

L'INCONTRO CON LO STRANIERO

Problematiche della convivenza in contesti multiculturali

Alessandro Cerutti

Il rapporto tra le culture è segnato dal bisogno di attribuire dei significati alla presenza dell'altro, sia per proteggersi dall'ansia che genera ogni presenza che turba gli equilibri esistenti, sia per individuare intersezioni tra significati che permettano di avvicinare le culture, metterle in dialogo, integrarle in parte e riconoscerne insieme la diversità. Un processo non facile perché, oltre l'intelligenza logico-razionale, mette in gioco l'intelligenza emotiva con le sue dinamiche, dall'ansia e dalla paura alla curiosità e al desiderio.

Ormai da tempo l'Europa è diventata l'epicentro di una vasta migrazione di popoli che dall'Est e dal Sud del mondo cercano una disperata via di fuga alla fame, alla persecuzione politica, a un orizzonte senza progetto e senza avvenire. Come accadde per gli Stati Uniti a cavallo tra otto e novecento, ora anche gli Europei sono chiamati a confrontarsi con la sfida dell'incontro con l'Altro, lo *straniero*.

Il fenomeno migratorio attuale rappresenta uno degli aspetti della globalizzazione che attraversa la contemporaneità. Ne è un effetto e un motore. Rispetto alla grande emigrazione transoceanica tra Ottocento e Novecento, o a quelle intraeuropee degli anni Sessanta e Settanta, le attuali migrazioni evidenziano un progressivo incremento dei flussi insieme a un aumento dei Paesi di origine e di accoglienza degli immigrati. L'Italia, come il Portogallo, la Spagna e la Grecia, è ormai da trent'anni una delle nuove mete.

La convivenza con la diversità culturale, con le storie e i costumi di chi ha maturato le proprie origini e parte del proprio percorso esistenziale in luoghi della terra per molti di noi fino a ora solo immaginati, con le loro memorie e le loro peripezie, i loro incubi e i loro sogni, convinzioni e fedi, è dunque una domanda del nostro tempo. Una sollecitazione tuttavia non priva di aspetti critici, tanto da essere a volte subita come una minaccia per la stabilità del sistema, fino al punto di partecipare alla crescita di fondamentalismi nostrani che accarezzano l'eco nostalgico dell'identità etnica pura, di un'immaginaria cultura territoriale; che richiamano superati concetti di razza, resistendo all'idea che la storia è segnata da continui meticciamenti, e che, infine, non rinunciano alla rappresentazione di una globalizzazione intesa come omogeneizzazione e imperialismo culturale.

Tre meccanismi di difesa

Quali profonde dinamiche muovono una tale logica relazionale? A quali risonanze della mente, innanzitutto, fa appello un simile atteggiamento intollerante, capace peraltro di superare i confini della personalità individuale e di diffondersi a interi gruppi sociali, di folgorare più o meno uniformemente intere masse e di degenerare fino alla guerra?

Sono ormai iscritte nel passato delle attuali democrazie pagine drammatiche di odio razziale e, tuttavia, qualcosa di atavico sembra continuamente cercare di riproporsi sulla scena del tempo e, in contesti geografici esterni al perimetro dell'Occidente, si consuma in vasta portata all'ombra del nostro diniego. Con la capacità suggestiva di chi scrive che «la storia dovrebbe essere visitata come un grande trattato di psicopatologia sociale», G. Di Chiara (1999) analizza il razzismo come una tipologia di *sindrome psicosociale*, intendendo un insieme di comportamenti collettivi generati da angosce di origine inconscia condivise, in un certo momento, da un gruppo sociale.

Il razzismo è dunque, in questo senso, una patologia di gruppo, l'espressione di meccanismi di difesa socializzati, di una conflittualità intrapsichica spostata a livello interpersonale.

Tra i fattori che possono generare un simile decadimento dei rapporti civili vi sono l'insicurezza e la minaccia alla propria identità, che possono unirsi al deterioramento delle funzioni contenitrici dell'istituzione di governo.

I fenomeni di immigrazione e i recenti episodi di terrorismo internazionale, direi, mobilitano vaste angosce. L'insicurezza e la paura per la diversità dell'Altro, diversità che fa tremare le certezze, che obbliga a mettersi in discussione, che punge la nostra stabilità, creano le condizioni per *meccanismi di scissione* tra gruppi sociali, anticamera dell'odio razziale.

La scissione è un meccanismo di difesa psicologico di cui Freud scrisse a proposito delle modalità che l'Io utilizza per alleviare l'angoscia. M. Klein ripropose il concetto per descrivere l'operazione attraverso cui l'Io si libera dall'angoscia di morte: scindendosi, come l'oggetto, in buono e cattivo, cerca di ripararsi dalla consapevolezza della propria distruttività e di preservarsi dal senso di persecuzione.

È bene precisare che le divisioni tra i gruppi sociali non sono sempre e solo effetto di meccanismi difensivi di scissione. Esse possono infatti essere funzionali allo sviluppo della società stessa, alla sua salute si potrebbe dire.

Le motivazioni potrebbero, ad esempio, essere economiche o politiche. Tuttavia, certe divisioni possono generarsi o rafforzarsi per via di meccanismi di difesa psicosociali. In questo caso l'isolamento è particolarmente resistente e l'incomunicabilità risponde a un bisogno che ha certamente poco a che vedere con la funzionalità sana di una società strutturata.

Al meccanismo della scissione si associa quello della *proiezione*: la propria distruttività, rimossa, è proiettata sul gruppo esterno. Gli altri, gli stranieri, gli immigrati, diventano così cattivi, malvagi, perversi, sporchi, pericolosi.

Alla proiezione segue infatti il senso di persecuzione. E la realtà oggettiva si riveste di un'immaginazione adombrata di fantasie minacciose radicate nel profondo del nostro Inconscio.

Il meccanismo di difesa della proiezione spiega anche, secondo G. Devereux (1972), le resistenze che si realizzano nei processi di acculturazione: si resiste alla presa in prestito di elementi tipici di altre culture perché si respinge l'identificazione con l'*out-group*, oggetto della proiezione dei nostri materiali rimossi. Si perde in questo modo la bellezza dell'incontro interculturale, il gusto dell'interazione trasformativa. A volte può capitare che nei confronti dello straniero si costruiscano costumi chiaramente opposti: definendo gli usi e i costumi di altre società in funzione del proprio mondo interno rimosso, si finisce per comportarsi in modo reciprocamente inverso.

Per il meccanismo di difesa della *formazione reattiva* si finisce per ostentare le proprie differenze: ciò che è respinto da un gruppo, che appartiene a quella che Devereux chiama *cultura latente*, diventa virtù per l'altro.

Se il gruppo degli immigrati è squalificato, il gruppo di appartenenza, per converso, è *idealizzato* e si appropria di un fermo senso di onnipotenza. Gli altri diventano i cattivi, noi i buoni. Gli immigrati sono il male, noi il bene.

In simili condizioni di regressione le relazioni nei gruppi possono assumere un aspetto fusionale totalmente gratificante, come quelle con la madre nelle precoci fasi dello sviluppo (Anzieu, 1971). Proprio in queste condizioni il gruppo può abbandonarsi alla scelta di leader che abbiano i caratteri di *mercanti di illusioni*, capaci di fornire un'ideologia unificante che confermi il senso di onnipotenza e il piacere narcisista in atto (Chasseguet-Smirgel 1975).

Atteggiamenti ideologici

Scissione, proiezione, idealizzazione sono i meccanismi di difesa che fondano il razzismo come sindrome psicosociale, radicato in quelle che G. Di Chiara chiama *culture paranoici e maniacali*, gli equivalenti sociali dei rispettivi caratteri patologici individuali. Tali culture sono legittimate e trasmesse dagli stessi sistemi educativi, accolgono e avvolgono il bambino fin dalla nascita, informano le rappresentazioni preventive delle sue figure di riferimento. Essendone contaminato il suo ambiente di sviluppo, c'è da chiedersi fino a che punto, e soprattutto a quale prezzo, è possibile

un'emancipazione da queste. La scuola, ad esempio, che dovrebbe sorreggere l'esercizio della curiosità, la capacità critica e lo sviluppo di un pensiero autonomo, quando è separata dal resto della realtà, quando limita il percorso di un apprendimento approfondito in favore di una precoce specializzazione, quando si prefigge la maturazione di abilità tecniche e cognitive a scapito di quelle affettive, di una sana capacità di autointerrogazione e conoscenza di sé, di esplorazione delle proprie dinamiche emotive, finisce per colludere con le difese patologiche psicosociali che dovrebbe invece spezzare.

La conseguenza delle culture paranoide e maniacali è l'affermarsi di vasti atteggiamenti ideologici e di fanatismi, la perdita della ricchezza dei gruppi sociali, costituita dalla complessità delle componenti, l'impossibilità di sviluppare interazioni foriere di mutamenti costruttivi. Fermi nell'idealizzazione del gruppo di appartenenza, si perde la possibilità di apprendere qualcosa dall'Altro, il *diverso*, l'immigrato. La maniacalità può poi essere sostenuta e radicalizzata per fini sociali o politici particolari. D. Meltzer (1973), descrivendo lo sviluppo del potere tirannico nella Germania nazista, spiega come le ansie sociali mosse dalla fragile condizione economica nazionale costituiscono una condizione di suscettibilità alle promesse illusorie del tiranno e del sottogruppo da lui guidato che, scindendosi dal resto della società, attraverso meccanismi di proiezione e idealizzazione sostenuti dalla propaganda ha prima portato a una vera forma di tirannide e poi, per perpetuarne l'esistenza, ha ulteriormente radicalizzato i processi sociali patologici su cui era fondata, fino ad arrivare alla guerra e al genocidio.

Anche un fenomeno che travalica i confini nazionali, come la guerra, infatti, si radica almeno in parte nel mondo interiore di ciascuno. F. Fornari (1965) spiega come la guerra sia vissuta come una difesa da un nemico esterno che vuole distruggere il nostro oggetto d'amore, che sia questo la religione, la nostra cultura, la patria. La guerra è il prodotto della costruzione di un nemico su cui viene proiettata la colpa per problemi che sono di competenza di tutti. Il nemico esterno è il riflesso di quello interno, quelle entità fantasmatiche che Fornari chiama «il Terrificante».

Non sono soltanto ragioni oggettive a determinare un attacco di guerra, ma sono attivi, dunque, anche meccanismi psichici riflesso di profonde angosce dell'uomo. E forse, mi chiedo, questo è tanto più vero in una nuova tipologia di guerra che minaccia il nostro tempo, quella cosiddetta *preventiva*, dove le connotazioni oggettive del pericolo del nemico sfumano in quelle emotive e fantasmatiche.

Fornari spiega che solo attraverso un'operazione di riappropriazione dell'aggressività di ciascuno, monopolizzata dallo Stato, è possibile il passaggio a una cultura di pace.

Un'operazione di autoconsapevolezza accompagnata dal credito attribuito a un'istituzione sovranazionale, che chiama *istituzione omega*, capace di interpersi, con funzioni di Super Io, tra i diversi Stati. Si delinea così la possibilità di costruire una cultura aperta all'Altro che sappia integrare, spiega ancora Fornari (1969), un atteggiamento orientato alla *diffidenza*, tale per cui l'Altro è solo pericoloso e dove l'unico rapporto possibile è il dominio, con un atteggiamento orientato alla *confidenza* che fonda il rapporto umano con l'Altro tramite l'identificazione. In questo modo è possibile la convivenza multiculturale, dentro e fuori i confini nazionali.

Sistemi costruttivi

L'intolleranza verso lo straniero sembra dunque reggersi su profondi meccanismi mentali patologici. Ma fin dalle origini operano nella nostra mente anche *sistemi di funzionamento costruttivi*.

M. Klein illustrò come, in quella condizione della mente che chiamò *posizione depressiva* ai meccanismi di scissione, si sostituiscano quelli di integrazione; come, in questa condizione, la mente permetta di maturare la consapevolezza delle proprie proiezioni e di costruire un sano senso di responsabilità. G. Di Chiara sottolinea quanto questo permetta lo sviluppo della lungimiranza, della capacità cioè di comprendere che vale la pena di aprirci all'Altro, possibile portatore di idee nuove e utili. Si apre qui la supposizione della socialità come una qualità intrinseca all'uomo,

piuttosto che come una necessità a cui l'umanità deve piegare la traiettoria delle pulsioni con inevitabile *disagio*, dunque, connesso alla *civiltà*.

Le capacità integrative e riparative della mente sono alla base di quella che Di Chiara (1999) chiama *cultura della cura e della responsabilità*, opposta a quella maniacale e paranoide in cui si radica il razzismo. Tale cultura fonda il senso di comunità e di solidarietà, di attenzione e di riguardo per l'Altro; la consapevolezza che siamo tutti responsabili di quello che accade nel gruppo, nella società, nel mondo. Tutti responsabili di tutti per «sentire nostre, come sono, le parti separate del mondo, delle città, degli altri uomini, delle istituzioni» (1999, p. 32).

Per approdare a questa meta non è utile, come spiega M. Rustin (1994), ricorrere a tecniche colpevolizzanti e accusatorie delle tesi dei razzisti, obbligandoli *a ragionare meglio*, a modificare le loro ideologie. Freud si avvale della tecnica delle associazioni libere per il lavoro clinico, non di procedimenti punitivi di giudizio morale. Non è neppure emarginando i razzisti e idealizzando gli immigrati, potremmo dire, che ci si emancipa da una posizione schizoparanoide della mente. La si riproduce soltanto in forma inversa. Né è sufficiente concentrarsi sui contenuti dei pregiudizi, dissacrandone le origini storiche e sociali, per approdare a quella che l'autore chiama «società buona» (distinguendola da quella «anti-razzista»), ma occorre invece porre l'attenzione sui processi emotivi profondi sottesi a quei pensieri. È opportuno iniziare a coltivare, a partire dalla scuola, l'accoglienza e la conoscenza della dimensione emotiva dell'uomo, promuovendo una maggiore autoconsapevolezza e ricerca di sé, il riconoscimento delle proprie dinamiche inconsce, del proprio mondo interiore.

Una maturità emotiva che fonda le *capacità relazionali* (Blandino, 1996).

È in nome delle parti più nascoste e subdole di noi stessi, infatti, che Freud, *maestro del sospetto* (cfr. Ricoeur, 1966) come Marx e Nietzsche, ci ha insegnato a dubitare delle certezze della nostra coscienza, mettendoci in guardia verso gli aspetti più profondi e sfuggenti della nostra interiorità. La psiche è un territorio molto più ampio della coscienza. Ne deriva la necessità di illuminare e dare cittadinanza a questi aspetti altrimenti condannati alla *clandestinità*. La necessità di accogliere e parlare allo straniero che è in noi prima di incontrare quello che è fuori, l'Altro, l'immigrato *perturbante*.

Con il termine *perturbante* Freud intese proprio indicare qualcosa di angoscioso che, rimosso, fa ritorno. Si tratta di qualcosa di familiare alla vita psichica fin dalle origini, ma che è stato rimosso perché poco funzionale allo sviluppo adattativo. Freud individuò nella morte, nel femminile, la prima dimora di ogni uomo, così come nella forza delle pulsioni che si traduce nella follia esempi di inquietanti estraneità, di elementi perturbanti. Tali elementi, quando vestiti dal prossimo ci inquietano tanto di più quanto ne sentiamo in noi un misterioso eco. Lo straniero, allora, come scrive J. Kristeva (1988), è perturbante perché «ci ricollega ai nostri desideri e alle nostre paure infantili dell'altro, l'altro della morte, l'altro della donna, l'altro della pulsione incontrollabile» (p. 174). Se lo straniero è dentro ciascuno di noi, in un certo senso possiamo concludere che siamo tutti stranieri, che lo straniero è il lato nascosto e occulto della nostra identità. Quando fuggiamo dallo straniero, in fondo, fuggiamo da noi stessi, da quegli aspetti profondi della nostra psiche che rimuoviamo e proiettiamo su di lui.

L'impatto sull'immigrato

Lungi dal far giustizia in queste poche righe della complessità del disagio che può attraversare colui che si confronta in prima persona con l'esperienza dell'emigrazione e dell'integrazione nella società ospitante, è tuttavia fondamentale chiedersi che impatto hanno sulla sua persona i meccanismi che fondano l'intolleranza e come questo complichino ulteriormente la strada della convivenza multiculturale.

Numerose possono essere le difficoltà che l'immigrato incontra nel corso del suo percorso migratorio, dal senso di sradicamento ai vissuti di lutto, dal cambiamento culturale alla precarietà abitativa e lavorativa, ma certo le attitudini negative della comunità ospitante giocano un ruolo non

di poco conto nella costruzione della sua sofferenza. Come non si emigra (non sempre almeno) perché si è psicologicamente instabili, come ha invece sostenuto il paradigma della selezione negativa, così non si diventa folli dopo essere emigrati solo per via della slatentizzazione di una vulnerabilità individuale pregressa sollecitata dal cambiamento socioculturale, ma bisogna invece interrogare le variabili del contesto di accoglienza.

Ecco allora che per l'immigrato i sentimenti di nostalgia, come invita a riflettere R. Benedice (1998), non sono soltanto un melanconico abbandono a un tempo passato, romanizzato dai colori del proprio immaginario, ma costituiscono soprattutto un'ostinata forma di resistenza al contesto ambientale avverso e sfavorevole del tempo presente. Un ambiente spesso ostile e sordo alla singolarità di ogni individuo, perennemente annegata in categorie etniche stereotipate. L'appello alla memoria funziona come una risposta a un deficit di identità, una modalità critica di relazione con il contesto presente. È un vissuto complesso quello della nostalgia, sensibile a caricarsi anche di aspetti legati alla storia individuale e collettiva dell'immigrato: «In essa resiste la memoria privata e collettiva dell'immigrato, opponendosi a uno spazio esterno e a un contesto simbolico vissuti come invasivi, di cui viene sentito cioè il potere di operare una sommessa ma non meno feroce colonizzazione interiore» (p. 58).

Una resistenza, quella della nostalgia, che può esprimersi anche attraverso l'espressione della sofferenza secondo precisi idiomi culturali a cui consegue la ricerca di quelle strategie terapeutiche tradizionali attentamente esplorate da T. Nathan. Si gioca qui il tentativo di sottrarsi a un'altra triste forma di subdola colonizzazione: quella delle scienze biomediche e psicologiche quando avanzano irremovibili pretese universalistiche (Benedice 1998).

In un quadro così critico l'identità etnoculturale è costruita e ricostruita scivolando sulle tensioni del contesto presente. A tal proposito, l'etnopsicologa canadese E. Corin (1997) spiega che l'identità etnica è costituita da tre componenti: un'identità che fa riferimento alle radici, che si sviluppa nei processi di socializzazione a partire dall'infanzia, un'identità esito della partecipazione alla vita sociale e civile di un Paese e al possesso dei diritti civili e, infine, ciò che mi interessa qui rilevare, un'identità che viene ricostruita come reazione alla separazione dal contesto originario e all'insediamento nella nuova comunità, dove diventa una forma di ancoraggio in risposta alla minaccia che l'immigrato sente su di sé in quanto straniero. Difende la sua differenza perché qualcuno la minaccia.

L'identità etnica non è altro, infatti, che uno «strumento di selezione e di distinzione - come precisa G. Devereux (1975) - di sé rispetto agli altri, che si sviluppa nel contatto e nel confronto con un altro gruppo». Devereux tiene comunque a precisare che essa non è mai il frutto di una generalizzazione induttiva a partire da particolari comportamenti: non è possibile effettuare nessuna predizione sul comportamento di un immigrato arabo, ad esempio, per il fatto che è «un Arabo». Non naturalizziamo ciò che è invece contestuale. In contesti critici e conflittuali l'ostentazione delle differenze, di cui ho già riferito qualcosa, può delinarsi anche come una modalità di difendere la propria esistenza. Ma nel momento in cui un individuo decide di definirsi ostentatamente e soltanto secondo un certo profilo, che assume i connotati di un imperioso Super Io, la complessità delle sue appartenenze viene ridotta a una soltanto, con inevitabile disfunzionalità.

D'altra parte, l'antropologia (ad esempio Wikan, 1999) ha decostruito i concetti di etnia e cultura intesi come blocchi monolitici perennemente statici. Le culture sono terreni aperti alle contaminazioni e conflittuali al loro interno. Che senso ha allora chiedersi chi è un arabo, un albanese o un rumeno come se l'appartenenza originaria determinasse il suo comportamento? Ha forse più senso chiedersi, invece, quanto noi stessi contribuiamo a determinare i comportamenti degli altri, degli immigrati, nella misura in cui, attribuendogli prima ciò che spesso non accettiamo di noi stessi, cerchiamo poi di dominarli. In questo modo, invece di aprirci alle differenze, le costruiamo in modo perverso e le radicalizziamo. Invece di accogliere lo straniero che è in noi lo perseguiamo fuori, in un goffo girotondo con noi stessi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anzieu D., *L'illusion groupale*, in «Nouvelle Revue de de Psychoanalyse», 4, 1971.
- Beneduce R., *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria migrazioni in un mondo creolo*, Franco-Angeli, Milano 1998.
- Blandino G., *Le capacità relazionali. Prospettive psicodinamiche*, UTET Libreria, Torino 1996.
- Chasseguet-Smirgel J., *L'Ideale dell'Io. Saggio psicoanalitico sulla «malattia d'identità»*, Cortina, Milano 1991.
- Devereux G., *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Bompiani, Milano 1975.
- Di Chiara G., *Sindromi psicosociali. La psicoanalisi e le patologie sociali*, Cortina, Milano 1999.
- Fornari F., *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1975.
- Fornari F. (a cura di), *Dissacrazione della guerra. Dal pacifismo alla scienza dei conflitti*, Feltrinelli, Milano 1969.
- Freud S., *Il perturbante*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1970.
- Freud S., *Feticismo*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. X, Boringhieri, Torino 1979.
- Freud S., *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. X, Boringhieri, Torino 1979.
- Klein M., *Contributo alla psicogenesi degli stati maniaco-depressivi*, in *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978.
- Klein M., *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, in *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978.
- Kristeva J., *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Meltzer D., *Stati sessuali della mente*, Armando, Roma 1975.
- Ricoeur P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Rustin M., *La società buona e il mondo interno. Psicoanalisi, politica e cultura*, Borla, Roma 1994.
- Wikan U., *Culture: a new concept of race*, in «Social Anthropology», 7, 1999.
- Alessandro Cerutti – psicologo – via Finalmarina 24 - 10126 Torino - e-mail: alcerutti@tiscali.it