

Prospettive Sociali e Sanitarie

4-5/99

ANNO XXIX
1-15 marzo 1999

Speciale

- ▶ **Terre Nuove: potere e solidarietà
nell'incontro tra uomini e tra culture**

Prospettive Sociali e Sanitarie

Anno XXIX numero 4-5
1-15 marzo 1999

Direzione: Emanuele Ranci Ortigosa
(direttore responsabile), Anna Rotondo,
Maria Chiara Setti Bassanini

Caporedattore: Francesca Susani

Redazione: Dela Agnoletto, Alessandro Battistella, Paolo Belli, Ugo De Ambrogio, Franca Focosi, Cristiano Gori, Vittorio Glassier, Paola Ielasi, Francesca Merlini, Paolo Peduzzi, Edoardo Re, Patrizia Taccani, Luca Lo Schiavo, Antonio Tosi

Promozione: Francesco Dettori

Impaginazione: Elisabetta Tizzani

Sede: Via XX Settembre 24
20123 Milano
Tel. 02-46764276
Fax 02-46764312
E-mail: fsusani@hsn.it
(redazione e abbonamenti)

Abbonamento ordinario 1999:

£. 75.000 (privati)
£. 88.000 (Ass. di volont. e Coop. Sociali)
£. 100.000 (Enti)
L'abbonamento decorre
dal 1° gennaio al 31 dicembre.
Chi si abbona nel corso dell'anno
riceverà i numeri arretrati.

Conto corrente postale: n. 36 97 32 04
Prospettive Sociali e Sanitarie,
Via XX Settembre 24
20123 Milano

Prezzo per copia: £. 5.000

Stampa: Cartotecnica Allegri
Via Libert
20090 Cesano Boscone (MI)
Tel. 02-4583429

Registrazione: Tribunale di Milano
n. 83 del 5-3-1973.
Ø vietata la riproduzione dei testi,
anche parziale, senza autorizzazione.

IN QUESTO NUMERO

Questo numero di *Prospettive Sociali e Sanitarie* contiene i contributi relativi alla giornata di studio **Terre Nuove: potere e solidarietà**, svoltasi il 11 dicembre 1998 alla Fondazione Stelline, a Milano, con il patrocinio degli Assessorati alle Politiche sociali della Regione Lombardia e della Provincia di Milano.

La giornata di studio è stata un'occasione di scambio, un possibile spazio per costruire nuove culture a diversi livelli: tra i diversi soggetti (professionisti, istituti) che hanno organizzato l'incontro, tra le persone numerose e partecipi che sono intervenute ai lavori. *Prospettive Sociali e Sanitarie* offre l'opportunità di continuare, attraverso le sue pagine, il confronto iniziato su questi temi di scottante attualità.

In chiusura del numero, Pierrette Lavanchy ci offre una lettura dei diversi livelli in cui è stato trattato il problema delle **differenze**, durante la giornata.

L'iniziativa continua approfondendo alcuni aspetti emersi in dicembre, con tre conferenze ad aprile, maggio, giugno, indicate nell'ultima pagina di copertina.

Sommario

MIGRAZIONI

- A proposito di Terre Nuove: potere e solidarietà
(A. Rotondo) 1
- Razza, cultura, etnicità, identità: a proposito
di alcuni preconcetti
(A. Rivera) 3
- Minotauro: mostro e fratello
(G. Lai) 8
- Altre culture: risvolti legislativi e politiche sociali.
Tavola rotonda con E. Ranci Ortigosa, S. Geraci,
Don Colmegna, E. Baio, A. Tosi
(D. Ranci) 12
- Migrazioni, disordini psichici, etnopsichiatria
(N. Losi) 19
- Aids: un paradigma della globalizzazione
(V. Agnoletto) 26
- Ecologia della differenza a scuola
(E. Nigris) 32
- Quattro modi per trattare le differenze.
Note in margine al convegno
(P. Lavanchy) 35

A proposito di Terre Nuove: potere e solidarietà

Anna Rotondo - direttore della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia del Centro di Psicologia e Analisi Transazionale, Milano

Questo numero di *Prospettive Sociali e Sanitarie* con i contributi di una giornata di studio dal titolo: *Terre nuove: potere e solidarietà*, tenuta presso la Fondazione Stelline l'11 dicembre scorso. Ø un seminario costruito a pi mani, nato dalla collaborazione tra professionisti e istituti diversi che da anni intervengono su temi specifici della vita sociale: *Prospettive Sociali e Sanitarie* ha avuto parte nell'organizzazione di questo incontro e ora ospita i materiali che ne sono usciti. Accanto a PSS, il Centro di Psicologia e Analisi Transazionale di Milano, la Lila nazionale, Giampaolo Lai, direttore di Tecniche Conversazionali, e la neonata Onlus Terrae.

Sottolineo il processo di costruzione a pi mani come ricerca anche tra noi di uno spazio in cui possano emergere isole comuni: un po l'idea che ci ha portato all'incontro dell'11 dicembre. In qualche modo ci siamo chiesti: cosa sta succedendo nel nostro mondo occidentale? Quali movimenti sono attivi e come ci poniamo di fronte ad essi?

Le risposte che un po alla volta ci diamo, non vogliono essere un far fronte a qualcosa che pu essere vissuta come un'emergenza, n un immediato passaggio all'attivit. Piuttosto desideriamo sollecitare un processo di pensiero, di visione e di esplicitazione di ci che ci sembra essere in atto nel nostro mondo e che, cos da vicino, ci coinvolge. Ø come dire: alcune qualit della societ e della cultura che viviamo, che abbiamo vissuto per tantissimi anni, stanno cambiando, in modo irreversibile e con un processo di lun-

ga durata. Cosa ne pensiamo, noi, di questo? Come reagiamo?

La giornata dell'11 dicembre, quindi, i cui contenuti vengono riportati nelle pagine di questo numero di PSS, nata sostanzialmente da alcuni interrogativi che hanno a che fare con il cambiamento in atto nel nostro mondo e con la necessit di avere un spazio per esplicitarli e per parlarne insieme.

La risposta numerosa, ricca di partecipazione sia qualitativa che quantitativa, alla nostra proposta, ci induce a supporre che molti altri, assieme a noi, desiderano condividere uno spazio in cui sia possibile confrontarsi, scambiarsi opinioni, costruire nuove qualit di esperienza ed anche dirsi le paure, le difficult necessariamente connesse al processo di cambiamento sociale e culturale in atto. Forse, utilizzando alcune immagini, possiamo dire che abbiamo a che fare con un cedimento, uno slabbrarsi dei confini. Ø come se, negli ultimi anni, si sia messo in moto un processo non pi reversibile di cedimento, come se alcune vecchie certezze, alcuni termini che costituivano delle certezze (o che forse noi avevamo scambiate per tali) come cultura, identit, razza, ecc. ci stiano sfuggendo di mano e ci che prima per noi costituiva una sicurezza mentale, un punto di riferimento quotidiano, una possibilit di definire, oggi sia sfumato, incerto, provvisorio.

Ø un processo iniziato anni fa e, in un certo modo e anche rispetto all'esperienza che ne ho, mi ricorda come l'evento Aids abbia contribuito a scardinare in Italia e nel mondo,

una quindicina di anni fa, le sicurezze scientifiche della medicina che guarisce.

Di fronte a questo, che ho chiamato cedimento, slabbrarsi dei confini, a mio parere ci sono alcune reazioni significative e due in particolare:

La prima reazione ha a che fare con la paura di essere invasi da qualcuno, l'altro, lo straniero, che si configura anche come nemico: qualcuno che ci porta via uno spazio considerato nostro, qualcuno cos diverso da noi che ci sembra di non avere termini di confronto per capirlo. In questa situazione tutti gli stranieri sono uguali: tutti negri, tutti marocchini, tutti albanesi: gli stranieri sono mera massa ingovernabile proprio nella sua non distinguibilit e noi, gli invasi, siamo nel caos del non saper cosa fare, come proteggerci, come comportarci. Qui la tentazione, l'eccesso, pu essere rappresentato dal voltarsi all'indietro, dal guardare al passato, nel tentativo di restaurare e recuperare le nostre certezze e, con queste, la possibilit di governare il caos.

Il rischio di irrigidirsi nella difesa, per altro vana, di qualcosa (i confini) che non c'pi, che gi cambiata e che continua a cambiare, e di trascurare cos possibili occasioni, opportunit di operare, creare piccoli spazi di cambiamento di mentalit, di costruire nuove isole culturali e reali.

Una seconda reazione quella di chi, spinto dalla comprensione del bisogno dell'altro, si protende in avanti, disposto a dimenticare s, le proprie paure, a cedere i propri spazi pur di andare incontro all'altro, nel tentativo cos di venire a patti con la colpa che a volte la paura del diverso ci suscita. Ø un po la logica dell'emergenza, del darsi da fare, e in qualche modo, nella risposta, ci sembra che cos venga ripreso un ruolo di conduzione, di assistenza, con cui pure ci rassicuriamo.

Queste poche cose ci lasciano intravedere la difficult di costruire situazioni in cui entrambi gli occupanti della relazione (io-l'altro) possono condividere esperienze comuni e significative di scambio, di confronto. L'atteggiamento del voltarsi all'indietro e quello del protendersi trop-

po in avanti tendono ad oscurare, a mettere in ombra uno dei due poli della relazione. Ci stiamo dicendo, con questo, che ci che avviene e che stiamo vivendo non tanto (solo) un'emergenza cui far fronte, o un momento fastidioso della nostra storia di uomini, quanto una situazione non più reversibile, che porta con sé cambiamenti consistenti e di lunga durata, cambiamenti che modificano la nostra visione del mondo e comportano una attenta elaborazione del mondo culturale e sociale a cui fino ad ora ci siamo riferiti.

Accanto a questo obiettivo di avere uno spazio e un luogo in cui esplicitarci e confrontarci su ciò che sta avvenendo, ci sembra anche importante prendere in considerazione l'ipotesi di vedere ciò che succede del rapporto fra potere e solidarietà, in questo momento storico.

Il potere rappresenta l'universo di chi possiede e gestisce gli effettivi strumenti che possono realizzare un cambiamento sociale. In queste ultime settimane, guardando i telegiornali che commentavano i continui e drammatici arrivi sulle coste pugliesi, o ascoltando i commenti ai nove omicidi in nove giorni dei primi di gennaio, capitava molto spesso di sentirsi dire: lo Stato che deve proteggerci, questo obbligo e responsabilità dello Stato, se lo Stato non fa..., ecc. Nel nostro immaginario collettivo chi ha il potere che deve trovare soluzioni pronte, efficaci, valide per tutti. La delega molto consistente.

Al polo opposto si trova l'universo della solidarietà, rappresentato spesso da chi, come cittadino e volontario, si impegna di suo e di una mano alle varie situazioni di emergenza che continuamente si creano nel paese. Credo che la presenza, l'aiuto del volontariato negli ultimi 20 anni siano stati elementi fondamentali per arginare, contenere, risolvere situazioni esplosive.

Mi sembra che questi due universi di significato e di posizione non possano più stare separati, opposti. Nella società che ci attende, che già inizia, il potere e la solidarietà si articolano fra di loro, collaborano, co-gestiscono responsabilità e situazioni. Ø questo,

a mio parere, il cambiamento di fondo: che chi gestisce il potere impari a pensare in termini di grandi solidarietà umane e su questo costruisca alleanze; e chi vive quotidianamente come cittadino si assuma un ruolo di interlocutore attivo, necessario, nei grandi processi di cambiamento che sono in atto. Mi sembra, questa, una prospettiva di trasformazione di valori sempre più necessaria.

Nelle pagine che seguono Annamaria Rivera ci accompagna in alcune riflessioni sulla decostruzione dei concetti di razza, cultura, etnicità e identità; Giampaolo Lai ci introduce nella tematica affascinante del Minotauro, mostro e fratello.

Dela Ranci, riportando i contenuti della tavola rotonda a cui hanno preso

parte Emanuela Baio, Don Virginio Colmegna, Salvatore Geraci, Emanuele Ranci, Antonio Tosi, ci aiuta a vedere come possono articolarsi in concreto potere e solidarietà e ci aiuta anche ad intravedere alcune esperienze già in atto in questa prospettiva.

Seguono poi tre indicazioni specifiche di esperienza e di ripensamento: una situazione concreta di intervento etnoterapeutico illustrata da Natale Losi; Vittorio Agnoletto presenta una riflessione sulla globalizzazione a partire dall'Aids, paradigma e metafora di questo processo; infine Elisabetta Nigris ci introduce nel mondo della scuola e ci aiuta ad intravedere le problematiche quotidiane, concrete, vissute nel mondo educativo che incontra culture diverse. □

Si scrive di *Prospettive Sociali e Sanitarie*...

Il Progetto del Servizio Sanitario Nazionale. Elaborazione della rivista Prospettive Sociali e Sanitarie, è il titolo della tesi di laurea in Scienze Politiche, Università degli Studi di Torino, (A. A. 1996/97) di Renata Fenoglio. Riportiamo qui di seguito uno stralcio dell'introduzione:

«La storia riguardante la politica sanitaria per la tutela della salute del cittadino può essere suddivisa in cinque periodi: pre-riforma, scenario predisposto dalla legge di "Istituzione del Servizio Sanitario Nazionale", sua attuazione, primi movimenti di modifica e modifiche strutturali oggi in atto. I vari cambiamenti avvenuti saranno presentati ripercorrendo la strada con una rivista specializzata "Prospettive sociali e sanitarie" (PSS). Il motivo per cui si è scelto di individuare una rivista consiste nel fatto che permette di vedere lo svolgersi dei fatti con una continuità di pensiero, pur presentando articoli a firme con capacità professionali, esperienze lavorative ed idee diverse.

In particolare questa rivista offre un osservatorio privilegiato e specifico sull'attuazione della riforma sanitaria e delle politiche dei servizi alle persone, in quanto si offre sia come strumento di lavoro per chi opera nei servizi, per i quadri delle organizzazioni sociali, sindacali e politiche, per gli amministratori locali, che come possibilità di dialettica a distanza fra esperienze ed idee per una nuova realtà dei servizi sociosanitari.»

«Per un continuo aggiornamento sullo stato dell'arte segnalo la rivista quindicinale dell'Irs, "Prospettive Sociali e Sanitarie", che fornisce informazioni e promuove un intenso dibattito su questi temi ospitando contributi sia di studiosi che di politici e di "uomini di organizzazione"». La citazione è tratta dal volume di Franca Olivetti Manoukian *Produrre servizi. Lavorare con oggetti immateriali* in cui l'autrice rivede i microcontesti di lavoro e in particolare quelli dei servizi sanitari e sociali, alla luce del fatto che la produzione di servizi costituisce la sfida su cui si giocano le maggiori possibilità evolutive e innovative dell'intero sistema sociale ed economico

Franca Olivetti Manoukian *Produrre servizi. Lavorare con oggetti immateriali*, il Mulino, Bologna, 1998.

“Razza”, cultura, etnicità, identità: a proposito di alcuni preconcetti

Annamaria Rivera* - antropologa, docente di etnologia all'Università di Bari, membro del coordinamento Nazionale della “rete anti-razzista”

Il razzismo e la xenofobia sono temi tornati con forza al centro del dibattito contemporaneo, temi talvolta affrontati, particolarmente in Italia, in maniera superficiale, senza andare al cuore dei fondamenti culturali e sociali di un tale ritorno del rimosso e senza tentare di indagarne anche le radici filosofiche, cognitive, psicologiche.

Razzismo e “neorazzismo”

Se volessimo indicare con una formula sintetica cos'è il razzismo, potremmo dire che esso è storia umana ridotta a natura, etologizzata (Burgio, 1998), un complesso di idee, di comportamenti, di atti guidati dalla convinzione che l'umanità sia divisa in gruppi diversi **per essenza e definitivamente**. Il razzismo -insieme al sessismo, potremmo aggiungere- il modello generale di ogni ideologia della discriminazione, come ipotizza A. Burgio (ibidem); un modello che procede **per naturalizzazione del sociale e del culturale**.

Occorre per precisare che, se questo, sul piano percettivo, cognitivo e ideologico, il suo nocciolo duro, nondimeno il razzismo è un fenomeno ben più complesso, non riducibile a una ideologia e ad un insieme di cattive rappresentazioni degli altri. Ideologia e rappresentazioni ne sono, certo, componenti fondamentali, ma il razzismo, anzitutto, un rapporto sociale. Ci equivale a dire che esso non è un istinto, un'attitudine insita nella natura umana, una naturale aggressività o intolleranza verso i diversi come vorrebbe un certo senso comune

apparentemente innocente, in realtà tutto interno al discorso razzista, a quella propensione a naturalizzare rapporti e fatti sociali di cui abbiamo detto (vedi Tabet, 1998).

Il razzismo è una costruzione storica particolare, un fenomeno nato in Europa in età moderna, che ricompare o si riattiva in contesti e situazioni storico-sociali determinate. Si pensi al caso italiano. Il nostro paese si è spesso autorappresentato come immune dal razzismo. In realtà, prima della comparsa del fenomeno dell'immigrazione terzomondiale, negli anni del boom economico il discorso razzista si concentra sugli immigrati interni, sui lavoratori meridionali arrivati nel nord e serve a legittimare un trattamento differenziato e discriminatorio (Tabet, 1998: 18). Quando l'Italia, da essere paese esportatore di forza-lavoro, diventa un paese che la importa, si riattiva tutto un immaginario razzista - in specie quello sui neri - che si era forgiato in altre situazioni storiche, nel corso dell'Ottocento e in particolare durante il fascismo.

Il razzismo teorico dei nostri giorni - quello che si è convenuto di chiamare neorazzismo - opera anch'esso una riduzione naturalistica e/o essenzialistica delle differenze, ma ricorre a forme di pensiero e di discorso più sottili o più implicite, che rimandano alla inconciliabilità fra le culture e al diritto alla differenza. Per dirla in maniera assai sintetica, esso rifiuta i differenziali, esaltando la differenza (Taguieff, 1997: 56): l'esclusione degli altri non è più motivata con la necessità di preservare l'identità del gruppo

dominante, ma con l'argomento, altrettanto pretestuoso, di preservare le specificità di tutti i gruppi, i quali vengono concepiti quasi al pari di gruppi naturali.

Diversamente dal vecchio razzismo biologico, il neorazzismo non ricorre più prevalentemente ed esplicitamente alla metafora naturalistica della razza e all'argomento delle gerarchie razziali, ma spesso nasconde significati analoghi e la medesima attitudine naturalizzante dietro categorie come etnia, differenza, identità, perfino cultura. In particolare, la nozione di etnia non poche volte usata come un sostituto, lessicalmente più accettabile, di razza: il suo utilizzo in chiave essenzialistica può consentire di perpetuare, anche inconsapevolmente, argomenti razzisti biologizzanti senza ricorrere ad un termine connotato negativamente.

L'esempio della categorizzazione etnica delle popolazioni della ex-Jugoslavia mostra bene quanto sia fuorviante e scientificamente discutibile l'utilizzo della categoria etnia intesa come fissa e statica, tanto più in un contesto come quello contemporaneo, in cui le dinamiche sociali, economiche, culturali sono fortemente accelerate dai processi che vanno sotto il nome di globalizzazione. Nel caso jugoslavo l'imbroglio etnico ha contribuito a determinare l'esito tragico che sappiamo: differenziazioni economiche, sociali, di potere, nonché relative ad appartenenze religiose, emerse nel corso di una complessa dinamica storica, sono state fatte passare per una diversità etnica essenziale, intrinseca, originaria, quasi-ancestrale e in tal modo irrigidite e intese in modo deterministico. Il che ha non poco concorso a separare artificialmente popolazioni che hanno convissuto e condiviso - in larga parte - terra, lingua, costumi, usanze (Marcon, 1998: 35).

La “razza” e il colore, metafore naturalistiche

Per esprimersi in maniera molto sintetica, la credenza che sostiene la nozione di razza si fonda sulla convinzione che vi sia un rapporto di causa-

lit o comunque di determinazione, dirette e immediate, fra l'ordine del fisico, del biologico, del genetico e l'ordine del sociale, del culturale, dello psicologico. Tutte le teorie razziali - passate o presenti, forti o deboli, miranti esplicitamente ad istituire delle gerarchie razziali oppure a presentarsi come delle tassonomie dal semplice valore descrittivo - sono mosse dall'idea dell'esistenza di uno stretto legame fra caratteri fisici (visibili o non visibili, reali o supposti) e caratteri morali (tratti psicologici e caratteriali, attitudini mentali, forme culturali, ecc.).

Quasi un secolo trascorso da quando antropologi e sociologi cominciarono a intraprendere il lavoro che avrebbe portato alla decostruzione della nozione di razza. E da molti anni quella infausta nozione stata abbandonata anche da parte delle scienze naturali, che ormai la considerano infondata, inapplicabile, non-operativa. La genetica moderna ha ampiamente dimostrato che l'umanità possiede un patrimonio genetico comune, che ogni individuo unico e diverso da qualsiasi altro, che dunque la nozione di razza inutilizzabile a meno che non si inventino tante categorie quanti sono gli esseri umani. E, come dicevamo, anche il discorso neorazzista, almeno quello colto, ha abbandonato il riferimento esplicito alla razza e alle gerarchie razziali, in favore di argomenti di tipo culturalista e differenzialista, e di eufemismi sentiti come meno compromessi. E tuttavia il fatto di mostrare l'infondatezza scientifica di una tale nozione non impedisce che essa perduri come categoria mentale e come referente politico e sociale: il significato e perfino il termine di razza permangono diffusamente nel senso comune, nel linguaggio quotidiano, in quello mediatico e perfino nel linguaggio istituzionale.

Si pensi a quanto diffuso sia tuttora il lessico che declina il riferimento alla evidenza somatica e al colore. In realtà, il colore e i caratteri somatici non sono evidenze empiriche, ma forme di percezione e di categorizzazione arbitrarie e condizionate dalla storia, dalla società, dalla cultura: meta-

fore naturalistiche, come dicevamo, le quali si sono imposte come delle evidenze indiscutibili e sono state messe al servizio di pratiche e relazioni sociali di separazione, di discriminazione, di dominazione.

Vi è un rapporto dialettico, di reciproca determinazione, fra la percezione soggettiva - storicamente e culturalmente condizionata - delle differenze somatiche e la categorizzazione sociale - la razza, il colore - che utilizza il marchio fisico per dire, legittimare ed eternizzare differenze sociali, di status, di potere, di diritti. In tal senso, come osserva lucidamente Colette Guillaumin (1992), razze reali e razze immaginarie giocano la stessa funzione, come mostra ampiamente la storia dell'antisemitismo e le recenti campagne xenofobe, in particolare quelle che prendono di mira profughi e immigrati albanesi, rappresentati quasi come di un'altra razza. È il discorso dominante che decide chi nero, chi bianco, chi di razza ebraica, chi di un'altra razza (Guillaumin, 1972). Chiunque può essere razzizzato, indipendentemente dai suoi caratteri fenotipici e dalla sua specificità culturale.

Uno stesso individuo può essere considerato socialmente nero in un certo paese e socialmente bianco in un altro (Glean O Callagan e Guillaumin, 1989). Negli Stati Uniti classificato come nero chi ha anche solo un ottavo di sangue nero, anche se il suo aspetto decisamente bianco. Al contrario, nella gran parte dei paesi dell'America detta latina e dei Caraibi si bianchi o neri a seconda dell'apparenza del colore della pelle; e fra l'uno e l'altro polo prevista una lunga serie di classificazioni intermedie. Per fare ancora un esempio, il Sudafrica dell'apartheid aveva inventato la categoria dei bianchi onorari (i giapponesi, in particolare), tali, ovviamente, non per l'evidenza somatica, ma per la condizione di classe elevata.

Dunque, a decidere ci che la razza in una determinata società non sono il colore, la presunta eredità biologica o i tratti morfologici, ma la cultura, la legge, il costume, la storia, i rapporti di classe. Le categorizzazioni

razziali rispecchiano le relazioni di potere e le gerarchie sociali, attuali, effettive, operanti; al tempo stesso, sono il retaggio o il riflesso persistente di rapporti storici connessi allo schiavismo, al colonialismo, all'imperialismo. Tant'è vero che vi sono state civiltà, e tuttora vi sono culture, del tutto insensibili alla percezione della linea del colore, per le quali la variabilità fenotipica degli esseri umani - quell'insieme di caratteri esteriori che la cultura europea ha enfatizzato, categorizzato e ritenuto distintivi delle razze - non costituisce un criterio di classificazione e di gerarchizzazione sociale, e neppure di percezione e di rappresentazione degli altri in rapporto a sé. Basterebbe, come esempio, ricordare le descrizioni consegnate nel *Milione* da Marco Polo: dei cinesi o dei tartari egli non coglie il colorito giallo o gli occhi a mandorla, ma eventualmente - ed il caso della descrizione del Kublai Khan - il viso bianco e vermiglio, i begli occhi neri, il naso bene fatto.

L'imbroglione etnico

La tendenza a naturalizzare il sociale non riguarda, come abbiamo detto, solo il razzismo di tipo biologico, ma anche le varie forme di neorazzismo, quello che usa argomenti differenzialisti e culturalisti, fondando le proprie categorizzazioni non sulle apparenze somatiche, ma sui tratti culturali (i costumi, la lingua, la religione, ecc.). Certo, la naturalizzazione si mostra in maniera evidente ed esplicita nella propensione a dare un colore alle differenze di classe, di status, di potere: le presunte caratteristiche fisiche di coloro che vengono inferiorizzati, sfruttati, dominati o emarginati finiscono per essere repute la causa dell'inferiorizzazione, dello sfruttamento, della dominazione, dell'emarginazione che essi subiscono (vedi Guillaumin, 1972). Ma la naturalizzazione e l'essenzializzazione possono servirsi, come oggi accade prevalentemente, anche di categorie come *etnia*, *identità* e perfino *cultura*. Nel discorso neorazzista, ma anche nel linguaggio comune, etnia e cultura sono

non poche volte usati come eufemismi per alludere alle razze. Non si tratta solo di un espediente linguistico per aggirare l'interdetto della razza, ma di qualcosa che si colloca a un livello pi profondamente concettuale e ideologico. Anche le cosiddette differenze etniche, le culture, le identit, infatti, possono essere naturalizzate e reificate se vengono concepite come a-storiche, originarie, immutabili, compatte, dotate di qualche essenza o sostanza quasi-naturale che rimanda all'arcaico, al sangue, alle origini, all'ancestralit, al remoto passato; se vengono concettualmente sottratte alla temporalit storica, alla dimensione sociale e relazionale, alla dinamica del mutamento, dello scambio, dell'ibridazione, per essere mummificate e pensate come seconda natura.

Oggi, in Europa e in rapporto alla presenza di popolazioni immigrate provenienti da paesi poveri, dominati e/o esportatori di manodopera, il paradigma etnico, il linguaggio differenzialista, il pregiudizio identitario hanno grande diffusione e fortuna. L'etichettare e il trattare come esclusivamente etnici questioni, problemi, conflitti che discendono principalmente dall'ineguale distribuzione delle risorse, del potere, dei diritti serve a mascherarne la vera natura. L'eticizzazione o addirittura la razzializzazione di popolazioni, minoranze, gruppi sociali sfruttati, discriminati o comunque esclusi dai diritti di cittadinanza consente spesso di rafforzare la loro inferiorizzazione, la loro posizione di subordinazione rispetto alla societ maggioritaria (De Rudder, 1995).

Un riflesso di tutto ci lo si ritrova al livello dei linguaggi correnti (nel linguaggio comune, in quello mediatico, perfino in quello istituzionale) nei quali dilagano i termini che declinano in vari modi i riferimenti all'*ethnos*. Qualcuno ha acutamente osservato che un tale uso e abuso di etnia-etnico nasconde l'idea che l'etnicit sia in fondo l'umanit degli altri (Juteau, cit. in Simon 1993). Con le eccezioni dei lepenisti e dei leghisti, che parlano di difesa rispettivamente dell'etnia francese e dell'etnia padana (sottintendendo in realt significati di tipo raz-

ziale), etnici sono quasi sempre gli altri: gruppi e culture differenti, particolari, periferici, attardati, dominati o soltanto non conformi alla norma nazionale ed europea (Gallissot e Rivera, 1998). D'altra parte, questi stessi gruppi e minoranze tendono spesso, potremmo dire, ad auto-eticizzarsi, a valorizzare o enfatizzare la loro etnicit, le loro differenze culturali, reali o presunte, come rifugio e come strategia difensiva rispetto alla stigmatizzazione, alla discriminazione o all'inferiorizzazione di cui sono vittime, o per rivendicare, da posizioni di minore debolezza, diritti, risorse e spazi di potere.

In tal modo si afferma quella tendenza per cui, invece di considerare le concrete pratiche e relazioni sociali, lo sfruttamento e i rapporti sociali ineguali, i processi di emarginazione e di esclusione di minoranze e popolazioni immigrate, si parla in modo quasi ossessivo dei *rapporti fra culture o fra etnie*, che, in fondo, un'altra maniera di reificare la realt sociale. Ed cos che si tende ad oscurare il fatto che, nelle concrete dinamiche sociali, ad entrare in rapporto fra loro non sono le *culture*, le *etnie*, le *identit*, ma gruppi di individui e persone che occupano posti differenti nella gerarchia che definisce le classi, gli status, il potere, i diritti (Giraud, 1993). Tutto ci appare particolarmente paradossale in Italia, paese in cui assai deboli sono la percezione e l'accettazione del pluralismo culturale, l'interesse verso culture diverse da quella maggioritaria e la conoscenza delle culture di provenienza degli immigrati.

Cultura e identit

Oggi, non solo al livello di quello che abbiamo definito neorazzismo, ma anche nel senso comune alimentato dai mass media, prevale la tendenza a ricondurre l'identit degli individui (degli immigrati, dei profughi, di coloro che appartengono a gruppi minoritari) alla sola cultura di origine, la propensione a considerare le singole persone come incarnazione dell'essenza etnica attribuita al gruppo di appartenenza e alla comunit d'origine con

cui vengono identificati (Taguieff, 1994). In tal modo si finisce per affermare un determinismo che solo in apparenza non pi biologico: cos considerate, cultura ed etnia diventano quasi-natura, poich vengono concepite come dotate della stessa fissit e della medesima capacit di determinazione che il razzismo biologico attribuisce alla razza. La pre-percezione da pregiudizio, per usare i termini di Ren Gallissot (Gallissot e Rivera 1998), produce il fatto che negli immigrati si vedano non uomini e donne in carne ed ossa, ognuno con la propria concreta individualit, la propria singolarit, la propria storia personale, la propria condizione sociale, ma solo dei tipi incarnanti l'essenza attribuita al gruppo di provenienza. Dunque delle figure stereotipate, in definitiva immaginarie (il negro, il musulmano, l'ebreo, il marocchino, il *vu cumpr*, lo zingaro, l'albanese, il clandestino) le quali non poche volte vengono associate a connotazioni negative: clandestino = delinquente; albanese = deviante; nigeriana (o negra) = prostituta... (Rivera 1998).

Anche ad ambienti colti, ove acquisita la nozione antropologica di cultura, non estranea la concezione fissista e determinista delle culture e delle identit. La cultura andrebbe invece intesa non gi come una forza coercitiva che agirebbe sugli individui e ne determinerebbe i comportamenti, ma come qualcosa che pu continuamente essere agita (Kilani 1997: 33); come sottolinea C. Geertz (1987), la cultura una rete di significati condivisi, ma costantemente negoziati dagli attori sociali. Quella che chiamiamo cultura di un certo gruppo, collettivit, societ, in fondo non che un codice, un insieme di simboli condivisi, i cui contenuti e le cui interpretazioni sono altamente variabili a seconda dei momenti storici e a seconda degli individui, della loro posizione sociale, delle loro strategie sociali. Senza negare l'importanza dei sistemi di costumi, conoscenze, credenze, valori, condivisi da questo o quel gruppo, da questa o quella popolazione, bisognerebbe nondimeno considerare la cultura non come totalit omogenea, ma come

organizzazione delle individualità e delle differenze interne (economiche, sociali, generazionali, di genere...); il che equivale ad affermare che le culture, più che rispecchiare l'unità di questo o quel gruppo, conferiscono ad esso una certa uniformità, un codice condiviso, al quale possono corrispondere interpretazioni e contenuti differenziati (vedi Kilani, 1994 e 1997; Gallissot e Rivera, 1998).

Al processo di folklorizzazione delle culture esotiche o minoritarie, talvolta può contribuire involontariamente anche quell'insieme di pratiche pedagogiche che va sotto il nome di interculturalità. Riducendo la differenza culturale a differenza fra appartenenze religiose o a diversità di costumi, intesi nel senso più esteriore (la cucina, la musica, la danza...), si rischia di riprodurre luoghi comuni, cliché, stereotipi, invece che favorire la comunicazione, lo scambio, la reciproca relativizzazione. Assai pernicioso può essere l'idea per la quale l'identità culturale degli altri sarebbe apprezzabile unicamente in rapporto alle origini, in base ad un asse di demarcazione etnico, nazionale, religioso; e non anche in base a criteri quali l'istruzione, la professione, l'appartenenza di genere, di classe, di generazione... (Martiniello, 1995).

Oggi la voga delle ideologie identitarie si alimenta di quel riduzionismo che intende l'identità anzitutto, o esclusivamente, come identità etnica, nazionale, religiosa. Anche alla base di un tale riduzionismo vi è, in fondo, una sorta di naturalismo, per cui il soggetto individuale e collettivo definito nei termini di un'equazione di qualità: io sono quel che sono perché sono nero o bianco, nazionale o non nazionale, autoctono o immigrato, cristiano o musulmano, padano o torinese. In tal modo l'identità viene ipostatizzata in un'essenza, e perciò privata di storicità e di dinamismo.

In realtà l'identità non solo variabile, flessibile, processuale, ma anche multidimensionale, non riducibile al solo referente di una tradizione collettiva, di uno spazio comunitario, di una cultura nazionale. Come rimarca Ren

nomeno relazionale e dinamico, piuttosto che di identità occorrerebbe parlare di processi di identificazione e di strategie identitarie (Gallissot e Rivera, 1998: 117). Andrebbe ricordato che quella che chiamiamo identità collettiva è sempre una rappresentazione: un certo numero di individui si percepiscono come membri di un gruppo e producono delle rappresentazioni riguardo all'origine, alla storia, alla natura di tale gruppo (Candau, 1998: 17).

La teoria narrativa dell'identità personale formulata da Paul Ricoeur offre molti spunti per ripensare in maniera non essenzialista il concetto di identità. Partendo dall'assunto secondo il quale il tempo diviene tempo umano nella misura in cui articolato in maniera narrativa (1983: 17), Ricoeur afferma che ogni narrazione di sé (del sé individuale come di quello collettivo) è una ricostruzione. Quanto ai processi di identificazione, egli propone di distinguere formalmente i due sensi di *identità*: l'*idem-ità* e l'*ipse-ità* (l'*idem*, cioè l'uguale e l'*ipse*, cioè il se stesso); e mostra che il concetto filosofico di identità deve inglobare e coniugare entrambe le dimensioni (Ricoeur, 1990). L'identità del soggetto data, certo, da ciò che egli ritiene indizio della propria permanenza: il riferimento a una tradizione, eventualmente etnica, la continuità e la ripetizione di gesti e tratti caratteristici. Ma questi non sono che i *simboli* del proprio sé, gli oggetti familiari coi quali il soggetto si identifica per rassicurarsi contro l'instabilità, la mutevolezza, l'inquietudine. L'*ipse-ità* invece è una tensione, uno sforzo del soggetto, il dispiegarsi delle capacità soggettive, non l'insieme di qualità accidentali. Come commenta Elisabeth G. Sledziewski (1991: 47): il soggetto conquista la propria identità nella misura in cui è capace di tenere un discorso coerente ma flessibile, che non sia né caotico, né feticista, un discorso su ciò che è stato, può essere, vuole essere nel quadro di una storia che egli riconosce e sa far riconoscere come propria (...). Ø dicendosi, narrandosi, identificandosi attraverso un discorso che il soggetto costruisce quel Sé che lo colloca nel

mondo ma senza mai fissarlo in un posto definitivo.

Conclusioni

Malgrado tutti i tentativi di costruire barriere etniche e di operare segregazioni e discriminazioni, lo scambio culturale, l'ibridazione, il *m tissage*, costituiscono una tendenza inarrestabile. Ci pare se si considerano quei sincretismi culturali del nostro tempo che sono parte integrante in particolare delle culture giovanili, in Europa come in ogni parte del mondo. Solo per fare qualche esempio fra i più lampanti, la cultura *rasta*, quella *hip-hop*, la cultura nata in Francia dal movimento dei giovani *beur* sono culture ibride, meticce, contaminate per scelta (vedi Giraud, 1995). Certo, il rischio sempre incombente e per certi versi già in atto, che esse vengano inglobate dalle logiche e nel circuito del mercato, diventando niente altro che *stili* e mode da consumare, e coesistendo con la tendenza alla segregazione e alla discriminazione di quegli stessi gruppi che hanno contribuito a elaborare tali culture.

In ogni caso, tali processi di ibridazione e di *m tissage* contraddicono quella concezione essenzialista, reificante e mummificante delle culture di cui abbiamo detto finora: non vi alcuna cultura originaria o ancestrale da conservare o di cui riappropriarsi, perché le culture mutano incessantemente e incessantemente si contaminano; le culture sorte dal seno delle diaspore sono sempre culture terze, diverse sia da quelle delle origini sia da quelle nazionali-europee dei paesi ospiti; e le identità individuali e collettive sono esse stesse mutevoli, frammentarie, condizionate dalle contingenze storiche, sociali e relazionali.

D'altra parte, non affatto sicuro che l'ibridazione, tendenza che così fortemente caratterizza il mutamento culturale nella postmodernità, sia una sicura garanzia contro i punti di vista dominanti e omologanti che si affermano e dilagano tramite la globalizzazione. Il fatto che i sincretismi culturali del nostro tempo si inscrivono

in un contesto di forte estetizzazione e spettacolarizzazione delle differenze. Il che, come opportunamente osserva Carla Benedetti, pu rappresentare una forma pi sottile di omologazione: non la cancellazione delle differenze, ma la loro riduzione a fatti estetici e a simulacri da consumare, uno accanto all'altro: un omologazione non nelle cose, ma nell'osservatore (Benedetti, 1998). Il rischio, insomma, che, nel migliore dei casi, si affermi e si generalizzi un punto di vista che riesce a vedere le culture altre, la molteplicit delle culture, il pluralismo culturale, ma da un'ottica che non affatto dislocata, poich dall'altro non si aspetta proprio niente. Il che rende ancora pi pressante la necessit di costruire e affermare un'antropologia della reciprocit che renda possibile uno scambio paritario di sguardi. □

Note

* Questo testo riprende in parte alcuni passaggi di: Razza, etnia, cultura: decostruire i preconcetti per smontare i pregiudizi, apparso in P. Tabet e S. Di Bella (a cura di), *Io non sono razzista, ma... Strumenti per disimparare il razzismo*, Anicia, Roma, 1998.

Bibliografia

- Benedetti C., Appunti sul concetto di ibridazione (per i seminari sulla ibridazione presso la Scuola Normale Superiore di Pisa), dattiloscritto, 1998.
- Burgio A., *L'invenzione delle razze*, manifestolibri, Roma, 1998.
- Candau J., *Mmoire et identit*, Puf, Paris, 1998.
- De Rudder V., Ethnisation, *Pluriel-recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, cahier n.3, L Harmattan, Paris, 1995, pp. 42 - 44.
- Gallissot R., Da comunit a diaspora: l'esempio dei maghrebini, in Gallissot R. e Rivera A. (a cura di), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari, pp. 105 - 116, 1995.
- Gallissot R. e Rivera A., *L'imbroglione etnico, in dieci parole-chiave*, Dedalo, Bari, 1998.
- Garcia Castano F. J. e Pulido Mojano R. A., Educazione multiculturale e concetto di cultura, in Campani G. (a cura di), *La rosa e lo specchio. Saggi sull'interculturalit*, Ipermedium, Napoli-Los Angeles, pp. 65 - 96, 1996.
- Geertz C., (1973), *Interpretazione di cultura*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- Giraud M., Culture, *Pluriel-recherches*, cahier n.1, op. cit., pp. 37-45, 1993.
- Giraud M., Assimilazione, pluralismo, doppia cultura: l'etnicit in questione, in Gallissot R. e Rivera A., op. cit., pp. 93-104, 1995.
- Glean O Callagan M., Guillaumin C., La moda naturalistica nelle scienze umane, *De-*

mocrazia e diritto, n. 6, nov.-dic. 1989, pp. 181-202, 1989 (1974).

Guillaumin C., *L'idologie raciste. Gen se et langage actuel*, Paris - La Haye: Mouton, 1972.

Guillaumin C., *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris: Cot -femmes, Paris, 1992.

Kilani M., *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari, 1994 (1992).

Kilani M., *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Dedalo, Bari, 1997 (1994).

Marcon G., L'imbroglione etnico nell'ex-Jugoslavia, in Campani G., Carchedi F., Mottura G. (a cura di), *Migranti, rifugiati e nomadi: Europa dell'Est in movimento*, L'Harmattan - Italia, Torino, pp. 34-41, 1998.

Martiniello M., Dinamica e pluralismo culturali nell'area di Bruxelles, in Gallissot R. e Rivera A. (a cura di), op. cit. pp. 73-91, 1995.

Montagu A., *La razza. Analisi di un mito*, Einaudi, Torino, 1966 (1942).

Ricoeur P., *Temps et cit*, n°1: *L'intrigue et le*

cit historique, Seuil, Paris, 1983.

Ricoeur P., *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

Rivera A., Razza, etnia, cultura: decostruire i preconcetti per smontare i pregiudizi, in Tabet P., Di Bella A., *Io non sono razzista, ma... Strumenti per disimparare il razzismo*, Anicia, Roma, pp. 89-99, 1998.

Simon P. J., Ethnique, groupe ethnique, *Pluriel-recherches*, op. cit. pp. 51-57, 1993.

Sledziewski E. G., Sujet et identit, *L'homme et la soci*, n. 101 (1991-3), pp. 41-48, 1991.

Tabet P., Un elefante su cui farli viaggiare. Il razzismo come ideologia insegnata e appresa, in Tabet P., Di Bella S. (a cura di), op. cit., pp. 15-36, 1998.

Taguieff P. A., *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna, 1994 (1987).

Taguieff P. A., *Le racisme*, Flammarion-Dominos, Paris, 1997.

NOTIZIE

- È aperto al pubblico in orario serale il **Centro di Documentazione** sviluppato dal **NAGA**, Associazione Volontaria di Assistenza Socio-Sanitaria e per i Diritti di Stranieri e Nomadi - Onlus. Presso il Centro sono disponibili pi di mille testi che affrontano argomenti inerenti l'immigrazione e che spaziano dai temi strettamente sanitari, al razzismo, ai diritti umani, all'etnopsichiatria. Il Centro dispone inoltre di materiale quali atti di convegni e congressi, tesi di laurea, riviste del settore. Per maggiori informazioni, o per consulenze: Tel. 02.58301420 Fax. 02.58305289 e.mail: NAGA@mail.crow-net.com

- *Comunicato Stampa dell'Ordine Nazionale Assistenti Sociali*

Il Consiglio Nazionale dell'Ordine degli Assistenti Sociali ha promosso e ottenuto, presso la Presidenza della Repubblica, un prestigioso riconoscimento per i soci fondatori della Societ per la Storia del Servizio Sociale - SOSTOSS. Il servizio sociale professionale italiano, che ha promosso e sostenuto da oltre cinquant'anni con il proprio contributo di idee e la propria fattiva operosit, mutamenti storici nella politica dei servizi sociali, ritiene di dover dare atto a questi colleghi di aver salvato e reso disponibile ai cultori della materia, ai docenti e agli studenti del servizio sociale, agli storici ai sociologi, e alle stesse forze del volontariato, un patrimonio di esperienze e di studi che lo scioglimento e la

scomparsa degli enti tradizionali di assistenza e di altre importanti realt avrebbe condotto alla definitiva dispersione.

- Alla presenza di oltre 600 persone nei giorni 22 e 23 ottobre 1998, si è svolto a Milano il 2° convegno europeo sul tema *Handicappati intellettivi e soggetti con sindrome di Down nell'Europa del 2000: gli obiettivi raggiunti, i diritti da conquistare*. Gli interventi dei relatori del convegno riguardavano, in particolare, il problema dell'integrazione scolastica, lavorativa e sociale degli handicappati intellettivi e dei soggetti affetti da sindrome di Down, in Italia e in altri paesi europei oltre che le iniziative nel campo dell'assistenza sociale. Per maggiori informazioni contattare **l'Unione per la lotta contro l'emarginazione sociale**, Via Artisti 36, 10124 Torino - Tel. 011.8124469 - Fax. 011.8122595.

- Si terrà presso la Villa Cipressi di Varenna (LC) il *IX Corso di Formazione nelle Cure Palliative*, rivolto a medici e infermieri professionali, organizzato dalla **SIMPA - Scuola Italiana di Medicina e Cure Palliative**. Il corso è diviso in due sezioni che si terranno rispettivamente dal 18 al 24 aprile 1999 e dal 10 al 16 ottobre 1999; è possibile frequentare anche un'unica sezione. Per informazioni e iscrizioni contattare la SIMPA, P.zza Castello 4, 20121 Milano - Tel. 02.86463024 Fax. 02.72022493.

Minotauro: mostro e fratello

Giampaolo Lai - psichiatra, psicoanalista, conversazionalista, direttore di *Tecniche Conversazionali*

Incipit

La figura del Minotauro esprime alcuni cruciali aspetti della passione del caos, della dissoluzione dei limiti culturali tradizionali, del salto dall'identità alla disidentità, esplosi nella consapevolezza dell'incontro tra l'abitante della città e lo straniero che approda alla nuova terra.

Storia del Minotauro

Il Minotauro, infatti, rinvia al re Minosse, che instaurò la prima talassocrazia mediterranea, il governo saggio e mite sulle isole dell'arcipelago, ciascuna isola unita alle altre dal mare che le divide. Richiama, inoltre, la passione della regina Pasifae, moglie di Minosse, imbestiata nel simulacro di legno che trasse in inganno il superbo toro di Nettuno, da cui nacque il Minotauro dal corpo umano e dalla testa taurina. Antesignano di tutti i *metissage* attuali, di tutti i salti delle barriere non solo tra le razze, ma tra i generi. Intollerabile allo sguardo, come ogni figura doppia, per questo impura e contaminante, il Minotauro fu dapprima segregato nel labirinto, luogo dei margini senza via di uscita. Poi Teseo perfezionò la decontaminazione, dando ordine al disordine del labirinto con l'inganno del gomitolo fornito dalla sorellastra Arianna e uccidendo il Minotauro con la violenza della spada.

La disidentità dei personaggi della storia

Ogni personaggio del dramma giocato alla corte di Creta, 3.500 anni fa, tre generazioni prima della guerra di

Troia, intorno al 1.500 a.C., si mostra duplice, con più di un volto: non unico, ma molteplice; non uguale a se stesso ma proteiforme; non può essere racchiuso in un'identità continuante, ma muta secondo i punti di vista in replicanti disidentici.

Minosse

Minosse, ad esempio, figlio di Giove e di Europa, si direbbe il **tipico volto del potere**: si impadronisce di Creta sconfiggendo i fratelli; conquista tutte le isole del Mar Egeo fino in Asia minore; governa con leggi eque ma anche con spedizioni di guerra i suoi popoli. D'altra parte spossessato del potere familiare da un toro della propria mandria. È un incontenente *coureur de femmes*: salta addosso a tutte le ninfe dei dintorni, senza disdegnare i bei fanciulli. Ma ripagato con scorno dalla moglie Pasifae indignata che addirittura lo rende per qualche tempo impotente lanciandogli il malocchio con le arti magiche della sorella Circe. Quando nasce il Minotauro, spaventato dall'irruzione dell'individuo doppio e mostruoso, Minosse non si sporca le mani, non si assume la responsabilità del potere del delitto di sangue; ma nemmeno opta per la solidarietà di aprire le mani dell'accoglienza nella propria casa. Rende invisibile il mostro, lo confina, lo esclude, lo esclude nel labirinto, ai margini della città, né dentro né fuori, lontano comunque dallo sguardo. Ma alla fine nemmeno rivendica questo atto di segregazione: quasi sovrappiù da inaudita volontà di risarcimento, invia in pasto al Minotauro, ogni anno, sette fanciulle e sette giovani, tributo di Atene sconfitta. Potente e

fragile, crudele e misericordioso, ingannatore e ingannato, cacciatore di donne che gli danno figli, di donne che muoiono dopo il suo amplesso, e amante di uomini tra cui Ganimede e Teseo, il quale ultimo, sposando la figlia del re, Arianna, rende Minosse padre della moglie del suo amante.

Arianna

Figlia di Minosse e di Pasifae, Arianna, sorellastra di Minotauro, mostra dapprima il **volto dell'ospitalità e della solidarietà**. Infatti, quando vede arrivare Teseo sulla nave che conduce le vittime da dare in pasto al Minotauro, concepisce un amore violento per il bellissimo straniero di Atene, al quale offre in dono se stessa e il gomitolo che insegna a uscire dal labirinto. Ma se da una parte accoglie tra le proprie braccia lo straniero che viene dal mare, dall'altra crudele fino alla complicità nell'omicidio verso lo straniero di casa, il mostro fratello Minotauro. E intanto che resta fedele a Teseo, che sposa, tradisce il padre aiutando il marito a fuggire.

Pasifae

Figlia del Sole e di Perseide, indignata per i continui tradimenti del marito Minosse, gli invia un possente sortilegio che fa morire tutte le donne che con lui giacciono. Realizza, poi, facendosi costruire dall'architetto Dedalo la falsa vacca di legno, in cui si posa per essere fecondata dal possente toro, una delle prime trasmutazioni di ingegneria biogenetica, da cui nasce il figlio, un uomo e un toro, uomo e toro, mostro doppio, figlio e mostro: inquietante combinazione disidentica. Anche Pasifae ha un doppio volto: l'amore e il tradimento, la passione che travalica i limiti del mai osato e la freddezza che consente di dare forma all'inganno, regina e sottomessa al toro, anticipa di 3.000 anni Lady Chatterly.

Teseo che arriva dal mare

Curiosamente identico a se medesimo, in mezzo al dilagare delle disidentità degli altri personaggi della storia, appare invece Teseo, **volto del potere** della spada, e della conoscenza delle strade del labirinto. Tuttavia, anche Teseo, vittima designata destinata al pasto antropofago del Minotauro, rovescia i ruoli stabiliti e trafugge il mo-

stro, trasformando in un tragitto a verso unico il tentennare del potere di Minosse.

Il Minotauro

Quanto all'immagine del Minotauro, l'uomo e la donna della contemporaneità, ciascuno di noi, l'ha incontrata, prima, nell'arcipelago della propria anima, dietro le tracce di Freud, Proust, Joyce, l'individuo ibrido che ciascuno di noi, che ci che non e che non ci che, il liscio volto innocente e frastagliato dai delitti di Dorian Gray, me stesso e altro, intimo e estraneo, uomo e animale, n uomo n animale, due e nessuno, doppio e senza verso. E poi, l'ha ritrovata sotto le luci metropolitane, nel volto dello straniero scampato alla morte del mare: Minotauro degli anni novanta, mostro e fratello, figura drammatica dell'evento delle migrazioni e delle due passioni che l'accompagnano: la passione della disidentità e la passione del caos, specchio allucinato della nostra anima in cui ciascuno di noi ritrova nell'altro in fuga il se stesso che stato, e il soffio che da un istante all'altro pu risucchiarlo nel precipizio.

La passione della mescolanza dei corpi. Il corpo e lo spazio

Le migrazioni sono un evento spaziale. Dallo spazio traggono l'aspetto essenziale del movimento. Sono dislocazioni di corpi che occupano uno spazio. Implicano la nozione, e il fatto, del dentro e del fuori. E del limite. Del confine tra il dentro e il fuori. Dentro ci sono io, ci siamo noi, gli identici, che la passione della medesimezza ha reso indiscernibili. Fuori ci sono gli altri, gli stranieri, che la passione della differenza ha reso incommensurabili. Dentro il mio luogo proprio. Fuori il luogo d'altri. Uscire da un luogo proprio. Entrare in un altro luogo, in un luogo d'altri. Chi entra? chi esce? da quale luogo? Nel movimento migratorio il migrante esce dal proprio luogo. Attraversa il confine. Varca il limite. Entra nel luogo d'altri, degli stranieri. Ma nel collo della clessidra del confine c'è la perdita caotica del verso. Al momento dell'attraversamento del limite, appena entrato dentro il luogo degli altri, degli

stranieri, divento io lo straniero, dentro uno spazio che prima era il fuori, e che tutt'ora il dentro per chi lo abita da sempre. Due stranieri si incontrano in un luogo di nessuno, luogo che non ancora di chi entra dentro e non pi di chi dentro c'era. Chi entra nella terra di nessuno non la possiede ancora, anche se chi vi abita ne gi spossessato. All'evento delle migrazioni sopravviene la passione della mescolanza. Saltano i confini, come li abbiamo visti saltare con l'evento del crollo del Muro di Berlino; e, come l, sopravviene la passione dell'illimitato che cancella l'ordine del verso e introduce il senzaverso. Si dissolve l'identità, come l'abbiamo vista dissolversi con l'evento delle metamorfosi incrociate nelle forme dell'ingegneria bio-genetica; e, come l, sopravviene la passione dell'ibridazione mostruosa, dei meticcianti inauditi, delle trasmutazioni abominevoli. Nella passione della mescolanza scompare la passione della separazione, che tiene gli elementi estranei al di fuori del luogo proprio agli elementi di casa, si intorbida la passione della purezza, nostalgia per un mondo mai abitato dove gli elementi eterogenei non contaminano ancora gli elementi omogenei.

La passione dell'ospitalità. *Hospes, hostis, ostage*

L'attraversamento del limite, quando due stranieri si incontrano in un luogo di nessuno, colpiti dalla passione della mescolanza dei corpi, anche se tipico delle migrazioni, non esclusivo di questo evento; al quale anzi arriva ammaestrato dalle vicende dell'ospitalità, dove le metamorfosi disidentiche di *hospes*, ospite amico, in *hostis*, *hostem*, ospite *inimicus*, e in *ostage*, ostaggio, sembrano metterci in guardia contro il pericolo tremendo incombente su chi tenta di semplificare il fatto delle migrazioni in geometrie identitarie. Il viandante che viene da fuori, lo straniero, nell'istante dell'attraversamento del limite, costruisce una relazione drammatica che ha come posta in gioco la vita e la morte, la vita e la morte da dare e da ricevere, nelle declinazioni del desiderio e della paura, dell'attacco e della difesa,

dell'accettazione e del rifiuto, dell'accogliere dentro e del gettare fuori. La posta della vita, del dono della vita, l'ospitalità, significata dalla porta aperta, dall'apertura del sorriso sul volto, dalle braccia distese nell'accoglienza dell'ospite in attesa verso l'*hospitem*, l'ospite atteso che viene da fuori, da lontano, da terre mai viste, e che porta doni, non fosse altro che il dono della propria presenza disarmata, mostrata dal volto aperto, dal palmo delle mani aperte. L'ospitalità un movimento per lo spazio e nello spazio. All'ospite, nel rito dell'ospitalità, lo spazio offerto. L'ospite in attesa che accoglie e l'ospite che arriva e accetta spartiscono il medesimo spazio come spartiscono il medesimo pane. Spazio di pane che sembra allora essere di entrambi; ma pi propriamente spazio che non di nessuno.

Lo spazio di nessuno e la disidentità

Infatti l'ospite tale, *hospes*, finché condivide lo spazio che non di nessuno. Ma precario l'equilibrio nello spazio di nessuno. Decisiva, per costruzione dello spazio di nessuno, la ricerca di medesimezza, il progetto nostalgico, per ciascuno ospite, di essere simile all'altro e che l'altro sia simile a s. Lungo questo cammino, ciascuno dei due ospiti tenta di assimilare frammenti dell'identità dell'altro nella propria, e di accomodare frammenti della propria identità a quella dell'altro, in modo da raggiungere una sorta di co-identità. Ricerca di medesimezza e risultato di co-identità che non avvengono, per, nel modo della sottrazione, nel senso che lo straniero, accolto come ospite, diventerebbe un po meno straniero. Lo straniero resta lo straniero che. Come l'ospite resta con la storia che ha. In tal modo non diventano, n l'uno n l'altro, lo spergiuro che cancella le sue tracce come chi si prepara a compiere il delitto perfetto dell'omologazione. Piuttosto nell'equilibrio della medesimezza e della co-identità assistiamo allo sfaldarsi dell'identità unitaria continuante, che si moltiplica in tante disidentità replicanti, in un gioco di specchi arlecchinesco di disidentità.

Lo spazio occupato

Ma l'equilibrio della medesimezza e della coidentit, che poi il rapporto dello spazio di nessuno condiviso, un equilibrio precario che rischia di rompersi ogni volta che l'ospite non considera più lo spazio dove si trova ad abitare come uno spazio di nessuno bensì lo tratta e lo pretende come uno spazio proprio da occupare. Si assiste allora al drammatico salto da *hospes a hostis*, da ospite amico a *hostis inimicus*. E l'*hospes* prima accolto come un fratello nello spazio di nessuno condiviso, dallo spazio occupato viene espulso come l'*hostem*, come l'*inimicum*, il mostro contaminante e invasore. L'espulsione sancisce la decontaminazione dello spazio proprio occupato, e il ristabilimento dell'identit continuante sottratta alla vertiginosa decostruzione della disidentit.

Esempi di spazio occupato e di espulsione in psicoanalisi e nel conversationalismo

Il tempo breve ci consente solo di accennare a esempi di spazio occupato nella clinica, rinviando alla bibliografia per approfondimenti eventuali.

a) Nei piccoli gruppi di pazienti anoressiche si trova la ricerca di medesimezza in forme linguistiche canoniche (io sono come te; tu sei proprio come me); a volte, invece della co-identit, questa o quella paziente passano all'acquisizione di un'identit forte differente (io penso che non proprio così come dici tu; anzi, penso che come dico io; tu sei contro di me, io sono contro di te); quando questo accade, si hanno movimenti da parte delle altre partecipanti al gruppo che possono sfociare nell'espulsione del membro dissidente.

b) Nell'anoressia in analisi individuale, appaiono spesso rappresentazioni verbali che parlano dell'occupazione del corpo mortale da parte dell'io mentale.

c) Nei gruppi di lavoro una forma di occupazione dello spazio costituita dalla monopolizzazione da parte del parlante, che quasi sempre mette in moto procedimenti di espulsione del differente.

Risposte terapeutiche

Anche qui, solo brevissimi cenni.

a) Il procedimento ormai classico del terapeuta che aiuta a costruire uno spazio di nessuno condiviso la **scomposizione**, operazione tecnica attraverso la quale si procede a disunire, nel soggetto psicologico, ciò che viene posto come unito, a trattare come disidentico ciò che viene significato come identico, a scindere ciò che sembra presentarsi come composto in una specie di unit naturalistica indissolubile.

b) La ricerca della **disidentit**, in particolare nell'**esercizio dei battesimi**, volto al medesimo scopo. A questo proposito va rilevato che la ricerca della disidentit non ha niente a che fare con il concetto racchiuso nella formula contro l'identit. L'idea di andare contro qualcosa, (*against war*, *against interpretation*), in particolare contro l'identit, un retaggio degli anni settanta, gli anni di piombo, caratterizzati dalla passione del fuoco della controversia; negli anni novanta e ottanta, l'idea di disidentit consente la rappresentazione della compresenza giustapposta di aspetti eterogenei, resi adeguatamente dall'immagine composita del Minotauro.

c) **La disformazione**. Le mutazioni della geografia politica e sociale legate alle migrazioni massicce dell'ultimo decennio hanno reso ineludibili il concetto e la pratica della disformazione, di cui abbiamo a lungo discusso al Centro di Psicologia e Analisi Transazionale. Nelle nuove situazioni, non si tratta di perseguire una utopica anti-specializzazione, bensì di approdare alla dispecializzazione, che ci che resta dopo la specializzazione non dimenticata; occorre che la necessaria formazione laboriosa di ciascuno di noi passi poi attraverso la spregiudicatezza della disformazione, che ci che si acquisisce quando si arriva a pensare non che il paziente il luogo di verifica dell'analisi, bensì che attraverso la disciplina dell'analisi, vera o falsa che sia, l'analista, l'analista transazionale, diventa capace, forse lui solo, di ascoltare le parole del suo paziente, del suo interlocutore, anche quando non ne comprende ancora la lingua. (cfr Editoriali di *Tecniche* n° 1 e n° 2, 1989, 1990)

d) Il paziente imprenditore. Nella psicoterapia e nella psicoanalisi, lo spazio clinico da sempre stato, canonicamente, lo spazio del terapeuta, il quale era supposto conoscere l'oggetto della sofferenza del proprio paziente, e dettava quindi i criteri adatti per la cura, scegliendo sia le forme del setting, in particolare la frequenza delle sedute, sia i modi del lavoro, in particolare la forma dell'interpretazione. Da qualche tempo tuttavia, una decina d'anni all'ingrosso, il paziente ha cominciato non solo a contrattare le regole del setting, ma anche i modi del lavoro, accedendo al ruolo di paziente imprenditore che rende lo spazio clinico uno spazio di nessuno condiviso (cfr Editoriale di *Tecniche conversazionali* 16, 1996)

I corpi d'amore e di creazione

La fenomenologia delle relazioni tra corpi ha la sua originaria drammatizzazione nell'intimità dei corpi d'amore. Sia per l'uomo, sia per la donna, l'amante accolto nella nostra casa come ospite atteso che porta i doni della propria pelle, del proprio viso, del proprio corpo da spartire con l'ospite accogliente, nel giro di poche ore, di poche giorni, diventa la persona che occupa gli armadi, che espelle le camicie dai cassetti per far posto alle gonne, che elimina le cravatte dai luoghi dei reggiseni; diventando così l'invasore, l'occupante di uno spazio, ciò che trasforma l'*hospes* in *hostis*, l'ospite in nemico da espellere. Più drammaticamente, la donna amante accoglie il corpo amato tra le sue braccia, nella sua casa, accoglie nella propria vagina il pene dell'ospite, con cui condivide uno spazio sacro di nessuno, spazio del godimento: ospite accolto con il dono fertile che porta ed espulso quando il dono consumato e l'ospite diventato oggetto sconosciuto e difforme rispetto all'ospite gloriosamente entrato e gioiosamente accolto. E più originariamente ancora, è il dramma radicale che il corpo della donna insegna a tutti: la donna che ha accolto come ospite desiderato il dono fertile con cui condivide lo spazio di nessuno del godimento, e che si accorge di un ospite che non

pi condivide uno spazio di nessuno, bensì occupa in maniera assolutamente radicata lo spazio di un utero di cui si impossessato. Le tremende immagini raccontate dalle donne in gravidanza nelle sedute di analisi, dell'oggetto estraneo che invade, che suscita nausea e vomito, accanto a immagini di dolcezza infinita per la nuova creatura rappresenta in maniera più esplicita che mai l'insostenibile rappresentazione degli oggetti identici a se medesimi, che sono invece sempre doppi, multipli: il bambino atteso e il mostro che invade la propria pancia, il figlio e il mostro di Pasifae, la creatura dell'orrore di *Rosemary's baby*.

Il Minotauro nell'arcipelago della propria anima

Ciascuno di noi, a volte, a momenti, ha scelto le consolatorie geometrie dell'identità ricostituita nelle forme esclusive dell'abbraccio accogliente al fratello o della spada protesa dalla fortezza assediata dal mostro.

La sindrome dell'amore universale

Ha cominciato Teseo, quando si illuso che per trovare l'ordine e la purificazione dello spazio contaminato dal mostro bastasse la furbizia del gomito lanciato da una donna che gli tradiva il padre e il fratello; quando ha creduto che per sciogliere il viluppo delle passioni disidentiche bastasse la violenza della spada. Hanno poi continuato le utopie universalistiche, con le prediche della dedizione universale sollecitata dalle somministrazioni di vergogna e di colpa.

Chiusa

Noi, ora, abbiamo preso la decisione di abitare il labirinto assieme al Minotauro, senza gomito e senza spada, non spinti dall'amore e non costretti dal rimorso, ma determinati a stabilire e rispettare il contratto della solidarietà consapevole che ci congeniale. Questo contratto, non psicologico, non naturale, ma convenzionale, abbiamo provato a dividerlo, generalmente, come cittadini tra gli altri, nella vita sociale di ogni giorno, e

anche, specificamente, come psicoanalisti e conversazionalisti che curano le persone investite dalla passione del caos. ¶

Note

Per i concetti di disidentità, di scomposizione, di tecnica dei battesimi, vedi:

Lai G., *Disidentità*, Feltrinelli, 1988, 1ª ed.; Franco Angeli, Milano, 1999, 3ª ed.

Lai G., *Conversazionalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

Per i concetti di ospitalità vedi:

Lai G., Vetuli P., Copione e motivo narrativo, in Anna Rotondo (a cura di) Copione, e poi?, *Quaderni di Psicologia, Analisi Transazionale e Scienze Umane*, pp. 188-195, n.22,

1997.

Lai G., Gli spazi dell'ospite, in Antonino Minervino (a cura di) *La psicosomatica del quotidiano*, Atti del XVI Congresso Nazionale S.I.M.P., supplemento al n° 1, anno 10, *Rivista Italiana di Medicina Psicosomatica*, 1998, pp.18-33; ristampato in simbolo *Tecniche conversazionali*, 19, 1998, pp. 40-58.

Per i concetti di necessità di dedizione e dell'orrore per chi ha paura, vedi:

Escobar R., *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna, 1997.

Per il Minotauro come figura della passione della disidentità e del caos degli anni novanta vedi:

Lai G., Nel collo della clessidra, in Antonino Minervino (a cura di), *Caos*, Atti del convegno, 1998, in corso di stampa.

Altre culture: risvolti legislativi e politiche sociali

Tavola rotonda

Dela Ranci (a cura di) - presidente del Centro di Psicologia e Analisi Transazionale e di Terrae

In questa tavola rotonda abbiamo inteso chiederci come, e in che modo, concretamente possibile, sia a livello istituzionale sia a livello di politiche sociali, abitare il labirinto, come dice Giampaolo Lai, e allargare quelle terre di nessuno. Attraverso gli interventi dei diversi partecipanti, desideriamo individuare strategie per coniugare i due termini, potere e solidarietà, in maniera utile per la nostra attuale e futura società.

A mio parere sembra che ci siano, a livello istituzionale, alcune opportunità dove è stato possibile gestire il potere per allargare e costruire legami, per costruire relazioni, per costruire quindi solidarietà dando protagonismo ai piccoli e a tutti. Mi sembra, ad esempio, che la Legge Turco apra, anche se timidamente, alcuni spazi.

In questa tavola rotonda si è voluto riprendere questi temi da diversi punti di vista e vedere quali sono i percorsi possibili o quelli già sperimentati.

Hanno partecipato alla discussione:

Emanuele Ranci Ortigosa, direttore scientifico dell'IRS (Istituto per la Ricerca Sociale) e direttore responsabile della rivista *Prospettive Sociali e Sanitarie*;

Salvatore Geraci, responsabile dell'ambulatorio Caritas di Roma e segretario nazionale della Società italiana di medicina delle migrazioni;

Don Virginio Colmegna, responsabile della Caritas Ambrosiana;

Emanuela Baio, assessore alle politiche sociali della Provincia di Milano;

Antonio Tosi, ordinario di Sociologia urbana e rurale presso la Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano,

autore di molte pubblicazioni riguardanti i problemi della povertà e dell'immigrazione.

Potere e solidarietà

La tavola rotonda è introdotta da Emanuele Ranci Ortigosa che ha discusso del rapporto possibile tra potere e solidarietà. Ne riportiamo alcuni passaggi.

Vorrei riprendere il titolo dell'incontro: potere e solidarietà. Senza addentrarmi in una analisi troppo accurata dei termini, io assumerei il termine potere come possibilità o tendenza a far prevalere una propria lettura dei problemi e una propria risposta o soluzione ad essi. Potere, quindi come riconoscersi ed essere riconosciuti, come essere legittimati in confini territoriali o sociali più o meno vasti o su specifiche dimensioni dell'esistenza: l'ambiente familiare, la cultura, la vita economica, la vita sociale, la religione o, addirittura, su un insieme di queste dimensioni. Il potere può essere formalizzato o rimanere informale, ma la sua forza, la sua influenza, la sua coerenza non dipendono solo da questo.

Il termine solidarietà mi pare l'opposto: evoca sensibilità, attenzione, impegno a cogliere le esigenze, i punti di vista, le ragioni dell'altro, non necessariamente per assumerle in proprio, ma per cercare di costruire un livello di comprensione e quindi di relazionalità, di interscambio bilaterale, negoziale più profondo.

Nelle mie riflessioni sul sociale sono solito assumere, per rappresenta-

re il potere, il concetto su cui ha lavorato Antonio Tosi, di riduzione. Tosi parla nei suoi scritti di riduzione amministrativa dei bisogni. Io riprendo questo concetto usando per il termine espressivo di paternalismo. Una burocrazia che definisce essa stessa quali sono i beni e gli interessi sociali da tutelare, i problemi da assumere, le risposte da dare, escludendo una interazione, uno scambio con i soggetti della società stessa, opera una riduzione, assume una cultura e un ruolo paternalistico. Lo stesso fa un professionista, medico ad esempio, che sulla base delle sue precomprensioni, dei suoi criteri di valore, definisce qual è il bene del paziente, quale la sua risposta adeguata ai suoi problemi di salute, ignorando cos'è le strategie di vita e le scelte del paziente stesso, riducendo la sua autonomia.

L'approccio sempre questo: io so qual è il bene, anche il tuo bene, ed agisco eticamente anche se te lo impongo.

Ai paternalismi che ho citato, di tradizione millenaria, o solo secolare, se ne possono aggiungere tanti altri: paternalismi nella famiglia, paternalismi di genere, paternalismi nelle aziende, paternalismi nelle università. E c'è un paternalismo anche nel rapporto con lo straniero. L'ospitante decide i bisogni dell'ospitato: i tuoi valori, i tuoi criteri, le tue strategie di vita non devo cercarli, scoprirli, confrontarmi con essi. Sulla base dei miei valori e criteri decido anche cosa è bene, o cosa non è bene, anche per te.

Vorrei dire che in un certo senso più forte è il carattere integrato comunitario di un insieme sociale tanto più forti sono i rischi di paternalismi spesso scontati, tramandati, non evidenziati, non analizzati, non portati a reciproca consapevolezza. Ogni istituzione, ma anche ogni ruolo sociale, tentato ad agire questo tipo di potere con l'altro. Questo tipo di paternalismo trova evidentemente i suoi limiti, viene ridimensionato quando si riconosce uguale dignità, autonomia, personalità, legittimazione all'altro, ai suoi valori, alle sue strategie per attivare un dialogo, un confronto, uno scambio, appunto una forma di *m tissage*.

Non credo, tornando al nostro titolo potere e solidarietà, ad accostamenti troppo facili, ma che vengono proposti, fra potere = istituzioni, solidarietà = società civile/comunità. Anche qui i termini mi pare trascinino ambiguità ed equivoci. Filosofia politica e sociologia hanno a lungo dibattuto sulle connotazioni specifiche di società e comunità. La prima, più negoziale tanto da poter essere perfino anonima, la seconda, più organica, proiezione ed estensione in qualche modo della comunità per eccellenza, quella familiare, connotata da rapporti di sangue (ma sangue ci rimanda a razza, parentela), di luoghi (casa, vicinanza ma anche terra, patria), di spirito (amicizia, cultura comune, credenze religiose, etnicità, ecc.). L'ambiguità terminologica ricorre anche in campo istituzionale: si parla di Comune e si parla di Comunità europea non rispettando quindi le regole terminologiche o le definizioni scientifiche.

In un'epoca di individualismo, di forte frammentazione sociale, di culto della competizione generalizzata non si può certo dare la comunità come un dato. Non un dato naturale, un'impugnativa e difficile crescita, una costruzione storica e sociale attraverso sfere più particolari, con le loro specifiche dinamiche di potere e di solidarietà. Di questo processo di crescita della comunità le istituzioni sono, a mio parere, tanto coattori quanto prodotto. Lo sono non solo nella loro realtà più apparente, la legislazione e la normativa, ma soprattutto negli effettivi comportamenti dei loro soggetti: amministratori, dirigenti, funzionari, operatori, che visibilizzano, concretizzano il dettato astratto.

Vi sono sociologie e politiche che si ripropongono e che tendono oggi a separare e contrapporre, in termini di potere e solidarietà, istituzioni e comunità. Vi è una rappresentazione del terzo settore come espressione della comunità e luogo della solidarietà in contrapposizione all'istituzione come luogo del potere che fortemente ideologica e anche strumentale ad occupazione di spazi economici e di potere, ad esempio da parte di esperienze associative e di cooperazione, o altre. Questo imbroglio

le carte, ci distrae dalla società reale in cui più attori, istituzionali e sociali, giocano i loro ruoli, ciascuno con elementi di potere e di solidarietà non assegnati aprioristicamente, ma concretamente agiti, e quindi da leggere e valutare sul campo.

Mi pare di cogliere uno slabbrarsi di confini tra istituzioni e società, verso ruoli molto meno esclusivi e molto più interattivi. Ruoli non autodefiniti, non autoreferenziali, ma da agire e giocare nell'interazione e nella relazione, negozialmente. Qualcuno teorizza la positività di una non troppo rigida definizione delle competenze anche in termini giuridici perché in un campo più aperto ciascuno può giocare quel che sa, quello che vuole fare. Senza esagerare nell'elegio del caos e della confusione come ottimale, si può dire che questi confini slabbrati sono anche elemento di arricchimento e di dinamicità.

Non si tratta allora di omogeneizzare, organicizzare, e perdere la dimensione di dialetticità e di confronto, perdere il richiamo a una specificità dei ruoli. Si tratta piuttosto di abitare questo labirinto negoziando, contrattando, interagendo e guardando avanti verso quello che si costruisce piuttosto che indietro sul come ci siamo definiti o sul come le norme ci definiscono.

Diritto alla salute

Il secondo oratore, Salvatore Geraci, ha chiarito nel suo intervento i percorsi legislativi e le politiche in atto rispetto alla tematica immigrazione, a partire dalla sua esperienza di lavoro.

Io mi occupo di salute, sono un medico e da circa quindici anni coordino nell'ambito della Caritas Diocesana di Roma un settore di volontariato che si occupa di dare assistenza sanitaria a coloro che sono privi di diritti e cioè coloro che non riescono ad accedere per una serie di motivi alle prestazioni del SSN. Storicamente si tratta di immigrati clandestini, zingari e, progressivamente, anche di italiani per tutta una serie di situazioni che si stanno creando.

Noi parliamo normalmente di diritto

alla salute e definiamo il diritto alla salute come un diritto primario, fondamentale. I bioetici parlano di diritto alla salute come diritto di prima generazione perché legato alla vita, proprio dell'uomo. In questi giorni abbiamo celebrato i 50 anni della dichiarazione dei diritti umani: il diritto alla salute uno di questi diritti inviolabili.

Diritto alla salute non significa diritto all'assistenza: sono due cose diverse. Diritto alla salute non significa la possibilità da parte di tutti di accedere a pari condizioni ad un SSN. Il diritto all'assistenza quello che viene definito come un diritto di seconda generazione: un diritto conquistato. Per conquistare questo diritto ci vuole, da una parte, la mobilitazione di chi questo diritto non ce l'ha. Immaginiamo gli immigrati o i nomadi e pensiamo ad una mobilitazione di immigrati, soprattutto gli irregolari e i clandestini che più palesemente sono esclusi da questo diritto. Si tratterebbe di una mobilitazione di persone che non esistono, che non sono contemplate, uomini ombra come li abbiamo chiamati per tanto tempo. La concessione di questo diritto dipende per anche dalle scelte economiche di ogni paese, dipende anche dalla democrazia interna al paese stesso. Certamente il rispettare il diritto alla salute ed anche il diritto all'assistenza dipende dalle politiche. Le politiche per possono essere ed anzi devono essere influenzate.

In Italia, negli ultimi anni, per far sì che il diritto alla salute si trasformasse anche in diritto all'assistenza per gli immigrati, un ruolo importante l'hanno avuto le organizzazioni non governative. Gli ambulatori del privato sociale, del volontariato, sia confessionali che laici, in questi anni hanno garantito, supplendo il ruolo pubblico, questo diritto alle persone escluse e contemporaneamente hanno fatto denunce ed elaborato proposte concrete e strategie. Strategie che progressivamente si sono trasformate in una proposta politica accettabile. Fino al 1995, di fatto, il diritto all'assistenza era un diritto negato agli immigrati clandestini ed irregolari ed era un diritto non scontato per gli immigrati regolari per tutta una serie di proble-

matiche burocratiche, amministrative che impediscono l'accesso a determinate prestazioni.

Nel '95 uscì il decreto Dini che certamente non era un decreto favorevole agli immigrati, ma l'articolo 13, voluto dall'allora Ministro Guzzanti, sanciva per la prima volta il diritto all'assistenza, non solo per le prestazioni urgenti, ma esteso anche a prestazioni sanitarie continuative anche agli immigrati irregolari. Tale articolo ha in qualche modo sdoganato un diritto che, almeno sulla carta, è stato mantenuto. Quando il decreto Dini è decaduto, l'articolo è stato mantenuto da cinque ordinanze ministeriali del Ministro Bindi ed è entrato nella Legge 40 sull'immigrazione.

La Legge 40, inoltre, fa un passo avanti, cioè fa in modo, almeno teoricamente, che quel diritto, non scontato per gli immigrati regolari, possa finalmente essere operativo. Toglie infatti tutta una serie di problematiche che di fatto avevano ostacolato la possibilità dell'esercizio del diritto; equipara tali persone esattamente agli italiani per contributi: il disoccupato straniero può, anzi deve, iscriversi gratuitamente al SSN così come l'italiano. Tutto questo processo è stato innescato, da un'azione concertata da vari protagonisti. Ho paragonato questo meccanismo a quello che in biologia il ruolo degli enzimi. Gli enzimi sono delle molecole, delle sostanze che fanno sì che dei processi si attivino; dopodiché nel momento in cui questi si sono attivati tali enzimi possono tirarsi fuori e fare altre cose, attivare altri processi.

Ecco a me sembra che il volontariato e il privato sociale, in questa situazione specifica, hanno svolto questo ruolo. Nella legge 40, testo unico, ed anche nel regolamento di attuazione che sarà emanato a giorni, questo diritto, per il quale sono state allocate delle risorse specifiche, emerge e viene sempre più semplificato e chiarito. Insomma, c'è stato un cammino estremamente interessante. Ma tutto questo riguarda l'accesso: cioè la possibilità dell'immigrato, ripeto almeno teoricamente, di poter raggiungere il medico, raggiungere l'ambulatorio, raggiunge-

re il presidio sanitario.

C'è poi tutto il tema della fruibilità dei servizi. Per fruibilità si intende che nel momento in cui una persona riesce ad andare davanti al medico, allo psicologo, all'assistente sociale, ci sia in qualche modo una comunicazione tra questi due mondi. La comunicazione non è semplicemente una comunicazione verbale. Ci deve essere una sorta di compatibilità, una trasparenza dei sistemi di cura ed anche un'elasticità organizzativa.

Possono le leggi definire questo? Due documenti programmatici in qualche modo aprono, anche dal punto di vista normativo, a questo tema:

1. il documento programmatico relativo alla politica dell'immigrazione che è uscito nell'agosto scorso per quanto riguarda l'assistenza sanitaria, riconosce la forte connotazione culturale della malattia, della cura, del rapporto con il proprio corpo e della manifestazione agli altri della propria malattia ed afferma che, nell'ambito dei servizi sanitari pubblici, occorre individuare modalità di prestazione che rispettino le esigenze delle persone appartenenti ad altre culture (ad esempio medici donne per alcune specializzazioni, mediatori culturali). Tutto ciò è molto semplicistico, ma può dare l'idea di una certa attenzione mostrata;

2. un altro documento programmatico fondamentale per quanto riguarda la sanità: il Piano Sanitario Nazionale, che è stato presentato prima dell'estate ed è stato approvato recentemente. Parla dell'organizzazione dell'offerta di assistenza, nei confronti della popolazione immigrata, nei termini di favorire la tempestività dei ricorsi ai servizi e la compatibilità con l'identità culturale degli immigrati. Sono parole, parole da riempire, ma per chi ha studiato in questi anni l'evoluzione del SSN e anche l'evoluzione delle politiche sanitarie per gli immigrati, un atteggiamento completamente nuovo, rivoluzionario rispetto a qualche anno fa quando, agli inizi degli anni '90, De Lorenzo istituì una commissione per lo studio delle problematiche sull'immigrazione composta da tropicalisti e da veterinari.

Certamente c'è un passaggio culturale che va apprezzato. Esistono anche alcuni strumenti partecipativi, per così dire, centrali; è stata fatta una consultazione con l'associazionismo straniero, una consultazione per l'integrazione e in questi due ambiti il Ministero della Sanità ha mandato dei propri rappresentanti che provengono proprio dal mondo dell'associazionismo e che quindi hanno un'esperienza sul campo. Il Ministero della Sanità ha recentemente istituito una commissione intraministeriale sull'immigrazione per far sì che tutto quello che è detto dalla legge poi trovi reale applicazione omogenea dal Nord al Sud. In questa commissione di tecnici, formata da otto persone, sei provengono dal mondo del volontariato e dell'associazionismo.

Per concludere, direi che a livello di classe politica, quella che in qualche modo è stata definita come potere e che ha avuto in questi ultimi anni un compito di programmazione, si è evidenziata una certa sensibilità rispetto al fenomeno migratorio. In qualche modo è stata colta la sfida che era stata lanciata. A me sembra che la società, e in particolare gli organi legislativi centrali, hanno intuito alcune cose, ma spesso gli enti locali, gli assessori regionali e le varie aziende sanitarie faticano a rendere operativa e ad applicare la legge relativamente all'aspetto sanitario. Ognuno di noi può dare il suo personale apporto, sia in termini di informazione sia in termini di formazione, per incentivare l'applicazione del dettato legislativo.

La mia esperienza personale, quella dei medici e degli altri volontari che in questi anni hanno collaborato nel piccolo laboratorio del volontariato, mi porta a dire che comunque non bastano le leggi e non basta nemmeno la buona volontà. In qualche modo dobbiamo progressivamente spogliarci di un abito professionale che ci siamo cuciti addosso o che ci hanno cucito addosso nell'università, nel nostro curriculum di studio, nel nostro modo di rapportarci con le altre persone. In questo processo dobbiamo entrare con un'ottica dove tutti siamo protagonisti, non solo chi cura ma anche chi cura-

to. A mio avviso questa è una grossa occasione di reinventare il proprio ruolo professionale.

Volontariato e istituzioni pubbliche

L'intervento di Don Virginio Colmegna riprende la tematica del rapporto tra volontariato e istituzioni pubbliche, proponendo alcune precisazioni.

Il tema degli enzimi e l'immagine degli enzimi che veniva data precedentemente ha dato per scontato che gli enzimi si ritirano, ma non detto che il volontariato si ritiri. Oggi su questo punto vi è una tensione molto grossa sulla quale occorre ragionare. Nel senso che la logica profonda della gratuità come schema non è uno schema buonista, una capacità di dare più forza al sistema pubblico con una funzione di sollecitazione e di anticipazione ed anche di progettazione. Il rischio oggi è che questi enzimi non si ritirino e che continuino a sostituire l'intervento pubblico. C'è anzi il rischio che questo spazio sia regalato al privato sociale e gli sia attribuito ogni responsabilità, non solo quella gestionale. Via Corelli il segnale: sembra quasi che l'amministrazione pubblica non c'entri niente, quasi che non abbia collaborato con la sua cultura e con i suoi orientamenti a produrre questo simulacro di immagine espulsiva.

L'altro rilievo riguarda la divaricazione tra la politica degli intenti e la politica degli eventi e della prassi. La politica della prassi è una politica che evidentemente non può essere pratica semplicemente ma ha dentro il momento elaborativo; attorno alla pratica occorre che si sviluppino riflessione, cultura, ragionamenti.

Virginio Colmegna prosegue affermando che questa è una straordinaria occasione per rendere la nostra società una comunità di laboratorio dove si ragiona finalmente e si deistituzionalizzano le nostre sicurezze, i nostri preconcetti. Anzitutto va messo in discussione lo schema dell'emergenzialità, che è l'altra faccia dell'assistenzialismo e del custodialismo; poiché non si vuole uscire dall'assistenzialismo, mantenere la dimensione emer-

genziale ed esasperarla significa far scattare, da una parte, l'esigenza custodialistica, dall'altra parte, rivalutare, dopo essere stati repressivi, l'istinto di bontà che comunque va consacrato in qualche momento marginale e quindi l'assistenzialismo ritorna come immagine e come pratica di intervento. Questa continua caricatura del problema migratorio, non come fenomeno profondamente inserito nelle dinamiche occidentali, ma come fenomeno assolutamente emergenziale, consente di affrontarlo solo in un'ottica repressiva ed assistenziale.

Un altro schema riguarda la stessa parola integrazione, che nasconde il pericolo di concepire l'integrazione come assimilazione o come incapacità di modificarsi, e questo vale per tutte le politiche sociali, dove lo spazio di relazione diventa spazio di assimilazione, piuttosto che spazio di incontro e di rispetto. Si citano sempre i buoni inseriti per dire questi sono finalmente dei buoni cittadini, lavorano, hanno casa, studiano e sono perfetti. Vedete che allora sono riusciti ad integrarsi. Questo ci legittima poi ad essere cattivi con gli altri che non lavorano, non si integrano e così via. Lo schema integratorio presuppone che la nostra società sia una società di integrati perfetti dove non c'è nessuna eccedenza di diversità e nessuna sofferenza.

Un altro schema che viene usato è l'invasione, l'allarme, la paura. La paura dell'immigrato, dell'invasione ci dà la possibilità di ignorare altre paure a noi più vicine. Invasione ed allarme che portano alla generalizzazione dello straniero come nemico. Non c'è più il volto, non c'è più l'incontro, lo spazio nel quale si dialoga, si accoglie, si capisce e ci si interroga. Con lo straniero, non ci sono il nome ed il cognome della persona. Non c'è l'incontro con il volto o comunque lo spazio nel quale si entra ma c'è la generalizzazione che rinforza al massimo le politiche di integrazione imposte e riduttive. Dobbiamo arrivare ad una comunità che dialoga, ad una comunità pacifica dove vi è spazio per la dimensione della pace, della relazione, per l'aspetto della fantasia, della creatività e del nuovo che sorge e quindi la

visione della festa e della felicità, mentre attorno all'immigrazione c'è la visione forte delle ansie, delle paure, dell'angoscia. Il relatore conclude domandandosi cosa è possibile fare in questa situazione ed individua due alternative: prendere genericamente la distanza rispetto a questi schemi che sono quelli vincenti oppure intervenire e laddove c'è assistenza starci dentro, dove c'è emergenzialità starci dentro, dove c'è modello integrativo starci dentro, dove ci sono l'allarme e la paura starci dentro, aprire spazi ed occasioni dove mantenere ricerca, mantenere elaborazioni, creare occasioni non lasciandoci coinvolgere semplicemente dalla mentalità regolativa o concertativa se concertativa significa difendere soltanto le proprie identità e non mettersi in discussione.

Occorre dunque, secondo il relatore, aumentare la capacità riflessiva sulle esperienze che si compiono; anche il volontariato deve poter rileggere questa esperienza sull'immigrazione nella sua dimensione di categoria culturale.

Il ruolo della provincia

L'intervento di Emanuela Baio ha illustrato qual è il ruolo della Provincia rispetto alle problematiche dell'immigrazione, citando iniziative specifiche e sperimentazioni ormai consolidate.

Il Ministro Turco, aprendo la consulta nazionale presso il CNEL, ha detto che non dobbiamo più parlare di stranieri, di extracomunitari, ma di cittadini nuovi rispetto a cittadini vecchi, vecchi perché tradizionalmente gli avi, i nonni, gli zii, le mamme, i papà sono vissuti qui ed appartengono ad una entità culturale e territoriale. Si parla anche di cittadinanza nuova, di persone i cui genitori ed anche loro stessi hanno vissuto le loro prime esperienze di vita o le loro lunghe esperienze, in luoghi e culture diverse. Io credo che questo sia indicativo di un nuovo atteggiamento che pervade un po' tutta la legislazione.

A livello nazionale, dal punto di vista legislativo, la Legge 40 ed il Testo Unico ci permettono di avere una visione d'insieme di fronte al tema di que-

sto grande processo di mobilità nel mondo, di questo processo inarrestabile rispetto al quale o lo governiamo oppure lo subiamo. Mi sembra di poter affermare che come stato italiano stiamo scegliendo di governarlo, cioè di viverlo e di dividerlo. Vorrei sottolineare che intendo Stato partendo dal governo ed arrivando fino alla comunità locale che non solo l'amministrazione comunale ma anche le tante realtà che sono dentro le comunità locali.

Infatti le realtà degli enti locali - i Comuni, le Province (alcune da sole ed altre in collaborazione con le realtà del privato sociale), i Provveditorati agli Studi, le Aziende sanitarie, alcune bene ed altre meno bene - a livello territoriale hanno sperimentato, magari in modo un po' sconnesso o un po' anarchico finora, interventi e progetti.

Le contraddizioni sono ancora moltissime, ma registriamo anche che alcune esperienze positive sono già in atto. Come Amministrazione provinciale, con tutti i limiti che possiamo avere, ci stiamo muovendo per passare da un lavoro per alcuni aspetti settoriale, dove le istituzioni pubbliche al massimo dialogano con le realtà del privato sociale, ad un lavoro a rete. In questa rete a maglie larghe ci sono dei fili che sono le tantissime e variegate realtà presenti sul nostro territorio: realtà istituzionali, e non penso solo al Comune, alla Provincia e alla Regione ma anche alla scuola. Infatti ci sono due diritti in Italia riconosciuti, due diritti fondamentali: il diritto alla salute e il diritto all'istruzione e questi due diritti valgono proprio per tutti. Noi abbiamo il dovere di offrire un processo istruttivo ed educativo ai bambini, a questi cittadini nuovi, anche quelli non regolari,

La scuola dunque un tassello, un filo fondamentale di questa rete. Accanto alle realtà istituzionali ci sono le realtà del privato sociale e qui vi voglio raccontare brevemente un'esperienza che secondo me sta dando anche dei risultati e che rappresenta una buona forma di compartecipazione, coprogrammazione e condivisione. Abbiamo istituito, come Amministrazione provinciale, il Centro Come che si occupa proprio del tema della immigrazio-

ne. Al 50% ne fa parte la Caritas attraverso la cooperativa sociale Farsi prossimo, e per l'altro 50% ne fa parte l'amministrazione provinciale. La funzione dell'amministratore pubblico dovrebbe essere quella di avere una visione di sintesi delle tante realtà territoriali. La provincia di Milano non rappresenta una realtà semplice: una realtà molto complessa e contraddittoria. L'amministratore pubblico deve avere anche la capacità di mettersi in relazione con le altre istituzioni: la Regione Lombardia ed il Comune di Milano.

Rispetto al Centro Come, questa forma di cooperazione alla pari con il privato sociale, è importante; l'angolazione da cui legge il fenomeno il privato sociale è diversa da quella delle istituzioni pubbliche, complementare a quella di tali istituzioni ed arricchisce l'istituzione ma non sostituisce la stessa. Io condivido quello che diceva Don Colmegna quando ha detto che il volontariato non è il sostituto delle istituzioni: le istituzioni devono giocare il loro ruolo. Come Centro Come ci stiamo attrezzando per accogliere il bambino ed inserirlo all'interno della scuola. Può sembrare tutto semplice e banale ma molte sono le difficoltà che si incontrano nelle scuole pubbliche e private senza distinzione per accogliere, ad esempio, a metà anno un bambino cittadino nuovo che arriva da un altro paese. Allora bisogna inventare tutti gli strumenti per facilitare questa accoglienza e questo inserimento.

Accanto a ci, un'altra forma di discriminazione, che noi esercitiamo verso questi cittadini nuovi, la discriminazione linguistica, che è la prima difficoltà. Stiamo facendo un percorso per consentire a queste persone di apprendere la lingua italiana. Ma la sfida non è solo quella di insegnare loro la lingua avendo sempre questa mentalità eurocentrica, come se al centro del mondo vi fosse solo ed esclusivamente il vecchio continente e lo Stato italiano. Volendo superare questa cultura stiamo tentando anche di creare degli scambi linguistici. Perché non imparare da loro le lingue straniere ed aiutarci da questo punto di vista?

Voglio chiudere il mio intervento dicendo questo: la sfida a cui ci trovia-

mo di fronte tutti, singoli ed istituzionali, quella del confronto culturale. Stiamo mettendo in atto tantissime iniziative ed abbiamo scatenato la nostra fantasia e la nostra razionalità per tentare di affrontare in modo positivo il fenomeno migratorio. Quello che per non ancora iniziato, secondo me, il confronto culturale e cioè questo voler conoscere le diverse culture. Noi conosciamo dei frammenti delle altre culture; conosciamo dei piccoli frammenti nel momento in cui questi nuovi cittadini entrano in relazione con noi perché hanno bisogno di qualcosa e non perché scatta in noi e in loro il desiderio di conoscerci per confrontarci meglio, per convivere meglio.

Emanuela Baio conclude affermando che occorre incentivare spazi di incontro per favorire una reciproca conoscenza di tipo culturale e ritiene che le istituzioni possono fare molto in tal senso, possono favorirla, ma non sono gli unici soggetti: occorre coinvolgere ed attivare altre forze.

L'inserimento nella città

Secondo Antonio Tosi vi sono due principali difficoltà nella costruzione di politiche urbane dell'accoglienza: due difficoltà che indicano anche due direzioni di lavoro. Per un verso necessario prendere le distanze dalla nozione di integrazione, o almeno da quella sorta di estremismo integrazionista (integrazione per tutti, subito) che caratterizza il discorso pubblico. Dall'altro si tratta di elaborare quello che, in un certo senso, il contromodello del modello integrazionista di tipo assimilativo: il modello multiculturalista e multietnico.

Nel primo senso, necessario prendere atto degli equivoci comportati dall'uso comune della nozione di integrazione, che tende a fare riferimento, nonostante tutto, a modelli normativi più o meno prossimi a quelli della tradizione assimilazionista. Questo ostacola la comprensione dei processi attraverso cui l'integrazione avviene e il riconoscimento delle circostanze storiche nelle quali l'integrazione oggi si realizza: il senso transazionale (non unidirezionale) dell'integrazione; il

carattere temporale e transgenerazionale del processo; la variabilità dei percorsi e dei progetti individuali, la possibilità che i processi di inserimento passino per modalità comunitarie e non solo individuali ecc.

Nell'altro senso evidente che, mentre il modello multiculturalista relativamente chiaro (l'elemento chiave l'idea che nelle relazioni tra nuovi venuti e vecchi residenti vi sia una qualità transazionale, un adattamento reciproco) poco sappiamo sulle condizioni della sua realizzazione e del suo funzionamento.

C'è una relazione trasparente tra le convinzioni su quale rapporto debba esserci tra immigrati e società ospite e le immagini su quale rapporto gli immigrati hanno/devono avere con la città. Un certo rifiuto della concentrazione degli immigrati, ad esempio, contiene una svalutazione della loro presenza, una rappresentazione negativa, che stabilisce come orizzonte delle politiche la difesa dal rischio immigrazione. In altre versioni, questo rifiuto traduce particolari modelli integrativi, di tipo assimilazionista e fondati sull'inserimento individuale. Un esito comune di immaginare la cancellazione dal tessuto urbano delle tracce visibili della presenza immigrata.

L'elemento critico del passaggio al paradigma multiculturale in effetti il riconoscimento della presenza immigrata. Attorno ad esso, tutta una serie di qualificazioni sono state proposte che stabiliscono altrettanti criteri per le politiche urbane dell'immigrazione: l'idea che le differenze debbano potersi esprimere; l'accento sull'immigrazione come risorsa, che significa la valorizzazione delle risorse degli immigrati, il loro coinvolgimento nelle soluzioni che li riguardano, la valorizzazione della presenza immigrata come risorsa per la città. Una traduzione territoriale di questi principi è l'opinione che la visibilità degli immigrati sia base necessaria su cui costruire politiche efficaci.

Il multiculturalismo non solo un progetto: l'idea coglie caratteri reali delle trasformazioni in atto a seguito di, o in concomitanza con, i fenomeni migratori. L'ipotesi multiculturale

anche una interpretazione del ristrutturarsi della città con l'immigrazione, del nuovo tessuto spaziale e sociale che in questo modo sta emergendo. L'idea che le nostre città si stanno riconfigurando in modo tale che il sincretismo multiculturale diventa un fattore potente di produzione di nuove forme sociali e culturali. Per designare questa novità abbiamo una gamma di termini: cultura ibrida, sincretizzazione, culture della diaspora, creolizzazione ecc. Termini che hanno in comune l'accento sul carattere creativo e propulsivo di questi nuovi processi, e sulla definitiva scomparsa della precedente monocultura.

Il multiculturalismo non la compresenza di culture immigrate e cultura locale. La capacità euristica della nozione, per quanto riguarda la qualità delle nuove relazioni tra indigeni e stranieri, sta nell'interazione che viene colta tra le dinamiche culturali portate dall'immigrazione e le ristrutturazioni in corso, dal punto di vista culturale, nelle società di arrivo: i campi sociali ai quali i nuovi venuti si chiedeva una volta di identificarsi e di assimilarsi sono essi stessi in cambiamento (R. Cohen). Con riferimento al caso di Stoccolma, Ulf Hannerz ha descritto questo processo come una doppia creolizzazione: da un lato la creolizzazione della cultura nazionale svedese osservabile in particolare nell'interazione tra Stoccolma e le metropoli mondiali; dall'altro lato la creolizzazione degli immigrati in quanto si adattano alle istituzioni sociali, alla cultura, alla lingua svedesi. Il sincretismo quindi non meramente un punto d'incontro mediano tra due culture, bensì un eterogeneo *mix* di elementi globali, nazionali, locali, etnici e religiosi - un *mix* che segnato dall'instabilità piuttosto che dalla immutabilità o dalla uniformità (R. Cohen).

La multiculturalità nello stesso tempo un progetto inevitabile, un imperativo funzionale categorico delle nostre società (G. Amendola), e altamente problematico, per il quale non bastano gli schemi di analisi ereditati nell'entusiasmo multiculturalista. Giova semmai riflettere su quella policulturalità mal negoziata, che nelle nostre città

appare la norma della compresenza di culture diverse, e sugli elementi dell'urbanità post-moderna che convertono la compresenza in segregazione, in ghettizzazione, in separazione.

Può essere utile riconsiderare criticamente le nozioni che strutturano il discorso pubblico sul rapporto tra gli immigrati e la città: la sua società, il suo territorio, i suoi spazi. Vi sono diverse parole-chiave che mettono utilmente in relazione il dibattito di ricerca e la costruzione delle politiche urbane. Richiamo brevemente tre di queste parole.

Coabitazione, convivenza

Della convivenza interetnica nei quartieri, il discorso politico-mediatico fornisce descrizioni semplificatrici, che drammatizzano il problema, sottolineando le tensioni, i conflitti e i fenomeni di marginalità che caratterizzerebbero le periferie e i quartieri di immigrati. Queste descrizioni riflettono un pregiudizio: che la presenza di immigrati, almeno quando supera una certa soglia (di tolleranza), in sé portatrice di tensioni o di conflitti e che la ragione delle tensioni deve essere trovata nella presenza degli immigrati. L'idea all'origine di una serie di luoghi comuni che, insensati sul piano scientifico, funzionano per come stereotipi esplicativi, e rischiano inoltre di operare come profezie creatrici: rafforzano, o suscitano, la paura del vicinato degli immigrati (de Rudder).

In realtà ciò che la ricerca mostra a proposito di coabitazione a livello di quartiere è l'estrema varietà delle situazioni, e la scarsa problematicità della maggior parte di esse: semmai la norma sembra essere la coabitazione positiva. E dunque, a differenza di ciò che il pregiudizio sulla coabitazione invita a fare, in caso di tensioni e di conflitto l'attenzione dovrebbe rivolgersi alle condizioni che rendono la coabitazione problematica. Se nel quartiere si verificano tensioni o conflitti, questi devono essere compresi sulla base di combinazioni specifiche di fattori, che rinviano alle dinamiche delle relazioni interetniche, alla struttura e ai problemi dell'area locale e ai processi attraverso i quali l'insediamento avviene.

Tutto ciò indica l'importanza delle

immagini collettive nella costruzione delle politiche urbane della coabitazione. La nozione stessa di coabitazione fa capo a diverse immagini, che costituiscono basi di politiche urbane diverse, alcune adatte a costruire buone politiche, altre meno adatte (G. Verpraet). Un'immagine fa riferimento ai processi di socializzazione e ai meccanismi di esclusione: i problemi di coabitazione dovrebbero allora essere affrontati attraverso le politiche sociali locali: politiche di inserimento degli immigrati e politiche di gestione locale della coabitazione. Una seconda immagine vede la coabitazione come questione urbana, problema di uso e di appropriazione degli spazi da parte delle diverse popolazioni: si tratterebbe allora di elaborare i nuovi modi della territorialità dell'immigrazione, i nuovi dati della spazialità urbana portata dal passaggio al post-industriale. Una terza immagine vede la coabitazione come questione di distribuzione territoriale delle popolazioni immigrate: il problema si risolverebbe quindi attraverso la gestione delle popolazioni, il filtraggio e il dosaggio della loro distribuzione nel territorio. Questa immagine sorregge facilmente punti di vista restrittivi sulle possibilità di accoglienza che si pongono a livello locale, in nome della disponibilità delle necessarie strutture e servizi, e della necessità di assicurare un equilibrio tra popolazioni che hanno costumi e riferimenti differenti.

Ospitalità

La nozione di ospitalità viene oggi riproposta come nozione utile per ridefinire i problemi relativi alla coesione delle nostre società, dopo la crisi dei sistemi di welfare e la crescita dei fenomeni di esclusione sociale, e interessa la problematica urbana dell'immigrazione da almeno due punti di vista: da un lato aiuta a ridefinire le capacità di solidarietà delle nostre società, dall'altro offre principi metodologici utili per comprendere i modi delle relazioni urbane in contesti di multiculturalismo. In quanto pratica sociale, l'ospitalità impegna ad un rapporto con l'alterità, a riconoscere le differenze e a dotarsi dei mezzi per vedere come gli attori vengono a patti con queste differenze; inoltre significa ammettere la

doppia necessità di ravvicinamento e di distanza, come condizioni dello scambio tra membri e non membri di una entità; infine attira l'attenzione sulle transazioni attraverso cui passano i rapporti tra coloro che arrivano e coloro che accolgono (A. Gotman).

Anche da questo punto di vista, dunque, viene circoscritta l'utilità della nozione di integrazione; in questo caso attraverso la messa in discussione della nozione di accoglienza intesa come categoria amministrativa del trattamento dei nuovi venuti. Una vera accoglienza possibile quando il nuovo arrivato diventa inscrivibile in uno spazio di scambio, in una forma di circolazione di reciprocità o, meglio, di equivalenze. Occorre pensare l'accoglienza pubblica sotto la forma di un rapporto con l'altro negoziabile, transitorio e modulabile, vale a dire nei termini dello scambio. Collocare sempre l'accoglienza pubblica sotto l'egida unilaterale della generosità conduce a continue oscillazioni tra standardizzazione autoreferenziale e assoluto rigetto. Pensare l'accoglienza nei termini di uno scambio significa in un senso considerare le possibilità di una accoglienza non di Stato, in un altro senso significa delimitare, sospendere se necessario, gli obiettivi di integrazione. Esiste davvero una accoglienza di Stato nelle nostre moderne amministrazioni? Esistono, cioè, modalità specifiche di articolazione delle procedure e dei comportamenti della burocrazia che concernano specificamente e direttamente le situazioni di arrivo e non siano rivolte subito ai processi di integrazione? (J. P. Gaudin).

Lo scambio esige distanza e vicinanza. L'inserimento, come l'urbanità, si alimenta sia dei legami deboli che di quelli ravvicinati: un'idea questa che ripropone una percezione classica della sociologia sui caratteri della vita urbana. Ad essa il dibattito sull'ospitalità aggiunge l'idea che un rituale moderno dell'ospitalità sia necessario, per compensare i limiti della protezione sociale in presenza di nuove esclusioni strutturali, e per scongiurare la violenza e il disordine che la città contemporanea, consegnata all'ultraliberalismo economico, induce (C. Raffestin). Ø in

questo senso che l'ospitalità di Stato non basta, e non basta la definizione dell'accoglienza in termini di diritti: necessario istituire relazioni che rispondano pienamente alla logica sociale dell'ospitalità: la logica del dono, e l'affidamento alle relazioni personali, non istituzionali che tale logica implica.

Esclusione, marginalità

L'immagine degli immigrati come poveri stata ragione importante della inadeguatezza delle politiche di integrazione: ha favorito approcci assistenziali al problema, e la separazione delle politiche per gli immigrati dal corpo principale delle politiche sociali. L'immagine non corrisponde alla realtà statistica dell'immigrazione (soltanto una minoranza degli immigrati povera o emarginata) e non corrisponde ai profili motivazionali prevalenti negli immigrati. L'immigrazione non si differenzia forse dalla semplice povertà per il fatto che essa un procedimento per uscirne? (A. Querrien). E tuttavia questa immagine, se come categoria per definire le popolazioni immigrate esagerazione ideologica, dall'altra corrisponde ad un dato di fatto ben documentato: gli immigrati sono sproporzionatamente colpiti da diverse forme di esclusione, di povertà, di marginalità.

Nell'esperienza migratoria, parlando in generale, una significativa presenza di un rischio oggettivo elevato, costituito dalla precarietà che caratterizza l'inizio del percorso; e nello stesso tempo di un sistema di dotazioni individuali, di motivazioni e di risorse informali, favorevoli all'inserimento. In questo senso, appunto, gli immigrati non sono poveri, la precarietà iniziale, in presenza di un sistema di motivazioni favorevoli, non disponibile a esiti di marginalità. Certamente, vi sono differenze a seconda dei profili culturali, dei contesti di insediamento ecc. Ma si può dire che fino ad oggi il passaggio dalla precarietà iniziale all'inserimento stato il percorso dominante: un processo veramente di massa, che ha riguardato centinaia di migliaia di persone (E. Pugliese).

Tra le circostanze che spiegano la sproporzione tra premesse favorevoli ed esiti di esclusione, hanno grande

importanza quelle determinate dalle politiche: sia le politiche generali contro la povertà e l'esclusione sociale, sia le eventuali politiche specifiche destinate agli immigrati.

In questi ultimi anni le probabilità di inserimento per gli immigrati sono diminuite, a causa di un certo cambiamento nella composizione dell'immigrazione, e a causa di una congiuntura meno favorevole, che ha aumentato le difficoltà di progressione, di passaggio dalla precarietà iniziale all'inserimento. In tutta Europa, l'attuale immigrazione ha luogo in una situazione difficile dal punto di vista della stabilità occupazionale. In Italia tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta le regolarizzazioni di massa avevano permesso il passaggio di immigrati da condizioni lavorative precarie a condizioni più stabili anche nel settore industriale. Questo percorso non è stato più possibile nel corso degli anni più recenti. L'implicazione sociale di ciò che si è interrotto uno dei più significativi canali di uscita dalla marginalità e di integrazione nella società italiana. In effetti negli ultimi anni in Italia si è verificato un duplice processo che vede da un lato un progressivo inserimento degli immigrati, soprattutto quelli appartenenti ai gruppi di più antico insediamento, dall'altro una spinta verso la marginalità di settori più deboli dell'immigrazione (Pugliese).

Questa situazione rischia di avere conseguenze pesanti sulla costruzione del problema immigrazione e sulla gestione urbana del problema. Come è stato più volte osservato, mentre il processo di inserimento, che riguarda la grandissima maggioranza degli immigrati, è un processo silenzioso, i casi di devianza e le tensioni sociali che ne derivano sono più evidenti e resi più visibili dai mezzi di comunicazione di massa. Ci si finisce per polarizzare l'attenzione sulla componente marginale dell'immigrazione. I cambiamenti in corso possono rafforzare il circolo vizioso tra immigrazione marginale, visibilità, tensioni legate all'immigrazione: a sua volta la pressione securitaria impedisce la costruzione di politiche appropriate. □

Migrazioni, disordini psichici, etnopsichiatrie

Natale Losi¹ - etnoterapeuta, responsabile dei programmi di salute mentale presso l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni, Ginevra

È estremamente difficile individuare le cose essenziali da dire su una tematica complicata, molto spesso confusa. Non solo apparentemente confusa, ma intrecciata con tantissime variabili, problematiche, necessità di chiarimenti. Ho pensato di proporre un tipo di intervento in cui vorrei coinvolgere il più possibile i presenti. Quindi non parlerò delle teorie, dei concetti, dei metodi e degli strumenti utilizzati, almeno nella nostra pratica, a Ginevra, in campo etnopsicoterapeutico. Pensavo, invece, di proporre due cose.

Innanzitutto porrò delle domande alle quali ognuno di voi potrà rispondere direttamente. Ci servirà per avere un'idea sia da parte mia nei vostri confronti, sia tra di voi, di che tipo di vicinanza/lontananza, consuetudine o meno ci sia con problematiche legate ai vari fenomeni migratori. L'altra quella di portare qui il caso di un immigrato che come quipè abbiamo visto e stiamo seguendo a Ginevra e su questo confrontarci. Così potremo vedere insieme quali sono le ipotesi che caratterizzano il nostro lavoro, da un punto di vista etnopsicoterapeutico, nel trattamento e nella conduzione del lavoro psicoterapeutico con questa persona².

Le domande sono:

- 1 c qualcuno di voi che non nato a Milano?
- 1 c qualcuno che non nato in provincia di Milano?
- 1 c qualcuno che non nato in Lombardia?
- 1 c qualcuno che non nato in Italia?
- 1 c qualcuno che ha qualche genitore che ha fatto un'esperienza di

emigrazione o di immigrazione?

1 c qualcuno che ha dei familiari, all'interno della famiglia più estesa e non solo quella nucleare, che ha fatto delle esperienze migratorie?

1 c qualcuno che ha un qualche amico o collega di lavoro che è un immigrato?

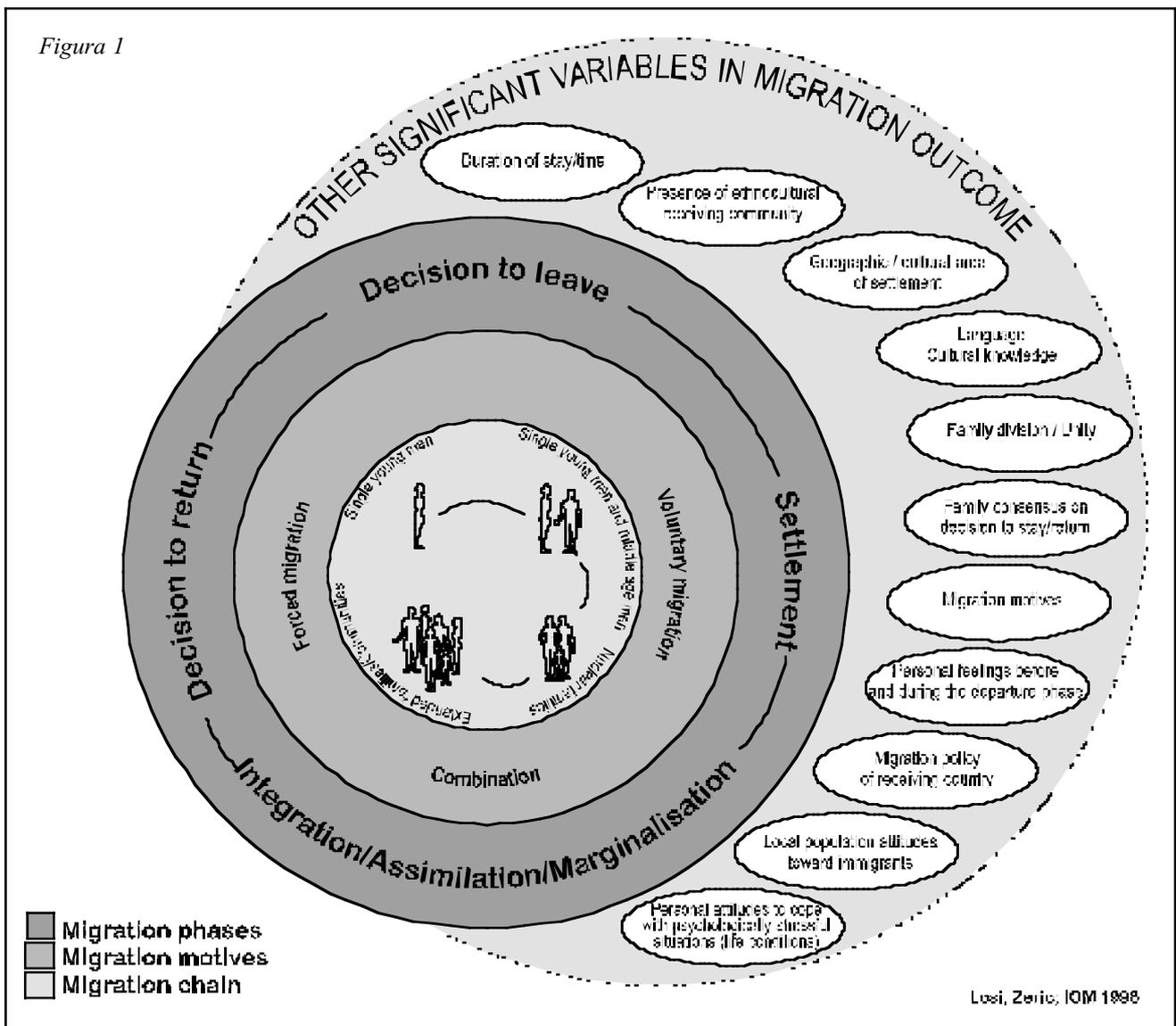
1 c stato all'interno della vostra famiglia, risalendo alle tre generazioni voi-genitori-nonni, qualche episodio di un crollo di tipo economico o di cambiamento di lavoro importante, o di altre simili difficoltà?

1 qualcuno di voi o ha amici o familiari che si sono sposati, o hanno una situazione coniugale di fatto, con immigrati?

Bene, mi sembra che ci siano tante persone qui che hanno di fatto una consuetudine di rapporto con gli altri e che hanno vissuto delle esperienze, sia nei confronti del mondo esterno sia nel nostro mondo interno, molto simili a quelle che proviamo nei confronti delle persone che noi chiamiamo genericamente immigrati. Questi molto spesso sono persone che hanno fatto tante delle esperienze richiamate attraverso le domande precedenti e, alcune volte, appunto, si ritrovano in una situazione di tale difficoltà o di tale disordine, nell'impatto col mondo in cui sono arrivati a vivere, da chiedere un aiuto psicologico.

Nella nostra esperienza molto difficile che i nostri pazienti vengano da noi come primo approdo, diciamo, per una richiesta specifica di etnopsicoterapia: quasi sempre vengono dopo aver fatto una lunga esperienza di richieste di aiuto, di tentativi di terapia

Figura 1



di vario tipo che non hanno dato, evidentemente, i frutti che loro desideravano. La figura 1 mostra la grande diversità e la grande complessità delle varie tipologie di esperienza che gli immigrati fanno nel corso della loro esperienza migratoria.

Come si può vedere, ho cercato di mettere insieme alcune di quelle che mi sembrano le variabili più importanti per costruire delle tipologie e per vedere anche nei tempi della migrazione quali sono le fasi, le situazioni del mondo esterno e del rapporto tra il mondo interno dell'immigrato ed il mondo esterno che più frequentemente troviamo alle radici del malessere che l'immigrato ci porta.

Sono evidenti nella fascia esterna le quattro fasi schematiche della mi-

grazione:

1. decisione di partire;
2. fase di *settlement*, cioè prima installazione, collocazione all'interno della società di arrivo;
3. integrazione o assimilazione o marginalizzazione, o un insieme di tutte queste esperienze;
4. decisione di ritornare.

Anche se, obiettivamente, non tutti, ma solo una percentuale di migranti torna, nel loro immaginario il ritorno costituisce una fantasia, un progetto, un'immagine sempre molto importante nel corso dell'esperienza migratoria.

Un antropologo, Sollors, ha efficacemente parlato di immaginazione etnica, riferendosi alla costruzione immaginaria di un'identità, spesso arcaica, che gli immigrati si edificano come una

roccaforte nel corso della loro lontananza dal paese d'origine. Una sorta di idealizzazione delle proprie origini. All'interno di questa idealizzazione c'è l'idea del ritorno: l'immigrato immagina di compiere tutti i sacrifici, tutti gli sforzi che sta sopportando in vista del ritorno. Ma, molto spesso, quando torna riparte. Bisogna pensare che il 50% dei ritorni sono fallimentari, nel senso che danno atto, come fase successiva, ad una nuova partenza perché la società che si lascia anni prima cambia e le relazioni sono cambiate. L'immaginario quindi si scontra con una realtà che completamente diversa da quella che si era idealizzata e sognata.

Se, seguendo la figura 1, passiamo al cerchio più interno, vediamo che sono descritte e tipizzate per categorie le mo-

tipologie della partenza:

- 1 forzata
- 1 volontaria
- 1 un misto delle due precedenti

Io sono convinto che, almeno tra gli immigrati che arrivano da noi per una richiesta di supporto psicologico, non ce ne sia uno davvero volontario. Se scendiamo al di là della superficialità delle pur necessarie definizioni, credo che, in generale, non ci siano migranti volontari. Quelli che pensano di essere migranti volontari sono migranti imbrogliati. Sto forse un po' estremizzando, per sottolineare come all'interno del processo di decisione della partenza c'è spesso un sovradimensionamento dell'aspettativa se la migrazione è volontaria. In questo processo di decisione comunque in genere vero che qualcuno viene scelto dalla famiglia o dalla comunità all'interno delle società tradizionali: viene scelto per partire. Oppure c'è qualcuno che emigra dicendo che vuole emigrare per un motivo, in realtà emigra per un altro. Sono diffusissime queste situazioni oppure una combinazione delle due. In altri termini questo significa, almeno a mio parere, che ogni emigrante vive al suo interno una migrazione forzata. Capire la situazione di vita, dei diritti, delle motivazioni della partenza, delle lacerazioni del mondo interiore di un rifugiato, di un richiedente asilo, di coloro cioè che sono dovuti fuggire dal proprio paese, ci può illuminare su di un pezzettino di dolore che anche dentro a quelli che noi chiamiamo immigrati economici o immigrati volontari.

Se passiamo ora al circolo ancora più interno della figura 1, vediamo che c'è una sorta di evoluzione, in genere, nel processo migratorio, dal punto di vista della composizione del gruppo che emigra. Molto spesso la prima esperienza viene fatta da giovani uomini, successivamente c'è una migrazione, sempre di uomini, ma più maturi o sposati che partono da soli; in una terza fase parte/arriva tutto il nucleo familiare e in una quarta fase si ricompone una sorta di comunità etnica che riproduce un po' la situazione di partenza.

Se poi ruotiamo i tre cerchi che ho descritto, vediamo come si possa

complessificare l'esperienza migratoria e come la si possa ulteriormente intrecciare con altre variabili, e precisamente:

- 1 durata del periodo di migrazione;
- 1 presenza di una comunità etno-culturale di ricevimento;
- 1 area geografico-culturale di arrivo e quindi la lingua, gli usi ed i costumi;
- 1 divisione o meno della famiglia attraverso l'esperienza migratoria;
- 1 consenso o meno della famiglia nella decisione di emigrare;
- 1 motivi della migrazione;
- 1 sentimenti personali prima, durante e dopo la partenza;
- 1 politiche migratorie del paese di ricevimento;
- 1 atteggiamento della popolazione locale nei confronti degli immigrati;
- 1 personali capacità di interagire nei confronti di queste difficoltà;

Spero di avervi dato degli elementi utili per osservare la complessità del quadro dell'esperienza di quelli che noi, un po' sommariamente, per i limiti del nostro linguaggio, chiamiamo immigrati. Abbiamo visto prima, attraverso le domande che vi ho posto, che tanti di voi hanno fatto o sono vicini a persone che hanno avuto esperienze in qualche modo un po' simili a quella della migrazione. Tutto questo insieme di variabili che descrivono un'esperienza molto complessa e diversificata, dovrebbe essere tenuto in conto anche nel lavoro psicoterapeutico con gli immigrati, nella comprensione delle radici e delle motivazioni dei loro disagi.

Descrizione di un caso

Volutamente descrivo la storia di una donna italiana immigrata a Ginevra. Volutamente perché non vorrei passare il messaggio che queste cose che hanno a che fare con l'etnicità, con la cultura, con le tradizioni, ecc. abbiano a che fare solamente con gli immigrati africani che vengono dal villaggio subsahariano: sono invece molto presenti anche tra di noi.

Il setting terapeutico che noi usiamo

È molto importante sottolineare che molto diverso da quello di un setting

terapeutico di qualunque approccio terapeutico occidentale. Si tratta di un quadro terapeutico che è stato inventato, per così dire, da uno psicoanalista ed antropologo francese che si chiama Tobie Nathan, che credo sia molto noto anche in Italia perché parecchi suoi libri sono stati tradotti anche da noi presso Bollati Boringhieri. Consiste nel fatto di avere un gruppo in una stanza che deve essere abbastanza grande per contenere anche fino ad una quindicina di terapeuti: noi normalmente siamo otto, alcune volte anche dieci ed altre quattro o cinque. I terapeuti sono seduti in cerchio, (nel nostro caso abbiamo un tavolino in mezzo) e il paziente emigrato viene ricevuto come lui o lei vuole: può essere accompagnato da familiari, amici, o può essere solo. Nel caso in cui non conosca sufficientemente bene il francese, e non solo in questo caso, cerchiamo di trovare un traduttore, o meglio un mediatore culturale, che ci sappia spiegare delle cose che riguardano la cultura del paziente e che sappia parlargli nella sua lingua materna.

Quest'ultimo è un elemento estremamente importante per creare un rapporto ed un legame con lui e con il gruppo.

Il motivo dell'introduzione di questo mediatore anche nelle situazioni in cui l'immigrato conosca bene il francese, legato ad una questione teorica molto importante. Si tratta, sinteticamente, del fatto che la lingua qualche cosa che creata da un gruppo di parlanti e, a sua volta, crea uno a uno i parlanti. C'è quindi un'interazione reciproca tra lingua, identità e parlanti. Avere un traduttore, un mediatore culturale, un gruppo di terapeuti e coterapeuti che provengono da diversi paesi e che hanno diverse lingue materne ci dà la possibilità di parlare sulla lingua, sul significato che ha una determinata cosa all'interno delle rispettive lingue materne. D'è quindi la possibilità di creare una situazione in cui il paziente si aggrancia e cristallizza il suo sintomo all'interno di un significato tra i vari proposti all'interno del gruppo e che gli consente di identificarsi maggiormente e di capire maggiormente come mai, perché, a che cosa dovuta quella cosa per cui è venuto lì o per cui sta male.

Descrizione della situazione di Maria

La signora che viene alla consultazione, che chiameremo Maria, una signora siciliana della provincia di Messina, di una cinquantina d anni. Vive a Ginevra da circa trent anni e parla il francese molto male, se consideriamo la lunghezza del periodo di permanenza a Ginevra. Ci probabilmente dovuto a un suo sostanziale isolamento dal contesto francofono. Maria non lavora: fa la casalinga, segue i suoi figli e il marito, che invece lavora. Viene alla nostra consultazione perch , dal 1985 circa, non sente pi gli organi sessuali: non li sente pi , come se non facessero pi parte del suo corpo. Addirittura, quando ha occasione di tornare in Sicilia e di fare un bagno di mare si sente come tutta congelata dalla vita ai piedi. Ø seguita, da quel periodo, da una ginecologa con una formazione anche psicologica in un Servizio specifico dell Ospedale Cantonale di Ginevra la quale, ad un

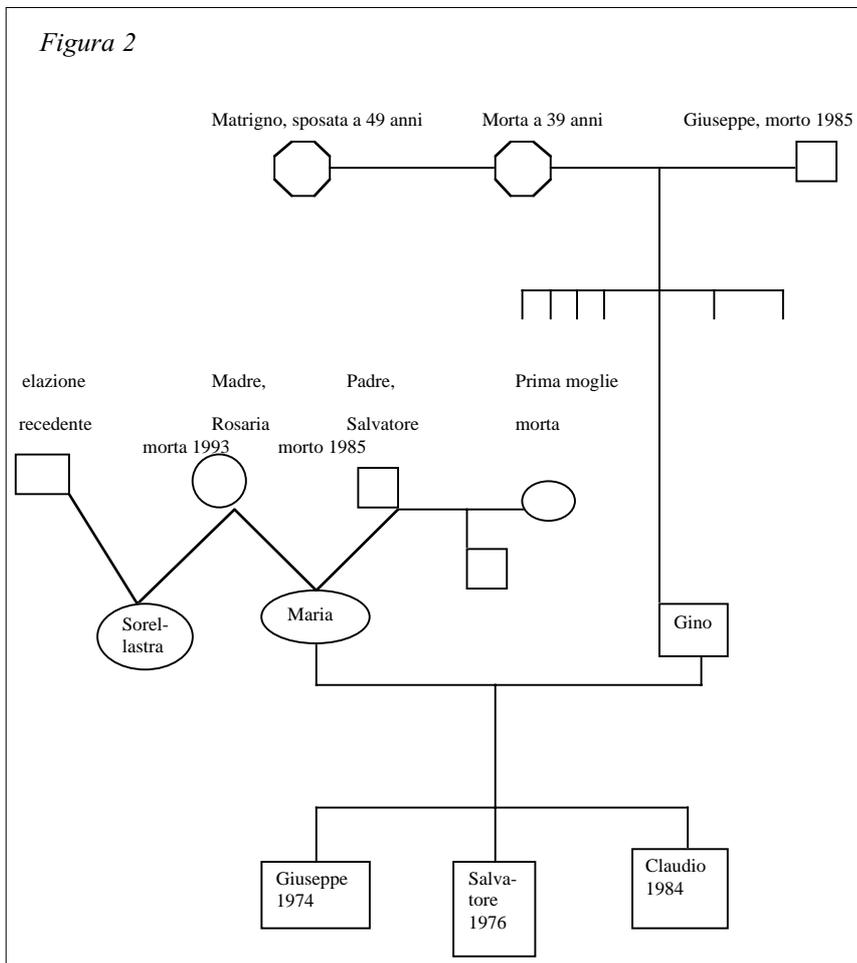
certo punto, avendo saputo di questa consultazione di etnopsichiatria, chiede di portare la paziente e viene con lei accompagnandola e spiegandoci questo fatto. La signora entra in seduta, ascolta la breve presentazione della ginecologa e poi le viene chiesto di raccontarci un po la sua storia, che sintetizzo attraverso il genogramma qui sotto (fig. 2).

Maria sposata con Gino, gi emigrato da qualche anno a Ginevra. Il marito viene dallo stesso paese della moglie e, quando molto giovane (a 25 anni circa) torna al paese durante una vacanza estiva. Come si faceva solitamente, va a salutare le famiglie del vicinato e vede Maria, che figlia di una famiglia di vicini, decide che sar sua moglie e la chiede in sposa. Maria, nonostante la fortissima opposizione della matrigna del marito, che invece avrebbe voluto che lui sposasse una nipote di lei, si sposa e parte. L atteggiamento dei suoi genitori un po titubante: non di particolare adesione, non

di esplicita opposizione, comunque un po , per cos dire, sulle loro . Il marito viene da una famiglia di sette/ otto fratelli, tutti emigrati molto giovani; lui stato il primo ad emigrare anche perch la loro mamma morta molto giovane: a 39 anni. Il padre si risposa con una donna che aveva 49 anni all epoca del matrimonio: una donna che non era vedova, che non aveva figli e che non avr figli, anche data l et , da questo matrimonio. Maria, invece, figlia di una donna che aveva avuto, in una relazione precedente al matrimonio con suo padre (relazione non matrimoniale), un'altra figlia, che la sorellastra di Maria. Il padre vedovo e aveva avuto nel precedente matrimonio un figlio maschio emigrato, anche lui, a Milano. Dal matrimonio di Maria e di Gino nascono tre figli: il primo, nel 1974, Giuseppe, che prende il nome del nonno paterno; il secondo, Salvatore, che muore a 6 mesi e mezzo e che aveva preso il nome del nonno materno. Salvatore muore a 6 mesi e mezzo perch durante la gravidanza la mamma, Maria, contrae una malattia infettiva, rosolia o morbillo (adesso non ricordo) e nasce con una serie di gravi malformazioni, al cuore, polmoni, ecc., che non gli consentono comunque una vita normale e pi lunga. Dal 1976 fino al 1984, nonostante Maria ed il marito cerchino di avere altri figli, non riescono ad averne; finalmente nel 1984 nasce un altro figlio, Claudio. Maria ci spiega che i suoi problemi sono dovuti al fatto che le stata fatta una fattura da quella donna, la matrigna del marito. Questa, come abbiamo visto, si sempre opposta al suo matrimonio, ed probabilmente responsabile anche della nascita del bambino malformato.

Probabilmente, nel racconto di Maria, questa donna non riuscita prima a fare tutto il male che ha fatto a questa famiglia perch contenuta dal marito. Ma una volta morti i maschi della sua generazione (della matrigna) della famiglia, prima il padre di Maria, poi il padre di Gino, lei si trova assolutamente in balia delle forze negative di questa donna, nonostante, presumibilmente per evitarne le conseguenze, non torni pi al paese neanche

Figura 2



per la morte della madre avvenuta nel 1993 (lei non torna più al paese già dal 1990). Non torna al paese, nonostante torni periodicamente in Sicilia, anche adesso per le prossime vacanze di Natale. In Sicilia, infatti, torna dai fratelli del marito, che vivono a Siracusa.

Noi abbiamo raccolto queste informazioni nel corso della seduta e poi ci siamo chiesti: che facciamo? Fortunatamente all'interno del nostro gruppo abbiamo un coterapeuta siciliano, tra l'altro di un paese vicino a quello della signora, che ha parlato in dialetto con Maria.

È abbastanza anomalo che una ginecologa svizzera, peraltro di origine rumena, venga a portarci una paziente al gruppo di etnopsichiatria sapendo che l'ipotesi della paziente quella dell'essere stata fatturata. Avrebbe potuto mandarla direttamente all'Ospedale psichiatrico con un'ipotesi di delirio paranoico: tanti finiscono così! Invece, nel nostro caso, cominciata, come sempre, la circolazione delle idee e delle ipotesi fatte dai vari coterapeuti presenti: ognuno ha qualcosa da proporre per la soluzione del problema.

Finalmente interviene una coterapeuta svizzera originaria di un Cantone di lingua tedesca, che dice di non capirci proprio niente di tutta questa storia: tutti questi racconti di matrimoni, mogli, matrigne, fratelestri l'hanno confusa. Anche un altro terapeuta esprime la sua confusione dovuta al fatto che la donna ha fornito talmente tanti elementi in una seduta da non sapere più come collocarli. Questo coterapeuta, per, sostiene anche che il problema sta nel cercare di capire le motivazioni della donna che ha fatto la fattura a Maria.

Allora Maria comincia a muoversi, si sente libera di parlare, e viene fuori la storia della sua relazione problematica con la madre. Maria non si era sentita protetta; la madre era tutta rivolta verso l'altra figlia, avuta precedentemente, nella relazione pre-matrimoniale. Per quanto riguarda il padre, egli era sempre fuori al lavoro nei campi e non l'aveva seguita e quindi lei si sentiva di prendere la fuga rapidamente appena Gino le aveva proposto di sposarsi.

Addirittura adesso che sono morti i genitori e il padre ha intestato la casa e le proprietà alla moglie, di modo che poi fossero suddivise fra le due sorelle, pur di non aver più nulla a che fare con tutte le storie legate al paese ha fatto un atto notorio con il quale Maria lascia tutto alla sorella.

Gino, il marito di Maria, come reagisce rispetto a questa ipotesi della moglie di essere stata fatturata dalla matrigna, dalla suocerastra? Il marito non ci crede molto per, a furia di vedere che con le ipotesi della medicina biologica e biomedica, e quindi dell'approccio che può avere avuto la ginecologa, non si viene a capo di nulla, comincia a dare credito a questa ipotesi della moglie. Tende dunque a non ostacolarla: questo il motivo, o almeno uno dei motivi, per cui poi di fatto lei riesce a venire alla seduta di etnopsichiatria. Noi concordiamo con lei che quest'ipotesi della fattura sia assolutamente possibile e ragionevole e che, in realtà, fosse di fatto un affare che avesse a che fare con gli uomini della famiglia. Gli uomini avrebbero lasciato gestire quest'affare alle donne e queste ultime, una volta rimasta solo lei, non hanno potuto più proteggerla da questa situazione, anche perché la madre non la proteggeva neanche prima.

Diciamo a Maria che deve rimettersi in contatto con le persone amiche che ha al paese di cui si può fidare e, dato che adesso per Natale lei tornerà a Siracusa, anche se non passerà dal paese, si farà portare un sacchetto di terra proveniente dal cimitero dove sono sepolti i suoi genitori. Dovrà tenere questo sacchetto sempre vicino a sé: nella sua borsa quando in giro, vicino al cuscino durante la notte e alla seduta successiva dovrà portare i suoi sogni, quello che sarà successo nel frattempo.

Come mai questa prescrizione? Noi pensiamo che gli immigrati che vengono da culture tradizionali ed anche quelli che vengono da culture non tradizionali, ad esempio noi stessi, anche se spesso non lo riconosciamo, non vivono in società con un universo unico. Un universo in cui esiste solo il razionale e il mondo degli umani. Viviamo invece in società in cui esistono ed interagiscono più universi, in particola-

re esistono: gli universi degli uomini viventi; gli universi dei morti e, a seconda delle culture, gli universi abitati da diversi tipi di forze, di spiriti del bene e del male. Il traduttore, il mediatore culturale, serve per spiegarci, all'interno delle diverse società di provenienza, quali sono le caratteristiche di questi e come all'interno delle culture tradizionali questi problemi vengono affrontati. Allora, cosa dobbiamo fare noi? Come ci dobbiamo muovere? Dobbiamo imparare ad utilizzare le tecniche dei guaritori tradizionali delle decine di migliaia di culture esistenti nell'universo? Non pensiamo questo. Non c'è assolutamente unanimità nel pensare che si possa fare tutto quello che fanno loro. C'è un dibattito su questo: ci sono alcuni etnopsichiatri ed etnopsicoterapeuti, come Tobie Nathan, i quali pensano, anche se il lavoro di questa disciplina in Europa ad uno stadio iniziale, che si debbano fare tutte queste pratiche di costruzione dei materiali, dei feticci, delle cose che vengono utilizzate nella cultura tradizionale di riferimento per intervenire. Lui e il suo gruppo infatti lo fanno.

Altri pensano invece che questo non sia possibile e che oltretutto gli immigrati, proprio per tutta una serie di cose che ho cercato di descrivere nella figura 1, non sono più aderenti alla cultura di appartenenza, ma sono come tra due mondi e quindi non ipotizzabile un intervento che si rifaccia semplicemente alla tradizione. Nella nostra esperienza io, francamente, non ho un mio pensiero, una mia ipotesi definitiva, perché vedo che con alcuni va molto bene ed è molto efficace lavorare utilizzando queste modalità, mentre altri se ne vanno. Non riconoscono assolutamente questa possibilità di intervento, soprattutto quelli che vengono con un sintomo di carattere fisico: un dolore alla schiena; un'impedibilità di muoversi perché sono rimasti bloccati (il che potrebbe rappresentare una forma somatizzata di depressione, utilizzando le categorie occidentali), non riconoscono che il loro dolore fisico possa essere espressione di una problematica dell'area psichica. Preferiscono credere che si tratti invece, più semplicemente, di una proble-

matica fisica, che i medici, attraverso i numerosi esami precedenti, non hanno rilevato, non sono stati in grado di rilevare, e deve essere così per loro, poiché il loro sintomo non ha nulla a che fare con un malessere psichico.

Attraverso questo caso, di Maria e della sua famiglia, ancora in corso, ho tentato di raccontare come stiamo lavorando, come stiamo cercando di lavorare. Adesso vorrei lasciare tempo per domande, interventi, ipotesi o qualunque cosa voi vogliate dire.

Il dibattito con il gruppo

A questo punto iniziato un dialogo con il gruppo, animato fondamentalmente dalla passione, (come la chiamerebbe Lai) per la conoscenza.

Gli interventi hanno permesso di esplorare i vari temi suggeriti dalla relazione di Losi.

L'immigrato che in noi, la complessità dell'esperienza migratoria, quale setting e quale tecnica e quindi quale fondamento teorico alla base dell'intervento etnoterapeutico?

È interessante vedere come il percorso del gruppo riproduca la complessità dell'argomento e quindi sono state organizzate le risposte di Losi appunto per filoni e temi, per renderle più organiche al lettore.

La partenza stata sull'intervento terapeutico, su come la prescrizione dell'antifattura abbia assunto significati diversi, per Maria, e tra i vari terapeuti.

A questo proposito Losi fa una precisazione e invita Lai a dire il suo punto di vista.

Natale Losi: non detto che tutti i terapeuti dessero lo stesso significato al rito del sacchetto di terra. Oltretutto, i diversi terapeuti presenti hanno delle formazioni differenti: io ho una formazione di terapia familiare; altri sono psicoanalisti di varie scuole e tendenze. Quindi, io posso dire quale il significato che io ho attribuito: una ripresa di relazione con le persone significative che si sono lasciate lì, sia morte che vive. Quelle vive perché, nonostante la signora facesse un po' di fatica a riconoscerlo, ha poi amesso di avere ancora delle relazioni affettive

nel paese, con vicine di casa, amiche che erano state compagne di scuola, ecc. Per quanto riguarda il mondo dei morti, questo esiste. Si può aver avuto una formazione religiosa o meno, averla ancora o non averla più, crederci o non crederci, ma da un punto di vista delle dinamiche intrapsichiche penso che il mondo dei morti esista. Allora, credo sia estremamente importante cominciare a fare un primo passo per mettere a posto la relazione con i genitori, in particolare con la madre che non era stata neanche visitata in occasione del funerale. Quindi, fare dei movimenti di ritorno verso un mondo dal quale si è fuggiti, un mondo che non è stato elaborato e che, presumibilmente, ha una parte importante nell'evidenziarsi attraverso questi sintomi. È abbastanza interessante, tra l'altro, vedere come nelle diverse culture questi sintomi si presentano in modi diversi, in parti diverse del corpo. Nelle culture maghrebine e in quelle mediterranee, molto spesso, il male fisico legato in qualche modo al paese, alla migrazione si concentra frequentemente allo stomaco; in quelle orientali, molto più verso l'apparato genitale. Non ne conosco le motivazioni, ma così e questi fenomeni vanno osservati. Molto probabilmente uno psicoanalista darebbe anche altri significati oltre a questo. Qui vedo qualcuno che fa lo psicoanalista da un po' di tempo e potrebbe magari dircelo.

Giampaolo Lai: dato che sono stato chiamato in causa, ben volentieri intervengo nel dibattito, innanzitutto felicitandomi con Natale Losi per la sua presentazione veramente affascinante, poi per cercare di vedere come quelle che egli chiama le altre culture si intersecano anche con la nostra cultura. Nelle Marche, per esempio, non è estraneo questo modo di ragionare: nel 1300 Sant'Antonio di Tolentino, quando qualcuno aveva male alla pancia, suggeriva di mettere il suo mal di pancia dentro un sacchetto e di sistemarlo poi vicino al ponte in modo che il primo che sarebbe passato avrebbe preso quel mal di pancia. Loro stavano molto attenti che passasse un cane e non una persona! Questo quindi rientra nella cultura dell'Italia centrale. A Ginevra Madame

Sech, negli anni 40, faceva quella che lei chiamava, e che in psicoanalisi da allora si chiama, la realizzazione simbolica. Poi mi pare che, secondo l'Analisi Transazionale, qui ci sia la P del terapeuta potente. Cioè voi siete in sette o otto e quindi il setting crea veramente un terapeuta molto potente per cui se dice lui qualcosa la paziente, in questo caso, la prende per buona. Lei è proprio una realizzazione simbolica: non ci sono più i due genitori maschi, si va a prendere la terra che, simbolicamente, può rappresentare i genitori maschi, la si porta a casa e, sempre simbolicamente, si realizza la presenza, sottratta al mondo dei morti, di questi genitori. Mi pare quindi che tutto passi, come dicevi tu prima, attraverso il prendere per buono quello che lei dice, come passaggio fondamentale: non vi siete messi ad interpretare o a dare un giudizio, ma avete preso per buono quello che lei diceva e avete, mi sembra, fatto una realizzazione simbolica.

Il dialogo con il gruppo si sposta, con l'intervento di Lai, ad esplorare le idee, la filosofia, che sottendono l'intervento etnoterapeutico.

E Losi commenta: il senso della cosa credo derivi essenzialmente dalla forte comunicazione che passa attraverso il dato di fatto della costituzione stessa del gruppo di terapeuti e della presentazione che ne viene fatta tutte le volte in prima seduta. Il terapeuta principale presenta i coterapeuti al paziente. In questo modo, io credo, al di là del contenuto specifico delle informazioni date, passa una forte metacomunicazione, che tra l'altro viene da un gruppo di cui molti membri provengono da un'esperienza di migrazione, legata proprio alla dimensione della legittimazione di tutte le provenienze e del fatto che lì si parlano tante lingue, non solo lingue intese come linguaggio ma nel senso che si è aperti a qualunque tipo di ipotesi. Non che a questo il paziente creda subito. Nel nostro caso la paziente era già venuta con questa ipotesi senza stare più di tanto ad aspettare di ascoltarla perché evidentemente la sua ginecologa, l'aveva già molto rassicurata sul fatto che poteva parlare liberamente. Per cui sono pazienti che impiegano molto più tempo, magari due o tre

sedute, prima di tirar fuori quello che effettivamente pensano. Questo essenzialmente per due ragioni: la prima, per non essere presi per matti; la seconda, per essere sicuri di essere in un posto dove non solo possono essere capiti ma, riagganciandomi al discorso di Lai, dove c'è una potenza sufficiente per contrastare la potenza che ha creato il loro malessere. Tante volte all'interno di questa situazione entra la presenza del mediatore culturale: noi abbiamo avuto dei mediatori culturali che, ad un certo punto, hanno detto che non sarebbero più venuti alle sedute successive, perché per loro parlare di queste cose significava che poi potevano trovarsele addosso loro. Insomma, non erano abbastanza sicuri del fatto che i terapeuti fossero così bravi e potenti da proteggere anche loro. Perché in questi casi si tratta di forze attive, non parole.... Il simbolo crea delle cose concrete: modifica. Quindi un tipo di seduta che non orientata semplicemente all'ascolto: si parte, necessariamente, dall'ascolto, ma poi si procede nel senso di un fortissimo intervento di cambiamento.

Proseguono le domande per specificare meglio il *setting* e le tecniche.

Il numero di sedute prefissato, quanto dura la terapia? Lo scambio di ipotesi tra i terapeuti rimette movimento ad una visione statica in cui il paziente si sclerotizza? E ancora se il rito l'occasione per il paziente di raccontare la sua storia, quale rito migliore?

Queste le risposte di Losi: dunque, per quanto riguarda il *setting* e la durata dei trattamenti, quest'ultima in genere breve. Non per così schematicamente prefissato e dipende inoltre dalla difficoltà del caso. Noi, ad esempio, abbiamo un paziente cambogiano che improvvisamente, dopo anni che stava a Ginevra, ammutolito, diventando come autistico. Non proprio come potrebbe essere un bambino autistico, anche perché si tratta di un uomo di una trentina d'anni, che si esprimeva correttamente in francese e in cambogiano e che improvvisamente non ha più parlato fino ad arrivare quasi alla catatonìa. Questo paziente, nel corso di una decina di sedute con una mediatrice culturale cambogiana particolarmente

vicina a lui, anche affettivamente, ha cominciato a portarci dei disegni e, non a parlare, ma a dire ogni tanto dei monosillabi, a rispondere sì o no e a mostrare interazione. Ci sono invece dei pazienti che nel giro di quattro incontri se ne vanno felici e contenti: dipende dal problema che portano, dalla difficoltà di entrare in relazione, da tante variabili. Io ovviamente ho la deviazione mentale della terapia familiare, e assommo molte di queste variabili ad un misto tra un approccio familiare del periodo delle prescrizioni paradossali e quello più attuale del costruzionismo, senza sottovalutare la somiglianza e l'attenzione anche ad altre categorie, di derivazione psicoanalitica. Ma io leggo delle cose e gli altri ne leggono altre.

Per quanto riguarda la questione della fotografia invece della terra, quest'ultima a noi era sembrata più corporea. Inoltre, le fotografie di questa paziente probabilmente erano qui a Ginevra, invece lì c'era un movimento che doveva portarla anche al recupero delle situazioni con il paese. Per ci sono degli immigrati (mi viene in mente, ad esempio, un immigrato zairese) che abbiamo ancora in trattamento adesso, che ha portato lui delle fotografie dopo tre sedute, dopo che si era rassicurato che noi effettivamente potevamo, non solo capirlo, ma anche proteggerlo.

Per quanto riguarda l'osservare il dibattito tra i terapeuti come fonte di diverse visioni del mondo, qui c'è in più il fatto che, a seconda dei pazienti, c'è un terapeuta e gli altri sono coterapeuti. Ø solo il terapeuta per che può parlare direttamente con il paziente e questo incentiva ulteriormente la potenza del terapeuta. I coterapeuti parlano tra di loro, parlano al terapeuta, possono parlare al mediatore culturale ma mai direttamente al paziente, anche se quest'ultimo si rivolge magari direttamente ad uno di loro, forse perché si trova in sintonia con quello che questi ha detto al proprio vicino o ad un altro coterapeuta. Questo tipo di comunicazione circolare crea una situazione che consente proprio al paziente di essere, intanto, alla pari con gli altri, perché lui che è un senso alla cosa, lui che dice: no questa cosa non c'entra oppure s'entra, (non codificato dal DSM IV)

ed condivisa nel senso che il terapeuta in genere attento alle cose che si sono dette nel frattempo. La prescrizione un po' una sintesi di tutto quello che c'è stato in seduta. Per se il terapeuta fa un'ipotesi di prescrizione, in genere, non la fa in una forma tale per cui se qualcuno la pensasse diversamente, lui verrebbe svalorizzato. Generalmente la presenta aprendo la questione al gruppo e chiedendo cosa ne pensino gli altri. Inoltre, se c'è un coterapeuta che della stessa etnia o della stessa nazionalità o dello stesso continente del paziente, vi è una particolare attenzione a ciò che dice lui. Nel caso di Maria, ad esempio, c'è una grandissima attenzione al nostro coterapeuta siciliano. In questa occasione, essendo lui coterapeuta e mediatore, parlava anche direttamente con la paziente.

Nel dibattito si affollano ancora domande inquietanti, si affacciano confronti con le prassi terapeutiche normali:

1 La prescrizione data ad un paziente può essere definibile come funzione autentica?

1 Come si può differenziare il livello del pensiero magico nello psicotico e quei discorsi che potrebbero essere definiti psicotici ma che sentiamo come profondamente veri, come quelli riguardanti fatture, spiriti, ecc. Ci si chiede, allora, quanti deliri psicotici vengono definiti tali quando invece rappresentano una manifestazione di spiriti di fatture, ecc.?

Infine, in plenaria, il relatore conclude in questi termini: voglio dire quali sono le ipotesi generali rispetto alle quali ci si muove per capire perché un intervento terapeutico può essere efficace o meno. Mi sembra siano due possibili linee interpretative principali: una, fa riferimento al lavoro di L. von Strauss che già nel 1949, descrivendo l'intervento terapeutico di uno sciamano, cercava di individuare quali erano le caratteristiche attraverso le quali è possibile spiegare l'efficacia terapeutica di un intervento. Sono essenzialmente tre: la prima l'adesione dello sciamano, del guaritore, del terapeuta, dello psicoterapeuta quindi... L'adesione alla sua teoria di spiegazione del mondo e delle cause della

malattia. La seconda, l'adesione da parte del paziente alla stessa teoria, alla stessa ipotesi esplicativa. La terza,

l'adesione della comunità di riferimento a questa stessa teoria. Nei trattamenti tradizionali, mai il trattamento viene fatto in una situazione duale in cui c'è il terapeuta e il paziente: viene sempre fatto in una situazione coreutica, in una situazione in cui la comunità partecipa anche attivamente. Nel *setting* terapeutico che ho descritto, nel gruppo riprodotta di fatto, simbolicamente e non solo simbolicamente, questo tipo di situazione. Questo, a nostro avviso, il motivo principale per cui un trattamento con questa impostazione può essere efficace. Un'altra ipotesi, che invece quella di un'altra grande antropologa, Mary Douglas, che in realtà la spiegazione tradizionale che viene data dal paziente, dal gruppo di riferimento, dallo stesso sciamano, una simulazione. In realtà non è vero che ci credono ma il motivo per cui agiscono questo rituale legato essenzialmente ad una fragilità politica e sociale della comunità di appartenenza. Per questo, questa collusione tra le diverse componenti (sciamano, paziente, comunità), consente di fare come se, e quindi in ogni caso efficace.

Paziente-terapeuta principale-coterapeuta hanno la funzione simbolica di rappresentare una comunità all'interno del quadro terapeutico etnopsichiatrico. Io credo che, se all'interno di questa triade si realizza un incontro tra le ipotesi che fanno i terapeuti, e l'ipotesi alla quale aderisce maggiormente il paziente, il trattamento funziona. Credo anche che la spiegazione del numero di *drop out* che esistono all'interno della nostra esperienza sia legata ad una nostra insufficiente capacità di cogliere quale delle due interpretazioni quella che effettivamente si sta realizzando in quel momento, in quella situazione, con quel paziente. □

Note

¹ La trascrizione del testo a cura di Evita Cassoni, medico, Centro di Psicologia e Analisi Transazionale.

² A questo punto, l'autore rivolge alcune domande al pubblico. Abbiamo lasciato l'articolo in questa forma discorsiva, per meglio rendere l'intento dell'autore.

Aids: un paradigma della globalizzazione

Vittorio Agnoletto - medico, presidente Lila Nazionale

L'OMS stima che oggi al mondo vivano oltre 30 milioni di persone sieropositive; di queste, 28,5 milioni non vivono nel primo mondo (USA, Canada, Comunità Europea, Australia). Questo significa che oltre il 90% delle persone sieropositive non hanno accesso alle terapie.

Il costo procapite per un anno di terapie di 10.000 dollari, ai quali vanno aggiunti i costi per l'assistenza sanitaria. La spesa sanitaria annua procapite in Africa centrale di 3-5 dollari.

Nella *XII Conferenza Mondiale sull'Aids Bridging the GAP - Ginevra 98*, sono emersi drammaticamente questi quesiti:

1. Quale l'utilizzo delle risorse oggi disponibili nella lotta all'Aids?

1. Quali scelte etiche?

1. Quali priorità di *Public Health*?

Vi propongo una riflessione, ovviamente non esaustiva di fronte agli interrogativi epocali prima esposti, partendo da quattro casi.

Quale sperimentazione nella trasmissione materno-fetale?

A metà degli anni 90 le multinazionali del farmaco ed i centri di ricerca occidentali sperimentarono in Africa alcune terapie antiretrovirali su madre e neonato. Il protocollo prevedeva di trattare la donna gravida sieropositiva cominciando da un periodo seguente alla quattordicesima settimana, fino al parto, protrando il trattamento anche durante il parto e alle prime sei settimane di vita del neonato. Ad oggi, l'uso di tali trattamenti nel primo mon-

do ha ridotto la trasmissione materno-fetale al 7-8%. Nel resto del mondo, senza l'uso delle terapie, la trasmissione è ancora del 25-30%.

Stiamo parlando di un *trial* che è stato sperimentato nei paesi africani, i quali per oggi non hanno a disposizione queste terapie. Ma che cosa successo in questa sperimentazione? In Africa su 180 madri sieropositive in gravidanza è stata sperimentata l'AZT per valutare la potenziale produzione di effetti collaterali o patologie a lungo termine. I bambini nati con il virus erano l'8% e la Glaxo Wellcome, soddisfatta, è tornata nel primo mondo a vendere questi farmaci. Al termine della sperimentazione tutti i bambini inseriti nel *trial* sono stati allattati con latte materno. Risultato: il 30-40% dei bambini nati sani, che erano stati inseriti nella sperimentazione per verificare la possibilità di ridurre la trasmissione del virus attraverso la somministrazione dell'AZT, si sono infettati perché le multinazionali dei farmaci si sono rifiutate di fornire loro il latte artificiale.

Attenzione, la drammaticità della situazione è tale che l'OMS su questo argomento ha elaborato delle linee guida diverse tra primo mondo e resto del mondo. Nel primo mondo infatti consiglia alle donne sieropositive di non allattare i propri figli al seno; nel resto del mondo consiglia, in assenza di altre sostanze nutritive egualmente efficaci, di allattare i neonati. Il rischio peggiore sarebbe infatti la mortalità infantile, ma nell'esempio citato siamo nel campo delle sperimentazioni con gli stessi bambini coinvolti nel *trial*, abbandonati poi a se stessi.

1997: nuovo *trial* di sperimentazione in Africa con un trattamento farmacologico di tre mesi riservato alla madre

Procediamo con il secondo caso, nell'analizzare i percorsi delle ricerche finalizzate a ridurre la trasmissione materno-fetale.

Il protocollo precedente prevedeva un trattamento di diversi mesi della madre, che proseguiva nel momento del parto e che si estendeva per sei settimane al neonato. Tale protocollo ha un costo non solo proibitivo per il Sud del mondo, ma comunque elevato anche per l'Occidente. Allora le case farmaceutiche hanno pensato di cercare di ridurre i costi realizzando solo tre mesi di trattamento alla madre piú qualche giorno al bambino, con una forte riduzione di spesa. L'efficacia di questo *trial* fu una diminuzione del 50%, anziché del 70% nella trasmissione materno-fetale. Durante questa sperimentazione, al gruppo di controllo non fu somministrato alcun trattamento, con la giustificazione che questo in Africa è lo *standard of care*. In teoria avrebbe dovuto essere somministrata al gruppo di controllo la miglior terapia disponibile, ossia sarebbe stato necessario fornire i farmaci alla donna durante la gravidanza, durante il parto e poi al neonato nelle prime fasi di vita, avrebbe dovuto essere garantito al gruppo di controllo il miglior *standard of care* in quel momento disponibile a livello mondiale, come previsto dalla dichiarazione di Helsinki del 1964, che tra l'altro recita: in ogni studio clinico tutti i pazienti, compresi quelli nei gruppi di controllo, devono poter disporre dei migliori metodi diagnostici e terapeutici disponibili. Sembra che questo non valga per i paesi del Sud del mondo. Le case farmaceutiche hanno invece sostenuto che lo *standard of care* di riferimento, da applicare al gruppo di controllo, doveva essere quello praticato nella regione ospitante la sperimentazione. Qual è lo *standard of care* in Africa? L'assenza di terapia. Quindi, considerato che la sperimentazione era realizzata in Africa, era etico, secondo le multinazionali del

farmaco non fornire alcuna terapia al gruppo di controllo. Ne è sorta una durissima controversia, che ha provocato dimissioni da organismi internazionali e scontri nelle redazioni delle piú importanti riviste scientifiche. Questa è stata comunque la sperimentazione realizzata.

Somministrazione di terapie combinate

Passiamo ad analizzare un'altra situazione, ed è questo il terzo caso, parliamo dei cosiddetti cocktail con tre farmaci.

Anche qui ci soffermiamo sui protocolli sperimentali. A metà degli anni '90 avviene il *trial* di sperimentazione con terapie di combinazione in Sud Africa. Finito il *trial*, non viene garantita la continuazione della terapia ai soggetti arruolati nello studio. Anche in questo caso le indicazioni internazionali sono molto precise: a tutti coloro che accettano di partecipare ad un *trial* di sperimentazione deve essere garantito, nel caso si dimostri efficace, la prosecuzione del trattamento oltre la durata del *trial* sperimentale. In questo caso, le case farmaceutiche realizzano la sperimentazione in Sud Africa, ma non garantiscono la continuazione della terapia, con il risultato che il governo del Sud Africa, gli organismi internazionali, i network internazionali delle ONG (Organizzazioni Non Governative), protestano energicamente con le case farmaceutiche, rivolgendole accuse molto pesanti. Il governo sudafricano valuta, quindi, la possibilità di non autorizzare nel futuro alcuna ulteriore sperimentazione con il risultato che uno dei leader delle ONG in Sud Africa dichiara di accettare tale protocollo di sperimentazione perché meglio di niente. Anche se le persone coinvolte nella sperimentazione, una volta terminato il *trial* e verificata l'efficacia terapeutica del trattamento, dovessero rimanere senza terapia, (non avendo le risorse economiche per procurarsi i farmaci), avrebbero comunque beneficiato di farmaci efficaci per 12-24 mesi. Farmaci che altrimenti non avrebbero potuto procurarsi.

Queste affermazioni crearono una vivace discussione anche tra di noi, ossia tra le associazioni che operano a livello internazionale e che avevano assunto una posizione molto dura perché se si apre questa porta, vi è il rischio che in futuro si verifichino ogni sorta di sperimentazioni selvagge, vanificando tutti i codici etici che sono stati concordati a livello internazionale. D'altra parte non è possibile ignorare la posizione dell'associazione sudafricana, che certamente non rappresenta una posizione di principio, ma una drammatica presa d'atto delle rigidità economiche mondiali.

Donazioni per terapie anti Aids

Quarto ed ultimo caso. Ogni tanto si legge che qualcuno ha realizzato una donazione a favore di qualche stato del Sud del mondo per le terapie anti HIV.

Nel 1998 la Francia decide di devolvere dei fondi per le terapie anti Aids e chiede a un comitato etico-scientifico di individuare le priorità. Infatti, quando i fondi disponibili sono limitati e vi sono 28 milioni di persone sieropositive prive di terapie in giro per il mondo, mille spinte si contrappongono l'una all'altra per influenzare le decisioni da assumere. Ovviamente ogni nazione parte con l'idea di utilizzare questi fondi per i paesi con i quali mantiene storicamente maggiori legami economici. Ci nonostante sono stati individuati alcuni principi condivisi. Saranno scelti alcuni Stati le cui strutture sanitarie sembrano in grado di garantire l'assistenza: questo è stato il primo criterio; infatti se vengono fornite le terapie è necessario che ci sia la capacità di garantire l'assistenza sanitaria necessaria. La scelta successiva risulta piú complessa; la conclusione a cui è arrivato il comitato etico-scientifico è la seguente, e io ve la propongo così come è. Infatti non ho risposte definitive da fornirvi: saranno privilegiati i trattamenti materno-fetali per evitare nuove persone, cioè bambini, infettati; per chi è già infetto, e vive nell'emisfero sud, oggi non

ci sono soluzioni, le risorse sono limitate. Era un progetto pensato per curare degli adulti, ma considerati i pochi fondi disponibili, alla fine si scelse di fornire le terapie alle donne in gravidanza per evitare che vi fossero nuovi bambini sieropositivi. Questa soluzione stata presentata anche da persone al di sopra di qualunque possibile sospetto di avere interessi privati in questa vicenda, come l'unica scelta razionale e possibile in considerazione della ristrettezza delle risorse disponibili.

Mi limito ora ad alcune riflessioni a partire dai casi proposti.

La Lila, con la IOM (*International Organisation for Migration*), un'agenzia dell'ONU, gestisce nelle due entità della Bosnia un progetto di prevenzione, attraverso la formazione degli insegnanti, rivolto ai giovani. Durante la prima fase di indagine sul campo, abbiamo visitato i reparti di malattie infettive; attraverso i vetri osservavamo gli ammalati; i colleghi mi hanno chiesto di guardare con loro le cartelle cliniche e di fornire un parere terapeutico. La mia riflessione stata: a che serve? . Che senso aveva guardare le cartelle cliniche quando non era disponibile alcun farmaco anti HIV? Questa condizione produce ovviamente un senso di impotenza e frustrazione anche nell'operatore straniero, che in quelle condizioni pu fare ben poco.

Ma le difficoltà dei progetti di collaborazione e di solidarietà internazionali non esistono solo in termini economico-strutturali: vi sono anche altre questioni pi vicine ai temi trattati nelle presentazioni di questa mattina. Infatti: paese che vai, immaginario collettivo che scopri. Ovviamente questo vale anche per le problematiche connesse all'Aids. Finora abbiamo analizzato situazioni che io definirei di tipo strutturale, adesso vediamo alcune reazioni di tipo psicologico-culturale.

In qualunque posto voi andiate, vi dicono: questo virus non c'era, stato portato dall'estero. In Bosnia, nella federazione croato - musulmana, molti ritengono che l'Aids sia stato portato da coloro che sono scappati all'estero durante la guerra in Europa occidentale, e che ora sono rientrati in

Bosnia. Per i cittadini della Repubblica Srpska, che l'altra parte della Bosnia, il virus sarebbe stato portato dai militari della NATO che sono arrivati per aiutare la Federazione croato - musulmana. I giornali di Sarajevo hanno pubblicato la notizia che in un locale a 50 Km da Sarajevo sono state trovate delle prostitute, ma il titolo diceva: Ragazze russe trovate a prostituirsi in un locale vicino a Sarajevo. Per ciascuno il virus importato dall'esterno. Da noi non ci sono prostitute, e quelle che trovate vengono da altre nazioni, noi prima della guerra eravamo una Nazione pulita: quindi il virus qualcosa che appartiene all'esterno.

La difficoltà di una cultura preventiva si incontra anche in alcuni stereotipi che non hanno confini, sintetizzati bene da questa battuta ascoltata a Sarajevo ma che potrebbe benissimo essere stata pronunciata qui in Italia: far l'amore con il profilattico come lavarsi i piedi col calzino. D'altra parte ogni tradizione culturale ha le sue specificità; questo un caso reale che riguarda un immigrato musulmano che vive in Italia: sono sieropositivo e devo sposare la vedova di mio fratello, che per questo mi raggiungerà in Italia dal nostro paese; la nostra religione, come quella cattolica, non ci autorizza ad usare il profilattico, se dico che sono sieropositivo, la mia gente mi rifiuta; cosa posso fare? Vive in una terra straniera in conflitto tra la fedeltà alla propria cultura di appartenenza, secondo la quale era suo dovere sposare la moglie di suo fratello defunto e non assumere alcuna pratica di prevenzione, e la consapevolezza di essere suo malgrado portatore di un rischio potenziale, nel caso avesse rispettato la cultura d'origine, difficile da spiegare e da fare comprendere a migliaia di chilometri di distanza.

Anche la potenziale gravità della diffusione dell'Aids colta in modo diverso. Noi abbiamo prodotto a Sarajevo, in un corso di formazione rivolto ai pedagogisti (ogni scuola media superiore ha come responsabile, oltre al preside, un pedagogista che supporta l'attività degli insegnanti),

un lavoro a gruppi durante il quale i partecipanti dovevano ideare un poster di prevenzione all'Aids. L'infezione da HIV arrivata quasi dieci anni dopo che da noi, quindi oggi la lotta all'Aids, anche a causa della guerra, ancora in una fase iniziale. Tre su quattro di questi poster erano molto simili tra loro: ad esempio, in uno era raffigurato un bell'albero con delle mele rosse che rappresentavano le persone sieropositive e poi, nell'immagine successiva, queste mele rosse erano in un cesto insieme alle mele gialle, con il messaggio: Non discriminare. Abbiamo comunicato loro la nostra sorpresa perché in Italia inizialmente vi era stato molto allarmismo (ad esempio, vari tentativi di isolare le persone sieropositive; la loro risposta stata semplice ed immediata: come potete pensare che noi abbiamo paura dell'Aids, noi che siamo sopravvissuti alla guerra? . Ø ovvio che sul piano culturale possiamo non essere immediatamente preparati ad affrontare simili risposte; infatti, da un lato rappresentano un rifiuto dell'allarmismo e quindi un modo pi sereno di affrontare la questione, dall'altra parte possono ingenerarsi modi di sentire che portano a sottostimare il rischio di infettarsi con il virus HIV. In un video che stato realizzato a Sarajevo, un ragazzo diceva di avere cominciato ad usare sostanze, cocaina, per sparare; aveva fatto il cecchino dai 20 ai 22 anni, figurarsi se doveva preoccuparsi allora dell'Aids, non si preoccupa neanche adesso, che se l'è cavata sotto le bombe, quindi....

Siamo di fronte a tutta un'altra scala di analisi, di valori e di priorità dovute al percorso che le persone hanno alle spalle.

Da ultimo, alcuni interrogativi ai quali non pretendo certo di fornire delle risposte:

1 Cosa si pu fare

Cosa significa concentrare ogni sforzo sulla prevenzione in questi paesi? Con quali fondi? Ma anche, con quale attenzione culturale? Fare prevenzione non vuol dire lanciare da un aereo dei profilattici. Perché ogni cultura che incontriamo diversa da quella occidentale alla quale noi ap-

parteniamo.

1 Scegliere tra presente e futuro

Me lo domando. La difficile scelta sulle priorità per individuare i destinatari degli aiuti terapeutici veramente l'unica soluzione possibile?

1 Quale responsabilità internazionale?

Quali i possibili ruoli di G7 o di G8, dell'OMS o dell'ONU per una diversa distribuzione delle risorse?

1 Quale può essere il nostro ruolo, qui nel primomondo?

L'Aids un'eccezione o un paradigma della attuale globalizzazione? Quest'ultima domanda io la vivo come doverosa perché il rischio maggiore per chi, come me, lavora ormai da dodici anni sulla stessa patologia di vedere solo il proprio specifico. La mia convinzione che bisogna sempre alzare lo sguardo e capire che questa situazione che noi vediamo relativamente all'Aids (e siamo avvantaggiati dalla globalizzazione dei mezzi di comunicazione e dall'impatto mediatico che l'Aids ha avuto), non può essere diversa dalle situazioni che si realizzano a proposito di altre patologie. Indubbiamente, agli aspetti strutturali del mercato si sovrappongono anche ampie problematiche che coinvolgono l'immaginario collettivo; ma ormai forse anche questo non può essere solo del singolo specifico solo dell'infezione da HIV; forse sull'Aids tutto ci diventa solo più evidente a causa del circolo mediatico che da subito si è realizzato. Ma anche per questo, discutere di Aids vuol dire discutere dell'altra faccia della globalizzazione, quella che si specchia nelle zone lasciate in ombra dall'universalizzazione dei mercati.

Riporto ora la discussione che si è svolta nel gruppo, anche se oggettivamente molto difficile sintetizzare un lavoro di gruppo così complesso e variegato; un gruppo obbligato dall'ampiezza del tema e dall'importanza epocale delle due questioni sul tappeto, Aids e immigrazione, a dover affrontare ambiti di riflessione che noi viviamo fra loro distanti nella nostra vita quotidiana; ed invece risultati fra loro fortemente connessi nella discussione che abbiamo realizzato. Una connessione che, passo dopo passo, ci

rinvia sempre ad orizzonti più vasti con il rischio di perderci in un senso di impotenza cosmica se non vi fosse stata la capacità del gruppo, come realtà collettiva, di restituire di volta in volta, attraverso esempi quotidiani di vita vissuta, la concretezza e l'urgenza dell'oggi.

Per non rischiare io stesso in questa sintesi di perdermi inseguendo l'orizzonte sempre più vasto e lontano nel quale abbiamo osato addentrarci, e per non rischiare quindi di restituirvi solo il senso di impotenza di chi, di fronte a risposte che non trova, desidererebbe poter disporre di una bacchetta magica, cercherò di riprendere alcune questioni discusse nel gruppo raccogliendole per contiguità; ad ognuno di voi rimarrà la possibilità di addentrarsi sempre più nelle diverse stanze del labirinto scegliendo ciascuno il suo filo d'Arianna.

Principi etici

Il rischio di un riduzionismo etico ci è parso in una doppia veste.

Da un lato la tentazione di piegare i principi universali alla drammaticità delle rigidità economiche: piuttosto che non potere mai utilizzare dei farmaci, accontentiamoci di quelli che ci vengono forniti durante la sperimentazione dalle case farmaceutiche, accettandone le loro condizioni. Sullo sfondo la consapevolezza che quelle rigidità economiche non derivano da leggi universali immutabili ma bensì da scelte umane accumulate nel progredire dalla storia e che come tali quindi potrebbero (nel tempo) venire modificate da altre e differenti scelte delle quali anche noi portiamo e rappresentiamo speranza e responsabilità.

Ma anche la coscienza della nostra individuale impotenza nel potere modificare il percorso della storia mentre neanche da tanto lontano giungono gli echi delle urgenze di oggi.

D'altra parte un dubbio lentamente ci assale: e se i nostri principi etici fossero fondati essi stessi su una convenzione ad *excludendum*? Se il progredire delle scienze (in questo caso mondiale) nel rispetto dei codici sanciti dalle varie convenzioni internaziona-

li fosse stato reso possibile, oggi come ieri, dalla presenza di uno o più laboratori sperimentali ove tali convenzioni non potevano o potevano essere rispettate? Se la supposta universalità, ad esempio, della dichiarazione di Helsinki precedentemente citata, fosse l'altra faccia, quella speculare ma anche complementare, delle sperimentazioni realizzate nella realtà africana? Se quindi il rispetto dei principi universali nel nostro primo mondo fosse possibile solo perché questi stessi principi non vengono rispettati tra i 4/5 della popolazione mondiale, come potremmo parlare ancora di principi universali? Ma la convinzione diffusa nella nostra realtà che proprio questi principi contribuiscono a tutelare la nostra salute, a difenderla almeno parzialmente dallo strapotere degli interessi economici, a metterla al riparo dalle regole selvagge di un libero mercato.

Oggi per non possiamo più, almeno noi, fingere di non conoscere l'altra faccia. L'attenzione a questi principi viene considerata anche da alcune ONG del sud del mondo una questione da salotto di fronte alle priorità di vita (o di morte) che si trovano a dover affrontare; ci non significa di per sé che i diritti sanciti internazionalmente non siano teoricamente validi ma piuttosto che il loro raggiungimento deve essere ridefinito in una negoziazione capace di comprendere al suo interno tutte le parti realmente presenti universalmente. Sulle terapie anti HIV, non diversamente da altri campi dell'azione umana, questo significa ridiscutere non solo i rapporti di forza economici con le multinazionali del farmaco, non solo i meccanismi di compensazione terapeutica per quelle popolazioni che, malgrado loro, ospitano sperimentazioni non a norma. Significa anche accettare che in alcuni campi la medicina rallenti, almeno parzialmente, la sua corsa, evitando, o almeno diminuendo, certamente il numero delle vittime provocate da qualche sperimentazione selvaggia nel sud del mondo; ma accettando anche inevitabilmente un ritardo in qualche progresso terapeutico, che una volta validato può realiz-

zare i suoi effetti ovunque ma innanzitutto nel ricco emisfero nord.

Anche il rapporto tra l'oggi ed il domani si pone in modo differente a seconda dell'angolazione dalla quale lo si osserva. Scegliere di utilizzare le terapie anti HIV per le donne sieropositive in gravidanza per ridurre il numero dei neonati sieropositivi, piuttosto che curare chi gli lo è, significa cercare di tutelare la vita del futuro e non quella che agisce oggi il presente. Questa scelta pu forse risultare ovvia se si ragiona su una teorica umanità che, come un tutt'uno, è destinata a prolungare la propria storia. Ben diverso se si ragiona su un'umanità in carne ed ossa costituita da tante singole persone. Oltretutto proprio la nostra cultura secolare che esalta la singola individualità collocata nel suo tempo, che inizia con la nascita e termina con la morte; più di altre culture il pensare una generazione come prolungamento di un'altra, in una relazione senza soluzione di continuità con gli avi. Eppure siamo noi, gli scienziati ed i politici del primo mondo che, con un'autorizzazione che ci deriva solo dalle nostre disponibilità economiche, operiamo tali scelte, e forse la possibilità di sopportarne le drammatiche conseguenze ci deriva solo dalla nostra lontananza dal luogo dell'azione: lontananza che appunto attutisce il colpo.

E il circolo mediatico tanto attivo e onnipotente sull'Aids, su queste drammatiche scelte tace, aiutandoci a non indagare le cause ultime ma anche a rimuovere ogni domanda non *politically correct*. Il villaggio globale su queste scelte non si guarda allo specchio.

Prevenzione e sorveglianza sanitaria

Viste da una diversa angolatura, ad esempio da molto più vicino, scelte operate rispondono spesso ad una diversa priorità tra l'oggi ed il domani; priorità non raramente dipendenti da altre, non meno forti rigidità. Ho accennato, ad esempio, che stiamo realizzando un intervento preventivo alla diffusione dell'Aids in

Bosnia; l'obiettivo evitare che, come avvenuto in Russia o in Ucraina dopo la caduta del muro negli ultimi anni, il virus HIV si diffonda con tassi di crescita impressionanti. Ma le priorità del potere politico, come in qualunque altra nazione appena uscita dalla guerra, sono ben altre: fornire risposte immediate a chi necessita, ad esempio, di farmaci antidiabetici, piuttosto che terminare la realizzazione di un ospedale interrotto a causa della guerra. Anche quando le urgenze sanitarie dell'oggi non sembrano essere tutte di vita o di morte, spesso prevalgono; il potere politico si costruisce sul consenso di chi oggi è vivo, non sulla opinione o i desideri delle future generazioni. Non forse quindi un caso che gli interventi di prevenzione verso epidemie annunciate per il futuro siano generalmente realizzate nel Secondo e nel Terzo mondo dagli organismi internazionali.

Potremmo affermare a posteriori, con la consapevolezza che oggi abbiamo, che se fosse operante un serio programma di sorveglianza sanitaria nel sud del mondo, forse l'epidemia da HIV non si sarebbe diffusa; forse sarebbe stato possibile circoscriverla e contenerla prima che assumesse una dimensione mondiale. Può sembrare una considerazione banale ma non vi è dubbio che anche i virus ed i batteri si sono ormai accorti che il nostro mondo è un villaggio globale ed hanno imparato ad attraversare le forze che noi costruiamo. Ritenere di potere abbandonare una parte dell'umanità ad un destino di malattie infettive, pensando di potersi garantire un qualche confine, è irrisorio. In questo caso, verso le patologie infettive, che siano l'Aids o la TBC (che oggi si ripresenta sullo scenario mondiale con rinnovata aggressività), siamo tutti legati dal medesimo destino (ovviamente vi è poi chi può curarsi, se vi saranno dei farmaci efficaci, e chi no).

Ma questa affermazione relativa anche per quanto riguarda il nostro primo mondo; non va dimenticato infatti che se è incontestabile che l'Aids ha provocato, e tuttora causa, di centinaia di migliaia di morti anche nel

ricco Occidente, altrettanto incontestabile che su queste sofferenze non pochi hanno costruito la loro fortuna e non mi riferisco solo alle case farmaceutiche, ma all'insieme degli interessi politici ed industriali che da oltre dieci anni gravitano attorno all'Aids, e attorno, ad esempio, alla attività del CDC (*Centre of Disease Control*) di Atlanta, ecc.

Proprio da un'interpretazione a dir poco riduttiva di una comunanza universale di interessi derivano i provvedimenti assunti da alcuni assessori regionali: per tutti gli immigrati, anche senza permesso di soggiorno, il test anti HIV gratuito ed anzi auspicato. Una volta per risultato sieropositivo l'immigrato senza permesso di soggiorno non ha diritto ad alcun approfondimento diagnostico né ad alcuna terapia. L'obiettivo, infatti, in simili casi, non è la preoccupazione per la salute di quella persona, l'immigrato, ma bensì individuare i portatori dell'infezione per tutelare la nostra popolazione.

Non a sproposito, con una forte dose di pragmatismo, qualcuno del gruppo ha proposto di mutuare dal mondo dell'Aids e della tossicodipendenza le strategie di riduzione del danno e di applicarle anche alle tematiche dell'immigrazione. È evidente che le ondate migratorie oggi risultano ovunque inarrestabili, tanto vale allora operare affinché sia sul territorio della salute che, ad esempio, su quello del lavoro, queste non producano un peggioramento delle attuali, nostre, condizioni di vita.

Della salute abbiamo già parlato a lungo: può essere sufficiente ricordare come la legge 40 sull'immigrazione preveda per gli immigrati senza permesso di soggiorno, e quindi ad esempio per la maggior parte dei detenuti stranieri, le cure essenziali e di pronto soccorso. In attesa della circolare applicativa, l'interpretazione di cure essenziali varia da regione a regione; il risultato è che anche i trattamenti metadonici o ad esempio l'IVG o le terapie dermatologiche, non sono disponibili sul territorio nazionale, con qualche eccezione.

D'altra parte un'attenta lettura del-

la circolare DPS X/40/98/1010 del Ministero della Sanit pubblicata il 22/5/98 permetterebbe di affermare che le cure per le patologie infettive (e quindi anche per l Aids), dovrebbero comunque essere garantite a tutti gli immigrati, anche a quelli senza permesso di soggiorno. Tale circolare fino ad ora rimasta quasi del tutto inapplicata.

Sul lavoro senso comune ascoltare cittadini che protestano per gli immigrati portano via il lavoro o perché, essendo disponibili a lavorare in condizioni peggiori, risultano competitivi verso la manodopera italiana.

Considerata l ineluttabilit dei processi migratori forse l unica soluzione, anche solo in una logica di riduzione del danno, sarebbe quella di impegnarsi affinché venga garantito a tutti un uguale trattamento contrattuale, cercando così di colpire a fondo le mille forme di lavoro nero.

La convinzione che l Aids venga dall esterno comune in ogni parte del mondo e spesso ha prodotto leggi o iniziative del tutto ingiustificate sul piano scientifico. Ø sufficiente ricordare come fino al 1985 gli haitiani erano inseriti nella lista dei gruppi a rischio e negli USA furono addirittura finanziate delle ricerche per scoprire la ragione genetica della diffusione del virus in questa popolazione. Salvo poi scoprire che la collocazione di Haiti sulle vie commerciali e del turismo sessuale era l unica ragione della prevalenza dell infezione. Ancora oggi, nonostante negli USA vi sia oltre 1 milione di persone sieropositive, il test obbligatorio per chi proviene da alcune nazioni africane e vuole entrare negli Stati Uniti; anche chi proviene dall Europa deve dichiarare all entrata negli States, in un apposito documento, se sieropositivo!

In Italia, anche recentemente, lo straniero che si prostituisce stato individuato come l untore, dimenticandosi ad esempio che molte delle ragazze provenienti dall Europa orientale, giungono da nazioni con una prevalenza dell infezione da HIV molto inferiore alla nostra. Ø quindi molto pi probabile che l infezione venga loro trasmessa dai clienti italiani.

I confini degli immaginari collettivi

Un ultima osservazione: la diffusione dell Aids non ha avuto confini, ma ha avuto invece dei confini molto precisi la costituzione degli immaginari collettivi; e di questo noi spesso, travolti dal tentativo di ridurre tutto ad uno, misurato sulla nostra realt, non ce ne siamo accorti. Noi abbiamo continuamente usato, in Europa e negli Stati Uniti, la metafora dell Aids come guerra, ma questa metafora non regge nel sud del mondo e soprattutto non regge nei paesi dove la guerra la conoscono o l hanno conosciuta molto concretamente nel recente passato. Sono altre le metafore a cui si rifanno. La metafora dell Aids come guerra, forse da noi era possibile perché occupava uno spazio non ancora coperto nella realt concreta dell esperienza della guerra. Dove questo spazio gi stato occupato, l Aids deve rispondere ad altre metafore.

In tal senso un esperienza concreta l abbiamo vissuta in Bosnia. Noi parliamo per un giorno e mezzo della prevenzione all Aids e dei rapporti sessuali, ma ci rendiamo conto che l aggancio difficile. Il secondo giorno con insistenza i pedagogisti, nostri corsisti, ci fanno ragionare sul rischio dell Aids attraverso le donazioni di sangue e le trasfusioni. Quali sono gli elementi che si sovrappongono? Uno il fatto incontestabile

che loro hanno avuto, nel passato, la guerra e quindi hanno la paura di avere contratto l infezione attraverso la necessit di sangue quando non c erano le possibilit di effettuare il test. Ma questa solo una parte della spiegazione; l altra parte della verit che in una citt come Sarajevo, che rinasce dopo una guerra, dove vi sono ancora migliaia di rifugiati, il sesso, l incontrarsi, il fatto di riempire le strade di sera anche con un freddo polare, rappresentano la vita che riprende. Ed molto difficile per il momento culturale che attraversa questa citt, credere che in quegli incontri, nel desiderio di riscoprirsi vivi dopo un incubo, anche attraverso un incontro sessuale, possa annidarsi un altra esperienza di morte come l Aids. Ø un bisogno vitale quello di avere dei figli, di guardare al futuro e la risposta emersa con immediatezza e semplicit da un gruppo di giovani da noi utilizzato come focus group stata: cosa volete che ci preoccupiamo noi dell Aids quando siamo sopravvissuti alla guerra. Di fronte a questa risposta, per noi professionisti della prevenzione, disarmante affermazione, ma certamente con delle forti e fondate motivazioni emotive, culturali e psicologiche, l unica possibilit, se si vuole ancora operare in questo campo, comprendere fino in fondo la nostra parzialit. Che l altra faccia della globalizzazione. □

Prospettive Sociali e Sanitarie Campagna abbonamenti 1999

Italia

- Privati: L.75.000
- Associazioni di volontariato e Cooperative sociali: L. 88.000
- Enti pubblici ed Enti privati: L.100.000

Offerte promozionali:

- Tariffa Studenti: L. 65.000 (previo invio documento comprovante la propria condizione di studente)
- Tariffa Gruppi: L. 60.000 (per ciascun abbonamento)
- Tariffa Rinnovo + Nuovo: L. 120.000

L'abbonamento a **Prospettive Sociali e Sanitarie** decorre da gennaio a dicembre; chi si abbona durante l'anno riceverà i numeri arretrati usciti dall'inizio dell'anno.

Il versamento va effettuato sul numero di c/c postale 36973204, intestato a **Prospettive Sociali e Sanitarie, Via XX Settembre 24, 20123 Milano**.

Per informazioni: Tel. 02/46764276 - Fax. 02/46764227
e.mail: fsusani@hsn.it

Ecologia della differenza a scuola

Elisabetta Nigris - ricercatrice, Facoltà Scienze della Formazione, 2° Università di Milano, Polo Bicocca

Come pedagogo mi occupo da anni del tema della differenza in vari ambiti e soprattutto in quello scolastico. Il fatto che da circa una decina di anni siano presenti in maniera sempre più consistente culture diverse nelle nostre scuole, ha fatto emergere un paradosso dell'educazione e della pedagogia, una dicotomia che in realtà da sempre è presente in ambito educativo: quella fra uguaglianza e differenza.

Quando trattiamo il tema delle differenze ci scontriamo, infatti, da una parte, con il paradigma dell'uguaglianza che rimanda agli ideali democratici così fortemente sostenuti nel dopoguerra ed anche alle ideologie degli anni '70 (che propugnavano l'idea che tutti i bambini sono uguali, vanno trattati allo stesso modo e che la scuola deve essere di massa) e, dall'altra, rimanda a un'impostazione pedagogica sostenuta, più o meno consapevolmente, dalla generazione precedente per la quale non è etico creare differenze, rispondere ai bisogni del singolo bambino, perché lo si vizia e si rischia di creare dei devianti. La pedagogia nera di cui parla A. Miller, la pedagogia dell'accusare e dello scusare un esempio estremo di come questa idea di uguaglianza possa diventare fuorviante e antipedagogica.

Dall'analisi di queste contraddizioni sorge una prima domanda: perché quando parliamo di uguaglianza dobbiamo chiederci: uguali a chi? Tante insegnanti dicono: ci sono tanti bambini nella mia classe, italiani e stranieri, ma io li tratto tutti allo stesso modo, non faccio differenze, per me sono tutti uguali. Sono uguali perché tutti in pri-

ma elementare devono imparare a stare seduti il primo mese di scuola? O sono tutti uguali perché devono raggiungere uno standard di competenze cognitive tutti allo stesso modo? Da questa riflessione si rileva immediatamente come il concetto di uguaglianza si collega fortemente al concetto di norma: i bambini possono essere considerati uguali rispetto ad un certo modello, uguali rispetto ad una certa norma.

Questo atteggiamento, questa impostazione, dunque, portano con sé, come conseguenza, una tendenza alla normalizzazione e non alle pari opportunità. Diverso quindi dire: i bambini sono tutti uguali piuttosto che io mi sforzo di porre la stessa attenzione su tutti i bambini per trovare la strada giusta per ciascuno e per fornire a tutti le stesse opportunità. L'uguaglianza intesa rispetto all'intento dell'adulto che educa e non alle caratteristiche dell'educando: un'uguaglianza relativa all'appartenenza esistenziale, cioè per me sono tutti uguali perché sono tutte persone. Ci mancherebbe altro che considerassimo qualche bambino un animale! Tuttavia non così infrequente che si etichettino come animaleschi, non umani, non educati, come non standardizzati o standardizzabili, comportamenti che non sono né devianti né devianti né maleducati ma solo soggettivi: modi soggettivi di reagire o, al limite, di mostrare disagio. Queste riflessioni ci interrogano, dunque, perché la normalizzazione legata a una lettura universalizzante dei comportamenti, dei gesti, delle azioni, dei pensieri, dei sentimenti, operata da adulti bianchi, appartenenti al mondo culturale-reli-

gioso della lingua dominante.

Don Colmegna diceva che il problema non difendere le radici: non difendere delle radici dominanti. Allora il tema della differenza, o meglio della presunta uguaglianza, si trasforma in una impostazione pedagogica e culturale in cui diverso è considerato chi si discosta da una radice dominante, da una radice che violenta le altre. Una radice così invasiva, e ci sono in natura, che uccide tutte le altre. Questi temi hanno interrogato teoricamente anche la pedagogia e interrogano tutti i giorni chi lavora in campo educativo. Dal punto di vista teorico, negli ultimi dieci anni sono stati messi in discussione i criteri di universalizzazione degli studi psico-pedagogici, ad esempio, gli studi sugli stadi di Piaget che tendono ad una lettura monoculturale dei modi e dei tempi dello sviluppo del bambino e dunque dei procedimenti della ricerca stessa. La monoculturalità o l'etnocentrismo costituiscono chiavi di lettura che tendono a indirizzare, se non sviare, i risultati della ricerca scientifica. Non la scienza che ci dice se siamo uguali o diversi ma sono i nostri concetti di uguaglianza e differenza che determinano il tipo di scienza che applichiamo per studiare i fenomeni. Quando noi scegliamo un campione lo scegliamo con in testa un modello del primo mondo: di uomini bianchi, occidentali, se possibile appartenenti, nel caso delle scienze umane, alla classe media. Quindi con caratteristiche che, per la ragione suddetta, pretendono di imporre a tutti gli altri.

Applicare il nostro metodo di insegnamento-apprendimento in un ambito in cui esiste un apprendimento di tipo informale diverso dal nostro, come quello dei paesi ad alta inflazione dove ragazzini molto piccoli riescono a fare calcoli matematici molto complicati, vuol dire applicare regole educative e chiavi di interpretazione pedagogiche che ci danno un riscontro della realtà deviato. Questo riscontro che deviato e non i comportamenti che noi andiamo a descrivere.

Riflettere sull'uguaglianza significa dunque chiedersi cosa significa valorizzare la differenza. In un seminario di lavoro sulla mediazione cultura-

le, che si tenuto nel maggio 1998, una donna-mediatrice senegalese raccontava che il marito la picchiava se prendeva l'autobus per andare a Milano da sola. Domandiamoci dunque se questa differenza che va valorizzata. Domandiamoci, infine, cosa vuol dire valorizzare la differenza. Chi il diverso? Esistono bambini appartenenti alle minoranze etniche che si adattano come dei camaleonti alla realtà scolastica italiana e bambini italiani che non ci si adattano mai.

Come risulta da un interessante ricerca condotta e realizzata dal Provveditorato di Bergamo nelle scuole medie, parlare di diversi, o meglio di appartenenti alle minoranze etniche, vuol dire parlare di bambini in carne ed ossa, con nomi e cognomi, di persone con gli occhi e con il naso, con un odore particolare, che si vestono in un certo modo, simpatiche o antipatiche, aggressive o non aggressive, persone che hanno una famiglia o che non ce l'hanno, femmine o maschi, ognuna diversa da tutti gli altri.

C'è addirittura chi teorizza che la differenza su cui noi non possiamo transigere, che è ineludibile e la più evidente, sia quella di genere. Allora, sono più simili due maschi, uno italiano e l'altro turco, o un maschio e una femmina della stessa cultura? Questi quesiti apparentemente provocatori sono per utili ed efficaci per relativizzare il discorso e cercare di sgretolare in qualche modo quelle generalizzazioni - gli stereotipi e i pregiudizi - di cui parlava anche Don Colmegna, quel tentativo di rendere il soggetto tipo di cui parlava qualcun altro. E dal tipo al fantasma il passo è breve.

È necessario, dunque, pensare ai bambini concreti che incontriamo nelle scuole. Ogni bambino è uguale, davvero uguale a tutti gli altri bambini nel suo mondo di concretezza. Il mondo, ad esempio, di quel bambino nomade che ci racconta la sua esperienza di quando va a prendere gli occhiali dall'oculista. Il suo racconto è molto concreto: la strada che fa, l'ambulatorio, la sala d'aspetto, le altre persone, i vissuti: *gli occhiali, mi staranno bene, mi staranno male?* Sono occhiali neri, rossi, reali. Oppure: *cosa diranno i*

miei compagni? . È un mondo di sentimenti, di percezioni, di pensieri. È un mondo ricco che è diverso in tutti i bambini, ma anche molto simile. Nella sua testimonianza Kad a, una bambina orientale, ci parla della sua paura e dei suoi sogni. La bambina dice: *io provo paura quando dormo da sola vicino alla cucina. Mia sorella Kautar mi viene sempre a spaventare perché sa che io ho paura. Io ho paura perché un signore vecchio che abitava sotto di noi mi ha detto che esisteva il diavolo. Cos'quando devo andare a dormire ho sempre paura: ho fifa, provo ansia e terrore. Io sono la più paurosa della famiglia; se devo dormire chiamo sempre mia sorella a dormire con me. Sono sempre pallida perché ho paura della mia ombra. Tremo di paura quando magari i miei fratelli vanno da mio zio ed io e mia sorella dormiamo da sole*, poi continua.

Chi di noi non si riconosce rispetto alle sue paure da bambino? Guardare sotto il letto prima di andare a dormire per vedere se c'è qualcuno; chiamare la sorella che ha paura per farle un dispetto. È un mondo di sensazioni, percezioni, sentimenti, emozioni, affettività, paure, che è uguale per tutti i bambini ma che ogni bambino vive con la massima intensità e unicità, provando una paura unica e incompensabile perché la sua paura.

Da altre testimonianze cogliamo altre sfumature dello stesso concetto. *È morto mio nonno già in Marocco e tutta la mia famiglia era in Italia. Siamo andati in Marocco a casa di mia nonna. Il nonno era il papà di mio papà. Mia mamma piangeva e anch'io piangevo, tranne mio papà: non piangeva. Avevo molta paura, mi sentivo molto male, il cuore mi batteva forte. Oppure, in un'altra situazione non di dolore: Quando stavo venendo in Italia ero emozionata dalla gioia; io quando stavo andando per la strada in macchina ho visto com'è l'Italia: bellissima. Quando iniziata la scuola io ero allegra, mi piacevano le cose che facevamo. Io mi ricordo che la maestra mi aveva detto di disegnare una faccia ed io l'avevo disegnata molto grossa e poi la maestra ci aveva fatto sdraiare su un foglio grande, ci ha disegnato e abbia-*

mo imparato le parti del corpo.

Dunque, quando i bambini parlano delle loro paure sono davvero tutti uguali. Quando i bambini parlano delle feste in casa è chiaro che il tipo di rito è diverso ma il modo di vivere questo senso di appartenenza ad un rito, sentire che c'è continuità con quelli prima e con quelli dopo e continuità con il gruppo a cui si appartiene, è uguale per tutti i bambini. Questi sono racconti che tutti i bambini possono fare. La questione non è dunque quella di omogeneizzare, discriminare negativamente o positivamente, compatire o negare la differenza; piuttosto è necessario individuare strumenti efficaci per aiutare gli insegnanti a leggere questi mondi come mondi unici e universali allo stesso tempo: aiutarli a pensare che i bambini in prima elementare non stanno tutti seduti dal primo giorno oppure che, quando i primi giorni di scuola si fanno cadere tante cose perché si è disagevole e perché in qualche modo si regredisce, sia che si tratti di bambini stranieri o italiani. L'accento va messo sulla capacità di mettersi in contatto con il mondo concreto dei bambini per aiutare ogni singolo bambino a convivere con la sua realtà e quella di chi gli vive vicino, contribuendo al suo benessere. Il che non vuol dire negargli le frustrazioni, le difficoltà, le ferite ma assicurargli che qualcuno, un adulto, lo aiuta, gli offre modelli di comportamento e di lettura della realtà in grado di elaborare questi disagi, queste frustrazioni, queste ferite, queste contraddizioni.

Se, come abbiamo illustrato, i bambini condividono sentimenti, pensieri, paure, ansie, gioie, difficoltà, disagi, per altri versi vivono realtà differenti. In particolare, dobbiamo guardare con coraggio (perché, come vedremo, ci riguarda tutti) che esistono degli aspetti per cui, in effetti, i bambini appartenenti alle minoranze etniche sono effettivamente diversi dagli altri. Anche questo, secondo me, va guardato con molto coraggio perché ci coinvolge tutti. I bambini appartenenti a minoranze etniche sono diversi perché parlano una lingua diversa. Il problema esiste e richiede una riflessione molto puntuale, anche tecnica, sull'apprendimento della seconda lingua. Richiede una riflessione

sul fatto che esistono, per esempio, due tipi di bilinguismo: un bilinguismo sottrattivo e un bilinguismo additivo.

Il bilinguismo additivo quello dei bambini le cui culture sono considerate paritarie o addirittura superiori a quella del paese ospitante. Possono rappresentare degli esempi: il bambino giapponese che va in Indonesia; il bambino giapponese che va negli Stati Uniti; il bambino svedese che viene in Italia.

Il bilinguismo sottrattivo quello del bambino che impara la lingua di una cultura che lo svaluta. Allora il problema non solo l'apprendimento della seconda lingua. Pur applicando metodologie efficaci, quando considero l'altro inferiore, comunque avr dei problemi di apprendimento e, forse, avr problemi di costruzione dell'identit'.

Grande scoperta del costruttivismo degli ultimi decenni che gli schemi cognitivi si costruiscono sulle dinamiche relazionali. Ø a partire dalle dinamiche relazionali che un bambino capisce se deve piangere o no per ottenere da mangiare, se deve sorridere o no per farsi prendere in braccio. Poich' c la mamma che quando vede un gran sorriso lo prende su e la mamma che invece dice ah sta cos bene, lo lascio gi ; c la mamma che quando piange dice poverino lo prendo su e quella che invece dice ah no, viziato deve stare gi , deve imparare . Il bambino impara subito queste cose: la costruzione degli schemi cognitivi parte da queste prime influenze sulle relazioni, sui comportamenti.

Ø quindi importantissimo che i genitori stranieri parlino la loro lingua ai loro bambini, che quella simbolico-affettiva, che contribuisce alla costruzione dell'identit' e degli schemi cognitivi. Questo per ci fa capire come le altre specificit' dei bambini appartenenti a minoranze etniche nelle nostre scuole siano relative agli stereotipi e ai pregiudizi con cui soprattutto gli adulti presenti nella scuola (cio gli adulti bianchi, italiani, di cultura cattolica occidentale) leggono i loro comportamenti, i loro atteggiamenti, i loro sentimenti, le loro emozioni, le loro prestazioni. Stereotipi che emergono, ad esempio, nel dire che i bambini zingari non imparano la matematica per-

ch non hanno l'apprendimento di tipo simbolico e poi indirizzarli verso attivit' fortemente simbolico-rappresentazionali, come la pittura, che noi consideriamo meno importanti, con la scusa che sono portati per l'arte . D'altronde, quando ai ragazzini nomadi gli insegnanti insegnano a contare fino a quaranta facendoli giocare a scala quaranta (perch' su quel terreno che si misurano con i compagni del loro campo che non vogliono frequentare la scuola) imparano a contare fino a quaranta in modo veloce e non problematico. Diversamente dai bambini nomadi (o italiani) che trovano difficult' di fronte a una matematica proposta in modo tradizionale. Gli stereotipi sono quelli per cui un insegnante interrogata ed intervistata sulle differenze etniche culturali nella scuola, diceva: *i bambini arabi sono tutti pigri, sono tutti lazzaroni* , parlando di due sorelline arabe, *una cos brava, ma l'altra cos lazzaronna* .

Ø il filtro attraverso il quale nelle nostre scuole i bambini appartenenti a minoranze etniche ricevono i messaggi dagli adulti bianchi che pregiudiziale e che passa un messaggio di svalorizzazione. Rispetto alle culture che si reputano inferiori, il tipo di comunicazione quasi sempre una comunicazione svalorizzante e il tipo di stereotipo quasi sempre negativo. D'altronde, anche se alcuni stereotipi possono essere positivi, sono sempre una gabbia in cui chiudiamo le persone.

A questo proposito, vi leggo brevemente delle testimonianze di bambini italiani perch' sono interessanti: *non ho mai avuto grosse difficult' fino a quando, in terza elementare, sono arrivati dei bambini extracomunitari con tutti i loro problemi di inserimento. Tutta la classe ne risent' ma ci abitammo presto a questi nuovi compagni. Le maestre ci dissero di essere sempre gentili e disponibili ad aiutarli* . La discriminazione positiva, quella per cui dobbiamo trattare una persona bene o dargli un lavoro solo perch' appartiene a quella categoria inferiore, comunque svalorizzante. Il fatto che i bambini di minoranze etniche si siano inseriti cos bene vuole dire che i bambini italiani si sono abituati

ad essere gentili o vuole dire che sono invitati alle feste come tutti gli altri? Che sono invitati a casa con la stessa frequenza di tutti gli altri? Che condividono le stesse esperienze? Che il loro 6 o il loro buono o il loro distinto valgono come quelli di tutti gli altri?

La *Commission for racial equality* di Londra, che da anni si occupa di *equal opportunities*, sostiene che noi non possiamo non essere razzisti: noi possiamo essere razzisti anti razzisti. Un po' come un tempo Sartre diceva che i borghesi potevano essere borghesi anti borghesi: non potevano non essere borghesi. Di fatto noi non possiamo non riconoscere il mondo da cui veniamo: il primo passo quello verso una maggiore consapevolezza delle nostre radici culturali (dominanti) e del peso che giocano sulle difficult' o sulle valutazioni di chi non vi fa parte. Riconoscere che inevitabile che vi siano atteggiamenti di questo tipo da parte nostra non li rende per giustificabili ma solo pi' trasparenti. Ø un modo per aumentare il controllo dei nostri filtri pregiudiziali e andare oltre la svalorizzazione che questo comporta. Essere consapevole dei miei stereotipi e dei miei pregiudizi rispetto ai bambini ma, soprattutto, rispetto agli adulti, rispetto ai genitori e alle famiglie dei bambini.

Ad esempio, dire ad una bambina di tre anni *eh, non so se ti verranno a prendere oggi!?* perch' il pap senegalese era andato a dire all'educatrice che la mamma da quel giorno aveva trovato lavoro e non poteva venire di persona a prendere la figlia all'uscita, una crudelt' oltre che un abuso. Di fatto alle 13.30 c'era il padre a prendere la figlia il quale aveva ottenuto un permesso dal datore di lavoro: lui aveva un legame forte e ci teneva alla figlia. La svalorizzazione, il pregiudizio, l'abuso che vengono invece dagli adulti italiani, vanno denunciati, non seguiti o subiti passivamente (a cominciare dalle barzellette razziste).

Andare oltre le diversit' stereotipate vuol dire anche andare oltre la descrizione folkloristica di quel bambino e anche far emergere la contraddizione di molti progetti interculturali che hanno questo approccio folkloristico. Nessun bambino e nessun genitore che

emigra pi lo stesso; nemmeno i bambini e gli insegnanti della classe in cui viene inserito saranno pi gli stessi. Ø un processo che non ha ritorno. Anche i tentativi di ritorno al paese di origine sono dei fallimenti; perch non c ritorno da un processo di costruzione dell'identit negoziato nell'esperienza con l'altro dove l'altro diventato qualcosa di diverso rispetto al mondo da cui partito e che, comunque, l ha cambiato. Questo richiama il concetto di creare uno spazio che non di nessuno dove contrattare una relazione, dove negoziare la costruzione di una identit pi ricca e flessibile per chi ospitato e per chi ospita.

Riassumendo, lavorare a scuola vuole dire partire da un proprio concetto di norma, esaminarlo, discuterlo, metterlo in discussione e lavorare sui propri stereotipi culturali e sulla propria appartenenza culturale. Filo che ci porta alla paura che sta dietro al guardare in faccia la nostra e altrui diversit . Tutto questo porta alla centralit delle emozioni, dei sentimenti, dell'affettivit nella relazione educativa e di quanto sia importante, in una formazione che si dica interculturale, lavorare su questi aspetti emotivi che ci rendono uguali nella diversit . Questo fare educazione interculturale significa lavorare con i sentimenti evidenziando ed elaborando le paure e i conflitti e gli aggiustamenti che la diversit evoca. Elaborare le dinamiche, gli aggiustamenti e le diversit vuol dire prenderne atto, non averne paura e non pensare che il mio compito di insegnante o di educatrice sia quello di istruire, di rendere tutti uguali, di portare tutti allo stesso punto o valutare tutti secondo gli stessi criteri standardizzati. Questo mette in crisi il ruolo e l'identit dell'insegnante ma necessario farsi carico di questi altri aspetti della socialit , dei sentimenti, delle paure, delle emozioni e dei conflitti, dato che la diversit necessariamente crea conflitti.

Dunque la diversit vista come ecologica nel processo di crescita, come occasione per elaborare conflitti ed aggiustamenti nel gruppo classe e nell'immagine interna che i ragazzi hanno di s , degli altri e del contesto in cui vivono. □

Quattro modi per trattare le differenze

Note in margine al convegno

Pierrette Lavanchy - psichiatra, psicoanalista

Le migrazioni in atto sul nostro pianeta hanno cessato di essere un fenomeno distante ed estraneo per coinvolgere la nostra vita in maniera sempre pi diretta. Lo slabbrarsi dei confini e l'afflusso di stranieri venuti da lontano, simili a noi e dissimili, esseri umani parlanti come noi, ma diversi da noi per lingua, storia, pelle, tradizione, sta mettendo in questione molte delle nostre sicurezze interiori. Concetti basilari, che sembravano certezze, ci stanno sfuggendo di mano. Siamo sicuri di poter ancora definire che cos la cultura, che cos l'identit ? , si chiede Anna Rotondo, introducendo la giornata di studio intitolata *Terre nuove. Potere e solidariet* , organizzata per fornire un'occasione di scambio sul disagio di chi si sente invaso; sulle difficolt della condivisione quotidiana tra chi ospita e chi ospitato; sulla possibilit di allargare il nostro orizzonte mentale e di costruire culture nuove. Con due tentazioni opposte, avverte ancora Anna Rotondo, quella di voltarsi indietro nella speranza di recuperare la protezione degli antichi confini, e quella di protendersi in avanti in uno slancio di generosit dimentico delle proprie esigenze.

Al problema posto, davvero di grande attualit e di forte significato etico, sono state date diverse risposte, che possono essere raggruppate in quattro tipi: risposta ideologica, risposta politica, risposta pragmatica, risposta filosofica.

La risposta ideologica. Ø appena necessario precisare, date le finalit dell'incontro e le convinzioni degli

organizzatori, che l'orientamento dei partecipanti caratterizzato da una buona disposizione all'accoglienza e dal rifiuto di atteggiamenti discriminatori verso gli immigrati. Pi che nella sostanza, dunque, il discorso ideologico si specifica nella forma delle argomentazioni, che in diversi relatori sono di tipo essenzialmente critico, finalizzate a smontare i preconcetti sui quali gli antagonisti sono supposti costruire le proprie tesi. Cos don Virginio Colmegna, direttore della Caritas Ambrosiana, demolisce l'equazione tra volontariato e assistenzialismo e quella tra integrazione e assimilazione; Antonio Tosi, sociologo, denuncia la drammatizzazione delle difficolt di coabitazione che conducono a conflitti tra vecchi residenti e nuovi arrivati. Ma soprattutto nella relazione di Anna Maria Rivera che si esplica il tentativo di decostruire le basi della posizione avversaria, identificata nella discriminazione e nel razzismo . Come gli interventi precedenti ma in maniera pi articolata, il discorso di Anna Maria Rivera un attacco al riconoscimento delle differenze. Non solo l'enunciazione, ma la percezione stessa delle differenze, lungi dal corrispondere a una descrizione neutra, sono viste come un'operazione di potere, la quale utilizza caratteristiche in s irrilevanti per creare contrapposizioni tra gruppi egemoni e gruppi subalterni. La nozione di razza, per esempio, una metafora naturalistica e non un concetto ; il colore della pelle e gli altri tratti somatici non sono evidenze empiriche ma mere credenze . Per-

sino il concetto di cultura in base al quale pensiamo di distinguere una società o un'etnia da un'altra sarebbe un prodotto dell'ingiustizia della nostra propria cultura eurocentrica.

È stato osservato da più parti che questo discorso fornisce un buon motivo di rigettare la discriminazione, senza peraltro proporre alcuna ragione in favore dell'accoglienza. In effetti l'assenza di argomenti positivi coerente con l'impostazione decostruzionista: difendere lo straniero implicherebbe riconoscerlo come tale. Azzerate le diversità, il problema dell'accettazione o meno del diverso non si pone più. Solo che rischia di venire annullato anche il problema della relazione. Senza entrare nel merito dei singoli argomenti, ci si chiede infatti se l'eliminazione delle differenze, spinta ai suoi estremi propagandistici, sia compatibile con il funzionamento del pensiero e con l'obiettivo della pura e semplice sopravvivenza.

La risposta politica. Anche Emanuele Ranci Ortigosa, direttore dell'Istituto per la Ricerca Sociale e della rivista *Prospettive Sociali e Sanitarie*, si applica a decostruire pregiudizi. Ma per andare in tutt'altra direzione. Ranci Ortigosa contesta la doppia equazione che abbina da una parte istituzioni e esercizio del potere, dall'altra società civile e apertura alla solidarietà. È vero, dice, che il potere esercitato dalle istituzioni (la medicina, l'università, la famiglia) lontano dalle persone, e decide dall'alto quali siano i bisogni piuttosto che cercare di ascoltarli. Ma non il caso di contrapporre all'istituzione fredda e convenzionale una comunità calda che sarebbe legata al sangue e alla terra. La comunità non un dato naturale, uno sviluppo sociale. E d'altro canto, anche le istituzioni hanno responsabilità di solidarietà. L'intervento quindi un appello alle forze in presenza affinché cerchino una sinergia. A parere del relatore, importante che le competenze non siano troppo delimitate: le aree di indistinzione o di sovrapposizione, il caos insomma, può essere un'occasione di arricchimento. Qui le differenze vengono

sfumate, ma non negate. Al contrario, l'istituzione pubblica e il privato sociale devono sussistere come entità distinte, se non altro per poter collaborare. Il riferimento alle multinazionali, tra cui vi è cooperazione e comunicazione, non solo competitività, indica un modello di azione su larga scala che è caratteristico di una proposta politica.

La conservazione delle differenze e l'utilizzazione di concetti economici sono due tratti che si ritrovano nell'intervento di Antonio Tosi, centrato sulla costruzione di politiche sociali e abitative. In primo luogo, occorre prendere le distanze dalla nozione di integrazione a tutti i costi e accettare che lo straniero rimanga straniero, nell'ambito di un soggiorno anche provvisorio. In secondo luogo, la forma di convivenza da realizzare deve essere basata su un modello multiculturale, di adattamento reciproco, in cui il rapporto con l'immigrato ha un carattere transazionale, e l'immigrato stesso va visto come risorsa.

La risposta pragmatica. A raccogliere il suggerimento di aprire la mente su nuovi orizzonti non sono soltanto, come si potrebbe immaginare, i pensatori di professione, bensì pure le persone impegnate concretamente nella soluzione dei problemi sociali posti dall'immigrazione. Soluzione che in parte legislativa, in parte organizzativa, in parte ancora qualche altra cosa. Salvatore Geraci, medico responsabile dell'ambulatorio della Caritas a Roma, parla della lunga concertazione tra organizzazioni private e settore pubblico da cui è nata la legge che garantisce il diritto all'assistenza sanitaria continuativa anche per gli immigrati irregolari. Ma, egli rileva, l'esistenza della legge non assicura necessariamente la fruibilità dei servizi. Ogni cultura ha un modo proprio di rappresentarsi il corpo umano, la salute, la malattia. Le nostre concezioni e pratiche terapeutiche non sono così universali come siamo abituati a pensarle. Possono destare diffidenza e incomprendimento in determinati gruppi sociali o etnici, che pertanto se ne terranno a distanza. Il problema di come motivare le persone a curare o preve-

nire un morbo è d'altronde ben noto nell'ambito della lotta contro l'Aids, in cui decise la mentalità dei destinatari dell'azione sanitaria (nel pomeriggio del convegno, un gruppo ha lavorato su questo tema sotto la direzione di Vittorio Agnoletto, presidente della Lila). Ora, il documento programmatico del piano sanitario nazionale prevede espressamente che si debba favorire la tempestività degli interventi e la loro compatibilità con le impostazioni culturali. Per realizzare questi scopi, non bastano né le risorse materiali, né la buona volontà, ma è necessario ampliare il pensiero. Questo implica la disponibilità ad avvicinare gli ospiti, l'immedesimazione temporanea nel loro sistema di riferimento, la capacità di immaginare proposte che siano assimilabili dal loro punto di vista. Al riguardo suggerivo il gesto tecnico riferito in un altro gruppo pomeridiano dall'etnoterapeuta Natale Losi, responsabile dei programmi di salute mentale presso l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni, e docente di psichiatria all'Università di Ginevra. Il quale, avendo in cura una paziente italiana emigrata in Svizzera (quindi, vista dal medico, un'immigrata) sofferente di una sindrome delirante, per farle ritrovare il contatto con la terra di origine, le procura materialmente una libbra di terra dal suo paese.

Oltre il diritto alla salute, vi è pure un impegno della collettività a garantire il diritto all'istruzione. Emanuela Baio, Assessore alle Politiche Sociali della Provincia di Milano, evoca le difficoltà riscontrate nelle scuole per accogliere allievi stranieri, che arrivano nel corso di un anno scolastico e non sanno l'italiano. Il punto su cui siamo più carenti è il confronto culturale. Il contatto con gli immigrati, che sarebbe meglio definire cittadini nuovi, avviene solo sotto la spinta del bisogno. E invece è necessario creare scambi linguistici, parlare e ascoltare, per conoscere le persone e capire le differenze; così si può anche scoprire, per esempio, che un ambulante senegalese si definisce e si considera un imprenditore. Non si tratta di buonismo, bensì di governare la mobilità

anzich subirla. Se non ci conosciamo, ci scontriamo. Del dialogo con lo straniero l'insegnante pu essere un valido intermediario, come sostiene Elisabetta Nigris, pedagoga della II Universit di Milano Bicocca. Per la quale la verbalizzazione in classe delle esperienze emozionali - riconoscere i vissuti, dare ad essi un nome, discuterne nel gruppo scolastico - a consentire la comprensione delle situazioni differenti di ciascun allievo e a disinnescare il potenziale conflittuale delle diversit.

Se dunque l'ideologa annulla le differenze e il politico sfuma le differenze, i pragmatici invece tentano di mettere a fuoco le differenze per poter trattare con esse. Possiamo dire che la risposta pragmatica per un verso illuminista, poich crede nella conoscenza come strumento per risolvere i rapporti umani, per l'altro utilitarista, poich diretta a realizzare attraverso l'azione la felicit del maggior numero.

La risposta filosofica. Inconfondibile per taglio, stile e contenuto, la relazione di Giampaolo Lai ci conduce a riflettere sulla persona dell'altro, dello straniero, dell'immigrante attraverso la metafora del Minotauro, mostro e fratello. Come il Minotauro, figura ibrida dal corpo umano e dalla testa taurina, cos lo straniero simile a noi e allo stesso tempo radicalmente estraneo, eterogeneo, inconoscibile. Come Teseo volle mettere ordine nel labirinto adoperando il gomitolo di Arianna, e uccise il Minotauro usando la propria spada, cos noi siamo tentati di ricolonizzare i nostri territori cacciando l'intruso. E tuttavia quell'essere mostruoso anche il fratello, dotato della parola, che potremmo accogliere come un ospite benvenuto. La coesistenza di medesimezza e di differenza, alla quale ci urtiamo tragicamente nell'incontro con lo straniero, tuttavia, a ben pensarci, un dato ineliminabile e irriducibile di qualsiasi nostro incontro con l'altro da noi (altra persona, altro corpo, altro sesso). Non esiste alcun motivo cogente, naturale o psicologico, che porti a privilegiare il rifiuto piuttosto che l'accoglienza, a coltivare la filan-

tropia piuttosto che la misantropia. Pertanto la decisione di abitare il labirinto insieme al Minotauro, senza gomitolo e senza spada si situa in una dimensione contrattuale congeniale al relatore, sganciata da condizionamenti moralistici, da slanci emotivi o da finalit razionali. Se Giampaolo Lai si dice determinato a stabilire e rispettare il contratto della

solidariet consapevole, non n per amore, n per rimorso, ma forse (diciamo noi) perch gli congeniale decidere di frequentare il caos delle persone senza il quale non vi sarebbe vita. Certo non per la pretesa di conoscere e superare le differenze. Le differenze ci sono, e sono destinate a rimanere, giustapposte, nel caos condiviso. □

SEGNALAZIONI & RECENSIONI

- ✓ Laura Zanfrini, *Leggere le migrazioni*, FrancoAngeli, Milano, 1998
Il lavoro, nato nell'ambito del progetto internazionale di ricerca Metropolis, muove dall'esigenza di disporre di uno stato dell'arte della cospicua produzione scientifica e divulgativa di questi ultimi anni sul tema dell'immigrazione straniera nel nostro paese. A partire da una rivisitazione critica della letteratura a base empirica, e con la preoccupazione di porre in evidenza tanto i risultati raggiunti quanto i sentieri di ricerca che restano ancora da percorrere, vengono dapprima presentate alcune chiavi di lettura per lo studio delle migrazioni e quindi approfonditi i due ambiti principali in cui si estrinsecano le relazioni tra migranti e societ d'accoglienza: quello della partecipazione al sistema economico-produttivo e quello dei processi di integrazione sociale nel cui contesto un ruolo fondamentale svolto dalle politiche.
- ✓ Anna Coluccia, Fabio Ferretti, *Immigrazione. Nuove realt e nuovi cittadini*, FrancoAngeli, Milano, 1998
Il volume nasce da una felice collaborazione tra docenti dell'Universit di Siena, facenti parte del gruppo di studio Immigrazione e societ, e l'Amministrazione Provinciale di Arezzo. Il lavoro tenta di esaminare i rapporti tra autoctoni e immigrati e il relativo modello di inclusione tra i partners considerati, partendo da un modello teorico multifattoriale costruito su quattro contesti di studio: lavoro, devianza, relazione sociale e situazione geografica. L'indagine non si limita solo all'analisi qualitativa della questione immigratoria attraverso la somministrazione di questionari ad extracomunitari residenti o intervistati per strada, ad amministratori pubblici e ai cittadini, ma investiga anche, attraverso l'analisi delle fonti ufficiali (Prefettura, Inps, anagrafi comunali, Usl, Ufficio del lavoro, ecc.), la quantit del fenomeno nei suoi aspetti lavorativi, criminali, istituzionali e sociali in genere. Tutti elementi che offrono un quadro completo dello scenario che vive la realt aretina, sito della ricerca empirica.
- ✓ Belinda Coote, Caroline Lequesne, *La trappola del commercio*, EMI, Bologna, 1998
Lo sviluppo degli altri una Collana di testi destinata all'approfondimento dei problemi dell'interdipendenza tra il Nord e il Sud del mondo. Attraverso la diffusione presso il pubblico italiano di materiali teorici e di ricerca funzionali all'aggiornamento di un'adeguata cultura della cooperazione internazionale, intende contribuire a sciogliere alcuni dei nodi, attualmente irrisolti, inerenti la valutazione degli interventi che agenzie internazionali e nazionali, pubbliche e private, organizzazioni di volontariato, del Nord e del Sud, stanno compiendo in ogni parte del mondo.
- ✓ Silvia Brena (a cura di), *Storie di vita dentro la citt. Giovani ospiti si raccontano*, Edizioni il Sestante, Torre de Roveri (BG), 1998
Il Nuovo Albergo Popolare un posto conosciuto e sconosciuto dentro la citt: ci si passa accanto distrattamente o quasi, con il timore di essere importunati da qualcuno. L'albergo invece luogo abitato: abitato da uomini con storie attraversate dalle difficolt, da disagio ma anche da ricchezza, da capacit di riflettere, di interrogarsi e di porre questioni alla comunit. Biografie profondamente singolari ed umane, segnate dal desiderio di futuro, di sguardi che vogliono comprendere e non soltanto giudicare, di relazioni significative.