

## Transitare da Babele a Pentecoste

Ambra Cusin

### Abstract

Incontrarsi a Babele rimanda all'incontro che avviene oggi con persone con le quali il linguaggio verbale non è luogo di condivisione, ma di presunta impossibilità di comunicare, dove si incontra un dolore che non ha diritto ad essere né pensato né parlato. Dove è necessario avviare una Pentecoste: un incontro in cui, come nel famoso racconto degli Atti degli Apostoli, ognuno possa comprendersi al di là delle diverse lingue. Nell'articolo, che rappresenta un ampliamento di un lavoro pubblicato nel testo curato da M.Curi Novelli "Lavorare con il gruppo specializzato.

Teoria e clinica", viene trattato il tema del lavoro terapeutico con un gruppo di rifugiati politici, prestando soprattutto attenzione al tema del linguaggio.

Attraversare l'esperienza di emigrati, cioè di coloro che hanno lasciato la propria terra, e di immigrati, cioè di coloro che sono giunti in una nuova terra, fa nascere la domanda: in quale linguaggio si può narrare tutto ciò?

E cosa accade nel far entrare un nuovo codice linguistico in un patrimonio associativo preesistente? Come tutto questo si intreccia con le vicende dell'identità?

I mediatori culturali risultano essere importanti interlocutori per la nostra professione che, nel terzo millennio, si avvia al confronto con una larga fetta di popolazione che non ci riconosce un ruolo, non capisce lo scopo del nostro operare, ci teme e verso la quale noi per primi proviamo timore, ma anche interesse.

**Parole chiave:** rifugiati politici, identità, mediatori culturali, pensabilità, linguaggio, nostalgia, rappresentazione di cosa, rappresentazione di parola

*E' nel silenzio infatti  
che si imparano i segreti  
di questa tenebra  
della quale troppo poco è dire  
che brilla...  
in seno alla più nera oscurità,  
e che... riempie di splendori... le intelligenze  
che sanno chiuder gli occhi  
Dionigi l'Areopagita*

Nella Bibbia (Gen.11) si narra che la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. ..

Degli uomini vollero stabilirsi nella pianura di Sennaar e costruirsi una città ed una torre la cui cima arrivasse a toccare il cielo, per farsi un nome, divenire così famosi e non disperdersi su tutta la terra.

Ma il Signore vedendo la città e la torre disse “Essi sono un solo popolo e hanno una lingua sola; questo è l’inizio della loro opera e quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l’uno la lingua dell’altro”. Il Signore così li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città.

Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra.

Babele, luogo dove le lingue si confondono, sito dell’incomunicabilità per antonomasia, che distrugge i progetti troppo ambiziosi, ma anche bab- El, Porta di Dio, luogo da cui si accede alla conoscenza onnisciente, e dunque di inevitabile sconvolgimento, sovvertimento, dissoluzione per sempre nuove costruzioni.

Dio non può essere conosciuto e contenuto dalla mente umana perché questa non ne ha la capacità, non è sufficientemente adeguata a tale immensità. Il voler conoscere, la hybris, l’arroganza di voler “toccare concretamente” Dio, viene punita nel luogo, Babele, che ci rammenta come non si possa raggiungere la Conoscenza, il divino, con mezzi umani, ma si debba tollerare l’impotenza. La medesima impotenza che da sempre ci può sorreggere nell’incontro con l’ignoto, l’estraneo rappresentato concretamente fuori di noi dallo straniero e dentro di noi dall’inconscio, straniero per eccellenza.

A-spaziale e a-temporale.

Incontrarsi a Babele rimanda all’incontro che avviene oggi con persone uguali a noi, ma con le quali il linguaggio verbale non è luogo di condivisione, ma di presunta impossibilità di comunicare, dove si incontra un dolore che non ha diritto ad essere né pensato né parlato, non conoscibile, non avvicinabile. Dove è necessario avviare una Pentecoste. Avviare un incontro in cui, come nel famoso racconto degli Atti degli Apostoli (2.1-13) ognuno possa comprendersi al di là delle diverse lingue. Tutto il mondo conosciuto era a Gerusalemme nel giorno in cui discese lo Spirito (“siamo Parti, Medi, Elamiti...”) e tutti udivano parlare gli apostoli nella propria lingua. Cosa significa tutto questo? Si chiedevano “stupiti e perplessi”... Cos’è, laicamente, questo spirito che tutto unisce, che permette il dialogo nonostante le differenze?

L’incontro con culture altre non implica un semplice cambio di linguaggio o l’utilizzo di una lingua conosciuta dai più (come accade oggi con l’inglese), non è sufficiente che le parole siano ri-nominate in una nuova lingua, ma è necessario che le parole siano trasformative, poco astratte, “cariche affettivamente, poco scisse dall’emozione sottostante o dal contesto ambientale, sufficientemente approssimative, elastiche, immediate, condensate: parole-respiro, parole-carezza, parole ninna-nanna, parole-bacio, parole-acqua, parole-caldo, ecc.. Non le parole della logica e dalla riflessione razionale...” (Lamartora, 2006, 11).

E’ necessaria quindi una Pentecoste perché non possiamo più restare impassibili e indifferenti a guardare una sofferenza complessa, con radici sociali, politiche,

ideologiche verso le quali ci si sente impotenti, inutili, ma sulla quale la psicoanalisi, con la sua attenzione per il mondo interno, può dire qualcosa, può interagire con gli altri saperi, apportando il suo vertice di osservazione privilegiato.

Gli eventi del mondo in cui viviamo ci segnano con tutta la loro portata e le loro oscillazioni, dall'ottimismo al pessimismo più nero. C'è un sentimento di ineluttabilità cui difficilmente possiamo sfuggire: la storia presente e futura ha un corso che supera i nostri destini personali e i nostri piccoli impotenti tentativi di deviarla.

Dall'altro lato, sappiamo che sta a noi vivere il più pienamente possibile quel pezzo di vita che ci appartiene... Una tentazione comune, però, mi pare sia quella di non pensarci troppo, di rifugiarsi in una specie di indeterminazione, sperando di superare le difficoltà o le scontentezze e conservare, se non migliorare, le cose buone dell'oggi" (Lugones, 2005, 59).

Molti operatori del disagio (nel pubblico, nell'associazionismo e nel volontariato) sono spesso travolti dall'urgenza, dall'emergenza di una sofferenza che spinge, frana, obnubila spazi di pensabilità. A volte sono solo in grado di segnalare, in maniera mascherata, una richiesta di aiuto per gestire alcuni casi particolarmente delicati, per contenere vissuti di indifferenziazione, morte, persecuzione che purtroppo non spariscono con l'allontanamento dal paese d'origine, ma si amplificano nella fantasia e contagiano gli operatori stessi.

Generalmente nella vita non è possibile acquisire cose nuove senza perderne altre. Questo è tanto più vero e drammatico nel caso dei migranti che spesso, con la complicità di leggi inique o, peggio, per l'assenza totale di leggi al riguardo, sono travolti dalla tentazione di agire. Agire come ultima speranza e possibilità perché il pensiero è interdetto dal dolore interno dovuto a separazioni repentine, e spesso violente, e la parola impedita perché sono in difficoltà ad esprimersi, spiegarsi, parlare perché costretti ad usare lingue nuove-sconosciute, non solo nei suoni, ma anche in quanto prodotto di una cultura estranea. Ricordiamo che nonostante l'art. 10 della Costituzione italiana preveda un diritto d'asilo molto ampio, e conseguentemente accordi ai rifugiati accoglienza e protezione nel nostro Paese, l'Italia non ha mai tradotto l'obbligo costituzionale in una legge organica (ovvero una legge specifica e comprensiva dell'intera tematica); le disposizioni di legge sull'asilo in Italia sono ancora oggi estremamente frammentate, carenti e prive di organicità; molti aspetti relativi ai diritti dei richiedenti asilo e dei rifugiati (in particolare per ciò che riguarda coloro che necessitano di una protezione umanitaria) non sono definiti affatto o lo sono in maniera incerta. Le ricadute di tale situazione sui rifugiati sono assai pesanti.

Il rifugiato dopo aver perso tutto, gli affetti, la dignità, un ruolo, il proprio paese, non può perdere il niente che possiede, e che sente di essere e che gli altri, i residenti, deumanizzandolo e cosificandolo, gli rimandano:

Lei non è del Castello, lei non è del paese, lei non è nulla. Eppure anche lei è qualcosa, sventuratamente, è un forestiero, uno che è sempre di troppo, sempre tra i piedi, uno che vi procura un mucchio di grattacapi (Kafka, 1926).

Accusa che voglio citare come fanno i Grinberg (1982) perché sottolinea perfettamente il senso di inesistenza che costringe ad agire per esistere, per prendere, per aggrapparsi ad una concretezza estrema che finisce per depauperare il pensiero da ogni capacità simbolica, appiattendosi sulla bidimensionalità della mera azione.

Un aspetto ampio, in un'epoca di grandi migrazioni verso i paesi europei da parte delle popolazioni tra le più disparate, è quello del narrare di sé utilizzando una lingua diversa dalla lingua madre, per antonomasia veicolo di trasmissione di esperienze ed emozioni.

La nostalgia, dolore del ritorno, sembra fraporsi e impedire l'apprendimento di una nuova lingua, di acquisire quei vocaboli della lingua italiana con cui poter comunicare, soprattutto in persone costrette alla partenza dal proprio paese a causa di persecuzioni, guerre, violenza come avviene con chi fa richiesta di asilo.

Nello scritto "Incontrarsi a Babele" assieme alla collega Amione, descriviamo in dettaglio le caratteristiche di un gruppo di rifugiati politici, con i quali avevo scelto di operare, per aiutarli a transitare da una situazione di totale dipendenza dall'istituzione in cui erano ospitati, all'autonomia acquisita in seguito all'ottenimento dello status di rifugiato politico. Questo gruppo presentò notevoli problemi che descrivo nell'articolo suddetto, ma qui voglio soffermarmi sugli aspetti del linguaggio ovvero sulla costruttiva incapacità di avere una lingua comune per comunicare.

Nello spiegare inizialmente al gruppo il compito, lo scopo degli incontri, volendo esprimere il concetto di un benessere interiore che si attiva grazie alla solidarietà tra i membri e alla verbalizzazione del proprio disagio, sono stata costretta ad usare un linguaggio così semplice da sperimentare la sensazione di parlare come a dei bambini incompetenti piuttosto che a degli adulti.

Voglio evidenziarlo perché ho notato che questo accade spesso con i migranti: nello scambiare qualche parola con loro utilizziamo sempre il "tu", più vicino all'internazionale *you*, ma anche forse sintomo di una posizione, nostra, non solo e sempre inconscia, di superiorità, che mette in una situazione *down* l'altro, in uno stato infantile di bisogno e di dipendenza (da noi, dal nostro paese, dalla nostra "generosità"). Significativo in tal senso è stato un servizio attuato da un TG dopo il terremoto in Abruzzo: nell'intervistare un signore italiano gli veniva dato del "lei" e immediatamente dopo, in un'intervista analoga ad un coetaneo straniero veniva rivolta la parola dandogli del "tu"!

Il considerare un migrante un *bambino bisognoso* - che è ciò che è sotteso a mio parere dal "tu"- ha una serie di ripercussioni importanti: ciò che il migrante dice viene considerato poco importante, viene ridotto il suo potere contrattuale, lui percepisce svalutazione e disinteresse. Tutta la relazione con queste persone di conseguenza è sbilanciata e viene rafforzata la inevitabile situazione di dipendenza dalla nostra "oblatività" che precipita il migrante in uno stato di passività difficile poi

da scardinare.

Ecco dunque le parole che, forse ingenuamente, avevo scelto di usare per iniziare il gruppo, evidenziando il compito del medesimo:

“Vi ho chiamati (invitati è una parola sconosciuta) al gruppo perché quando parliamo insieme - il tempo presente è molto concreto e quindi di più facile comprensione, inoltre ho scelto di usare il “noi” perché più immediato a trasmettere la misura del rapporto - dopo stiamo meglio, siamo più ‘felici’”... La parola “felice”, parola facile e conosciuta, è l’unica che mi sembrava trasmettere il concetto di benessere mentale, ma è un termine che si presta a facili malintesi, infatti alcuni nel gruppo rispondono che per essere felici a loro basta ascoltare musica forte, a tutto volume, da soli, oppure che: “...nessuna persona può fare felici, solo Dio può aiutare, e lei non può aiutare, non può fare niente per noi!”

Va sottolineato, a latere, come le popolazioni di origine araba siano molto riservate nella manifestazione degli affetti, che lo sfogo sia permesso solo in occasione dei matrimoni e dei funerali, che il pensare ad un luogo dove l’espressione e la riflessione sulle emozioni sia in primo piano, appaia dunque come inusuale. Chi deve apprendere una nuova lingua deve poter far entrare nel proprio “patrimonio associativo già organizzato un nuovo codice linguistico, una serie di rappresentazioni di parole (anche nuove rappresentazioni di cose) che devono fare i conti con i sistemi preesistenti” (Amati Meheler, 1990).

Orbene, “essere felici” a quale rappresentazione di parola nel sistema conscio, e a quale rappresentazione di cosa del sistema inconscio, si riferisce per persone afgane, irakene, turche, camerunensi? Cosa è la “felicità” per loro?

In questo ci aiuta la riflessione di una paziente di lingua madre slovena che, parlando di fiducia, di affidarsi alla relazione con l’analista, afferma che in sloveno “confidare in” si dice *zaupanje*. Ma questa parola contiene in sé *upanje* che vuole dire speranza e quindi il fidarsi, nella lingua slovena è strettamente intrecciato alla speranza, cosa che invece non avviene per la lingua italiana in cui questo intreccio è più un’operazione intellettuale successiva (chi si fida, spera in...). In italiano infatti fiducia e speranza sono etimologicamente diverse e questo ha inevitabilmente un’influenza sulla rappresentazione di parola e di cosa.

Quanto la parola “felicità” per uno straniero di religione islamica si intreccia con contenuti religiosi? Quanto dietro alla divinità si cela l’idealizzazione onnipotente della figura materna/lingua materna perduta? Quanto come terapeuta rischio di assimilarmi alla divinità nella scelta di usare questo termine, ma anche contemporaneamente ad una figura materna idealizzata e perduta?

Stengel afferma che “parole con lo stesso significato possano suscitare nel soggetto immagini differenti nella lingua materna dell’infanzia e nella lingua che si apprende successivamente... queste immagini saranno inevitabilmente modificate e alterate nel processo che segue l’acquisizione di una lingua nuova e nel contesto di nuove esperienze... il rapporto libidico con un oggetto denominato da una parola straniera è diverso dal nostro rapporto con lo stesso oggetto denotato invece dalla parola nella lingua natia. In ogni caso è interessante che il cambio transitorio nella relazione



libidica con l'oggetto coincida con un cambio nei processi immaginativi ed è lecito il sospetto che tutto ciò non sia casuale" (citato da Amati Mehler, 2003) .

Penso quindi che qui si apre uno spazio per fare alcune considerazioni sul linguaggio non verbale. Il tema del narrare e dell'utilizzo della lingua madre, come veicolo di trasmissione di esperienze ed emozioni, può incontrarsi con la difficoltà di acquisire i vocaboli della nuova lingua (nel nostro caso quella italiana) con cui poter comunicare.

Il non verbale, non sempre va inteso come agito: il non verbale di questo gruppo ha spesso tradotto ciò che la schematicità del linguaggio comune, l'italiano, non ha permesso di trasmettere.

Riformulare dentro di sé in una nuova lingua antichi patrimoni psichici rappresenta non solo una banale operazione di "traduzione" o di "commutazione", ma un incremento di significato (Amati Mehler, 2003).

Apprendere una lingua, possedendo già la propria lingua madre, significa accogliere il significato che la cultura, che si esprime nella lingua nuova, dà ai concetti, che assumono significato se inseriti nella matrice culturale stessa. L'esperienza di spaesamento vissuta da una persona costretta con violenza (perché impossibilitata a rimanere in patria) ad abbandonare la propria cultura per salvare la propria vita, apre un dilemma di fedeltà verso la propria terra-cultura-etnia.

Sappiamo da Greenson che "poiché imparare una nuova lingua 'implica l'introduzione di nuovi oggetti', se esiste una resistenza a rinunciare ai vecchi oggetti, ciò può costituire un ostacolo a questo processo di acquisizione" (Amati Mehler, 1990).

È anche interessante osservare la "funzione vigilante e critica del Super-io in relazione alla pronuncia e alla corrispondenza tra l'oggetto e il suo nome quando si impara una nuova lingua. Questo si rileva in particolare in soggetti con un Super-io severo (in agguato permanente, come nei casi di nevrosi ossessiva), che può notevolmente rallentare l'apprendimento, nel contesto di un continuo dubbio circa l'uso della parola corretta... i bambini risultano [pertanto] avvantaggiati in questa impresa"(Amati Mehler, 1990).

Il linguaggio si traduce nella narrazione dell'esperienza di sé e dunque "con il variare del singolo vocabolo, sarà diversa la nostra relazione libidica, l'investimento della parola che designa una cosa nell'una o nell'altra lingua. Un nuovo nome, una nuova parola non sono soltanto un'acquisizione intellettuale, ma un elemento che – inserendosi in una rete associativa – modifica l'intero contesto dei nostri rapporti con le cose". (Amati Mehler, 1990).

Attraversare l'esperienza di *emigrati*, cioè di coloro che hanno lasciato la propria terra, e di *immigrati*, cioè di coloro che sono giunti in una nuova terra, fa nascere la domanda: in quale linguaggio si può narrare tutto ciò?

Nella teorizzazione psicoanalitica viene da chiedersi se le rappresentazioni di cosa, che appartengono all'inconscio, possono trasformarsi in rappresentazioni di parola

utilizzando parole nuove, di una lingua nuova, o il livello di angoscia che avvolge alcune rappresentazioni di cosa impedisce che ad esse vengano associate parole, mantenendo la pensabilità solo ad un livello inconoscibile e dunque non comunicabile. Una sorta di segregazione nell'inconscio che serve a mantenere il "segreto".

In questo senso l'apprendere la nuova lingua o il rimanere fedeli alla lingua madre colloca in uno statuto differente anche l'esperienza emotiva dell'essere stranieri in terra straniera. La migrazione costringe ad un duplice movimento: l'uscita dal quadro originario e l'entrata nel contesto del paese di accoglienza. "È possibile 'dimenticare' in una lingua e 'ricordare' in un'altra?" (Amati Mehler, 1990)

E cosa accade nel far entrare un nuovo codice linguistico in un patrimonio associativo preesistente? Come tutto questo si intreccia con le vicende dell'identità?

*Mohammed (24 anni) afferma: "Sono lontano da casa da quattro anni, non posso parlare con i miei familiari, so solo che mia mamma e mia sorella sono morte".*

*Pur essendo giovane, Mohammed dimostra almeno 35 anni, è analfabeta e spesso nel gruppo si sente inferiore, teme il confronto con Ubu che è più acculturato (Ubu è laureato in agraria nel suo paese). Ma Mohammed è molto affettivo, vuole parlare. Sembra non conoscere l'italiano, all'inizio approfitta molto della mediatrice culturale. Parla molto, si racconta, ma non sembra riuscire a farlo in italiano. È lui però che al termine dei dieci incontri avrà migliorato significativamente l'acquisizione dell'italiano. È lui che, dopo qualche mese, incontrandomi in modo informale nell'appartamento mi si rivolge in italiano raccontando gli ultimi avvenimenti in maniera decisamente comprensibile.*

Sembra che l'affettività e l'intimità del gruppo e della relazione terapeutica abbia avuto la funzione di un grimaldello per aprire zone inesplorate, dalle quali far emergere rappresentazioni di cose a cui si possono finalmente abbinare delle rappresentazioni, anche se semplici, di parola passando così dalla concretezza alla simbolizzazione:

...è interessante ricordare come, talora, sia più facile una lingua in situazioni che inducono spontaneamente dei movimenti regressivi quali il rapporto d'amore o di analisi (Amati Mehler, 1990).

I migranti che hanno partecipato al gruppo hanno segnalato la loro difficoltà di apprendere la lingua italiana. Ciò ci pare possa collegarsi al significato più profondo dell'apprendimento delle lingue e di ciò che si perde o si incrementa nell'atto della traduzione.

Emigrare significa anche immigrare, cioè ricostruire continuamente l'omeostasi fra psiche e cultura, fra realtà interna e spazio culturale esterno, salvaguardando quell'io-pelle (Anzieu, 1985) che rappresenta il contenitore dei ritmi e delle attese sulle quali si è fondato il funzionamento psichico individuale.

La migrazione rappresenta una frattura profonda nelle reti di significati e relazioni che danno senso all'esistenza e nelle quali ci identifichiamo a tal punto da non potercene più differenziare. La migrazione e le sue problematiche non si situano in corpi e menti isolate, ma in un universo di senso fatto di rapporti sociali, di culture a confronto:

La cultura è un sistema che circoscrivendo uno spazio sociale, analogamente, aiuta a circoscrivere uno spazio psichico: la lingua è un sistema di circoscrizione di spazio in quanto organizza immediatamente per l'individuo l'universo in due gruppi, dentro e fuori, coloro che sentono e coloro che sono sordi. (Nathan, 1996)

L'interiorizzazione del mondo originario è possibile se è presente un mondo nuovo – quello del paese di accoglienza – che sostiene la rottura, le profonde trasformazioni del quadro interno e ne permette la ricomposizione. Per nutrire il sé a sua volta e per favorire lo scambio tra dentro e fuori. Perciò è necessario un contenitore che riceva e che filtri gli elementi esterni, permettendo la loro integrazione con le esperienze precedenti:

In altri termini, l'immigrato, con tutto il suo bagaglio e le sue caratteristiche specifiche, rappresenta "l'idea nuova-contenuto" a cui il "contenitore-gruppo ricevente" risponde con tendenze diverse, i cui estremi sarebbero l'accettazione entusiastica o il rifiuto assoluto. (Grinberg, 1982)

Ci può essere un'interazione dinamica tra l'individuo immigrato (rappresentante dell'idea nuova) e l'ambiente (il paese che lo ospita). Tale interazione può prendere dunque la forma di un cambiamento catastrofico. Quello che cerco di fare, come terapeuta con il gruppo, è di fornire l'immagine non solo di un contenitore che accoglie mentalmente, simbolicamente, ma anche di un contenitore che trasforma e filtra permettendo di far passare un "non verbale" tra me e il gruppo, mettendo così le basi per un rapporto intenso nei limiti del tempo concesso.

Un punto fondamentale è certamente il problema, da sempre al centro nell'indagine psicologica, del ruolo del linguaggio e del rapporto tra linguaggio e processi mentali. Ad esempio, il rapporto tra fattori linguistici e fattori non linguistici nei processi di comprensione, codifica e recupero delle informazioni dalla memoria: posto che, nel caso della memoria collettiva, il ruolo dei fattori non linguistici risulti indubbiamente molto significativo, anche in quanto espressione del radicamento dei soggetti in un tessuto di simboli significativi (come possono essere le fiabe, i miti) e specifici, è l'affiliazione alla memoria degli antenati che vacilla quando la cultura del migrante non trova spazi di espressione e socializzazione, occasioni di ascolto ed azione, quando egli non può "agire" la propria cultura e il proprio ricordo, evocando il gruppo di appartenenza su un piano intimo privato e pubblico.

Questo causa inevitabilmente un "dolore mentale" in quegli emigrati che, stranieri nel paese di accoglienza, divengono stranieri anche nel paese di provenienza.



Come avverrà nel racconto di Abdul, che si propone non solo come narrazione individuale – nel qual caso certamente avrei trovato parole per contenere, ricorrendo alla capacità empatica di com-prendere - ma che diventa un racconto che fonda le sue radici nell'esperienza collettiva di violenza di una etnia dominante su di un'altra soccombente; violenza che, in quanto portata di un popolo e non di un individuo, si porge come impensabile, in quanto rimanda ad infinite narrazioni immaginate.

*Al penultimo gruppo, mentre stiamo parlando della spesa che Ismael ha fatto e di quale cibo prepareranno per la cena, Abdul improvvisamente, dopo un accenno alla lingua che parlava in Iraq, il curdo, precipita se stesso, e tutto il gruppo, nella narrazione di eventi tragici vissuti da bambino. In poche parole e pochi attimi si apre davanti a noi uno scenario di orrori, di violenze impunite che lasciano tutti congelati. Da un parlare rilassato, se vogliamo su temi banali, mi trovo a condividere i racconti di Abdul e mi accorgo di reagire con freddezza, totalmente priva di emozione. Con indifferenza. «Ero un bambino e ricordo la storia del giaguaro a cui venivano dati da mangiare bambini. Ma era un fatto vero, non una fiaba!». Abdul dice queste cose con un sorriso sulle labbra e mi chiedo quanto questo corrisponda ad un'elaborazione fantastica di un racconto tra adulti... «Ma poi ho visto quarantadue persone uccise con il coltello, io ero lì.. hanno tagliato la gola a tutti davanti ai miei occhi...io avevo tre anni e poi so che il dittatore sparava ai bambini piccoli (curdi) perché non crescessero ed entrassero in opposizione contro di lui». Lo sguardo di Abdul è sempre uguale, sorride come a dire “È passata!... e io sono vivo”. Lo stesso Abdul che nella seduta precedente non voleva che usassimo la parola “uccidere”- entrata nei nostri discorsi con lievità mentre si parlava del problema di Ismael con una donna - “perché è una brutta parola che non mi piace!”*

Le parole di Abdul, all'apparenza semplici e scarne, rimandano ad immagini che sono come “link” da cui si può accedere ad infiniti significati che, in questa situazione, ho scelto di non approfondire con domande che sarebbero state non solo intrusive, ma fuori luogo rispetto alla necessità di salvaguardare un'emozione con la caratteristica con cui si presentava: la freddezza e l'indifferenza. Comunicazioni queste ritenute ben più importanti di qualsivoglia altra notizia che tende a chiarire la veridicità della narrazione. La parola giaguaro, che non è di uso frequente, è conosciuta da Abdul e viene capita dai suoi compagni. Viene da chiedersi come mai conoscano questa parola e non altre più vitali per la loro integrazione nella nostra cultura. Perché Abdul ha imparato così presto a dire “giaguaro” in italiano? Quanto il giaguaro, “a cui vengono dati in pasto i bambini” è un personaggio simile al nostro lupo di Cappuccetto Rosso?

Ma non è da poco la differenza tra un giaguaro a cui “vengono dati da mangiare” e un lupo che “mangia”. Rispetto al giaguaro sono gli uomini, sottointeso gli adulti (i genitori?) ad essere cattivi, mentre in Cappuccetto Rosso è il lupo a rappresentare il depositario di aspetti cattivi, avidi, divoranti del bambino.

Il giaguaro è forse la madre (la madre patria?) che invece di nutrire, mangia? Da cui

Abdul è dovuto scappare ancora ragazzino (aveva appena 17 anni quando è fuggito da solo in Europa) per non essere divorato da un regime tirannico?

E poi, emozionalmente, cosa sta dicendo nel transfert? E che cosa nel transfert gruppale? Possono fidarsi l'uno dell'altro...e di me? Chi è il dittatore che uccide le quarantadue persone? È una metafora, una rappresentazione o una realtà?

Sembra che nella realtà sociale caratterizzata da violenza, vengano sfruttate le paure dell'uomo, la posizione di ambiguità per confondere, intrecciare i propri aspetti violenti, spacciandoli per paure infantili rendendo così confusa, nel transfert, la realtà violenta. Ho anche l'impressione che la violenza venga resa meno incisiva, e quasi giustificata quando, dopo la narrazione, si tenta di fornire delle interpretazioni che la riducono a mera relazione tra terapeuta e paziente.

Amati Sas, nei suoi molti scritti sul tema, di cui cito uno in bibliografia per avere un riferimento, è molto severa nel cogliere questi tentativi di mistificazione e alienazione: ridurre a transfert ciò che è stata una realtà socio-politica violenta.

Ma in questo lavoro non ho lo spazio per approfondire questa tematica così importante per cui rimando ai lavori di Amati Sas su questi argomenti.

Sappiamo anche però che la mente del bambino non può memorizzare, come avviene per l'adulto capace di comporre pensieri.

... molte memorie, riferite a tempi precoci, preverbal, dell'esistenza, non possono sperare di emergere se non veicolate da operazioni sostitutive – le cosiddette memorie schermo – o da rimaneggiamenti esperienziali successivi. Altre memorie spostate nello spazio o nel tempo appariranno come travestite da false apparenze. Ma sono proprio queste “false apparenze” e le distorsioni quelle che, nel lavoro analitico, ci indicheranno il percorso evolutivo nella sua interazione con le difese e con i successivi rimaneggiamenti, e come e perché la memoria di un evento abbia assunto altre vesti... Altre rappresentazioni invece, in grado di interagire in modo più fluido con nuove esperienze interne o esterne, entreranno in un continuo gioco di percorsi psichici passati e presenti, che consentono trasformazioni, ricostruzioni e trascrizioni di significati passati (Amati Mehler, 1990).

La memoria, come sostiene Freud, è sostanzialmente ricostruttiva, dinamica e sono emozioni e desideri a giocare un ruolo fondamentale nel cosa e come ricordare.

Ogni nuova parola - e ancor più una nuova lingua -, che entri a far parte della nostra mente, deve andare a inserirsi nella rete associativa preesistente. Con l'acquisizione di una seconda lingua, infatti, non si verifica soltanto un arricchimento del patrimonio lessicale e sintattico, ma si crea una piccola rivoluzione interna; di riflesso, si modifica anche la prima lingua nel più vasto “sistema” di relazioni e di connessioni che si viene a determinare. Forse è proprio questo profondo processo di cambiamento (e noi come psicoanalisti sappiamo quanto cambiare sia doloroso) che rende così arduo, talvolta, vincere le resistenze che si oppongono all'apprendimento di nuovi idiomi (Amati-Mehler, 1990).

Ma gli autori sottolineano anche come Freud in una lettera a Fliess scriva "...un insuccesso nella traduzione è ciò che noi chiamiamo *rimozione*" (Amati-Mehler, 1990). Ci possono essere dunque tante versioni del medesimo ricordo, ma anche tante versioni linguistiche diverse al punto che gli autori affermano suggestivamente che "si vive *in memoria* e non con la memoria" (Amati-Mehler 1990).

Il problema è capire quale effetto abbia l'apprendimento di una nuova lingua sulle rimozioni, specie quando questo apprendimento avviene in un altro paese dove si è stati costretti a fuggire.

Tradurre immagini o eventi in linguaggio influisce in diversi modi sulla maniera in cui si pensa ad essi e sulla possibilità che vengano rievocati. Il parlare aiuta a ricordare, a reiterare il ricordo, ma a volte anche a dimenticare. Se il gruppo fosse proseguito nel tempo, se si fosse strutturato come un gruppo terapeutico – l'accordo con la struttura in cui erano ospitati, era di fare un gruppo a termine consistente di dieci sedute orientate ad elaborare l'uscita dalla casa di accoglienza, in cui erano vissuti per più di un anno in attesa del riconoscimento dello status di rifugiati - sarebbe stato possibile creare una reiterazione degli eventi in modo che l'evento traumatico descritto da Abdul venisse organizzato in futuro diversamente.

Il linguaggio sembra dunque avere un suo ruolo specifico nella propagazione dei ricordi collettivi. Ma sembra anche esserci un rapporto tra memoria collettiva ed identità etnica in quanto una etnia, pur essendo cosciente della propria identità, si basa su gruppi temporalmente contingenti, che possono formarsi, modificarsi o addirittura scomparire e pertanto per la sua sopravvivenza, come collettività, dipende integralmente dalla sua memoria storica. Mi sono chiesta in che misura i singoli partecipanti al gruppo necessitavano di essere presi in considerazione, sia come individui sia come depositari di una collettività in pericolo, etnica, politica o quant'altro.

Ismael, ad un certo punto, inizia a ricordare i sogni e ci racconta di aver sognato di girare nel suo paese e di aver rivisto le sue case. Mohammed racconta che quando si trova in difficoltà riesce a sognare di confidarsi con sua madre, o con sua sorella, e di risvegliarsi poi rinfrancato e più sicuro di sé.

C'è anche un rapporto tra il discorso che crea e la mente che conserva: l'intelligibilità del nostro futuro dipende da come negoziamo le interpretazioni del nostro passato. L'enfasi sul discorso quale ambiente generativo delle procedure mentali, scaturisce dall'assunto secondo cui l'impresa di attribuire senso al mondo e a tutto ciò che vi accade non può essere gestita individualmente, ma richiede la coordinazione degli scopi e la negoziazione delle poste in gioco. La portata costruttiva dei discorsi traspare dal fatto che l'esperienza del mondo, in cui una società si identifica, può valere solo se (e finché) *trova modi per dirsi*. Il discorso va inteso non solo come attivazione di un codice linguistico in una situazione data, ma anche come pratica di co-costruzione di significati "il parlare comune". Come sostiene R. Puget (1994), la realtà psichica è una costruzione-ricostruzione-nuova costruzione singolare di un'altra realtà suscettibile di essere significata ed esteriore. Quando questo processo è

il risultato dello scambio tra due o più persone, si iscrive come rappresentazione-legame basata su identificazioni reciproche, attribuzioni di senso, opposizione e riconoscimento delle differenze. Nei componenti del gruppo il presente non è ancora radicato, hanno i documenti, il riconoscimento formale, ma non gli strumenti per rendere intelligibile il loro futuro. A me viene chiesto di renderlo tale, ma attraverso la sola pensabile richiesta di essere aiutati e appoggiati per trovare lavoro.

Se non diamo tempo alla negoziazione delle interpretazioni del passato come può diventare intelligibile il futuro? In questo empasse riteniamo si radichi la difficoltà ad uscire dal circuito assistenzialistico, più che nella oggettiva difficoltà di reperire un lavoro: come sempre il significato precede l'azione.

E qui volutamente tralascio il discorso sugli agiti tra i quali ci sono le ripetute perdite o abbandoni del lavoro.

Riflettendo sul ruolo del linguaggio metaforico, che tanta parte ha nella elaborazione e nella sedimentazione della memoria collettiva, viene da interrogarsi su come gestire un'apparente incapacità di utilizzarlo, essendo costretti ad usare il linguaggio scarno, schematico descritto. La metafora nasce dalla cultura del luogo di origine e fa riferimento alle variazioni che il linguaggio ha subito nei tempi, così come prende a prestito concetti e simboli dal mondo della poesia e della letteratura, che altro non sono se non lo specchio di come l'uomo di quella regione del mondo si è messo in contatto con la natura conosciuta... Quali metafore può condividere la terapeuta con i luoghi e le storie da cui provengono i rifugiati? Vygotsky ha sottolineato con grande vigore e coerenza il ruolo della cultura e del linguaggio nell'attività mentale individuale, proponendo un modello nel quale i processi mentali si sviluppano in un quadro di cooperazione inter-individuale.

Nel procedere del lavoro del gruppo, pur nel tempo definito di soli dieci incontri, sembra delinearci la possibilità del formarsi di uno spazio in cui, ciò che Vygotsky (1966) chiama cooperazione interindividuale e noi mente di gruppo, è stato possibile iniziare a *con-struire* metafore significative per quel gruppo e significanti del gruppo stesso.

Nell'illusione di ovviare alle difficoltà del comprendersi, spesso, necessariamente, si sceglie di appoggiarsi alla collaborazione dei mediatori culturali.

In questa situazione, dove tutti i migranti parlavano il persiano e conoscevano solo poche parole di italiano, anch'io ho scelto di ricorrere ad una mediatrice che conoscevo da anni e della cui serietà mi fidavo.

Ne voglio accennare qui, ma, in maniera più dettagliata, il nostro lavoro comune è stato descritto nell'articolo "Brevi spunti di riflessione sugli aspetti di una possibile collaborazione tra mediatori culturali e psicologi" che abbiamo curato assieme (Cusin, Motamedvaziri, 2006) per un testo edito da una cooperativa triestina di mediatori culturali (si veda in bibliografia).

Come psicoanalisti, ma soprattutto come psicologi, si è impegnati abitualmente in ruoli di mediazione e di facilitazione della comunicazione nelle relazioni interpersonali, si pensi per esempio agli psicologi che lavorano nell'ambito della

mediazione familiare o a chi si occupa di gruppi. Per i colleghi che come me si sono formati secondo un'impostazione psicoanalitica, è risaputo come il nostro compito sia anche quello di aiutare a prendere consapevolezza di quello sconosciuto, l'inconscio, che abita in noi tutti. L'ho definito all'inizio l'extracomunitario per antonomasia. Si evita di dargli ascolto, non gli si riconosce alcun diritto e ruolo se non quello di disturbare le nostre quotidiane faccende. Talvolta si ribella e ci mette in difficoltà, temiamo la sua forza ed evitiamo di entrarci in contatto perché ci sembra primitivo, sporco e brutto. Così diverso da noi apparentemente arroccati nelle nostre false sicurezze. Potremmo dire che talvolta il nostro ruolo è fare i mediatori culturali con l'inconscio. Per questo motivo la professione del mediatore culturale mi sembra vicina e affine.

Personalmente, per le mie origini miste, come gran parte dei triestini, sono portata a vedere in tutto ciò una grande opportunità di sviluppo.

I mediatori culturali, sono i portavoce di culture, lingue e storie diverse e mi sembrano importanti interlocutori per la nostra professione che, nel terzo millennio, si avvia al confronto con una larga fetta di popolazione che non sa chi siamo, non ci riconosce un ruolo, non capisce lo scopo del nostro operare, ci teme e verso la quale noi per primi proviamo timore, ma anche interesse. Ben sappiamo che la paura va di pari passo con il desiderio.

E' facile infatti chiuderci nei nostri studi ad incontrare chi ci riconosce un sapere, ma difficile è dover intervenire in un contesto variopinto e meticcio di culture in cui lo psicologo, e ancor più lo psicoanalista, di fatto non esiste. Il ruolo dello psicologo, in molte culture, viene svolto spesso dal contesto familiare, dalla comunità, con azioni che hanno lo scopo di contenere e dare significato grazie a tradizioni e regole da tutti condivise. Tali regole purtroppo, però, si infrangono nel momento in cui si lascia il proprio paese e ci si ritrova in una sorta di altra dimensione, dove mancano i comuni riferimenti.

Sarebbe dunque importante cercare, nel tempo, le risposte ad una serie di domande che pongo, alle quali tralascio per ora di rispondere, perché esula dallo scopo di questo lavoro, ma sulle quali il lettore può interrogarsi:

1- come nelle diverse culture si svolge il ruolo psicoterapeutico, cosa si fa quando c'è una sofferenza che non ha un nome o un organo nel quale iscriversi?

2- come attualmente il mediatore culturale può collaborare nella gestione di casi, che nella cultura occidentale sono di pertinenza dello psicologo o dello psicoanalista?

Quali sono le modalità per un valido operare assieme? Si pensi ai tanti casi di immigrati che chiedono di fatto un aiuto psicologico, ma non conoscono bene la nostra lingua e utilizzano diverse modalità per ricevere attenzione (Cusin, 2007)

3- quali sono i confini, le differenze, le specificità delle nostre professioni così da evitare per entrambi lo sconfinamento di ruolo, il vedersi delegare compiti per i quali non si hanno competenze in cui avviene una vera e propria sostituzione di professionalità?

4- come evitare che la società e le istituzioni finiscano per scaricare alle nostre professioni la soluzione di problemi che invece richiedono una responsabilizzazione a



più alto livello (politico, legislativo e istituzionale)?

5- e infine come mettere a servizio le nostre competenze, le une a favore delle altre, per generare delle sinergie e un ritorno di professionalità sull'utenza? (Cusin, 2002)

Quando proposi di avviare un gruppo per rifugiati politici mi resi conto che avrei dovuto essere aiutata. La mia ignoranza della lingua persiana era in definitiva solo un problema marginale.

Sentivo infatti il bisogno di non essere sola in gruppo, di avere il sostegno di una figura che mi avrebbe aiutato a capire una mentalità per me sconosciuta, che non mi avrebbe fatto sentire troppo "sola" ed esposta ad una relazione emotiva particolarmente coinvolgente. L'essere consapevole di avere io bisogno di aiuto per affrontare questo "incontro desiderato e temuto al contempo" credo sia stato il motore per la riuscita dell'esperienza.

Da tempo ci si chiedeva se il rapporto con lo psicoterapeuta, per un sostegno, o per un intervento terapeutico, potesse comprendere la presenza del mediatore culturale. Quanto questo intervento avrebbe influito sul setting, ovvero su quell'insieme di semplici, ma rigorose regole, che garantiscono sia la libertà del paziente ad esprimersi, sentendosi tutelato nella sua riservatezza, che la chiarezza del rapporto con il professionista. In che misura l'intervento del mediatore, in un contesto di cura o di sostegno gestito dallo psicoterapeuta, poteva essere vissuto come un'intrusione destrutturante nella relazione.

Lo psicoterapeuta, ad orientamento analitico, è preparato a cogliere le comunicazioni che segnalano, a volte in modo molto mascherato, il sentimento di intrusione che il paziente, o i gruppi, vivono nella relazione. Attraverso i sogni per esempio o nel racconto di fatti che sono riconducibili al transfert tra terapeuta e paziente. Elaborare i sentimenti legati all'intrusione è uno dei compiti di una terapia. Ma come si inserisce in questo il mediatore, che pur appartenendo alla medesima cultura ha una propria mente e quindi dei suoi vissuti personali, non sempre elaborati o elaborabili, dei quali sarebbe semplicistico non tenere conto? Bisogna chiedersi se non potrebbe essere vissuto come un'istanza esterna di controllo della relazione. Di indebita ingerenza. Come il portavoce della cultura di un paese che ha perseguitato, torturato, escluso, fatto fuggire. Come si può ben comprendere tutto questo rimanda al vissuto di fiducia reciproca che non necessariamente dipende da realtà oggettive. Tutto ciò, nel nostro caso avrebbe potuto aumentare il grado di persecutorietà del gruppo.

Bisogna chiedersi se il mediatore sia in grado di tollerare di essere confuso con tutto questo, di sopportare atteggiamenti ostili, all'apparenza senza motivazione, ma che al fondo inconsciamente potrebbero essere riconducibili a queste tematiche. E ancora se il mediatore sappia accettare che il paziente, e il gruppo, raccontino le cose dal proprio punto di vista, magari in totale discordanza rispetto ai ricordi, che via via si fanno più sfumati e trasformati nella mente del mediatore, soprattutto se è da molto che manca dal suo paese, deformando, non rimanendo congruente alla realtà dei fatti? Ogni fatto è legato a vissuti e la memoria dei fatti viene inevitabilmente deformata in base alla realtà interna del soggetto che permette o meno il riconoscimento e il salvataggio di alcuni dati.

Perciò è necessaria nel mediatore una sua personale sensibilità e competenza. Ma sulle competenze del mediatore culturale si sta ancora molto discutendo e non sono, purtroppo, così chiaramente definite come i mediatori vorrebbero.

E' indispensabile dunque per una fattiva collaborazione tra psicologi e mediatori culturali che entrambi, nel loro intimo sappiano essere consapevoli delle modalità rispettose di gestire la propria personale curiosità, privilegiando l'ascolto alla necessità di intervenire, di dare forma, di interpretare o spiegare.

Questo è riuscito ad avvenire tra noi, il contributo della mediatrice ha avviato la forma di una Pentecoste, innanzitutto tra me e lei, di un luogo dove lingue diverse hanno potuto intrecciarsi, in un'apparente confusione che nel tempo è transitata da Babele a Pentecoste appunto, ad un comprendersi che va al di là della concretezza della lingua parlata, ma rimanda alla lingua dello spirito comune, unitario che abita l'inconscio dell'umanità intera.

### **Bibliografia**

Amati Mehler, J., Argentieri S. Canestri, J. (1990). *La babele dell'inconscio*. Milano: Raffaello Cortina, 2003.

Amati Sas, S. (1989). Recuperare la vergogna, in Puget, R. Käes et al. (a cura di) *Violenza di Stato e Psicoanalisi*. Napoli: Gnocchi, 1998.

Amione, F. Cusin, A. (in attesa di pubblicazione). Incontrarsi a Babele. In *Gruppi monotematici e gruppi specializzati*, a cura di M. Curi Novelli. Milano: Franco Angeli.

Anzieu, D.(1985). *L'io-pelle*. Roma: Borla, 2005.

La Bibbia di Gerusalemme, ed. Borla, Roma (testo biblico della CEI, 1971)

Cusin, A. (2002) Relazione introduttiva all'incontro tra Mediatori Culturali e Psicologi presso la sede dell'Ordine degli Psicologi del Friuli Venezia Giulia. 11 maggio 2002.

Cusin, A, Motamedvaziri, S. (2006). Riflessione sugli aspetti di una possibile collaborazione tra mediatori culturali e psicologi" in Percorsi interculturali: esperienze di mediazione culturale a Trieste, a cura di M. Richter Malabotta. Trieste: ed. Interethnos.

Cusin, A. (2007). Lo sbarco con il gommone", *Rivista di Psicoanalisi*, 1/07.

Grinberg, G L. e R. (1982). *Psicoanalisi dell'emigrazione e dell'esilio*. Milano: Franco Angeli, 1990.

Kafka, F. (1926). *Il castello*. In Tutti i romanzi e i racconti. Roma: Grandi tascabili economici Newton, 1997.

Lamartora, E. (2006), In-plorazioni psicoanalitiche. *Passages*, [www.passages.it](http://www.passages.it).

Lugones, M., Algini, M.L. (2005). Paura del futuro. *Quaderni di psicoterapia infantile*, n. 50,

Nathan, T. (1996). in Taillot T., "Petit manuel de psychotérapie des migrants" (IV). *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*.

Puget, R.(1994). La realidad psíquica o varias realidades. *Revista Psicoanálisis*, A.P.A., Tomo LI, n° 1/2. pp 87-96.

Enero-Feb. 1994. Argentina. (“Psychic reality or various realities” IPAC 95. The International Journal of Psychoanalysis, Febrero 1995, Volumen 76, Part 1, págs. 29-34) “Psychic reality: its impact on the analyst and on the patient today. Psychic reality or various realities”.

Vygotsky, L.S.(1966). *Pensiero e linguaggio*. Firenze: Giunti Barbera.

### **Notizie sull'autore**

**Ambra Cusin**, psicologo e psicoanalista della Società Psicoanalitica Italiana, psicoanalista di gruppo socio dell'Istituto Italiano di Psicoanalisi di Gruppo, socio fondatore della Sipem Sos FVG (Società Italiana di Psicologia dell'Emergenza). Vive e lavora a Trieste.

Mail: ambracusin@yahoo.it