

LA PSICOANALISI
ALLA PROVA DEI FENOMENI MIGRATORI.
*ADOLESCENTI MIGRANTI E NUOVO MONDO: GEOGRAFIE
DELL'INCONSCIO* DI MARIA LAURA BERGAMASCHI

DI EMANUELE TARASCONI

«Accogliere chi? Un ospite interno. Accoglierlo prima di esaminarlo e eventualmente respingerlo. Intrepidezza, atteggiamento infinitamente più ricco e alla fine forse più efficace della prudenza di chi edifica muraglie»
E. Fachinelli¹

Il fenomeno delle grandi migrazioni, che nella contemporaneità sta influenzando in modo estremamente significativo le trasformazioni sociali a livello globale, pone una serie di problematiche che investono differenti livelli di comprensione. Primariamente, la domanda verte sul rapporto del soggetto con l'alterità dello straniero, di colui che, tentando di raggiungere l'Europa dal paese d'origine, si lascia alle spalle un sistema culturale, una lingua, un sistema valoriale, una tradizione per incontrarne un'altra. Nella contemporaneità lo straniero è rigidamente identificato con l'immagine triste e marchiata dalla solitudine del migrante o con quella persecutoria del terrorista. In ogni caso si assume come necessaria una fondamentale asimmetria, per la quale un soggetto riconosce un altro come straniero senza considerare di essere a sua volta, nei suoi confronti, uno straniero. Jean-Claude Milner² riconosce due fondamentali esperienze che un soggetto fa nell'incontro con lo straniero, la prima delle quali riguarda la differenza linguistica: è straniero colui che, parlando una lingua differente, non riusciamo a situare all'interno del nostro campo di circolazione della parola, il campo sociale. In secondo luogo, straniero è colui del quale ignoriamo il nome, e anche nel caso in cui lo conoscessimo, non lo ricollegheremmo a nulla se non ad una dissonante sequenza di suoni. Quest'asimmetria fra un punto di riferimento centrale e l'alterità dello straniero non cambia invertendo le parti e cambiando punto di vista, in quanto si invertirebbe solo specularmente il rapporto, rimanendo inalterata la differenza. Nell'esperienza dell'empatia, possiamo metterci nei panni di un adolescente migrante che per la prima volta incontra una nuova cultura, una nuova lingua, un nuovo mondo, ma così facendo non faremmo che ribaltare i ruoli, in nessun caso depotenziando questa asimmetria che si presenta, oggi, come una necessità strutturale insita in questo tipo di relazione.

In realtà, ricorda Milner, essa non è sempre esistita, ed anzi c'è stato un tempo in cui il rapporto fra il soggetto e l'alterità dello straniero era contraddistinta da una chiara

1 E. Fachinelli, *La mente estatica*, Milano, Adelphi, 1989, p. 15.

2 J.-C. Milner, *Dall'ospite al nemico, dal prossimo al lontano, i nomi dello straniero*, «Lettera» 6 (2016), pp. 17-29.

reciprocità. È il caso della Grecia classica, nella quale la figura dello *ξένος* richiamava chi, venendo da lontano per un tempo limitato, veniva trattato da pari a pari, dando per assunto che non si trattasse di uno schiavo. Quest'ultimo, infatti, non aveva un nome proprio, e l'appellativo *ξένος*, riferito ad un viaggiatore del quale non si conosceva il nome, stava proprio a sostituire questo supposto nome da uomo libero. Questo gesto di cortesia è ben esemplificato dal dialogo platonico delle *Leggi*³, che si svolge a Creta e vede, come partecipanti, un cretese e due stranieri, uno proveniente da Atene e l'altro da Sparta. Prendendo come modello quello attuale dell'asimmetria, ci potremmo aspettare che il cretese sia l'unico a chiamare tutti gli altri *ξένος*, stranieri. Al contrario, durante il dialogo sia l'ateniese che il lacedemone si rivolgono al cretese chiamandolo con lo stesso nome che egli attribuisce a loro, *ξένος*.

Ci sono altre tracce di questa assoluta reciprocità anche nella cultura latina, esemplificata dai rapporti fra *hospes* e fra *hostis*. L'ospitalità, nella romanità classica, presumeva che l'ospite che entra nella cerchia di appartenenza dell'altro rispettandone le regole fosse trattato da pari: questa reciprocità penetra in alcune lingue romanze come il francese o l'italiano, che usano il termine *ospite* per identificare sia colui che ospita sia colui che gode dell'ospitalità dell'altro. L'*hostis*, inteso come avversario in una guerra regolare e dichiarata, si riconosce come tale per un altro *hostis*, in un rapporto di reciprocità sancito da una regolare dichiarazione di guerra. Così come si è nemici di coloro i quali ci sono nemici, e si è ospiti di altri ospiti, nell'epoca classica lo straniero è strutturalmente straniero, riconoscendosi come tale, per un altro straniero. La differenza non è di struttura, ma riguarda primariamente la cerchia di appartenenza, ciò che abbiamo identificato come campo sociale o campo linguistico.

Oggi, di questa reciprocità non sembra essere rimasto che qualche residuo terminologico desueto: lo straniero oggi ha assunto le inquietanti sembianze dell'arabo ne *Lo straniero* di Camus, portatore di un'alterità intollerabile: un passo falso, ingenuo, un nonnulla, e lo straniero diventa il nemico, l'incontro diventa lotta. È proprio questo, infatti, l'ordinamento simbolico che fa da sfondo alle riflessioni della psicoanalista Maria Laura Bergamaschi nel sulle migrazioni nel suo *Adolescenti migranti e nuovo mondo: geografie dell'inconscio*⁴. Il testo, secondo volume della collana *Tyche* di Mimesis, ha come oggetto appunto la possibilità di una *tyche*, un incontro strutturalmente problematico e generativo con quell'intima estraneità di cui i recenti flussi migratori si fanno perfetti sembianti. Bergamaschi studia questo incontro alla luce della teoria psicoanalitica, qui applicata come disciplina atta a rappresentare epistemologicamente ed eticamente una visione scientifica sulla singolarità, su di un soggetto come portatore di una verità inconscia irriproducibile. Ed è proprio la dottrina di Jacques Lacan ad essere usata come pietra angolare per questa ricerca dalla multiforme identità. Fedele allo *junktum*⁵ freudiano che lega indissolubilmente la ricerca teorica con la pratica clinica, il testo non rappresenta una accademica dissertazione su un tema di rilevanza attuale, cadendo nell'errore di utilizzare indebitamente la psicoanalisi come una visione generale del mondo, bensì riesce

3 Platone, *Legg.*, I.

4 M.L. Bergamaschi, *Adolescenti migranti e nuovo mondo: Geografie dell'inconscio*, Milano, Mimesis – Tyche, 2, 2017.

5 Si tratta della particolare interconnessione tra due elementi (misure, leggi) tale da implicare che i due elementi vanno applicati o presi insieme, in blocco (cfr. Dizionario Sansoni, Tedesco-Italiano). Cfr. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, Poscritto del 1927, in *Opere di Sigmund Freud* (d'ora in poi OSF), vol. X, Milano, Bollati Boringhieri, 1924-1929.

nel tentativo di porre in tensione alcune classiche teorie del primo Lacan con alcune riflessioni emergenti dalla pratica clinica.

L'interesse, da questo punto di vista, si concentra soprattutto sulle dinamiche psichiche che investono gli adolescenti migranti. In quest'ottica, Bergamaschi mette in luce come, riprendendo l'assunto psicoanalitico che l'adolescenza si presenti con il ritorno di angosce di frammentazione tipiche della primissima infanzia⁶, la condizione dell'adolescente migrante si configuri come un quadro estremamente complesso in cui ad un periodo evolutivamente critico si sovrappone il peso simbolico e reale della migrazione. Questo doppio attraversamento, con il quale all'adolescente migrante si chiede di transitare da un ordine culturale ad un altro nel momento in cui egli è oltretutto impegnato nel difficile transito dall'età infantile all'età adulta, rende ragione di una dinamica psichica che smentisce un assunto fondamentale della psichiatria interculturale: la sofferenza psichica non è, come vogliono alcuni autori, una condizione a priori del processo migratorio. Essa, al contrario, sorge in relazione alle modalità con cui l'atto dello spostamento rivela al soggetto qualcosa di un suo punto di verità inconscio. La condizione della migrazione in adolescenza esaspera quello spostamento di posizione soggettiva tipico dell'età evolutiva, impastando indissolubilmente istanze corporee e istanze linguistiche (nella misura in cui, seguendo Lacan, l'inconscio sarebbe strutturato come un linguaggio⁷): l'incontro con una nuova lingua, da questo punto di vista, riattualizza quel "trauma originario" che la psicoanalisi strutturalista francese fa risalire all'incontro del soggetto *infans* con il linguaggio⁸.

La tesi qui esposta è che l'impatto con una nuova cultura, risignificando a posteriori il trauma edipico dell'ingresso nella dimensione del codice condiviso e della legge, riveli al soggetto e a chi gli sta attorno qualcosa del suo rapporto intimo con la cultura di appartenenza. Questo spostamento, nell'atto di tradurre una lingua in un'altra, apre inderogabilmente uno iato nella struttura inconscia del soggetto. Esso si ritrova *hilfflos*⁹, inerme, di fronte a ciò che significa per lui parlare, vivere, pensare, riconoscere ed essere riconosciuto come un soggetto di desiderio, in breve alla tragicità intrinseca che caratterizza ogni esperienza di parola. Lo stato di inermità di fronte ad un nuovo codice è comprensibile alla luce della teoria psicoanalitica, per la quale la cultura, nel suo insieme di elementi linguistici ed emotivi, si costruisca principalmente a scopo difensivo al fine di far fronte alle angosce primordiali di distruzione e frammentazione che assoggettano il bambino nei primi anni di vita in riferimento ai due grandi temi che, secondo Lacan, sfuggono alla funzione bonificatrice del registro simbolico ponendosi come eminentemente reali: la morte e la sessualità¹⁰. Se l'attuale ordinamento simbolico pone lo straniero in una situazione di asimmetria rispetto al modello culturale di chi lo ospita, con i conseguenti vissuti di spaesamento ed inadeguatezza, l'adolescente che si trova occupato in questo difficile spostamento deve far fronte ad un'ulteriore irreciprocità, de-

6 D. Meltzer, M. Harris, *Quaderni di psicoterapia infantile, vol. I, Psicopatologia dell'adolescenza*, Roma, Borla, 1979.

7 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, vol. I, Torino, Einaudi, 1974.

8 A. Pagliardini, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Giulianova, Galaad Edizioni, 2011.

9 *Hilfflosigkeit*, lo stato originario di radicale impotenza del bambino, abbandonato al bisogno e al dolore, che necessita dunque del soccorso dell'altro. Se nel *Progetto di una psicologia (OSF, vol. II)* Freud afferma che questo stato è «la fonte originaria di tutte le motivazioni morali», nel *Compendio di psicoanalisi* mostra come il prezzo della sicurezza fornita dalle cure parentali sia «l'angoscia della perdita d'amore».

10 J. Lacan, *Il seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino, 2008, p. 98-99.

terminata dal crollo della cornice simbolica che nella cultura d'origine aveva la funzione di contenere l'impatto traumatico di ciò che nell'esperienza della morte e della sessualità non si assoggetta alle leggi del significante. Tutto si muove contemporaneamente e caoticamente: i ricordi, il corpo, i legami, le identificazioni. Lo spostamento da una cultura all'altra mette il soggetto di fronte a ciò che strutturalmente sfugge alla simbolizzazione, l'esperienza lacaniana dell'incontro angosciante con il reale.

Proprio a partire da un dato di angoscia reale Bergamaschi apre la sezione clinica del testo, la costruzione del caso clinico di Agar. Il nome – fittizio, per l'esposizione del caso – scelto da Bergamaschi anticipa qualcosa dell'identità radicata di Agar: Il richiamo è al nome della schiava che divenne moglie di Abramo, quattordicenne di origini arabe impegnata nel far fronte da una parte all'asimmetria fra la lingua del padre e quella della cultura in cui oggi vive, dall'altra all'irreciprocità familiare fra una funzione paterna fondamentalmente debole – quanto distante dalla cultura occidentale in cui ormai vive – ed una legge materna che non lascia alcun margine di autonomia. Il resto, lo scarto di questi rapporti squilibrati, si riversa sul corpo della ragazza: esso diventa ricettacolo e forma delle angosce di frammentazione che la invadono. Un corpo, quello di Agar, *morcele*, «in frammenti» – direbbe Lacan¹¹ –, in balia incontrollata delle proprie istanze pulsionali sregolate, senza un'identificazione sessuale stabile se non quella che la pone come indifferenziata rispetto al corpo di una madre rispetto alla quale Agar non è che un oggetto scarto. La sua identità viene ridotta alle sole componenti corporee, e se seguiamo l'insegnamento di Jacques-Alain Miller, non vi è nulla di più angosciante che essere ridotti a corpo¹². Lei è schiacciata, impossibilitata ad appellarsi ad un'alterità che la assoggetta sia sul piano familiare che su quello sociale: la risposta, reattiva, di Agar è s-velare, riportare nel primo piano nel discorso la sua posizione di oggetto, angosciare e rendere impotente l'Altro come tentativo, sempre fallimentare, di controllo.

La frammentazione di Agar, il suo non essere riconosciuta in una struttura linguistica che la elegga a soggetto di desiderio, in questo senso, è ancor più evidente nell'analisi del rapporto con la figura paterna e con la cultura d'origine. Il padre di Agar, saldamente ancorato ad un'ortodossia religiosa, costringe Agar a pregare seguendo i precetti della tradizione islamica, limita la soggettività della figlia concependo il ruolo genitoriale come agenzia di disciplina e rigore morale: il Dio coranico, come le rigide figure che accostano l'informe corpo in frammenti della giovane ragazza, in questa prospettiva è portatore di un'invasività con la quale risulta impossibile entrare in una dialettica generativa: un Dio che, seguendo le parole di Agar, può solo essere reso mansueto con la preghiera.

Questo particolare snodo del caso clinico risulta essenziale per la lettura che Bergamaschi compie dell'impasse che affronta la psicoanalisi una volta posta «alla prova dell'Islam», ma in generale di fronte alla questione della diversità delle culture. Siccome, fin dalla sua prima formulazione, la teoria psicoanalitica identifica inderogabilmente la psicologia individuale con quella collettiva, è necessario che, sul piano della pratica come su quello della ricerca, essa sappia tener conto di qualsiasi eventuale variazione dell'ordine simbolico-culturale, in quanto esso incide in modo estremamente significativo sulla vita psichica del soggetto, e di conseguenza sulla possibilità della sua compren-

11 J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io*, XVI Congresso internazionale di psicoanalisi, Zurigo, luglio 1949.

12 J.-A. Miller, *L'osso di un'analisi*, Milano, Franco Angeli, 2001.

sione. In questo senso risulta necessario che la psicoanalisi, nell'epoca delle migrazioni, studi e formuli un sapere che le permetta di leggere in chiave scientifica i fenomeni clinici dell'individuo e della collettività in riferimento al sistema culturale (o ai sistemi culturali) messi in gioco. I fenomeni migratori, cambiando strutturalmente l'omeostasi della nostra cultura, influenzano in modo altrettanto significativo la struttura delle famiglie, la loro gerarchia interna, la loro forma, ed è necessario che la clinica tenga conto di queste nuove determinazioni, affinché esse siano agenti di generatività e di desiderio, piuttosto che concause dell'indebolimento generalizzato dei legami sociali, della paura immaginaria e dell'odio per l'alterità e della precarietà con la quale si tende a vivere la divisione fra due culture differenti.

Ciò che implicitamente il pionieristico lavoro di Maria Laura Bergamaschi compie, problematizzando il complesso ambito clinico del disagio identitario degli adolescenti migranti, è una presa di posizione chiara e distinta sul tema della multiculturalità e dei legami nella contemporaneità. In questa lettura, la psicoanalisi non si occupa di ristabilire quella reciprocità fra nativo e straniero, propria, come ricorda Milner, della struttura culturale classica. La psicoanalisi, altresì, fa leva sulla propria etica, atta a valorizzare quella che è la differenza, la particolarità, il sintomo come porta d'accesso alla comprensione del soggetto dell'inconscio, tanto nella dimensione individuale quanto in quella sociale. L'incontro con l'alterità dello straniero, se non degradato ad un conflitto immaginario basato sulla ripetizione di dinamiche narcisistiche di identificazione e proiezione, porta a scoprire, retroattivamente, qualcosa del proprio ordinamento simbolico, del proprio posto in esso e del posto che si occupa rispetto al desiderio dell'Altro. Si tratta di una nuova espulsione da una illusione idealizzante di fusionalità con la propria cultura, lo scoprirne il lato oscuro oltre quello della parvenza ideale, la sua quota reale. Soprattutto, se non di ripetizione ma di incontro – *tyche* – si tratta, il perturbante ingresso di questa alterità sulla scena ci svela qualcosa del rapporto che intratteniamo con lo straniero che abita la nostra vita psichica e che in buona parte la determina. Così come sul piano sociale si determina un'incrinatura nell'ingenuo fantasma di naturalità dell'ideologia identitaria, allo stesso modo l'individuo fa la scoperta di una breccia nella propria struttura narcisistica, trova una differenza fra il reale e l'ideale, tra differenziazione e la fusionalità. Solo la consapevolezza di questa originaria alterità e della sua natura immanente permette, in un secondo tempo, una riformulazione del rapporto con essa. Questa tuttavia è, come evidenzia Angelo Villa¹³, un'espressione dell'estraneità molto differente rispetto a quella dello sradicamento che sperimenta il soggetto migrante, contingente e giocato sulle dinamiche immaginarie di appropriazione e angoscia di fusionalità. Si tratta, invece, di una posizione soggettiva molto più simile a quella dell'esiliato, condizione strutturale che porta l'uomo a considerarsi straniero a sé stesso e nella sua stessa casa.

È interessante leggere, in ultima analisi e come spunto per proseguire su questa originale linea di ricerca, il modello politico che un testo come quello di Bergamaschi suggerisce implicitamente. In esso si suppone che la scoperta di un punto di verità soggettivo – individuale e collettivo – sia possibile solo a partire da un incontro con la differenza, con il limite, con il *frozen borderline* del proprio essere. Questo implica necessariamente, sia da parte dello sradicato che da parte dell'esiliato, una risignificazione radicale della propria struttura culturale e del posto che si occupa presso di essa, una messa in

13 A. Villa, *Lo straniero e l'Altro*, «Lettera» 6 (2016), pp. 58-60.

questione del principio dell'origine che restituisce una dialettica, una simbolizzazione, un movimento di andirivieni. Esso, dalla natura sintomatica, impedisce quelle che Freud chiama fissazioni, cioè la cristallizzazione di un legame forte della libido con oggetti o immagini. Qualora essa costituisca una virtualità permanente, la fissazione apre al soggetto le porte alla regressione. Questa politica della differenza – che potremmo chiamare dell'inconscio – è principalmente una politica della valorizzazione della particolarità soggettiva, che diventa collettiva nella misura in cui la prima si rapporta con essa, e nella misura in cui il collettivo offre al soggetto la sua primaria condizione di esistenza.

Sull'estraneità, sulla differenza, si fonda la psicoanalisi. Essa comincia il suo percorso a partire dalla breccia interiore, dalla divisione soggettiva in primo piano nei quadri isterici di cui Freud si è occupato negli *Studi sull'Isteria*, atto inaugurale della pratica clinica della psicoanalisi. È l'estraneità propria di quello spazio condiviso che permette nell'analisi il procedere del trattamento, nella vita del soggetto quella mancanza che, secondo la teoria di Lacan, istituisce il desiderio come motore dell'esistenza, «un'occasione di ripartire».