spazio trasformativo che le operatrici antiviolenza hanno all'inizio del percorso per arrivare ad un recupero della soggettività. È importante agire gradualmente, rispettando quanto più possibile i tempi della donna nell'essere più consapevole e nel recuperare le proprie risorse, la postura più indicata è quello di porsi al fianco, quale presenza paritaria di guida. L'operatrice è una donna che possiede degli strumenti professionali utili e che li mette a disposizione dell'altra per la costruzione di percorso. In questo senso sono fondamentali la mancanza di giudizio e l'ascolto attivo, poiché anche la donna che si identifica di più con la sua condizione di vittima (ovvero il posto assegnatole dalla rappresentazione del maltrattante per renderla preda immobile), se si affiderà, prima o poi parlerà di qualcosa che, al contrario, l'ha vista protagonista, oppure di una risorsa che è emersa ed è stata usata per affermare il proprio punto di vista, la propria personalità.

Un esempio possono essere le donne, numerose, che hanno avuto figli dal maltrattante e che si sono trovate a crescerli da sole, in questo caso le risorse, spesso viste come naturali, dovute o come se non si avesse altra scelta, stanno nell'affrontare quotidianamente la cura e l'accompagnamento dei figli, nel dover affrontare delle scelte o nel doversi confrontare con altri adulti di riferimento come gli insegnanti, i pediatri, eccetera. Un esempio ancora è quello delle donne che nel percorso si trovano a doversi relazionare con la rete che le supporta o è incaricata di valutarle. La percezione di non essere capaci di spiegare il loro vissuto è spesso alla base di molte resistenze: ad esempio alcune pensano che tutte le persone che incontreranno avranno pregiudizi talmente grandi che è inutile e dannoso rivolgersi a loro per chiedere aiuto o per cercare di avere un confronto adulto. Questo in realtà è un passo importantissimo nella ricostruzione della soggettività, perché tutte le paure e le difficoltà incontrate possono essere messe a tema.

Un esempio può essere quando una donna ha l'obbligo di confrontarsi con qualcuno che ha compiti valutativi nei suoi confronti, come l'assistente sociale nominata dal Tribunale dei Minori

oppure la CTU (Consulente Tecnica d'Ufficio) istituita dal Tribunale ordinario nell'ambito dei procedimenti per le separazioni. In entrambi questi casi è compito dell'operatrice accompagnarla nell'affrontare e comprendere le sue paure e il suo senso di inadeguatezza e impotenza, le quali altrimenti, se non elaborate, possono sfociare in rabbia e oppositività. Il lavoro è affiancare la donna nel riprendere contatto con le parti di sé più bistrattate, cercando di trasformare la percezione dell'inadeguatezza, e quindi dell'inevitabile valutazione negativa, in consapevolezza delle proprie risorse, che la realtà di oggi ci racconta, ovvero che giudicarla una buona madre, ad esempio, passa per l'attenzione, la cura e la responsabilità che si esprimono quotidianamente nel rapporto con i figli, cosa che nella maggioranza dei casi le donne fanno già prima di chiedere aiuto a i CAV. Riuscire a "sfatare il destino" e ad esprimersi e ad agire con la propria testa credendo nel proprio valore aiuta a concentrarsi anche in queste situazioni e a trovare un'alleanza.⁵²

Infine. Se proprio non dovesse emergere nessuna particolare risorsa, dopo un po' di colloqui ad immaginare altro ad ascoltare e far emergere i pensieri e le idee liberamente, è importante che emerga quanto anche la resistenza nel mantenere vivi questi pensieri, queste idee, questi desideri autonomi, mentre si è oggetto di maltrattamenti psicologici quotidiani, è già di per sé una grandissima risorsa.

Il caso di F.

Abbiamo incontrato molte donne migranti che si sono rivolte al centro antiviolenza spesso su indicazione di avvocati e psicologi oppure, avendo sporto denuncia, su invio delle forze dell'ordine, alcune volte sono accompagnate da persone a loro vicine e che fanno parte della loro rete di conoscenze.

Fermo restando che l'aggettivo "migrante" andrebbe grandemente problematizzato poiché in una concezione libertaria non può indicare una condizione costituente di nessun essere umano, ma solo una sua proprietà transitoria, che descrive una traiettoria anch'essa transitoria, le donne migranti che fanno accesso ai centri antiviolenza non presentano caratteristiche diverse dal punto di vista della violenza psicologica sopra descritta. Vanno invece evidenziate con forza le difficoltà enormemente maggiori che devono affrontare in quanto persone razzializzate e che quindi subiscono le conseguenze di una "cittadinanza ridotta o azzerata", per accedere e usare i servizi pubblici e per essere considerate portatrici di pari diritti rispetto alle persone bianche e autoctone. Tuttavia ci sono delle specificità per le donne migranti anche rispetto alle dinamiche subite all'interno della violenza domestica, le quali si aggiungono a quelle già descritte e che si possono annoverare tra quelle di cui parla ampiamente la critica femminista⁵³ che si è occupata del tema. Si tratta delle

.....
52 È opportuno dire che nei colloqui le operatrici danno anche una serie di informazioni che riguardano il percorso formale della donna: chi sono le assistenti sociali e le CTU, quali sono i loro compiti e perché è opportuno avere presente che stanno facendo il loro lavoro valutativo e non hanno pregiudizi personali nei confronti delle donne.

53 Sono dirimenti a questo proposito tutti i testi della scrittrice bell hooks, primo tra tutti *Insegnare a trasgredire* edito da Mimesis e il libro cardine del femminismo intersezionale *Donna, razza e classe* di Angela Davis edito da Alegre.

dinamiche relative alla doppia oppressione⁵⁴: una violenza subita all'interno della relazione che si somma alla violenza sociale razzista, una costante inferiorizzazione e un costante abuso che deriva dal non essere bianche e dal non essere autoctone. Per esemplificare vorrei riportare il caso di F. una donna proveniente dal Nord Africa da molti anni in Italia e che è arrivata al nostro CAV quando già si era separata dal marito. Poco dopo l'inizio della frequentazione del centro aveva ottenuto la custodia esclusiva temporanea dei figli e la loro domiciliazione presso la sua casa.

F. appariva sfuggente ed esausta, ma molto concentrata sulla propria dignità. Solo dopo qualche colloquio è stato possibile che si aprisse per comunicare quanto profonda fosse la sua oppressione e quali conseguenze aveva su di lei. Il quadro che ci è stato possibile ricostruire comprende, come detto, alcune specificità dei maltrattamenti subiti, ancorati al suo essere una persona definita migrante. Come molto spesso accade, queste donne non hanno la propria famiglia in Italia, per questo F. negli anni del matrimonio si era molto affidata alla famiglia del marito, ricevendone però solamente a tratti il sostegno e l'affiancamento di cui aveva bisogno per affrontare i problemi quotidiani propri e dei suoi figli. La maggior parte del tempo, invece, sia il marito che la sua famiglia avevano fatto leva sulla percezione che F. aveva di sé stessa, come di una donna isolata, che in cambio dell'accoglienza avuta doveva lavorare per mantenere la famiglia, che non poteva permettersi di scegliere una strada diversa da quella indicata per non incorrere nell'allontanamento dei figli, essendo, come le era evidente, una donna senza diritti propri.

Il marito era violento fisicamente ed era anche molto più esplicito dei genitori nell'esprimere il suo punto di vista razzista. Fin da subito la appellava con insulti (di cui il più frequente era "Sei un'araba di merda") e la minacciava apertamente che se avesse mai osato separarsi o ribellarsi a quella violenza le avrebbe portato via i figli e il lavoro. F. era evidentemente soggiogata da questo potere che il maltrattante e la sua famiglia si attribuivano, ma aveva trovato le forze per separarsi nella sua famiglia di origine e nella rete amicale e lavorativa che aveva costruito in Italia. Quando era arrivata al CAV la sua stanchezza era dovuta al fatto che, una volta separata, non era cambiato molto, anzi, i genitori del marito le attribuivano la colpa della separazione e oltre ad essere offensivi e insultati per le sue origini, lo erano anche nel ritenerla una cattiva madre, poiché non si assumeva più l'onere di mantenere il loro figlio, ma aveva scelto di "farsi gli affari suoi". Il percorso al CAV è stato costellato da grandi imprese da parte di F. (fondamentale è stato cambiare residenza e denunciare l'uomo per maltrattamenti), la quale aveva grandissime risorse ed è riuscita a fare leva sul lavoro delle operatrici per riconquistare la fiducia in se stessa e recuperare la possibilità di agire come una soggettività completa, riacquistandone del tutto la pienezza.

.....

54 Al netto di tanta letteratura indico delle analisi di movimento per un allargamento del discorso e una comprensione dello strumento dell'intersezionalità per l'analisi delle oppressioni multiple <https://nonunadimeno.wordpress.com/2017/11/28/femminismo-intersezionale-o-perche-questa-lotta-e-anche-tua-intersezioni-2/> e l'appello delle compagne palestinesi in Italia alla vigilia della manifestazione del 28 ottobre 2023 <https://www.infoaut.org/intersezionalita/contro-sionismo-razzismo-e-patriarcato-in-piazza-a-roma-il-28-ottobre-appello-delle-compagne-palestinesi-in-italia> voglio evidenziare che dal discorso non si intendono escludere le donne povere italiane, donne marginalizzate, donne con più disagi stratificati, donne oppresse perché lesbiche o non binarie, donne con vissuti violenti che non hanno consentito loro un vissuto costruttivo, etc

Il caso di P.

A proposito di un possibile specifico delle donne migranti, voglio ricordare il caso di P. Una donna africana che aveva subito una violenza istituzionale feroce. Era una richiedente asilo ma era stata inviata al nostro CAV perché era stata individuata una esigenza specifica di seguirla per la violenza subita. Faceva già una psicoterapia. P. era una donna molto pacata, di bell'aspetto e molto colta ma anche umile e determinata nel volersi emancipare imparando la lingua e trovandosi un lavoro diverso da quelli che normalmente vengono assegnati alle donne migranti. Così, mentre perseguiva i suoi obiettivi, affrontammo vari passaggi del suo vissuto. La sua storia iniziava con la persecuzione politica del padre e il suo imprigionamento da parte del nuovo regime, instauratosi nel suo paese. In quell'occasione venne stuprata insieme alla madre e i suoi fratelli furono arrestati. Scappata in un altro paese africano più sicuro, si era sposata e aveva avuto due figli, ma anche lì la situazione era diventata molto tesa e pericolosa. Il figlio giovanissimo fu vittima di uno dei tanti attacchi razziali che avvenivano per le strade e morì.

P. aveva subito molte perdite e una parte di lei era continuamente attratta dalla morte. Eppure aveva intrapreso un viaggio per arrivare in un luogo più sicuro e continuare a realizzare se stessa. Cominciammo molto delicatamente a valorizzare il fatto che aveva agito facendo una scelta per mettersi in salvo, al contrario di quello che pensava, ovvero che non avendo scelta aveva semplicemente seguito una strada obbligata. Proseguimmo poi ragionando sul fatto che le persone care che aveva perso sarebbero state al suo fianco nella costruzione di questa sua terza vita e che, pensando a loro avrebbe potuto sentire qualcosa di simile ad un supporto piuttosto che alla volontà di raggiungerle. Affrontammo anche un altro nodo che per lei era stato molto traumatico: l'arrivo in Italia. All'aeroporto non era stata creduta e stava per essere rimpatriata, le sue urla disperate e il suo pianto riuscirono ad indurre l'addetto a chiamare l'ufficio immigrazione, il quale intervenne il giorno dopo. P. ricordava quella notte come il suo peggiore incubo. Le condizioni igieniche erano pessime e non era riuscita ad andare in bagno. La sensazione di non essere creduta là dove aveva pensato sarebbe stata accolta e "salvata" l'aveva completamente annientata. Lavorammo molto su questo, collegando quello che le era successo a come vengono gestite le frontiere e le migrazioni, per poi evidenziare quanto l'accoglienza successiva e i vari percorsi che aveva iniziato avessero segnato una differenza sostanziale rispetto al terrore di essere espatriata. Trattammo a lungo le conseguenze di quell'episodio tornando più volte sul vissuto di quel momento, affinché anche quell'esperienza fosse riposta nel luogo del passato che le spettava.

Ricordo che un giorno P. venne al colloquio e mi disse che aveva trovato un po' di problemi quotidiani e che aveva deciso di cimentarsi nella loro soluzione. Le dissi che ero contenta perché se vedeva i problemi della vita voleva dire che era presente a sé stessa mentre la stava vivendo. P. rimase in silenzio per un po', poi sorrise e mi chiese di ripetere quello che le avevo detto. Dopo qualche colloquio, mi disse che mi ringraziava molto per quello che avevamo fatto insieme ma che sentiva il bisogno di non parlare più di quello che aveva vissuto nel suo passato prima di arrivare qui e di iniziare una nuova vita. Aveva, tra l'altro iniziato a lavorare. Abbiamo cominciato a parlare di come si sentiva nel presente. Si era, per quel momento, chiusa la fase di elaborazione del vissuto che avevamo iniziato insieme.

La violenza sessuale

Ho pensato di affrontare specificamente la tipologia della violenza sessuale perché ha delle particolarità che ho riscontrato con l'esperienza. Mi focalizzerò solo sulla violenza sessuale contro le donne all'interno di una relazione intima⁵⁵ per poi portare un esempio.

Per lungo tempo la violenza sessuale è stata una condotta abusante e lesiva della libertà personale, invisibile agli occhi della cultura, della società e della legislazione italiane. Solo nel 1996 lo stupro è diventato un reato contro la persona invece che contro la morale. Prima di questa data così recente, si intendeva che la condotta violenta sessualmente su una donna fosse da considerarsi un reato nei confronti della morale sociale, rivelando così la concezione spersonalizzante della donna e di conseguenza l'indifferenza verso il suo consenso ad "atti sessuali". Quest'ultima dicitura è quella riportata nell'articolo 609bis del codice penale ed è stata poi oggetto di una sentenza apposita della Corte di Cassazione⁵⁶. La giurisprudenza ha dunque ormai chiarito che "la sessualità, in questo senso, viene intesa come espressione della libertà di autodeterminazione, ovvero come libertà di autodeterminazione a compiere un atto sessuale"⁵⁷.

Il consenso⁵⁸ è diventato oggi una categoria centrale per valutare la condotta. Ma uscendo dall'ambito legale molte donne non denunciano gli stupri né altri tipi di atti sessuali non consensuali nei loro confronti perché culturalmente la violenza sessuale è una delle più normalizzate dalla società, specie se accade all'interno delle relazioni intime, e dunque c'è in loro quasi la certezza di non essere credute, anzi di essere poste sul banco degli imputati come calunniatrici di uomini che troveranno il modo di stigmatizzarle. Gli esempi recenti di padri illustri che difendono pubblicamente i loro figli, autori di violenze sessuali, fa capire quanto la cultura dello stupro faccia parte

.....
55 Esistono altri tipi di violenza sessuale tra cui: quella intrafamigliare (incesto, due libri che ne parlano dal punto di vista della vittima sono quello di Margaux Fragoso *Tigre Tigre* Mondadori, 2011 e di Ilaria Drago *Dalla pelle al cielo* Avagliano, 2008), quella ad opera di sconosciuto o sconosciuti e lo stupro di guerra (un libro che lo tratta è *Contro la nostra volontà* di Susan Browmiller).

56 In Cass. Pen., Sez. III, n. 44246 del 18.10.2005, Boselli, Rv. n. 232901, la corte ha stabilito che la violenza sessuale indicata con la dicitura "atti sessuali": "viene a comprendere tutti gli atti che, secondo il senso comune e l'elaborazione giurisprudenziale, esprimono l'impulso sessuale dell'agente con invasione della sfera sessuale del soggetto passivo. Devono pertanto includersi i tocamenti, i palpeggiamenti e sfregamenti sulle parti intime delle vittime, suscettibili di eccitare la concupiscenza sessuale anche in modo non completo e/o di breve durata, essendo irrilevante, ai fini della consumazione del reato, che il soggetto attivo consegua la soddisfazione erotica".

57 G. COCCO – E.M. AMBROSETTI, *Diritto penale – parte speciale – I delitti contro la persona*, vol. 2/1, seconda ed., Zanichelli, Bologna, 2007, p. 199.

58 Attualmente invece il consenso è preso in considerazione dalla cassazione https://www.sistemapenale.it/pdf_contenuti/1588023649_cassazione-5512-2020-attendibilita-vittima-consenso-violenza-sessuale.pdf

Nella sentenza 5512 del 2020 la corte ha affermato che il consenso della persona offesa nel reato di violenza sessuale non può essere desunto dal fatto che la vittima si sia fatta riaccomagnare a casa in automobile dal violentatore in seguito all'atto sessuale; né tale circostanza, al pari dell'assenza di evidenti lesioni corporali, può rilevare ai fini della valutazione sull'attendibilità della sua testimonianza. La corte dunque si è correttamente posta in linea con il costante orientamento secondo il quale non è possibile desumere il consenso della persona offesa dai suoi comportamenti successivi alla violenza <https://www.sistemapenale.it/it/scheda/cassazione-attendibilita-vittima-consenso-violenza-sessuale>.

di un comportamento socialmente avallato, che accusa sistematicamente le vittime di essere state consenzienti per poi averci "ripensato" con lo scopo di ottenere dei vantaggi⁵⁹.

La realtà è un'altra cosa. Solo per riportare alcuni dati⁶⁰: nel mondo l'OMS indica che nel 31% (ovvero 736 milioni di donne) tra i 15 e i 49 anni hanno subito almeno una volta nella vita violenza fisica o sessuale da parte di un partner, di un ex partner, di un amico o un conoscente, un familiare o da uno sconosciuto. In Italia nel *Dossier Indifesa* redatto dal Servizio Analisi Criminale della Direzione centrale della polizia criminale in collaborazione con Terre des Hommes viene riportato che nel 2022 ci sono state 906 vittime di violenza sessuale di cui l'89% erano bambine e ragazze; i casi di violenza sessuale aggravata su minori sono stati calcolati nel numero di 700 di cui l'86% su femmine. La prevalenza femminile c'è anche per i casi di pornografia minorile (70% di 169 casi), atti sessuali con minorenni (79% su 430 casi) e corruzione di minorenni (76% di 107 casi), infine il 91% delle violenze sessuali.

Questi dati sono fortemente sottostimanti il fenomeno, per le ragioni spiegate all'inizio. Secondo la mia esperienza la diffusa convinzione che le donne tendano a mentire su una violenza sessuale subita dovrebbe essere ribaltata: il terrore e la paura provati e indicibili, la vergogna di parlare di un argomento così intimo e umiliante ci fanno registrare, al contrario, nei centri, una reticenza delle donne a parlarne e una difficoltà ad entrare nello specifico del vissuto, qualora sia necessario, per esempio, al fine di poterlo elaborare, di poter scrivere una denuncia o affrontare un processo.

La violazione dell'intimità è qualcosa che può essere accantonato per un periodo, oppure può causare dissociazione (ovvero il rifiuto che sia successo proprio a me quello che ricordo), ma poi può riaffiorare, anche a distanza di molto tempo, poiché rimane immagazzinata nel corpo.

Una delle caratteristiche che ho riscontrato di più nei percorsi delle donne che ho seguito, perché chiedevano aiuto per una violenza sessuale subita, sono i flashback. Quasi tutte infatti raccontano che mentre fanno le cose più normali come lavare i piatti, parlare con un'amica al telefono, stare in autobus, al vissuto cosciente si affianca sullo sfondo una scena o più scene di quello che è accaduto durante la violenza, scene che lo rendono vivo, come se stesse ancora accadendo o come se fosse accaduto pochi minuti prima. Sono flashback pervasivi e difficilissimi da accantonare, tanto da poter durare per molto tempo. Quando vengono raccontati spesso c'è pianto e forte emozione, perché la sensazione è che non ci si libererà mai di quelle sensazioni, che richiedono il consumo di molta energia per essere gestite, quando ci si riesce. Nella maggior parte delle volte il vissuto riportato è di sentirsi sporche, colpevolmente passive, doloranti, angosciate, impotenti.

Nei colloqui al CAV di fronte a questo portato si cerca insieme di capire cosa vogliono dire queste immagini "infestanti". Nella sostanza sono memorie che il nostro sistema ordinario non riesce ad

.....

59 https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2021/04/20/beppe-grillo-mio-figlio-non-ha-fatto-niente-i-genitori-della-ra-gazza-ripugnante_1bb4324d-ef25-47c6-8205-1e64fc6f2cdc.html un estratto: "Perché non li avete arrestati subito? Perché vi siete resi conto che non è vero che c'è stato lo stupro". Quindi, la chiosa disperata, urlata: "Se dovete arrestare mio figlio perché non ha fatto niente, allora arrestate anche me, perché ci vado io in galera".

60 <https://terredeshommes.it/news/violenza-sessuale-un-crimine-contro-ragazze-e-donne/>

archiviare in una sorta di "cassetto del passato" per far posto al flusso di esperienze del presente, il sistema non riesce ad elaborarle, ma sono comunque memorie. Il messaggio che il corpo dovrebbe ricevere costantemente in questi casi è che quelle scene appartengono al passato, ovvero a qualcosa che non sta succedendo in quel momento. Ed è importante che questo messaggio sia veicolato in quei momenti mentre si respira perché il respiro riporta al presente ogni essere umano, infatti non si può respirare nel passato, né nel futuro. Durante i colloqui si esperisce l'effetto che fa dirsi che è finita, è passato, non sta più succedendo. Mi è accaduto di accompagnare questo processo.

Più in generale le dinamiche che riguardano l'elaborazione di una violenza sessuale, come i flashback, molte volte si inscrivono in una richiesta di senso. È difficile comprendere fino in fondo cosa causa una violenza sessuale da parte di chi la subisce. In questo caso nei colloqui ho parlato a proposito del fatto che come esseri umani siamo portati a cercare il senso in tutte le nostre esperienze e che, quando ci imbattiamo nella violenza, che non ne ha, tendiamo a costruirlo, a colmare il vuoto di significato con argomentazioni più o meno logiche, ma che almeno ci coinvolgono come soggetti e non ci fanno pensare a noi stesse come a degli oggetti che hanno subito passivamente. Pur di mantenere una coscienza di noi e di pensarci agenti, pensiamo, più o meno inconsciamente, di aver avuto una parte attiva nella dinamica che ha portato alla violenza. Il lavoro è invece quello di riuscire ad accettare che non c'è alcun motivo di per sé esplicativo e che ci riguarda come soggetto e che è stato causa anche parziale della violenza sessuale, se non il volere del violentatore di voler affermare il suo potere.

La violenza sessuale è infatti un abuso di potere, non ha niente a che fare col sesso.

Il recupero della soggettività in questo caso passa proprio per la consapevolezza che lo stato d'animo di frustrazione e impotenza, prevalente nella maggior parte di queste donne, non deriva da una loro colpa ma è responsabilità dell'aggressore, ovvero frutto di una scelta e di una volontà di prevaricazione e annientamento. L'accompagnamento alla consapevolezza che la violenza sessuale subita colpisce l'essere, ovvero la condizione soggettiva in sé e che da lì bisogna ripartire, aiuta a chiudere nel passato l'esperienza subita e a poter andare avanti senza lasciare indietro parti importanti.

Il caso di R.

R. è una donna sudamericana che mi è capitato di incontrare allo sportello donna del San Camillo gestito dalla cooperativa Befree⁶¹ in cui ho lavorato per diversi anni. Dalla prima volta che R. ha fatto accesso al triage ha raccontato di aver subito uno stupro diverso tempo prima ma di essere spesso ancora coinvolta in episodi di panico in cui riviveva l'avvenimento. La donna appena arrivata non riusciva a respirare, piangeva molto, era attraversata da singulti su cui non aveva

.....

61 Lo sportello è aperto dal 2009, è l'unico in Europa con una presenza assicurata h24 di operatrici specializzate ed è posizionato fisicamente a 3 metri dal triage del pronto soccorso generale. Quando una donna fa accesso e dice di essere vittima di violenza viene allertata l'operatrice che in quel momento è allo sportello. <https://www.befreecooperativa.org/centri-antiviolenza/sportello-donna-san-camillo/>

controllo. Era disperata e si sentiva come costretta in una morsa che non le lasciava possibilità di movimento e di respiro. La sensazione era di sentirsi morire. Durante il primo colloquio R. comunicava anche la sua volontà di porre fine a questi episodi, visto che ormai non aveva più niente a che fare con l'uomo e aveva chiuso quella fase della sua vita, desiderava andare avanti. Data questa richiesta le proposi un percorso da fare nel CAV territoriale più vicino a lei.

Dopo quella prima volta non ho più visto R. fino all'anno successivo, quando fece di nuovo accesso al triage esattamente per gli stessi motivi della prima volta. Ricordo che non riuscendo a tranquillizzarsi era stata messa sdraiata in barella e che quando mi sono avvicinata mi è stato subito chiaro che stesse rivivendo lo stupro come se stesse accadendo in quel momento.

Il lavoro, come durante il primo colloquio, è stato quello di dirle che nella realtà non stava succedendo nulla, lei era al sicuro da quello che era successo nel passato, la sua percezione le suggeriva che fosse lì presente, ma non era reale. R. mi raccontò durante quel secondo colloquio, che dopo l'episodio di acuzie dell'anno prima, non era riuscita a chiamare il CAV che le avevo indicato e non era intenzionata a farlo perché voleva solamente dimenticare quello che le era accaduto.

Negli anni successivi mi sono trovata più o meno una volta l'anno ad accogliere R. fino all'ultima volta in cui ricordo che aveva fatto accesso, dopo diversi anni, con il suo nuovo compagno, lei sdraiata sulla barella. Durante il mio intervento ricordo che R. era agitata ma in modo diverso e quando le dissi che lo stupro non stava accadendo in quel momento, ma che invece era in ospedale e al sicuro, mi rispose "Sì lo so".

Parlai con il nuovo compagno, il quale mi disse che aveva avuto un episodio molto più lieve alcuni mesi prima, che lei gli aveva sempre detto che avrebbe potuto sentirsi molto peggio, poi lo aveva tranquillizzato dicendogli che se fosse accaduto doveva portarla al San Camillo e chiedere dello sportello donna. Dopo quella volta non l'ho più vista.

Non vedere più le donne quando raggiungono la loro autonomia è una grande conquista per le operatrici e per tutta l'equipe.

Bibliografia

- Baldry, A. C., Roia, F. *Strategie efficaci per il contrasto ai maltrattamenti e allo stalking*. Milano, Ed. Franco Angeli. 2011
- Bonura, M. L. *Che genere di violenza*. Trento, Erickson. 2016.
- Brownmiller, S. *Contro la nostra volontà*, Bompiani 1976
- Davis, A. *Donne razza e classe*, Alegre 2018
- Drago, I. *Dalla pelle al cielo*, Avagliano 2008
- Fragoso, M. *Tigre tigre*, Mondadori 2011
- Gerbasi, M. C. Atti del seminario *Dalle donne in politica... alla politica delle donne*, a cura del collettivo "Il colpo della strega", Università di Roma La Sapienza, marzo 1995
- Herman, J. L. *Guarire dal trauma. Affrontare le conseguenze della violenza, dall'abuso domestico al terrorismo*. Roma, Edizioni Magi. 2005.
- Teresa Manente, *La violenza nei confronti delle donne. Dalla Convenzione di Istanbul al "Codice Rosso"*, Torino, G. Giappichelli Editore. 2019
- Marelli, P. *Archivi dell'acqua salata* Futura editrice 2021
- Pisa, B. "Il movimento di liberazione della donna" in *La violenza contro le donne nella storia*, 2017. A cura di Feci, S. & Schettini, L. Ed. Viella.
- Russell, D. *Femicide: The Politics of woman killing*. NewYork, Twayne Pub. 1992.
- Schmoll, C *Le dannate del mare* Astarte 2023
- Studi sulla questione criminale*. Anno XIV. N. 1-2.2019. Roma, Carocci Editore.
- Van DerKolk, B. *Il corpo accusa il colpo: mente corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*. Milano, Raffaello Cortina Editore. 2015
- Walker, L. *The Battered Woman*.New York, Ed. Harper&Row. 1979

I figli del fuoco

Nayera El Gamal

*Combatti mio fiore, combatti duramente,
noi esistiamo combattendo,
combattere ci rende belle.
Combattendo ci moltiplichiamo,
combattendo amiamo.
Vado a colpire il nemico
che ha paura della speranza,
del mattino,
che ha paura dei figli del fuoco.*

Şehîd⁶² Bêrîtan Hevî (Gûlnaz Karataş)

1971, Bakurê Kurdistanê⁶³ - 25.10.1992, Xakûrkê

Il 3 agosto del 2014 Daesh⁶⁴ attaccò il monte Şengal, è lì che vivono i figli del fuoco, gli ezidi della montagna. La radice della parola êzidî è *Azata*, vocabolo della lingua dell'Avestā, l'insieme dei libri sacri dello zoroastrismo. *Azata* tradotto letteralmente come dio o angelo, non è il nome di un unico dio, *Ezda*, *Xweda* o *Allah*, ma di tutte quelle cose in cui è necessario credere e che devono essere amate e protette.

Ezda e *Xweda* nel dialetto curdo kurmanjî significano "mi ha creato", gli ezidi credono in tutto ciò che crea e dà la vita.

Daesh arrivò di notte, quel giorno i figli del fuoco non recitarono la preghiera del mattino "*Xweda* proteggi i popoli di tutto il mondo dal male e dalle disgrazie e non dimenticarti di noi". Le forze militari responsabili della difesa della regione, i *peşmergê* del Kdp⁶⁵, scapparono lasciando che più di 5mila uomini venissero massacrati e più di 6mila donne e bambini fossero rapiti per essere venduti come schiavi. Decine di migliaia si rifugiarono sulle montagne, lì moltissimi morirono

62 Dal kurmanjî "martire". Il significato con cui viene utilizzata questa parola è "caduto/a per la libertà". Normalmente si attribuisce a chi cade in battaglia ma anche a chi viene ucciso a causa della lotta rivoluzionaria che porta avanti o muore di morte naturale dopo aver condotto una vita da rivoluzionario/a.

63 Dal kurmanjî "nord", è il territorio del Kurdistan compreso nei confini dell'attuale Turchia.

64 *Al Dawla al Islamiya fi al Iraq wal Sham*, Stato islamico dell'Iraq e del Levante. Fondato nel 1999 da Abu Musab al-Zarqawi, si è autoproclamato califfato nel giugno 2014 con il nome di Stato islamico.

65 *Kurdistan democratic party* "Partito democratico del Kurdistan" in Iraq, legato alla famiglia Barzani.

di stenti, di fame e di sete. Se i guerriglieri del Pkk⁶⁶ e le Ypg/Ypj⁶⁷ dal Rojava⁶⁸ non fossero intervenuti, aprendo un corridoio umanitario verso la Siria, il grande *Ferman*⁶⁹ avrebbe cancellato gli ezidi della montagna dalla faccia della terra.

Gli ezidi non hanno mai rinunciato al culto di *Tawusê Melek*, l'Angelo Pavone a cui affidano preghiere individuali e battaglie collettive. *Xweda* creò dalla polvere Adamo e ordinò agli angeli di inginocchiarsi di fronte a lui. *Tawusê Melek* fu l'unico a rifiutare. *Xweda* fece di lui l'Angelo degli angeli ma per cristiani e musulmani divenne l'angelo disobbediente caduto dal cielo. I *ferman* sono 74 editti emanati nel corso della storia dai poteri dell'Islam per ordinare il massacro degli "adoratori del diavolo".

Nel 2014 molti ezidi decisero di rimanere sulle montagne insieme ai combattenti curdi che li avevano salvati dal grande *Ferman* e durante la resistenza costruirono la propria autodifesa e posero le basi di un autogoverno ispirandosi alla rivoluzione del Rojava e al paradigma del Confederalismo Democratico teorizzato da Abdullah Öcalan.

Nel 2020 il primo ministro dell'Iraq Mustafa Al-Kadhimi e il partito Kdp firmavano "L'accordo di Sinjar". Sinjar è il nome arabo della regione contesa di Şengal che si trova al centro della piana di Nînive, al confine con la Siria, in quella parte di Kurdistan compresa nei confini dello stato iracheno. L'accordo firmato su pressione della Turchia e patrocinato dalle Nazioni Unite, senza coinvolgere in nessun modo gli ezidi, prevede lo smantellamento dell'Autonomia democratica di Şengal e delle sue forze di autodifesa e il ritorno dell'esercito iracheno, dei *peşmergê* e dei funzionari statali. Gli ezidi non riconoscono l'accordo e si rifiutano di ritornare a dipendere da forze esterne. Per questo nel 2021 l'esercito iracheno lanciava un ultimatum minacciando di attaccare militarmente.

Erano passati sette anni dal massacro del 3 agosto, Şengal era stata liberata, ma cercava ancora di curare le ferite sanguinanti del genocidio quando, le stesse forze che l'avevano lasciata priva di difese, le intimarono di consegnargli di nuovo il suo destino.

Ci rendemmo conto che ormai la memoria del *Ferman* non era più viva nell'opinione pubblica internazionale, così decidemmo di andare lì per raccontare quello che stava succedendo.

.....

66 *Partiya Karkerên Kurdistan*, dal kurmanjî "Partito dei Lavoratori del Kurdistan". Il 27 novembre del 1978 il movimento dei rivoluzionari del Kurdistan si costituì in un partito politico sotto la guida di Abdullah Öcalan, al congresso di fondazione parteciparono ventidue persone, tra loro curdi, turchi e due donne, una di loro era Sakine Cansız, rivoluzionaria uccisa a Parigi dai servizi segreti turchi il 9 gennaio del 2013 insieme alle sue compagne Fidan Doğan e Leyla Şaylemez.

67 Le Ypg, *Yekîneyên parastina gel*, dal kurmanjî "Unità di difesa del popolo", sono le forze di autodifesa curde del Rojava fondate nel 2011. Le Ypj *Yekîneyên Parastina Jin*, dal kurmanjî "Unità di difesa delle donne", sono le forze di autodifesa delle donne del Rojava fondate nel 2013. Entrambe oggi fanno parte delle Qsd, Forze della Siria democratica, conosciute anche come Sdf (Syrian democratic forces).

68 *Rojava*, dal kurmanjî "ovest" è il territorio del Kurdistan compreso nei confini dell'attuale Siria.

69 Con la parola *Ferman* scritta in maiuscolo si intende l'ordine di massacro che il 3 agosto 2014 ha condotto al tentato genocidio degli ezidi di Şengal.

A fine Aprile del 2022, quando ripartimmo per l'Italia, era in corso l'attacco dell'esercito iracheno, avevamo paura che chi ci aveva guidate nel nostro viaggio non sarebbe più stato lì se un giorno fossimo riuscite a tornarci. "Torniamo presto, mi raccomando fate attenzione" "Quando pensate di tornare?" "al massimo tra qualche mese" "tra qualche mese Şengal non esisterà più, ci sarà solo Sinjar". Le battute dei rivoluzionari nei momenti di pericolo a volte lasciano senza parole, *Heval*⁷⁰ Huseyin scherzava, era lì per difendere la sua montagna ad ogni costo, comandante dell'*Asayiş*⁷¹, primo bersaglio degli attacchi in corso. Ma scherzando si può dire tutto anche la verità.

Il piano di eliminazione degli ezidi della montagna è iniziato molto prima del massacro del 2014 e oggi l'identità ezida viene definita partendo dai *ferman*. Chi ha sentito parlare di Şengal dopo l'attacco dello Stato Islamico, ha ascoltato un racconto che definisce gli ezidi vittime o li assimila ad un'inesistente identità mediorientale fatta di dogmatismo, violenza e arretratezza. Şengal a causa dello sfruttamento incontrollato di tutti quelli che ci sono passati è ormai arida, ma è stata terreno fertile per la crescita del Confederalismo democratico. Ci si chiede come sia possibile che una società conservatrice, organizzata in rigide caste, le cui donne erano quasi tutte analfabete e spesso non si erano mai avventurate oltre la soglia della loro casa, abbia guidato una rivoluzione delle donne come quella del Rojava.

Dopo la resistenza di Kobane, quella di Şengal è stata occultata perché, oltre ad essere un'ispirazione per i popoli alla ricerca di una strada per affermare la propria libertà, era pericolosa per chi, per mantenere lo status quo, ha bisogno che una società come quella ezida resti una vittima, senza speranza, alla quale le Nazioni Unite e le organizzazioni per i diritti umani possano porgere una mano apparentemente solidale.

Una società vittima di genocidio doveva essere grata per la vita libera e civile che l'Europa prometteva chiedendo in cambio solo qualche lacrima. Gente destinata a vivere nell'ignoranza e nella miseria aveva avuto una grande opportunità, doveva bastargli una vita dipendente dall'aiuto altrui. Gli ezidi dovevano andare ad ingrassare le fila delle vittime delle guerre, trasformate in strumenti per lavarsi la coscienza. Se le donne ezide non fossero rimaste sulle montagne e non avessero combattuto a Raqqa a fianco delle Ypj per liberare le loro sorelle e madri rapite da Daesh, se non si fossero vendicate con le proprie mani sconfiggendo lo Stato Islamico nella sua capitale, avremmo conosciuto solo una loro drammatizzazione semplicistica che assume come modelli Nadia Murad e Viyan Dexil. Viyan Dexil parlamentare ezida del Kdp, dopo il massacro del 3 agosto, andò a Şengal con un elicottero che precipitò. Rimase intrappolata tra le lamiere, a salvarla arrivò la guerriglia del Pkk. A prenderla per mano c'era Şehîd Egîd⁷², il primo a mettere piede a Şengal per combattere mentre i *peşmergê* di Barzani se la davano a gambe.

70 *Heval* dal kurmanjî "amico/a", nel Pkk si riferisce al legame di amicizia tra rivoluzionari e assume il significato di compagno/a.

71 Dal kurmanjî "sicurezza", l'*Asayişa Ezîdxan* sono le unità ezide di sicurezza interna, attive a Şengal dal luglio 2016.

72 *Egîd Civyan* è stato membro del Consiglio e del comando generale delle Hpg, Forze di difesa del popolo del Pkk, e comandante per la regione di Botan. Nel 2014 guidò la guerriglia nelle operazioni contro l'Isis a Şengal. Membro del Pkk per ventisei anni, è stato ucciso l'11 settembre 2020 in un'operazione dell'esercito turco a Wan (in turco Van), in Bakûr.

Ora nel parlamento della regione del Kurdistan in Iraq predica a nome di tutti gli ezidi: "Şengal deve essere ripulita dai terroristi del Pkk". Se alcuni non avessero scelto la strada verso le montagne, dopo il massacro di Daesh gli ezidi sarebbero passati alla storia come vittime o come collaborazionisti dei propri carnefici.

Ma tante come Şehîd Berîvan Şengal decisero di scrivere un'altra storia. Aveva quattordici anni il 3 agosto del 2014, fu tra le migliaia di ezide che rimasero intrappolate sulle montagne senza cibo né acqua. Ha partecipato alla resistenza e poi ha radunato altre ragazze per andare sulle montagne di Qandil⁷³. Lì voleva prepararsi per tornare a Şengal e costruire insieme alle sue amiche l'avanguardia delle donne. Ha studiato, imparato l'autodifesa e quando è entrata nella guerriglia del Pkk ha parlato a nome di chi come lei era stata tradita e venduta.

"Noi ezidi credevamo che i peşmergê ci avrebbero difesi, ma abbiamo visto cos'è la forza degli uomini e cos'è la forza delle donne, siamo qui per prepararci a vendicare le donne ezide"

È stata uccisa da un bombardamento turco prima che riuscisse a tornare, ma ha ispirato la nascita delle Unità delle donne di Şengal (*Yjs-Yekîneyên Jinên Şengalê*) che oggi studiano in un'accademia fondata in sua memoria.

A Şengal ora ci sono due modelli in lotta tra loro, quello di Şehîd Berîvan e quello di Nadia Murad. Gli obiettivi della Turchia e del Kdp sono chiari, ma è il ruolo delle potenze e della comunità internazionale che dev'essere decifrato. A Erbil, Masrour Barzani incontra i consoli di Stati di tutti i continenti, nessuno gli chiede "cosa ci fanno gli ezidi dopo otto anni nei campi profughi, perché non tornano a casa loro?". Se tornassero conoscerebbero l'Autonomia democratica di Şengal, meglio che continuino a marcire nelle tende. L'accordo di Sinjar, fa dipendere il ritorno dei profughi dalla sua messa in pratica. Solo se gli ezidi si arrenderanno potranno tornare.

Dopo il massacro di Dersim nel 1938, l'esercito turco ha portato via tutte le bambine alevite sopravvissute e le ha affidate agli orfanotrofi turchi. La prima cosa che hanno fatto per "civilizzarle" è stata fargli mettere le scarpe e insegnargli il turco. Le bambine scomparse di Dersim ora sono anziane o sono morte, molte di loro avevano dimenticato di essere curde alevite, non sapevano che a tre, cinque, otto anni erano state prese e portate via. È questo che stanno facendo agli ezidi.

Migliaia sono stati uccisi, molte donne ezide sono ancora prigioniere di Daesh, chi è rimasto lo allontanano da Şengal. Li civilizzano secondo i propri standard, li privano delle loro radici e della loro identità. A tirare le fila di questa politica ci sono le Nazioni Unite. Le Ong nei campi profughi lavorano come uffici consolari preparando e offrendo visti facili per la Germania, l'Australia e il Canada. Quando qualcuno le chiedeva del *Ferman* Berîvan rispondeva, "fammi questa domanda, "Hevala Berîvan, perché il nemico vuole allontanare gli ezidi dalla loro terra?". In televisione ascoltava le interviste agli ezidi che ringraziavano l'Europa per averli accolti

.....
73 *Çiyayên Qandilê* fanno parte dei monti Zagros nella regione de Kurdistan in Iraq (Kri) al confine con l'Iran, qui si trovano il centro ideologico e il quartier generale del Pkk.

e dicevano che non sarebbero mai più tornati a Şengal. Le si spezzava il cuore, ma gli occhi le brillavano di rabbia e la sua volontà di combattere contro tutto questo cresceva. Non ha potuto vedere realizzato quello per cui ha lavorato così duramente, ma è viva a Şengal e guida ancora le sue compagne verso il futuro.

L'ezidismo delle origini non è una religione ma un antico credo mitologico, inteso come metodo di comprensione della realtà e di ricerca della verità, non ha profeti è una filosofia e un'etica di vita. La radice del nome di ciò in cui si crede e la radice del nome con cui la società definisce se stessa sono identiche, per gli ezidi la loro esistenza è una cosa sola con il loro credo.

Ci sono opinioni che identificano le radici dell'ezidismo nello zoroastrismo, possiamo azzardare che questo credo sia la somma di tutte le dee e gli dei della Mesopotamia e che porti in sé tracce della transizione dalla mitologia politeista alla religione monoteista. Nei miti della creazione delle religioni mesopotamiche, gli elementi comuni sono il sole, la luna e le stelle nel cielo e l'acqua, la terra, il fuoco e il vento sulla terra. I popoli della mesopotamia guardavano la palla di fuoco nel cielo che li illuminava e li riscaldava, lasciarli e ritornare ogni giorno e iniziarono a parlarle rivolgendole il volto tre volte al giorno. Quelle parole hanno formato le loro prime preghiere. Non smisero mai di parlare con il sole, la luna e il fuoco, a volte di nascosto a volte ribellandosi. Hanno cantato canzoni, recitato inni sacri rivolti a loro e gli hanno eretto altari. Sono stati chiamati adoratori del diavolo, eretici e infedeli. Li hanno bruciati vivi e torturati ma hanno sempre continuato a ringraziare i loro dei e le loro dee volgendo lo sguardo verso il sole.

Il santuario di Khirab Reshke⁷⁴ risale al 9500 a. C., si trova in Kurdistan nella pianura di Harran vicino alla città di Riha (in turco Urfa). È il più antico esempio di architettura monumentale in pietra rinvenuto finora. La sua scoperta ha mostrato per la prima volta il prodotto di un convincimento spirituale profondo e radicato che anticipa lo sviluppo dei primi centri urbani. Nel santuario si trovano simboli ancora oggi sacri per i curdi e in particolare per gli ezidi, come il sole e il serpente. Gli ezidi, quando parlano di sé, iniziano dal numero di *ferman* che hanno affrontato. "Abbiamo vissuto 74 massacri" è questo che dicono a tutti. Il significato di questa loro affermazione e la questione di Şengal non possono essere compresi indipendentemente dalla questione curda perché l'ezidismo è sempre stato il credo di una sola nazione, i curdi.

Il popolo curdo si è sviluppato a partire dai popoli nomadi o seminomadi che hanno vissuto per millenni sulle montagne del Kurdistan. Non sappiamo determinarne con precisione la nascita come entità etnica ben definita, ma i primi riferimenti all'esistenza di una lingua curda ed i primi principati curdi risalgono al X sec. d.C.. Gli antenati dei curdi sembrano essere stati i Medi e, anche se le fonti del periodo compreso tra VII secolo a.C. e VI secolo d.C. sono incerte, lo zoroastrismo influenzò in maniera decisiva il pensiero curdo promuovendo uno stile di vita caratterizzato dal lavoro nei campi in cui l'amore per gli animali occupava una posizione importante e la libertà era considerata un grande bene morale. Secondo lo zoroastrismo Ahura Mazda creò l'uomo e la

74 *Xirabreşkê*, in kurmanji "rovine nere", è il nome originale del santuario di Göbekli Tepe che si trova nel Kurdistan settentrionale (sud-est della Turchia).

donna insieme e come amici l'uno dell'altra. Nelle religioni monoteiste la donna divenne la fonte di tutti i mali mentre per gli zoroastriani il male era rappresentato da Ehriman che è maschio.

Ahura Mazda si trova in un grappolo di luce, la combustione del fuoco e la sua luminosità simboleggiano indipendenza e unità. È il fuoco che si accende nei templi e che purifica le anime, il fuoco del focolare con cui ci si alimenta e ci si scalda, è il fuoco che arde nelle festività e nelle celebrazioni. Intorno a questo fuoco i curdi si riuniscono e si organizzano, è il fuoco del mito del fabbro Kawa, che nel giorno del *Newroz*⁷⁵ arde ancora in tutta la Mesopotamia come simbolo di resistenza.

In Kurdistan ezidi, aleviti e zoroastriani lottando per difendere la propria esistenza hanno preservato i credi e le tradizioni dei loro antenati. La radice etnica comune e l'imposizione violenta dell'islam hanno portato ezidi e aleviti a nascondere le loro tradizioni, leggende e figure comuni sono spesso mantenute segrete.

La civiltà persiana fu fondata dai Medi, quando il primo impero persiano, l'Impero Achemenide, conquistò il Kurdistan, i Medi vennero inglobati e ci fu un periodo di tranquillità e civilizzazione. Si pensa che quando lo zoroastrismo iniziò a deformarsi per servire le politiche dell'impero, l'ezidismo emerse come religione monoteista e la maggior parte dei curdi vi aderì. Dopo il declino degli achemenidi il Kurdistan tornò a essere teatro di conflitti, le città, distrutte più volte, erano popolate per lo più dagli invasori; mentre sulle montagne la vita andava avanti in tribù nomadi chiamate *kom*. Alcuni storici musulmani descrissero per la prima volta i curdi come collettività distinta nel processo di espansione del Califfato che ebbe luogo a metà del VII secolo d.C., raccontarono come l'Islam non riuscì mai ad assimilare completamente le numerose tribù curde, che, allora fedeli ai riti zoroastriani, si resero protagoniste di numerose rivolte. Tuttavia, nei secoli successivi, il contatto con il mondo musulmano fu forte e i curdi finirono con l'amalgamarsi alla realtà araba. Ezidi, aleviti, zoroastriani, yaresani, kakai e shabak sono quei curdi che, rifugiandosi sulle montagne, resisterono ai *ferman* e all'assimilazione preservando antiche tradizioni le cui radici si spingono fino al neolitico.

Oggi Şengal è al centro di un triangolo che confina con tre delle quattro parti in cui il Kurdistan è stato diviso. I massacri, le guerre, la povertà e le migrazioni che i curdi hanno affrontato negli ultimi cento anni si possono comprendere soltanto analizzando la situazione conseguente alla colonizzazione del Kurdistan.

La questione curda è uno dei conflitti più complessi e sanguinosi del Medio Oriente e la sua dimensione storica, economica e politica sono molto intricate. Questo conflitto ha luogo in una delle regioni più centrali del Medio Oriente sia per importanza demografica che strategica. Il Kurdistan comprende un'area di 450mila chilometri quadrati, tra le più montagnose e ricche di foreste ed acqua di tutto il Medio Oriente, circondata dalle zone di insediamento di persiani, azeri, arabi e turchi dell'Anatolia. Per comprendere il conflitto che negli ultimi cento anni ha costretto i curdi a lasciare le proprie terre per migrare prima negli stati vicini e poi, negli ultimi

.....
75 *Newroz*, in kurmanji "nuovo giorno".

quarant'anni sempre più verso l'Europa e il resto del mondo, è di fondamentale importanza definire realisticamente il fenomeno curdo. Ma è proprio qui che inizia buona parte del disaccordo. Mentre gli arabi chiamano i curdi gli "arabi dello Yemen", i turchi li chiamano i "turchi delle montagne" e i persiani li considerano un loro sottogruppo etnico. Il nome Kurdistan risale alla parola sumerica "Kur", con la quale oltre 5000 anni fa si definiva la "montagna". I sultani Selgiuchidi che parlavano persiano furono i primi ad usare nei loro comunicati ufficiali la parola "Kurdistan" per indicare la terra dei curdi, lo stesso fecero i sultani ottomani, ma a partire dal 1925 l'esistenza dei curdi fu negata, soprattutto in Turchia.

Non esiste un'opinione univoca su quali caratteristiche una comunità di individui debba avere per rientrare nella categoria della nazione, se l'omogeneità della lingua, il riconoscimento esterno, una storia e delle tradizioni in comune o una stessa discendenza. La grande "tragedia della nazione" e tutte le sue contraddizioni emergono con forza nella storia del popolo curdo, ad oggi la più grande nazione senza stato. Il processo di identificazione dei curdi come nazione e popolo è avvenuto relativamente tardi. Anche se nelle rivolte del XIX secolo c'era già una prima ricerca del riconoscimento dell'identità curda, questa non andava oltre l'opposizione al sultanato ed al ruolo dello scià. Soltanto nella seconda metà del XX secolo l'idea di un'identità curda iniziò a svilupparsi nell'ambito di dibattiti intellettuali, soprattutto come tendenza della sinistra in Turchia. A questa tendenza mancava però la capacità di superare la visione tradizionale di un'identità curda associata all'ordine tribale ed allo sciccato. Se la storica divisione in tribù, il tardivo imporsi della questione dell'unità nazionale e la difficoltà di esprimersi con un'unica voce sono fattori da considerare nella vicenda della mancata nascita di uno stato curdo ciò che fece davvero la differenza fu il ruolo delle grandi potenze internazionali.

La questione curda si estende ben oltre i confini del Medio Oriente e riguarda le attuali potenze mondiali a partire dall'Europa. Abdullah Öcalan, tentò di risolverla cercando un compromesso che portasse ad una soluzione secondo i criteri della democrazia europea ma cadde in una trappola che portò al suo rapimento il 15 febbraio del 1999. Nel carcere isola di Imrali ha sviluppato il paradigma del Confederalismo democratico partendo da un'analisi della storia della civiltà condotta alla ricerca di un'antitesi legata alla capacità del Medio Oriente di formulare, sulla base delle sue fondamenta storiche, una contrapposizione rispetto alla civiltà europea. Nella sua analisi ha individuato la sorgente di tutte le contraddizioni sociali nella nascita dello stato all'epoca dei sumeri.

"Lo Stato come strumento sociale e istituzione onnicomprensiva porta con sé anche ai giorni nostri quei tratti essenziali che si erano manifestati già al momento della sua nascita: era ed è uno strumento della classe egemone per il controllo dei prodotti, frutto del più svariato lavoro umano"⁷⁶.

Il primo grande movimento sociale del genere umano, la rivoluzione agraria del Neolitico, ebbe luogo nella regione fertile delle montagne del Kurdistan da cui sgorgano il Tigri e l'Eufrate e nelle

.....
76 Abdullah Öcalan. *Gli eredi di Gilgamesh. Dai sumeri alla civiltà democratica*, Punto Rosso, Milano 2011, p. 11.

valli in cui scorrono. La lingua e la cultura curde riflettono l'influenza della rivoluzione neolitica. I sumeri con le sacre Ziggurat, crearono il primo prototipo dell'istituzione stato, i sacerdoti trasformarono il modo di pensare mitologico in insegnamento teologico. Con le Ziggurat nacquero: teologia, patriarcato, potere, schiavitù, confini e proprietà privata e lo Stato assestò un duro colpo alla libertà e alla società. Con la nascita di classi e strati sociali, il rapporto tra padrone e schiavo si trasformò in maniera perfetta nel rapporto tra dio e credente ubbidiente, ma non tutti ubbidirono. I curdi sono i discendenti delle classi sfruttate che partendo dalla mitologia, fondarono un'etica morale e la diffusero anche quando venivano condannati come diavoli e streghe. I clan e le tribù della Mesopotamia, consapevoli che la proprietà privata avrebbe distrutto la società, svilupparono un'opposizione ai re-sacerdoti, che cercavano di obbligarli a stabilirsi nelle Ziggurat, e disobbedirono ai loro dei, sviluppando nuove tradizioni come l'ezidismo che simboleggiano la vita libera, nomade, fuori dalle città.

In Kurdistan clan e tribù hanno un ruolo centrale soprattutto nella società ezida la cui divisione in caste è stabilita in base all'appartenenza tribale. Il totem, identità del clan, non incuteva paura, la concezione della natura di allora era impregnata di un animismo che preparava un terreno fertile per forme di culto eterodosse e sovversive come quella degli ezidi. La nuova classe sacerdotale, condannò queste forme di culto, etichettandole come peccaminose. Il conflitto tra diavolo e dio trova le sue fondamenta nella separazione tra i culti che si sviluppano dai totem dei primi clan del Neolitico e il dogmatismo monoteista dei sacerdoti.

Nell'età del bronzo, con l'elevata eccedenza produttiva delle armi, iniziò l'epoca del saccheggio pianificato, si legittimò la distruzione degli esseri umani per renderli schiavi e derubarli e l'eroe si trovò a fronteggiare il male e la maledizione. Gli ezidi vennero chiamati "adoratori del diavolo" e furono identificati con la maledizione combattuta dagli eroi epici, per questo non pronunciano le parole "Satana" e "maledizione". A contrapporsi agli eroi dei poemi epici scritti nacque quella potente tradizione epica orale che sussiste ancora oggi nella società curda e racconta lotte tribali, eroiche resistenze, amori e tradimenti. Per comprendere i curdi dobbiamo guardare dietro le quinte dello spettacolo delle guerre tra imperi, stati e poteri coloniali e inquadrare la resistenza delle culture. Non possiamo inquadrare i curdi nemmeno nel modello eurocentrico della visione del mondo. Ruolo decisivo nella predominanza di questo modello, l'hanno giocato l'egocentrismo della civiltà greco-romana e la contraddizione tra oriente e occidente. La nascita dell'Islam è il secondo punto di svolta del viaggio intrapreso, partendo dal neolitico, alla ricerca della nascita delle contraddizioni che hanno portato la questione curda alla situazione attuale di conflitto apparentemente senza via d'uscita. Con l'Islam il dogmatismo raggiunse un livello critico perché Mohammed, dicendo "dopo di me non c'è più niente", chiuse la strada al rinnovamento e alla critica. Gli eserciti musulmani conquistarono ampi territori, l'islam progredì fino a diventare una grande civiltà. "Ci sono solo due mondi nella visione dell'Islam; il mondo della guerra, Dar el-Harb, e il mondo della pace, Dar el-İslam. Qualsiasi luogo nel mondo, che non sia governato dall'autorità islamica, fa parte di "Dar el-Harb" (...). I sudditi di Dar el-İslam sono tutti o musulmani o "Gente del libro"⁷⁷.

77 Nejat Abdullah- *İmparatorluk Sınır ve Aşiret* – Confini e Tribù dell'Impero, Avesta Publications, Istanbul 2010, cit. in Mehmet Özcan, *Güneşin Çocukları Ezidiler*, Azadi Matbaası, Qendil 2012, p.188.

Cristiani ed ebrei, seguaci di "vere religioni", godettero di uno stato di diritto entro i confini degli imperi e degli stati governati dall' Islam. Ma i curdi aleviti e, soprattutto ezidi, furono sempre visti come appartenenti al mondo della guerra. Di tanto in tanto veniva emessa una *fatwa*⁷⁸ e l'omicidio veniva ritenuto obbligatorio. Gli eserciti arabo-islamici comandati da Halid bin Velid nel 640 iniziarono incursioni in tutto il Kurdistan e, in nome della diffusione dell' Islam, passarono per la spada gran parte della popolazione. Quelli che si salvarono furono costretti con la forza a convertirsi.

Nel Kurdistan settentrionale ci furono conflitti con le tribù arabe in espansione e i curdi cercarono di preservare la propria esistenza etnica, rimanendo fedeli all'ezidismo e all'alevismo, mentre il sunnismo fu adottato inizialmente dall'aristocrazia collaborazionista e dai mercanti. Con lo sviluppo del feudalesimo iniziò a venir meno la coesione etnica. L'aristocrazia feudale curda diventò una delle più forti formazioni sociali e politiche di quel tempo. Nel XIII e XIV secolo il Kurdistan venne invaso dai mongoli/turcomanni e la popolazione fu costretta alla fuga ed alla dispersione.

Sul cadavere di Maometto, 1350 anni fa, iniziò il conflitto alla radice delle contraddizioni tra sciiti e sunniti, poteri in guerra per il dominio dell' Islam. Imperi e stati sunniti e sciiti, si scontrano per il dominio in Medio Oriente e il Kurdistan sarà crocevia di queste guerre.

Le potenze imperialiste nei secoli hanno sfruttato questa contraddizione in Libano, in Siria, e poi anche in Iraq conferendo il potere alla minoranza per far sì che il conflitto continuasse all'infinito. Oggi le fazioni sono molto rigide, le trattative e la cultura del dialogo non portano alcun risultato, la violenza è l'unico linguaggio e ha influenzato anche il carattere delle persone.

In occidente dove le ultime generazioni hanno vissuto senza la paura costante di una guerra imminente, è difficile comprendere come la vita delle persone dipenda dagli sviluppi politici e militari che li circondano anche quando non li riguardano direttamente. Ognuno ha dovuto creare la propria forza militare, i partiti, le tribù, le correnti religiose, le culture e i credi, chiunque voglia sopravvivere, deve avere un proprio esercito o una propria milizia.

Per fermare l'avanzata dell' Islam l'occidente creò un esercito speciale, i crociati, che tra saccheggi e massacri arrivò fino a Gerusalemme. L' Islam subì una seria sconfitta, ma il generale curdo Selahaddin Eyubi riconquistò la città santa e fondò un impero che si estendeva fino all'Egitto. I crociati furono mandati contro i musulmani per soffocare le dinamiche che in Europa erano una minaccia per i poteri dominanti. Esseri umani che avevano motivazioni simili e nessun motivo per essere nemici, vennero messi gli uni contro gli altri. Lo Stato Islamico ha utilizzato in maniera molto professionale e capillare le opportunità di comunicazione della modernità, ha creato canali televisivi e invaso i social media. Le grandi potenze mondiali hanno lasciato aperta la strada davanti a Daesh perché potesse diventare globale, approfittandone per far uscire dai propri confini

.....
78 Nel diritto islamico, la *fatwa* è una sentenza formale o un'interpretazione della legge islamica data da un mufti, un giureconsulto esperto di legge coranica, figura introdotta durante l'impero ottomano. È generalmente la risposta a questioni sollevate dalle corti islamiche o da singoli individui. Non ha diretta esecutività e può essere in contraddizione con *fatwa* emesse da altri *mufti*.

elementi radicali che avrebbero potuto diventare un pericolo. Sotto lo sguardo attento dei servizi di intelligence, facendoli passare dalla Turchia, li hanno mandati tutti in Siria e in Iraq pensando: "Che si ammazzino tra di loro".

Dopo la caduta della sua ultima roccaforte in Siria a Derazor, Daesh ha continuato a organizzarsi sotto forma di cellule dormienti presenti in tutto l'Iraq e la Siria, a gennaio del 2022 migliaia di miliziani nel carcere di Hasakah hanno lanciato un attacco la cui mente sono stati i prigionieri provenienti dall'Europa, nel carcere ce n'erano centinaia. Gli stati europei volevano liquidare una dinamica che stava crescendo in contraddizione con il sistema capitalista. I giovani delle Banlieue di Parigi e Marsiglia, organizzati in gruppi antagonisti a volte ispirati al sufismo, ora sono nel carcere di Hasakah o nel campo di Al Hole che con circa 60mila familiari di Daesh è diventato ormai la sua nuova roccaforte. Le potenze mondiali speravano che le due tradizioni fondamentali di reazione al capitalismo esistenti in Medio Oriente si distruggessero a vicenda. Il Pkk aveva raccolto intorno a sé le donne e le forze libertarie e democratiche, Al Nusra, Al Qaida e Daesh avevano raccolto intorno a sé le frange più reazionarie. In quel periodo lo stato turco lasciò la strada libera anche al Pkk, gruppi di guerriglieri, da Mardin, Amed⁷⁹ e Dersim⁸⁰ partirono per la Siria e per l'Iraq per difendere Şengal e Kobane dall'avanzata dello Stato Islamico. La strategia della Turchia mirava a far uscire la guerriglia dal proprio territorio, mentre l'Europa mandava quelli di cui si voleva liberare in Siria. La dinastia curda degli Eyyubi (1175 – 1250 d.C.) si trasformò in una delle più potenti dinastie del Medio Oriente ed esercitò una grande influenza sui curdi.

La vittoria di Saladino preparò il terreno per la successiva ascesa dell'Impero Ottomano, che diventò una potenza egemone a guida dell'Islam e dominò la scena per quattro secoli. Durante il dominio degli ottomani, curdi ezidi e aleviti furono esposti a massacri, esili, insulti e brutalità. Molti sultani li dichiararono "eretici, separatisti, infedeli e adoratori di Satana" emanando almeno 26 *ferman* che ne ordinavano il massacro. Soprattutto sugli ezidi veniva esercitata una pressione costante perché si convertissero ad una "vera religione". A seguito di queste politiche l'ezidismo attuò alcune riforme, accettando formalmente parti delle culture islamiche araba e ottomana. L'Impero Ottomano si considerava sovrano dell'intero mondo islamico, i suoi sultani basarono i *ferman* sulla legge della Umma. La religione ufficiale era l'Islam sunnita, ma nei confini dell'impero, nella regione del Kurdistan, vivevano ezidi, aleviti, shabek, kakai, drusi e yaresani. Tutti loro non riuscivano a trovare posto nella legge della Umma.

A seguito della battaglia di Chaldiran nel 1514, vinta dagli Ottomani, il confine orientale naturale dell'impero si spostò ancor più verso est. Il trattato di Qasr-e-Shirin stabilì ufficialmente i confini dell'Iran e della Turchia. La Mesopotamia ed i curdi si trovarono per lo più compresi nei confini dell'Impero Ottomano. Fino al 1800 tra i principati ottomani e quelli curdi prevalse un clima di pace relativa, basato soprattutto sulla comune visione sunnita dell'Islam. I curdi ezidi e aleviti e zoroastriani si ritirarono sulle montagne. I curdi sunniti rimasti sotto il dominio sciita dell'Impero safavide si ribellarono. L'assedio persiano al Castello di Dimdim, nei pressi di Urmia

.....
79 Nome in kurmanji della città curda conosciuta come Diyarbakir in Turchia

80 Nome in kurmanji della città conosciuta come Tunceli in Turchia

(Kurdistan orientale) ne è una prova. Dopo un anno, i persiani riuscirono ad espugnare il castello, repressero duramente le popolazioni curde della zona e li deportarono in Khorasan (regione dell'Iran Nord-orientale).

A partire dal 1800 fino al declino dell'Impero Ottomano il Kurdistan fu sconvolto da numerose ribellioni, generalmente repressi in maniera cruenta e sanguinaria. Il bisogno crescente di tributi e soldati da parte degli Ottomani, messi in ristrettezze dall'Occidente, andò a minare i suoi rapporti con i principati curdi. Così nel 1839 gli ottomani varano una riforma che centralizza l'amministrazione e introducono anche per i curdi il servizio militare obbligatorio, la sostituzione dei capi locali con governatori turchi e regole fiscali più stringenti. Ci furono più di 50 rivolte curde fino alla fine del secolo.

Nel 1842 Bedir Khan riuscì a rendere indipendenti alcune zone ma Gran Bretagna e Francia che possedevano numerosi interessi commerciali nell'Impero aiutarono i turchi e la rivolta fu repressa. Nel 1853 iniziò una rivolta che durerà 3 anni guidata da Yazdansher che riuscì a costituire un esercito di 100.000 combattenti e ad ottenere un consenso che abbracciava tutti gli strati della società, compresi i cristiani, approfittando delle difficoltà incontrate dall'impero nel conflitto armato contro la Russia. Di nuovo un'ingerenza straniera da parte degli inglesi permise agli ottomani di reprimere la ribellione.

In Iran all'inizio del XX secolo lo scìà istituì un regime fondato sul terrore. L'Inghilterra e la Francia dal canto loro repressero i tentativi curdi di emancipazione nelle zone siriane del Kurdistan con l'aiuto dei loro governanti arabi. Anche qui venne instaurato un regime coloniale sanguinario.

Con le insurrezioni del '900, prese forma un movimento intellettuale che avviò un dibattito sulla questione dell'unificazione di tutti i curdi in una stessa comunità politica, da realizzare ottenendo maggiore autonomia all'interno dell'Impero Ottomano o dando vita a uno Stato indipendente. Le grandi potenze europee, in primis Gran Bretagna e Francia, erano interessate al Kurdistan per la sua posizione strategica e le sue ricchezze petrolifere. Ritennero più vantaggioso cercare la collaborazione del sultano e dei funzionari imperiali, piuttosto che sbriaciare l'Impero con conseguenze imprevedibili. In questo modo il dominio ottomano continuò per un altro secolo.

Per la conservazione del potere imperiale particolare attenzione venne riservata ai gruppi etnici cristiani. Se da un lato il colonialismo occidentale fingeva di proteggere i Greci dell'Anatolia, gli Armeni e gli Aramei, dall'altro li incitava a ribellarsi contro il potere centrale, che rispondeva con campagne massicce di repressione, alle quali le potenze occidentali assistevano passivamente. Nel 1916, con il celebre accordo Sykes-Picot, i ministri degli Esteri inglese e francese divisero il Medio Oriente in base ai loro rispettivi interessi. A Londra spettarono Mesopotamia, Palestina e Giordania, mentre Parigi ottenne la Siria e il Libano.

Alla fine della prima guerra mondiale i 14 punti di Wilson e la promessa dell'autodeterminazione dei popoli come principio fondamentale del nuovo ordine mondiale accesero le speranze indipendentiste curde. Queste promesse, almeno in parte, sembrarono realizzarsi nel trattato di Sèvres che parlava del diritto del popolo curdo all'indipendenza e identificava come stato nazio-

nale dei curdi una regione all'interno del Kurdistan settentrionale, nell'attuale Turchia. Questo avrebbe indebolito ulteriormente l'Impero Ottomano e creato uno Stato cuscinetto tra Russia e Turchia, in modo da prevenire l'eventuale sconfinamento della rivoluzione bolscevica. Inoltre, per la Gran Bretagna, l'esistenza di uno Stato in cui potessero confluire i curdi delle altre regioni avrebbe permesso di alleggerire le pulsioni nazionaliste che agitavano i suoi protettorati. Ma il trattato di Sèvres rimase lettera morta. Mustafa Kemal Atatürk nel 1923 scacciò le potenze straniere, abolì il Sultanato e come primo presidente della Turchia, firmò un nuovo trattato di pace, il Trattato di Losanna, in cui non compariva nessun riferimento ai curdi. Il Kurdistan fu spartito tra Turchia, Siria, Iraq e Iran. Le potenze imperialiste nascenti dell'Inghilterra e della Francia tracciarono linee sulla mappa e crearono decine di Stati in un Medio Oriente la cui società non si era mai organizzata sotto questa forma, i clan si erano uniti in tribù, poi in confederazioni e imperi.

Il Kurdistan venne messo sul tavolaccio di un mattatoio e fatto a pezzi come un animale, finì in quel mattatoio con tutti i suoi valori, ed è ancora su quel tavolaccio. In un regione dove la cultura spirituale è predominante, venne imposto un mondo materiale. I curdi sulle montagne continuano a resistere, dimenticati da tutti, tranne da chi li ha inseriti nell'equazione dei propri interessi, sono tornati nelle grotte e nelle valli in cui quel mondo materiale non è mai riuscito ad entrare.

Gli ezidi credono che le loro anime abbiano continuato a reincarnarsi fin dal Neolitico. L'anima del Neolitico nonostante i *ferman*, le migrazioni forzate e i tentativi di assimilazione è ancora viva in Kurdistan. Le montagne sono riuscite nonostante il tentativo di eliminazione sistematico a proteggerla ma se dovessero cadere, perché lasciate sole da chi non aveva compreso che stavano resistendo contro il loro stesso nemico, allora quel nemico andrà a prendere ad uno ad uno anche tutti gli altri, e non ci saranno più montagne a difenderli. Le potenze internazionali si sono rese conto che non possono conquistare il Medio Oriente solo con la forza militare, per questo che si concentrano sulla conquista della cultura.

La società in Kurdistan resiste attraverso l'etica, i credi, i legami sociali di clan, tribù ed etnie. Creando il Krg⁸¹, e concedendo a un popolo di 40 milioni di persone la sovranità in poche città, le potenze internazionali hanno tentato di risolvere a modo loro la questione curda, conferendo il potere a dinastie collaborazioniste, i Barzani a Erbil, Duhok e Zakho e i Talabani a Suleymaniye e Halabija⁸² e sostituendo così la nazione curda con il nazionalismo curdo. Iran, Iraq, Siria e Turchia resistono alla dissoluzione del proprio potere insistendo a voler avanzare con il capitalismo, restando pietrificati nei vecchi Stati Nazione. I curdi sono l'ostacolo da eliminare per raggiungere i propri obiettivi. Nell'epoca in cui una mela morsicata vale più di quattro Stati, insistono a non voler cambiare, perché vivono ancora con la mentalità dei sacerdoti sumeri.

La Turchia, dopo il Trattato di Losanna, per rinforzare l'unità tra ciò che rimaneva dell'impero

.....

81 Kurdistan Regional Government, Governo regionale del Kurdistan

82 Nella seconda metà degli anni Ottanta, sotto la guida di Ali Hassan al-Majid, passato indegnamente alla storia come "Ali il chimico", il regime baathista uccise 50mila curdi. La peggiore strage resta quella perpetrata il 16 marzo 1988 a Halabja, al confine tra Iraq e Iran: in appena un'ora 5mila persone, donne, uomini e bambini, morirono soffocati dalle armi chimiche.

precedente passò ad una rigida politica di assimilazione. Qualsiasi segnale di esistenza di una cultura diversa da quella turca doveva essere sterminato e si arrivò persino a vietare l'uso della lingua curda. La dinastia dei Pahalavi che in Iran aspirava al regno non si comportò in maniera tanto diversa, reprimendo nel sangue la ribellione del capo tribale curdo Simko Shikak originario di Urmiye, come pure la lotta di emancipazione della repubblica curda di Mahabad.

La dottrina dello stato islamico e turco prevista nella costituzione della Repubblica turca del 1924 non fu accettata dai curdi senza resistenza. La rivolta scoppiata il 13 febbraio 1925 ad Amed (Diyarbakir) sotto la guida del pastore curdo sunnita Şêx Seîdê Pîran (Shekh Said) diede inizio a numerose ribellioni curde. Il 29 giugno 1925 Şêx Seîd e i suoi compagni furono giustiziati, ma le rivolte dell'Ararat iniziarono nel maggio successivo.

Il governo turco con il "Piano di riforma per l'Est" (Şark Islahat Planı) sotto il mantello di uno stato di emergenza iniziò deportazioni, reinsediamenti e omicidi di massa e la questione curda fu subordinata ai militari. La colonizzazione del Kurdistan e le forme di governo dei regimi arabo, persiano e turco fecero sì che i curdi rimanessero fermi a strutture sociali di tipo feudale. Nel campo della scienza e della tecnologia si creò un'élite nazionale che costrinse tutti gli altri gruppi etnici a parlare la sua lingua. Con l'aiuto di una politica interna ed estera di tipo nazionalistico, formarono una classe dominante nazionale. Polizia ed esercito vennero incrementati e rafforzati per poter piegare la resistenza delle popolazioni. Turchia, Iran, Iraq e Siria negarono ai curdi l'esistenza come gruppo etnico. Far riferimento alle proprie radici curde era molto pericoloso e dichiarare apertamente la propria origine e cultura significava l'esclusione da tutti i rapporti economici e sociali. Molti curdi arrivarono a negare o tacere le proprie origini etniche.

Per i regimi arabi la questione curda non esisteva, era stata risolta con l'islamizzazione forzata. L'Islam era l'unica nazione. E questa nazione era araba. I persiani considerano i curdi un loro sottogruppo etnico a cui sono garantiti tutti i diritti in modo naturale purché non getti fango sulla propria nazione rivendicando la propria identità etnica. In Turchia curdo e Kurdistan sono non-parole, il loro uso equivale ad un atto di terrorismo ed è punito di conseguenza. Chi non è più capace di parlare la propria lingua madre, non ne custodirà più le peculiarità e senza l'elemento unificante della lingua, sparirà anche l'aspetto unificante del pensiero collettivo. La lingua e la cultura egemoniche guadagnano terreno in un ambiente etnico e linguistico conquistato. Le canzoni tradizionali e la letteratura curde furono vietate, la lingua e la cultura curde furono dichiarate elementi sovversivi. L'insegnamento della lingua madre fu vietato.

In tutte le regioni del Kurdistan l'Islam è una religione di stato, usata come strumento di controllo. Mentre in Iran è al potere un regime apertamente teocratico, negli altri paesi vige una strumentalizzazione della religione in favore degli interessi politici.

Le autorità religiose dello stato turco hanno alle loro dipendenze centinaia di migliaia di imam. Neppure l'Iran possiede un tale esercito di leader religiosi. Le scuole religiose sono sotto il diretto controllo dello stato. Le scuole coraniche e gli istituti e facoltà teologiche annoverano quasi mezzo milione di dipendenti. Tutto ciò fa sembrare assurdo il postulato costituzionale del secolarismo. I colpi di stato militari del marzo 1971 e del settembre 1980 modificarono la struttura

ideologica turca, ridefinendo il ruolo della religione. Ciò diede avvio ad una re-islamizzazione della repubblica turca, similmente a quanto era avvenuto in Iran dopo la presa del potere da parte di Khomeini nel 1979. Nel 2003 salì al potere il Partito della Giustizia e dello Sviluppo (Akp⁸³) e con esso, per la prima volta, gli ideologi islamici. La vittoria delle elezioni non fu un caso, ma il risultato di una politica religiosa di lungo respiro dello stato turco.

Un altro strumento ideologico dei poteri egemoni in Kurdistan è il nazionalismo della classe media. Il nazionalismo turco nacque dopo il 1840 nel tentativo di arrestare la caduta dell'Impero Ottomano con l'apertura al Medio Oriente ed all'Asia centrale da parte della Germania si aggiunse una componente razzista. Seguirono il genocidio degli Armeni, dei Greci dell'Anatolia, degli Aramei e dei Curdi.

Nella giovane repubblica turca lo slogan "una lingua, una nazione, uno stato" divenne un dogma politico. Dietro al motto della "superiore identità turca" l'intera società si era votata ad un nazionalismo aggressivo. La società turca venne formata come un sistema in cui determinati blocchi di potere dipendono dalla potenza militare e fondano la loro esistenza sulla guerra.

Tra il 1926 e il 1930 ci furono tre rivolte ad Ağrı (in turco Ağrı) sul monte Ararat. La terza rivolta dell'Ararat fu sostenuta dal movimento indipendentista curdo Xwebûn, fondato nel 1927 in Libano da intellettuali e signori feudali, i partigiani curdi conquistarono un'area a nord di Van al confine con l'Iran e Bitlis, ma nell'estate del 1930, 80 caccia turchi e due corpi d'armata sterminarono il movimento indipendentista nella valle di Zilan a Erciş. Secondo *Cumhuriyet*, il quotidiano turco più letto negli anni '30 e '40, morirono circa 15.000 persone. Secondo i sopravvissuti e i partecipanti alla rivolta, fino a 55.000 persone vennero uccise:

gli abitanti dei villaggi furono legati insieme e colpiti da mitragliatrici, persone vennero picchiate a morte e scalpate e alle donne incinte fu squarciata la pancia.

I giornali turchi celebravano la strage con i titoli: "La pulizia è iniziata quelli che vivevano nella valle di Zilan sono stati completamente eliminati", "Non si è salvato nemmeno uno di loro. L'operazione ad Ağrı continua" e definivano i curdi "come i selvaggi dell'Africa", "cannibali", "banditi" e una "piaga della razza turca". Dopo l'"epurazione" nella valle di Zilan, così la Repubblica Turca definì il massacro, la proprietà delle persone uccise fu ceduta ai curdi fedeli al governo e almeno 60 villaggi furono rasi al suolo. Secondo il giornale tedesco *Berliner Tageblatt*, i turchi distrussero 220 villaggi nell'area di Zilan. L'intera area intorno alla valle fu confiscata dallo stato e anni dopo kirghisi e afgani si stabilirono in alcuni villaggi che non erano caduti vittime della frenesia distruttiva dei soldati di Atatürk. La diga di Koçköprü a Erciş ha allagato innumerevoli fosse comuni. Con la costruzione di quattro centrali idroelettriche tutte le fosse comuni con i resti di migliaia di persone uccise nel massacro di Zilan scompariranno nei bacini idrici.

Il 27 novembre 1978 nacque il Pkk che si distinse dagli allora movimenti separatisti curdi, perché

.....

83 Partito della giustizia e dello sviluppo, fondato da Erdogan, attualmente al potere in Turchia.

mirava ad una rivoluzione di tipo socialista all'interno della Turchia e da quelli di sinistra, perché sosteneva che la Turchia agisse da semi-colonia: sfruttata dalle potenze occidentali, sfruttatrice del Kurdistan. Il Pkk partiva dall'ipotesi che il Kurdistan fosse una colonia in senso classico, dove alla popolazione era vietato con la forza il diritto all'auto-determinazione e il primo obiettivo era cambiare questo stato di cose. Forze di sicurezza turche, gruppi tribali armati dell'aristocrazia curda e gruppi politici rivali attaccarono violentemente il giovane movimento. Il 12 settembre 1980, l'esercito turco con un colpo di stato⁸⁴ impose una dittatura nazionalista di destra. Molti esponenti del Pkk furono arrestati dalla giunta militare.

I leader militari che rovesciarono il governo con la promessa di ristabilire "l'ordine" e porre fine all'attività politica di sinistra erano stati armati, addestrati e finanziati dagli Stati Uniti per tre decenni. Dopo la seconda guerra mondiale, gli Stati Uniti si sono rivolti alla Turchia come un potenziale alleato chiave nel loro sforzo globale per "contenere" sia l'influenza militare sovietica che la diffusione dei movimenti comunisti. La posizione della Turchia la rendeva strategicamente preziosa. Mantenere il paese nelle mani di un governo affidabile e filoamericano è diventato un obiettivo primario degli Stati Uniti, indipendentemente dal costo per la democrazia e i diritti umani nel paese. Finché gli elementi più nazionalisti, militaristi e autocratici dello stato turco potranno dipendere da un sostegno internazionale quasi incondizionato, è improbabile che cambino il loro comportamento. Negli ultimi 40 anni, gli Stati Uniti hanno fornito loro risorse, copertura diplomatica e impunità internazionale.

Con il colpo di stato i cosiddetti generali turchi laici elevarono al rango di ideologia ufficiale dello stato turco un'ideologia reazionaria chiamata "Sintesi turco-islamica" che utilizzarono per incitare politicamente e religiosamente persone e gruppi armati fascisti contro i curdi e le organizzazioni curde. L'esercito distribuiva volantini con detti del Corano che esortavano a combattere contro il Pkk in nome dell'Islam. L'Akp guidato da Erdogan, è una conseguenza del colpo di stato del 12 settembre 1980. Gli Stati Uniti miravano a utilizzare la Turchia, governata da un governo islamista politico collaborativo, nei loro piani di intervento per il Medio Oriente. In seguito al colpo di stato, le sparizioni, gli omicidi, gli arresti e le torture di curdi e altri attivisti radicali sono aumentati di volume e di intensità. Il colpo di stato aveva tra i suoi obiettivi la necessità di "combattere i crescenti disordini in Kurdistan".

Su 70.000 detenuti politici, più di 20.000 erano curdi⁸⁵. Le insegne curde vennero bandite. Divenne illegale per i genitori dare ai bambini nomi curdi e migliaia di nomi curdi furono cambiati con

.....
84 Ci furono 650 mila arresti, 230 mila persone processate nelle corti marziali, quasi centomila (98.404) persone vennero processate per crimini di pensiero, oltre un milione e mezzo di persone schedate (1.683.000). 7.000 richieste di pene capitali, 517 condannati, 50 giustiziati. I morti per tortura furono 220, 171 casi documentati, 462 le persone "sparite" sotto custodia cautelare e 300 i morti in circostanze sospette. Migliaia di persone furono menomate. Decine di migliaia di dipendenti pubblici furono rimossi dai loro incarichi. Decine di migliaia di associazioni, partiti politici e giornali furono chiusi e la lingua kurda venne completamente bandita. A 348.000 persone fu negato il passaporto e 14.000 furono privati della cittadinanza. Furono migliaia di esiliati politici, 30.000 i rifugiati la maggior parte in Europa.

85 Gli arresti nelle province curde sono stati 81.634. Di questi, 378 sarebbero stati torturati a morte e 374 sarebbero stati uccisi in attacchi notturni.

la forza. Per essere arrestati bastava essere nati in una regione curda, almeno 1.790 sospetti membri del PKK vennero arrestati e 122 furono condannati a morte. I prigionieri politici protestarono contro le condizioni disumane delle carceri e le torture con scioperi della fame e digiuni fino alla morte, molti prigionieri si suicidarono. Gli attacchi alle strutture militari ad Eruh e Şemdili del 15 agosto 1984 segnarono ufficialmente l'inizio della resistenza armata del Pkk. Iniziò una guerra che causò numerose vittime da entrambe le parti.

Negli anni '90 lo stato turco diede segni della possibilità di iniziare dei negoziati per una soluzione politica della questione curda, ma con la morte improvvisa di Turgut Ozal questo processo fu privato di uno dei suoi protagonisti più importanti. Ci fu un'escalation del conflitto, 5mila villaggi curdi vennero bruciati e i loro abitanti costretti all'esilio. Nel '95 in occasione del suo quinto congresso il Pkk cancellò dal suo programma l'obiettivo di uno stato indipendente. In Bakûr si cominciò a sperimentare l'organizzazione secondo l'autonomia democratica con la creazione di assemblee di quartiere e consigli popolari. In alcune città del Kurdistan c'erano ormai due autorità parallele, la struttura democratica confederale Kck (unione delle comunità del Kurdistan) e lo stato.

Del Kck fanno parte il Pjak (Partito della vita libera in Kurdistan) e il Pyd (Partito dell'Unione Democratica) che promuovono il confederalismo democratico in Iran e in Siria. Nel contesto post-sollevazioni popolari del marzo 2011, nel nord della Siria i movimenti auto-organizzati a maggioranza curda, che già da anni agivano in clandestinità, forti del sostegno popolare liberavano Kobane e i territori limitrofi. Il 19 luglio del 2012 con l'occupazione degli edifici delle istituzioni pubbliche e militari di Kobane, iniziava la Rivoluzione del Rojava.

Il 28 febbraio 2015 a Istanbul veniva annunciato l'Accordo di Dolmabahçe, un piano in dieci punti negoziato tra Abdullah Öcalan e lo Stato turco per una risoluzione della questione curda, ma il 24 luglio dello stesso anno, nell'anniversario del Trattato di Losanna, la Turchia rompeva il cessate il fuoco e bombardava il Pkk sulle montagne di Qandil con 72 aerei da guerra. Il Processo di Pace, iniziato nel 2013 tra il Governo Turco e il Pkk, venne congelato.

Iniziarono arresti di massa di giornalisti, intellettuali e attivisti curdi, alcune amministrazioni municipali curde del sud della Turchia dichiararono l'auto-governo, il governo turco istituì il coprifuoco h24, le forze di sicurezza circondarono le città, elettricità e acqua vennero tagliate e le forze militari e le forze speciali di polizia uccisero centinaia di civili.

Solo a Cizre durante un assedio durato 3 mesi sono quasi 300 i civili uccisi. Case e negozi demoliti, strade divelte, palazzi ripiegati su se stessi, utilizzo di ospedali e scuole come quartier generali, cecchini appostati sui tetti, continue ostruzioni per impedire il passaggio alle ambulanze nell'assistenza ai feriti. Sono 171 gli abitanti bruciati vivi mentre erano bloccati in sotterranei-rifugio. Stragi che Cizre ha condiviso con il resto del sud est della Turchia a maggioranza curda, Diyarbakir, Nusaybin, Silopi, Şirnak. Alcuni quartieri di Diyarbakir, patrimonio culturale e naturale dell'Unesco, sono stati praticamente rasi al suolo.

Le forze di polizia speciale hanno continuato a sparare contro cittadini non armati, che con bandiera bianca cercavano di raccogliere i feriti dalla strada. Cariche ufficiali della Repubblica Turca,

tra cui il Primo Ministro Davutoglu e il Presidente della Repubblica Erdogan hanno rilasciato dichiarazioni pubbliche che inneggiavano "alla pulizia" che sarebbe avvenuta in quei territori. Più di un milione di residenti sono stati costretti a lasciare le loro case. La Turchia non ha firmato lo Statuto di Roma, pertanto la Corte Penale Internazionale non ha giurisdizione su crimini commessi da questo Stato.

Dopo il fallito colpo di stato del 15 luglio del 2016 Ankara ha dichiarato lo stato di emergenza e ha licenziato e arrestato 110mila funzionari pubblici con l'accusa di essere legati a una rete terroristica guidata dall'imam Fethullah Gülen. Dodici parlamentari dell'Hdp (partito democratico dei popoli) che con 59 deputati è il terzo partito del paese sono stati arrestati con l'accusa di avere legami con il Pkk. 108 politici dell'HDP sono stati accusati di terrorismo per le proteste di sostegno alla resistenza di Kobanê tenutesi a Diyarbakir nel 2014. Tra loro Selahattin Demirtaş, che rimane in carcere nonostante una sentenza contraria della CEDU. Il procuratore della Cassazione ha chiesto anche l'interdizione per 5 anni dall'attività politica di 451 dirigenti dell'Hdp, ai quali verrebbe impedito di fondare, dirigere, o anche solo aderire ad altri partiti. L'atteggiamento repressivo contro il partito filo-curdo ha fomentato l'avversione di una parte della popolazione nei confronti dei curdi, fino ad arrivare all'omicidio di Deniz Poyraz. La ragazza, che si trovava nella sede dell'Hdp di Izmir, è stata freddata con tre colpi di pistola da Onur Gencer, esponente del movimento ultranazionalista dei Lupi Grigi, recatosi nell'ufficio locale con il chiaro intento di uccidere i membri del partito. Più di 4mila membri del partito sono in prigione, compresi parlamentari e sindaci, e tanti altri sono stati rilasciati dopo aver trascorso un periodo in carcere o sono stati costretti a fuggire all'estero.

Il 20 gennaio del 2018 lo stato turco aveva invaso il cantone di Afrin in Rojava occupandolo dopo tre mesi di resistenza. Nel 2019 supportato via terra da gruppi jihadisti suoi alleati, tenta l'invasione del Rojava, occupando infine le città di confine di Serekaniyê e Gire Spî.

Da tempo la Turchia chiede una "zona cuscinetto" che principalmente limiti l'espansione curda e l'allontani dalla sua frontiera. Nel 2019 Erdoğan, all'Assemblea generale delle Nazioni Unite a New York ha affermato che una safe zone estesa fino a Raqqa al confine tra Turchia e Siria consentirebbe il reinsediamento di circa 3 milioni di rifugiati presenti in Turchia⁸⁶, un reinsediamento così massiccio fa parte del piano di pulizia etnica dei curdi nella Siria del nord e dell'est. Secondo le Nazioni Unite l'invasione militare turca iniziata il 9 ottobre dello stesso anno ha causato oltre 160 mila sfollati tra i civili curdi. Tra i maggiori rischi dell'invasione militare turca c'è quello di rafforzare le possibilità di una riorganizzazione più rapida dell'Isis. Le forze curde e arabe delle Sdf gestiscono e sorvegliano circa 11 mila miliziani dell'Isis, tra cui 2 mila foreign fighters nelle prigioni del nord e dell'est della Siria. Il 24 aprile 2021 nell'anniversario del genocidio armeno la Turchia ha iniziato a una serie di operazioni militari contro la guerriglia del Pkk sulla montagna irachene, facendo un massiccio utilizzo di armi chimiche che hanno colpito anche insediamenti civili.

86 Nel 2016 era stato raggiunto un accordo tra Ankara e Unione europea per bloccare il flusso di migranti provenienti dalla Turchia. In cambio, tra le varie cose, sono stati stanziati 6 miliardi di euro per il governo turco per la gestione dei campi profughi sul proprio territorio.

La seconda metà del XX secolo era trascorsa con un mondo diviso in due blocchi guidati da Usa e URSS. Con il crollo dell'Unione Sovietica, gli Usa dichiararono il proprio trionfo, ma il capitalismo non aveva vinto, era appena entrato in crisi. Nel 1979 iniziava la rivoluzione islamica in Iran. Usa, Inghilterra e Israele decisero di sostenere l'Iraq di Saddam contro l'Iran. Scelsero Saddam perché era sunnita e aveva portato all'ascesa il partito Baath in Iraq. La guerra tra Iran e Iraq durò otto anni, morirono milioni di persone, entrambi i Paesi avevano subito enormi danni e nessuno dei due aveva vinto. Saddam relegò gli ezidi nella zona di Şengal e nel 1975 evacuò con la forza tutti i loro villaggi sulle montagne. Li raccolse in villaggi collettivi chiamati *mujamma'at*, dove poteva tenerli sotto controllo, li impose la cultura araba in linea con le politiche di arabizzazione baathiste. Centinaia di ezidi furono uccisi e fatti scomparire durante la campagna di Al-Anfal⁸⁷. La creazione della cintura araba attorno agli ezidi fu accelerata e completata. Molte unità militari composte da ezidi furono usate per combattere contro l'Iran e centinaia morirono o furono mutilati, furono anche costretti a combattere a fianco degli arabi contro i movimenti kurdi. Nel 1988 nel genocidio dell'Anfal, almeno venti villaggi kurdi kakai furono bruciati e distrutti e più di tremila furono massacrati, migliaia furono esiliati. Per salvarsi da questo massacro, un notevole tra i loro leader religiosi, affermò "i kakai sono arabi". Così nel 1990, la maggior parte fu autorizzata a tornare nei propri villaggi. Saddam aveva messo insieme un enorme arsenale, che il 18 marzo del 1988 utilizzò per compiere il massacro di Halepçe, le armi chimiche che usò contro i curdi, provenivano dalla Germania, dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti. Leader come Saddam, Gheddafi e Hafiz Esad erano nazionalisti di formazione militare che Stati come l'Inghilterra e la Francia sostennero finché ne avevano bisogno. Quando ormai i loro Paesi erano completamente dominati da queste potenze, iniziarono a prendere decisioni autonome, ma i loro eserciti erano stati riforniti, addestrati e rafforzati proprio da quelle potenze occidentali, che uno dopo l'altro si liberarono di tutti loro. Saddam voleva nazionalizzare il petrolio iracheno che era tutto sotto il controllo di compagnie occidentali. A spingere Saddam in Kuwait furono gli Usa e l'Inghilterra.

Durante la guerra del Golfo, gli Stati Uniti chiusero lo spazio aereo del Kurdistan per "proteggerlo" dagli attacchi di Saddam, dichiarando la no fly zone del 36° parallelo e crearono il Governo Regionale del Kurdistan spartendolo tra due famiglie feudali e nazionaliste dei Barzani e dei Talabani.

Nel 2002 l'Akp sale al potere, nel 2003 Saddam viene impiccato. In sostituzione del vecchio Stato Nazione, viene instaurato un potere capace di stare al passo con i tempi, l'Islam politico moderato di Erdogan che è in grado di integrare i musulmani nel sistema capitalista globale.

Identità predominante nella società, l'Islam, sarà la chiave che il sistema capitalista globale userà per insinuarsi in Medio Oriente.

87 Funzionari del Krg hanno stimato che la campagna fece più di centottantaduemila vittime; secondo Human Rights Watch i morti sarebbero stati tra i cinquantamila e i centomila. Il 16 marzo 1988 nell'attacco chimico contro Helebçe (in arabo Halabja), giudicato un crimine contro l'umanità, morirono più di cinquemila curdi e più di ventimila rimasero feriti. Molti ancora oggi soffrono di conseguenze fisiche e psicologiche

Contributi di:

Adela I. Gutierrez, psicologa psicoterapeuta e mediatrice culturale, esplora mondi in movimento fin dalla prima volta che attraversò l'Oceano. Impegnata stabilmente col *Nodo Sankara*.

Antonello D'Elia, psichiatra, psicoterapeuta, didatta dell'Accademia di Psicoterapia della Famiglia. Presidente della Società Italiana di Psichiatria Democratica. Collabora stabilmente col *Nodo Sankara*.

Bakary Abou Tourè, mediatore culturale, operatore sociale in strutture di accoglienza per migranti, collabora fin dall'inizio col *Nodo Sankara*.

Cecilia F.C. Tinto, psicologa, psicoterapeuta e interprete plurilingue del *Nodo Sankara*.

Daniela Bruni, laureata in Filosofia del linguaggio, in Biblioteconomia, in Conservazione dei manoscritti; bibliotecaria, documentalista, ricercatrice indipendente.

Daphne Bollini, psicologa e psicoterapeuta etno-sistemico-narrativa presso il centro di prevenzione psicosociale *Nodo sankara*. Lavora presso il CPIA2 di Roma come psicologa scolastica.

Ella Baffoni, giornalista professionista. Ha lavorato una trentina d'anni al Manifesto, una decina all'Unità. Si è occupata di cronaca, politica, esteri e cultura. Una volta in pensione, ha iniziato a insegnare italiano a stranieri, per lo più in scuole informali e gratuite.

Francesco Rita, psicologo-psicoterapeuta, ha lavorato a lungo con persone migranti. Oggi lavora come psicologo presso le Rems di Castiglione delle Stiviere.

Gabriele Rubini, cuoco, fotografo, documentarista, autore televisivo, attivista per i diritti umani, ricercatore indipendente.

Koffi Akpaka, sono nato in Togo. Sono insegnante di Inglese e Mediatore Interculturale. Parlo in totale tredici lingue ma sette sono quelle che padroneggio. Lavoro da tanti anni per il Progetto Kairos. Collaboro stabilmente col *Nodo Sankara*. Lavoro anche occasionalmente come mediatore in diversi tribunali e commissioni per i richiedenti di asilo politico in diverse città d'Italia

Latif Al Saadi, nato a Baghdad, giornalista in lingua araba, poeta e scrittore. mediatore culturale dal 1997, fatto diversi corsi di formazione per la mediazione culturale, collabora con diversi organismi di mediazione e col *Nodo Sankara*.

Luciano Rondine, educatore, formazione in etnopsichiatria e conduzione di gruppi operativi, responsabile *Nodo Sankara* e area immigrazione e inclusione sociale Aelle il Punto ETS.

Monica Serrano, filosofa e counselor, si occupa di accoglienza, salute mentale e diritto di asilo con sguardo etnopsichiatrico critico, impegnata stabilmente col *Nodo Sankara*.

Nayera El Gamal, traduttrice e mediatrice culturale esperta di Kurdistan e coautrice del libro "La montagna sola, gli ezidi e l'autonomia democratica di Şengal" (Alegre 2022) pubblicato con lo pseudonimo Rojbîn Beritan.

Roberto Bertolino, psicologo psicoterapeuta presso il Centro Frantz Fanon di Torino (servizio di counselling, supporto psicosociale e psicoterapia per migranti) supervisore clinico *Nodo Sankara*.

Sara Pollice, operatrice sociale con donne che subiscono violenza ed educatrice con minori stranieri non accompagnati.

Silvia Antinori, antropologa e operatrice nell'ambito del sostegno psicosociale a persone migranti. Attualmente assegnista di ricerca presso l'Università di Trento, si occupa di intersezioni tra processi migratori e homelessness.