

La “città della sospensione” e il “fuori posto”. Napoli e il lavoro clinico con i migranti

LUIGI DE MATTEIS

Accostare nel titolo di questo scritto il nome di una città, la mia, al lavoro clinico con i migranti darà subito il senso di quanto andrò argomentando.

Ho amato molto *Rosso Napoli. Trilogia dei ritorni e degli addii*. Negli scritti che costituiscono tale volume Ermanno Rea riesce a trasmettere l'amore per Napoli, la sua città, attraverso la lente della nostalgia. «Città della sospensione» è la definizione che Ermanno Rea dà in *Napoli, ferrovia* della città partenopea. Questa definizione mi ha richiamato, in modo speculare, il concetto di «fuori posto», che Abdelmalek Sayad riferisce all'immigrato, per sottolinearne la posizione difficilmente connotabile, situabile, dal punto di vista politico. La contraddizione profonda che l'autore denuncia è però proprio costituita dal fatto che l'emigrare è un atto eminentemente politico, atto che coinvolge almeno tre dimensioni: le persone che si spostano, gli Stati da cui le persone partono e quelli dove i migranti arrivano. A questo proposito Palidda nella introduzione al volume di Sayad afferma che «le migrazioni svolgono una straordinaria “funzione specchio”, sono rivelatrici delle più profonde contraddizioni di una società, della sua organizzazione politica e delle sue relazioni con le altre società»¹. È bene ricordare come l'analisi di Sayad si sviluppi da questo punto per giungere all'idea di un «pensiero di stato» attraverso cui il fenomeno migratorio viene letto e interpretato tanto da affermare che «le categorie [...] con cui pensiamo l'immigrazione [...] sono oggettivamente (cioè a nostra insaputa e, di conseguenza, indipendentemente dalla nostra volontà) delle categorie

¹ A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, trad. it. Cortina Editore, Milano 2002.

nazionali, perfino nazionalistiche»². Volevo fare questa brevissima premessa per sottolineare subito con chiarezza come la prima dimensione che il titolo di questo articolo intende richiamare è la dimensione politica del fenomeno migratorio. Spero che emergerà da ciò che andrò dicendo in che modo, a mio avviso, tale dimensione venga ad attraversare ogni aspetto del lavoro clinico con i migranti.

Senza voler richiamare riflessioni, pur fondamentali, sul ruolo che la medicina, ed in particolare la psichiatria, ha svolto nel realizzarsi del potere coloniale e rimandando a tra poco l'approfondimento della questione relativa all'assoggettamento dei migranti attraverso, per esempio, l'uso di categorie diagnostiche, voglio far parlare ancora Ermanno Rea che, in *Mistero napoletano*, fa dire a Renzo Lapicciarella: «Venite nella sala d'attesa degli Incurabili, venite al Pronto Soccorso, entrate in un camerone di degenza se volete scoprire il vero volto del regime che ci governa»³. In questa frase, che sembra urlata dal protagonista del libro, appaiono racchiuse tutte le drammatiche contraddizioni inscritte nei corpi di coloro che soffrono. La malattia, la sofferenza che si manifesta nel dolore della carne, nella mancanza del respiro, nel battito anomalo del cuore, in quanto cioè ogni individuo ha di più personale, il proprio corpo, esprime proprio quelle contraddizioni in cui si intersecano la Storia con la "S" maiuscola e la storia, la vita, di ogni individuo. E sono queste, il loro articolarsi e manifestarsi attraverso il sintomo, le due dimensioni alle quali il lavoro clinico chiama con forza, con i migranti in modo ancor più evidente che in altre situazioni. Anche quando tra poco accennerò a delle storie cliniche, per coglierne il senso complesso, bisognerà tenere in considerazione «il nodo fra memoria individuale e collettiva, fra violenza, trauma e tempo, fra corpi e Storia»⁴. Sebbene non accennerò all'importanza della Storia di interi popoli nell'analisi delle dinamiche transferali è bene sottolineare qui come l'attenzione nei confronti della trasmissione transgenerazionale costituisca uno degli aspetti decisivi nel lavoro clinico, in particolare proprio con i migranti.

Ma torniamo all'immagine del «fuori posto». Bourdieu nella prefazione al testo di Sayad lo descrive come «quel luogo "bastardo" di cui parla anche

2 *Ibidem*.

3 E. Rea, *Mistero napoletano*, in *Rosso Napoli*, Rizzoli, Milano 2009, p. 152.

4 R. Beneduce, *Archeologie del trauma*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 52.

Platone, alla frontiera dell'essere e del non-essere sociali». Ecco che in quel luogo «bastardo», in quella «frontiera tra l'essere e il non-essere sociali» ritorna la «città della sospensione». Credo che l'immagine di una città *bastarda*, in cui una forma identitaria forte, la napoletanità, debba fare i conti attimo per attimo con la realtà di un meticcio che attraversa ogni persona che la abita, l'immagine di una città in cui *l'essere sociale* si declina in forme di comunitarismo spontaneo, solidarietà, partecipazione, accoglienza ma si contrappone poi a forme di *non-essere sociale*, comportamenti e consuetudini poco attenti agli altri, a volte al limite della liceità se non decisamente illegali, ben si adatti proprio a Napoli.

Questo alternarsi di confini identitari rigidi e del confondersi di essi in contorni fluidi sarà il filo conduttore del mio ragionamento. È la dialettica tra «struttura» e «flusso» che Remotti individua alla base della costruzione dell'idea stessa di identità.

L'incontro con l'altro si realizza sempre su questa base di alternanza tra forme rigide e forme continuamente mutevoli dell'esperienza di sé e del mondo. Ciò è ancor più vero nell'incontro con la persona che viene da una realtà cui viene attribuita una identità, appunto, culturale "altra".

In maniera azzardata si potrebbe ipotizzare addirittura che l'incontro con lo straniero mette in moto un processo esattamente opposto a quello che si sviluppa nell'incontro con la persona che appartiene alla stessa realtà. Mentre in quest'ultimo caso, infatti, è facile pensare che si dia per scontato un senso di comunanza rispetto alla dimensione di struttura, immaginando che vi sia una condivisione che si realizza sul livello di interpretazione dell'esperienza che ha a che fare con codici più rigidi di lettura, nel caso dell'incontro con l'"altro straniero" si può immaginare che questo possa realizzarsi solo a partire dalle forme mutevoli dell'esperienza, e che è, quindi, su questa dimensione più prettamente personale e contingente che ci si possa "intendere". Se così fosse non potrebbe essere questa differenza una prima ragione del senso di inquietudine che l'immigrato genera in noi? Non potrebbe proprio essere il richiamare, anche solo con la sua presenza, l'impossibilità di trovare un proprio confine, un primo motivo per cui egli genera in noi la necessità di irrigidirci attraverso difese di natura paranoide? Non potrebbe essere il percepire, messi in discussione la parola e finanche il nome nel quale e attraverso il quale noi troviamo noi stessi, l'incertezza rispetto al linguaggio, un motivo decisivo per cui spesso il nostro pensare si blocca e cerchiamo spiegazioni, soluzioni facili e veloci a questioni, come quelle

poste dal fenomeno migratorio, che ci interrogano così profondamente?

A questo livello quindi emerge come l'incertezza rispetto ai confini del Sé sia la prima, immediata, evenienza che la semplice presenza dello straniero pone. A partire da questa considerazione, fa notare Recalcati, Miller riprende e completa la riflessione che Lacan sviluppa in *Televisione* in merito all'emergere del razzismo e afferma che il rifiuto (e l'odio) per il godimento dell'Altro «è una manifestazione del rifiuto per l'alterità dell'Altro propria dello Stesso [...] la difficoltà di assumere il proprio essere pulsionale come radicalmente eccentrico»⁵. Il confine tra il Sé e l'Altro diviene fluido, fino quasi a scomparire. Come dicevo il rischio è che questo dileguarsi dei confini possa introdurre ad una forma psicotica di pensiero (o non-pensiero), in cui la dimensione simbolica venga rigettata e divenga quindi impossibile una elaborazione dell'angoscia che l'incontro genera. Tale meccanismo, alla base della formazione del razzismo, illustra anche il funzionamento alla base di quello che Lacan definisce *discorso del capitalista*, per indicare la modalità attraverso cui si strutturano i legami sociali nel mondo occidentale. Questa considerazione relativa alla congruità, nella visione psicoanalitica, del razzismo con il capitalismo⁶, appare decisiva: «aggrapparsi all'identità etnica serve a proteggersi dalla traumatica sensazione di essere presi nel vortice dell'opaca astrazione finanziaria»⁷. In questa affermazione di Žižek emerge il rapporto tra la realtà delle identificazioni identitarie (a questa dimensione è da riferire ciò che Žižek definisce «violenza soggettiva» e «violenza simbolica»⁸ e il Reale dei meccanismi finanziari che determinano ciò che accade nella realtà sociale e che esercitano, in quanto, appunto, Reale, una «violenza oggettiva»⁹. Queste tre forme in cui la violenza del sistema viene a declinarsi sono da tenere a mente in ogni fase del processo terapeutico. Il rischio è quello della rimozione della Storia; anche il lavoro psicoanalitico, se non è attraversato dalla consapevolezza della connessione tra il Reale della violenza e le forme in

5 M. Recalcati, *L'invidia della vita*, <http://istitutoricci.it/docs/Recalcati.pdf>.

6 Sull'inganno dell'approccio multiculturalista proposto dalle democrazie liberali europee vedi S. Žižek, *Il ritorno della malvagia Cosa etnica*, in Id., *Un anno sognato pericolosamente*, trad. it. Ponte alle Grazie, Milano 2013.

7 S. Žižek, *ivi*, p. 45.

8 S. Žižek, *La violenza invisibile*, trad. it. Rizzoli, Milano 2007, p. 7.

9 S. Žižek, *ivi*, p. 8.

cui essa si declina nelle vite delle persone, rischia di scrivere delle narrazioni che assumono una funzione difensiva rispetto ai livelli di conflitto che il disturbo fa emergere, e che conducono alla negazione della violenza del Reale. La questione è allora come evitare di costruire categorie, interpretazioni, pratiche complici di questa cancellazione. In *Pelle nera, maschere bianche* Fanon riporta il sogno di un “negro” attraverso cui emerge il desiderio del sognatore di diventare bianco. Nell’analisi del sogno, dopo aver portato alla luce il «complesso di inferiorità» dal quale trae nutrimento il desiderio di «lattificazione», egli sottolinea come è proprio sulla conservazione di tale complesso che la società trae la sua consistenza e proprio per questo l’azione terapeutica deve tener conto di una duplice azione: «Come psicoanalista devo aiutare il mio cliente a portare alla coscienza il suo inconscio, a non tentare più una lattificazione allucinatoria, bensì ad agire nel senso di un cambiamento delle strutture sociali»¹⁰.

La storia di Fatima (è chiaramente un nome fittizio) mi sembra esemplare a questo proposito.

La incontro nell’ambulatorio di psicologia e psicoterapia che ho curato per vari anni in una Unità Operativa Ospedaliera della ASL¹¹ dove lavoro, UO “dedicata” a persone immigrate.

Fatima è una donna di 32 anni di un paese dell’Africa subsahariana, seconda moglie di un commerciante che ha raggiunto una ottima posizione economica importando e vendendo in Italia prodotti del suo paese. È in Italia da circa dieci anni e in questo periodo il marito ha alternato la permanenza nel nostro paese con frequenti viaggi in Africa dove risiede la prima moglie. Da quest’ultima, di circa quaranta anni, ha avuto otto figli, mentre con Fatima ha avuto cinque bambini. Dopo il quinto parto i medici dell’ospedale di una città del Nord Italia dove la donna viveva e aveva partorito le avevano proposto la legatura delle tube per evitare di avere altri figli. Fatima aveva accettato e da allora, quasi cinque anni prima, non era quindi più nella condizione di avere bambini. Non aveva detto nulla dell’operazione a nessuno, tantomeno al marito. Quest’ultimo, notando che Fatima non restava più incinta, dopo vari tentativi cambiò radicalmente

10 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. Tropea Editore, Milano 1999.

11 Azienda Sanitaria Locale Napoli 1 Centro. L’UO cui faccio riferimento è allocata presso il Presidio Ospedaliero Ascalesi a Forcella, nel centro storico, una zona ad altissima densità di popolazione immigrata.

atteggiamento nei suoi confronti. Cominciò a trattenersi per periodi sempre più lunghi in Africa, a diradare le sue venute in Italia fino a cominciare a non rispondere nemmeno più al telefono. Fatima venne poi a sapere che il marito aveva sposato una ragazza appena diciottenne e che da lei aveva già avuto due bambini. Fu a questo punto che ella cadde in uno stato depressivo e decise di venire, con i figli, qui a Napoli. A Napoli aveva in passato vissuto la madre, la quale nonostante non avesse saputo dell'operazione aveva anch'ella assunto un atteggiamento ostile nei suoi confronti. La madre però le aveva sempre parlato di Napoli come una "città aperta", nella quale era possibile trovare forme di adattamento e di vita soddisfacenti nonostante le difficoltà economiche in cui la gente era per lo più ospitale. Divenne chiaro anche a Fatima infatti, già dopo pochi incontri, come Napoli fosse stata scelta anche in base all'idea che potesse costituire un luogo nel quale era possibile sfuggire a determinazioni troppo rigide rispetto al proprio Sé. Napoli rappresenta per Fatima la *città bastarda* nella quale si possono vivere quelle componenti del Sé che, senza un ancoraggio a un punto di significazione più rigido, sembrano mutare a secondo delle contingenze. Già nel primo incontro con Fatima emerge come ella, operando la scelta di venire nella città partenopea, immaginava di sfuggire al senso di angoscia profonda che ella viveva. Napoli era vista con il *non posto* nel quale la parola potesse non legare se stessa ad una realtà univoca di sé, ormai percepita come mortifera.

Sono tre gli aspetti che voglio sottolineare dell'incontro con Fatima in quanto li reputo significativi, pur se non potrò approfondirli qui, per dare il senso del vissuto con il quale ella si presentò all'ambulatorio.

Il primo riguarda il suo mostrarsi estremamente timorosa; solo dopo qualche colloquio riuscirà a verbalizzare questo suo atteggiamento mettendolo in relazione ad un profondo senso di vergogna.

Il secondo aspetto è relativo alla violenza del sentimento di colpa nei confronti del marito.

Il terzo aspetto è relativo a quanto Fatima affermava in merito all'operazione e cioè al fatto che lei non avesse compreso che tale intervento fosse definitivo e le precludesse di avere figli per il resto della vita. Solo dopo vari incontri emerse invece come Fatima avesse affrontato la vicenda in uno stato di coscienza scisso, in cui i meccanismi della negazione e dell'isolamento l'avevano condotta a decidere per l'operazione senza tener in debito conto i vissuti profondi relativi a tale decisione.

Come dicevo, non mi soffermerò qui ad approfondire quanto emerse durante i colloqui (Fatima interrompe gli incontri dopo circa due mesi) ma già solo quanto detto permette di comprendere come in questa situazione agissero quei «fantasmi di lattificazione» cui fa riferimento Fanon e come tali fantasmi pongano molteplici interrogativi.

Credo che una delle questioni centrali, che attraversa un po' tutte quelle richiamate dal concetto in esame sia quella che ponevo inizialmente come decisiva nell'affrontare il tema dell'identità e cioè quella del rapporto tra struttura (anche e in particolar modo nei suoi aspetti violenti) e flusso. Questo aspetto della violenza nel rapporto tra elementi strutturali e fluidi dell'immagine di Sé è sicuramente di estremo rilievo.

Le difese messe in atto da Fatima non esprimono solo un conflitto intrapsichico. La violenza cui prima accennavo trae alimento e forza proprio dalla dimensione Reale che sfugge totalmente alla possibilità di elaborazione attraverso il lavoro psichico. Non è difficile cogliere il rapporto intimo, speculare, tra la dimensione fantasmatica legata al desiderio di lattificazione e la dinamica alla base del razzismo come la descrive Lacan. Non possiamo quindi attribuire tale desiderio alle vicende pulsionali del soggetto senza far riferimento alla struttura del legame sociale così come viene a determinarsi nella logica del Discorso del Capitalista.

Quando a Fatima viene proposto l'intervento di sterilizzazione tubarica viene proposto un modello di donna (che non si identifica totalmente nel ruolo di moglie e madre) che porta con sé la pretesa di universalità; è l'Altro che afferma un principio che ha a che fare più con la dimensione morale che con quella del pulsionale. Il desiderio è quindi un desiderio dell'Altro. Sappiamo come in fondo è sempre così ma se tale Altro, come nel caso dell'immigrato che vive in un paese diverso dal suo, si presenta con una pretesa appunto di «un'universalità astratta, il suo irrompere nell'esistenza reale, genera violenza; sconvolge violentemente un precedente equilibrio organico»¹².

Sempre Zizek afferma quindi che «una circostanza concomitante (all'idea di universalità) è che questi individui si sentano perennemente “fuori posto”»¹³.

Così Fatima è condannata ad essere “fuori posto”. E in questo suo essere

¹² S. Zizek, *La violenza invisibile*, cit., p. 153.

¹³ *Ibidem*.

fuori posto sceglie di venire a Napoli. Qui, nella «metropoli senza senso»¹⁴ immagina di poter trovare uno spazio nel quale vivere la dimensione di evanescenza rispetto alla sua identità. Quando, spinta dalla madre, decide di trasferirsi a Napoli, perché qui potrebbe trovare delle “persone che l'accettano” cerca di sfuggire a identificazioni rigide per collocarsi in un flusso continuo di relazioni sempre mutevoli, in cui e attraverso cui sperimentare un nuovo Altro. Non è una scelta semplice, sicuramente non indolore. La nostalgia per le identificazioni nelle quali ritrovava se stessa è rafforzata dalla forte ambivalenza rispetto alle nuove possibilità che sperimenta, possibilità che però si presentano come mai definite, mai afferrabili, del tutto, esse stesse evanescenti e in quanto tali fonti di angoscia.

In *Napoli, ferrovia* Rea afferma che il «furto del mare» operato nel dopoguerra ha generato un processo di disidentificazione della città dalla sua originaria vocazione, quella marittima e mercantile. Ciò ha determinato il fermarsi del tempo, l'arrestarsi di qualunque forma di sviluppo, la compresenza di atteggiamenti e linguaggi tutti diversi. Viene a mancare la funzione ordinatrice del Padre e il linguaggio, in questa condizione, resta ancorato ad una dimensione immaginaria dove tutto si ripiega su se stesso per ripresentarsi in vari momenti sempre uguale. In quest'ottica Napoli appare una città senza Padre. La funzione di questi è di unire il desiderio con la Legge, di permettere l'accesso all'ordine Simbolico attraverso la Parola. Ed ecco allora che Napoli, come Babilonia, in assenza della Legge paterna diviene una città dalle mille lingue; nella dimensione Immaginaria la città della tolleranza (forse era proprio questa l'immagine che aveva suggerito a Fatima di trasferirsi in questa città), ma nella quale, nelle sue mille pieghe, emerge la violenza del Reale.

Una città senza Padre è anche una città nella quale anche il linguaggio muta velocemente, la città in cui le lingue si mischiano, se ne creano di nuove, dove il raccontarsi appare semplice, spontaneo, dove appare immediatamente possibile comprendersi, ma dove poi in realtà tutto ciò sfuma, dove anche il raccontarsi non sembra radicare il soggetto in una storia, perché una storia, in assenza del tempo e del Padre che dà un tempo, è impossibile. Ci sono solo attimi allora. È la filosofia di vita di Napoli. Apparente tentativo di sfuggire alla morte con la quale il tempo imporrebbe di fare i conti, riproponendo il godimento connesso

14 E. Rea, *Napoli, ferrovia*, in *Rosso Napoli*, cit., p. 826.

alle continue morti di ogni attimo vissuto. Fatima, quindi, sceglie di venire a Napoli nel tentativo di sfuggire a quella morte simbolica con cui deve fare i conti per poter ritrovare l'Altro che gli consenta di inserirsi nuovamente nella storia, di divenire nuovamente un soggetto.

Voglio tornare ora a quanto affermavo all'inizio dell'articolo in merito alla funzione di "assoggettamento" che la diagnosi esercita. Riferire la sofferenza di Fatima ad un processo intrapsichico e definirlo attraverso le categorie nosografiche della psichiatria (Fatima presentava una sintomatologia di tipo depressivo) non permetterebbe di cogliere la vera natura dell'ambivalenza che sappiamo accompagnare l'avventura migratoria.

Se è vero che l'«incontro con l'Altro è ciò che struttura la realtà psichica»¹⁵, si comprende allora ciò che Lacan intendeva affermare dicendo che il «mio desiderio» è il «desiderio dell'Altro». Se è vero che nei primi rapporti oggettuali si costituisce l'Altro come Cosa si comprenderà come sia sempre l'Altro ad orientare il desiderio del soggetto.

Ma è pur vero che la soggettività dell'immigrato, così come quella dell'abitante delle colonie, «non si costituisce a partire da un generico Altro [...] un Altro "particolare", che quell'immaginario invade e costituisce»¹⁶. La diagnosi, espressione di quell'«Altro particolare», «invade e costituisce» l'immaginario dell'immigrato; essa si presenta quindi con violenza e dà sostanza al desiderio di lattificazione (e con esso all'ambivalenza) dell'immigrato.

Voglio ancora sottolineare questo aspetto «particolare» dell'Altro con cui ha a che fare il migrante e di come esso sia alla base dell'esperienza del «fuori posto». Seguendo Žižek abbiamo visto come uno degli aspetti di tale particolarità consista nella pretesa della universalità con cui l'Altro si presenta all'immigrato. Žižek però ci aiuta a comprendere ancora un elemento che determina la violenza con cui ha a che fare l'immigrato nel paese dove giunge a vivere.

Dicevo di come Fatima, nel venire a Napoli, abbia cercato in fondo di sfuggire al senso di morte che la rottura dell'ordine simbolico nel quale era immersa (causata dalla sterilizzazione tubarica) aveva richiamato. Quel senso di morte, evocato dall'aver ucciso il Padre e dall'essere stata allontanata dalla madre, è

15 B. Moroncini-R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Commentario del seminario sull'etica di J. Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, in «Kainos», 7/2007.

16 R. Beneduce, *Etnopsichiatria*, Carocci, Roma 2007, p. 94

ciò che emerge come vissuto dell'azione violenta del desiderio dell'Altro. Il proporre la sterilizzazione senza tener conto dei significati violenti che tale proposta assumeva nei confronti di un ordine simbolico prestabilito, significa di fatto agire quella violenza soggettiva e simbolica sulle identificazioni identitarie cui faceva riferimento appunto Zizek, violenza che abbiamo visto provenire da un Reale, quello dei meccanismi economici e finanziari che determina il declinarsi dei processi di soggettivazione.

L'Altro che «invade e costituisce» l'immaginario dell'immigrato ha per queste ragioni un carattere estremamente violento; fa leva su quel desiderio di lattificazione e chiede di prendere posizione rispetto all'ambivalenza che tale desiderio esprime, uccidendo il Padre. Tale dinamica favorisce il costituirsi di un legame sociale basato su elementi fluidi funzionali al "consumo" veloce degli oggetti che assumono un carattere immaginario. Tale dinamica si realizza, chiaramente, non solo rispetto agli oggetti ma anche rispetto alle relazioni.

Venendo a mancare l'ordine simbolico di cui il Padre era garante l'immigrato si trova immerso in un universo di immagini che costella un rapporto di natura consumistica con la realtà, natura di rapporto che la società nella quale si trova a vivere tende a promuovere. Di qui il senso di vuoto e di continua ricerca di un qualcos'altro che spesso contraddistingue i racconti che essi fanno. Riprenderò alla fine di questo scritto questo tema della ricerca di "altro".

Voglio solo accennare brevemente adesso ad un'altra storia che ci consentirà di introdurre uno degli aspetti fondamentali attraverso cui la lettura dell'esperienza del migrante assume un senso più pieno.

Sara viene da un paese dell'Africa centrale. È la figlia del capo di un clan importante nel suo paese, prima figlia della prima moglie di questi.

Sara ha subito da bambina una prima infibulazione, consistita nell'asportazione del clitoride.

Le viene permesso di studiare e si reca nella capitale del suo stato per frequentare la scuola, fino alle superiori. Qui viene accolta da uno zio materno che ha rapporti commerciali con l'Italia. Quando giunge in età da marito, apprende che il padre l'ha promessa in sposa ad un nobile di un altro clan e ha predisposto perché si effettui una seconda operazione di infibulazione (faraonica), che, con l'asportazione delle labbra renda il corpo di Sara totalmente puro, così da poter essere donato. A questo punto decide di scappare e con l'aiuto dello zio riesce a giungere in Italia.

Quando la incontro anche lei presenta una sintomatologia di tipo depressivo. Sul suo corpo sembrano combattersi civiltà, società, “culture” diverse. La violenza con cui si manifesta lo scontro tra realtà così diverse è tutta sul corpo di Sara. In qualche modo la sua storia sembrerebbe essere speculare a quella appena ricordata di Fatima. In realtà ciò che emerge è in ogni caso un «corpo occupato», per usare un’espressione di Fanon, un corpo senza parola, un corpo la cui possibili narrazioni appaiono bloccate nell’attimo della violenza.

Il rapporto tra corpo e parola nell’immigrato è un tema enorme, che non è possibile sviluppare qui, ma su cui andrebbe operata una riflessione profonda. La rottura della continuità tra l’esperienza del proprio corpo e quella della parola costituisce infatti una delle pieghe nelle quali la violenza della situazione migratoria si insinua e prende forma.

Ho voluto però ricordare la storia di Sara anche perché lei, come tanti migranti incontrati in questi anni, tra le varie espressioni che usa per descrivere il suo stato afferma di sentirsi in una «terra di mezzo».

Ritorno ancora a Ermanno Rea quando in *Napoli, ferrovia* ricordando il suo lasciare Napoli per andare a vivere a Roma, lo descrive come un «distacco dalla matrice» che in lui generò «insieme una perdita lacerante e una conquista di libertà»¹⁷. Egli si sentì «uno straniero, anzi un rinnegato che si è fatto straniero. Io assomiglio in un certo senso all’ebreo marrano, all’ebreo-non ebreo che ha rinnegato la propria cultura ma che nell’intimo del cuore ne conserva, combattuto, la memoria e, con essa, la memoria del suo stesso rifiuto, trasformato quasi in pegno d’amore!»¹⁸.

Scompare così la differenziazione tra vittima e carnefice, tra rifiuto e amore. L’amore e l’odio si congiungono, divengono aspetti diversi della stessa realtà¹⁹.

17 E. Rea, *Napoli, ferrovia*, in *Rosso Napoli*, cit., p.753.

18 Ivi, p. 852.

19 In *Il perturbante* Freud introdusse il tema della coincidenza di Eros e Thanatos. Per scrivere questo breve saggio aveva interrotto la stesura di *Al di là del principio del piacere* con il quale introdusse la pulsione di morte accanto ad Eros come basilare delle vicende psichiche dell’individuo. U. Curi in un suo prezioso saggio, *Straniero*, fa notare come l’ambivalenza che lo straniero (l’immigrato quindi) richiama, rimandi alla duplicità del nostro essere, alla costitutiva identità di Eros e Thanatos, alla inevitabilità della presenza morte nella vita. È questa, secondo Freud, la dinamica che conduce al vissuto del perturbante. L’immigrato quindi ci pone di fronte ad un’esperienza che assume un aspetto necessariamente perturbante.

Quando Beneduce fa notare come uno degli aspetti fondanti il campo di ambivalenze nelle quali il fenomeno migratorio si realizza è proprio il fatto che l'immigrato vive il suo «verso dove migrare» come un'ingiustizia rispetto alla quale è vittima ma anche esecutore vuol forse dire la stessa cosa che dice Rea.

A questo proposito la vicenda di Irina (altro nome fittizio) appare esemplare. La donna, ufficiale dei servizi segreti (il KGB) dell'ex URSS prima e del suo paese poi era dovuta scappare da qui perché accusata, a suo dire ingiustamente, di aver fatto sparire alcuni documenti importanti, sospettata quindi di spionaggio. Era arrivata in Italia circa dieci anni prima del nostro incontro, ma aveva chiesto asilo politico solo due anni prima. Negli otto anni di clandestinità aveva vissuto una condizione di grande isolamento che comunque perdurava anche dopo la prima visita presso la Commissione per il riconoscimento dello status di rifugiato. Dopo il diniego aveva presentato ricorso ma il suo stato di deflessione del tono dell'umore si era ulteriormente accentuato, per cui era arrivata all'ambulatorio con una diagnosi di «sindrome ansioso depressiva». Anche Irina, come Sara, per descrivere il suo stato, affermò di sentirsi in una «terra di mezzo». La forte ambivalenza di Irina si esprimeva con l'alternanza di sentimenti ostili e idealizzanti nei confronti del suo paese e del paese di accoglienza e con la sensazione di vergogna rispetto alla sua vicenda e alla sua attuale condizione. Tale sentimento di vergogna era frammisto a sentimenti fortemente aggressivi nei confronti del sistema di servizi di cui faceva parte (per l'ingiustizia subita), dei suoi connazionali qui in Italia (che venivano vissuti con una coloritura paranoica) e dello stesso paese che l'aveva ospitata (per le lungaggini nelle procedure di accoglienza). La nostalgia che connotava il suo raccontarsi «interpretata attraverso la categoria dell'ambivalenza, permette dunque di riconoscere significati nuovi e contraddittori nell'esperienza e nell'esperienza dell'immigrato. Essa può esprimere una critica nei confronti del nuovo contesto, mostrandosi talvolta nella resistenza all'«integrazione»²⁰. Il lungo periodo intercorso prima della richiesta di asilo (circa otto anni) e la stessa deflessione del tono dell'umore che conduceva Irina a una sfiducia generalizzata nei confronti del proprio progetto sono espressioni proprio di tale resistenza.

In questa prospettiva si può comprendere maggiormente l'affermazione

20 R. Beneduce, *Etmopsichiatria*, cit., p. 252.

dello stesso Beneduce quando dice che «l’etnopsichiatria della migrazione è per buona parte proprio una “clinica dell’ambivalenza”»²¹. Vorrei sottolineare però come per cogliere pienamente il senso di questa affermazione bisogna inevitabilmente riferirsi ai contesti nei quali la vicenda migratoria si sviluppa, e in particolare al paese di origine del migrante e a quello che l’accoglie.

Interpretare l’ambivalenza di Irina solo come una evenienza intrapsichica significherebbe di fatto riproporre un approccio che non tiene conto degli aspetti situazionali. Il migrante è oggetto di vissuti ambivalenti sia da parte della comunità di origine che da parte di quella di accoglienza e la sua resistenza all’integrazione va letta in questo quadro. Il disagio di cui egli è portatore può essere compreso quindi solo in rapporto al contesto (prossimo e lontano) nel quale la migrazione si realizza. È questa la dimensione in cui si dipana la violenza come la descrive Žizek.

Nel caso di Irina bisogna tener presente molti fattori: la forte adesione, durante il periodo sovietico, a forme identitarie di natura ideologica e la distruzione di tale immaginario nel periodo successivo alla caduta dell’URSS. Inoltre il proporsi di un modello di legame sociale, quindi di intendere l’essere umano, totalmente nuovo in quei paesi, il perpetuarsi di forme oppressive di potere (la polizia del paese post comunista continuava a cercare Irina a distanza di anni), il rifiuto da parte dei familiari (il marito e i figli di Irina) che avevano assunto, sebbene per motivi diversi, un atteggiamento di condanna nei suoi confronti. E ancora: le relazioni basate sulla competizione, su diffidenze e invidie reciproche con i connazionali qui in Italia, la proposizione di un modello di donna dell’Est emigrata che lei viveva come mortificante (anche a causa di quanto appena detto in merito alle forme in cui aveva maturato la sua immagine), le lungaggini e le contraddizioni di un sistema di riconoscimento della condizione di rifugiato, le difficoltà economiche etc.

Così Irina viveva uno stato di perenne nostalgia. Il ricordo del suo paese aveva assunto caratteri ossessivi; amava tornare alle passeggiate lungo le strade della sua città che ricordava riproponendo, anche visivamente, dentro sé le immagini di singoli particolari...un albero...un muro. Ogni piccolo angolo sembrava assumere dignità di un “luogo” in cui potersi riconoscere, attraverso la memoria.

Napoli era vissuta invece in modo totalmente diverso. Nonostante ella

21 *Ibidem.*

vivesse nella città partenopea da più di dieci anni avvertiva un senso di smarrimento; riferiva di sentirsi in un vortice (Irina lo attribuiva al caos della città), l'unico posto in cui sembrava ritrovarsi era una panchina di fronte al mare dove poteva fermarsi a pensare. Ogni posto era un "non luogo", in cui anche la dimensione del tempo e quindi della narrazione e della parola appariva sospesa. E se non c'è tempo non c'è futuro.

Ritorna alla mente ancora Rea: «Che io abbia intrapreso un viaggio nel passato è ormai fuori dubbio. Com'è fuori dubbio che tale viaggio sottenda una domanda sul futuro: al suo culmine che cosa accadrà?»²² e con lui Irina: «Dottore, parlare con lei mi serve molto ma non potrò mai fare pace con il mio passato fino a quando non avrò un futuro».

Senza futuro non vi è possibilità di riconoscersi in un desiderio. Fethi Benslama afferma che il nocciolo duro della modernità consiste nel «desiderio di essere altro, di essere altrove»²³.

Forse la sfida che pone il fenomeno della migrazione alla nostra città è proprio questo: il costruire un futuro attraverso il recupero del proprio passato, evitando altro da ciò che si è. Interrogarsi quindi sul Reale della modernità appare quindi un impegno inderogabile per tutti coloro che si occupano della cura dei migranti se si vogliono costruire azioni che non sfuggano ad una dimensione di etica politica.

22 E. Rea, *Napoli, ferrovia*, in *Rosso Napoli*, cit., p. 890.

23 F. Benslama, *La psicoanalisi alla prova dell'Islam*, Il Ponte, Firenze 2012, p. 215.